

VITENSKAP

- 4 **LIVSVERDA – KORREKTIV ELLER SUPPLEMENT TIL SAMFUNNSVITENSKAPEN?**
Harald Støren
- 12 **DIFFERENT APPROACHES TO THE PHILOSOPHY OF SCIENCE**
Bendik Hellem Aaby
- 20 **IS BELIEF NECESSARY FOR UNDERSTANDING LANGUAGE?**
Max Johannes Kippersund
- INTERVJU MED TIMOTHY WILLIAMSON
- 28 **PHILOSOPHY AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE**
Hans Robin Solberg & Max Johannes Kippersund
- BOKANMELDelse
- 36 **EVOLVING WITH LANGUAGE**
Dag August Schmedding Dramer
- FRA FORSKNINGSPRONTEN
- 43 **WHAT SHOULD NOT BE BOUGHT AND SOLD?**
Ole Martin Moen
- I PRAKSIS
- 44 **BRUTT ERFARING?**
Emil Bernhardt
- OVERSETTELSE AV MARTIN HEIDEGGER
- 54 **TINGEN**
Øystein Skar
- OVERSETTELSE AV EUGENIO RIGNANO
- 65 **RIGNANO OG «DEN VITENSKAPELIGE SYNTESE»**
Svein Inge Melander
- OVERSETTELSE AV SIMONE WEIL
- 72 **OM GRUNNLAGET FOR EN NY VITENSKAP**
Åsne Dorthea Grøgaard
- UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI
- 78 **UVIRKELIGHETEN AV TID**
- REISEBREV
- 81 **MIA SAN MIA**
Erlend Owesen
- MESTERBREV
- 84 **RUNAR BJØRKVIK MÆLAND**
- MESTERBREV
- 85 **MARIA SEIM**
- 86 **QUIZ**
- 87 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

12. ÅRGANG 3/2016

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

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

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

ISSN: 0809-8222
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

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

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører:	Hans Robin Solberg & Bendik Hellem Aaby
Layout:	Jonas Vårum Olafsen Sigbjørn Pilskog
Økonomi:	Mariona Eiren Bohlin Sturm
Øvige redaksjonsmedl.:	Conrad Bakka Dag August Schmedling Dramer Åsne Dorthea Grøgaard Mathias Helseth Max Johannes Kippersund Carl Wegner Korsnes Ken Rune Mikkelsen Inger Bakken Pedersen Thomas Hanssen Rambo Maria Seim
Omslag:	Yin Yi Look

VITENSKAP

Filosofien har blitt kalt alle vitenskapers mor. I denne utgaven vil vi gi mor sjansen til å undersøke hvordan det går med avkommet hennes.

Det er vanskelig å si noe ukontroversielt om vitenskapen sett under ett. Vi kunne for eksempel prøve å si: «vitenskap er en organisert og systematisk søken etter kunnskap om virkeligheten vi er en del av». Men her ville både filosofer og kanskje vitenskapsfolk selv innvende. For eksempel har noen hevdet at vitenskap ikke er særlig organisert eller systematisk i sin søken etter kunnskap, men heller et anarkistisk foretagende. Andre mener derimot at vitenskapen ikke søker nøyaktig og virkelighetsnær kunnskap, men heller leter etter anvendbare og nyttige påstander uavhengig om de beskriver virkeligheten slik den er. Vitenskapsfilosofien omhandler slike problemstillinger, den undersøker i det store og det små hva vitenskap er og kanskje hva det bør være.

Harald Støren diskuterer i sin artikkel hvorvidt det opprinnelig fenomenologiske begrepet «livsverden» best kan tjene som hjelpemiddel eller korrektiv for vitenskapen. Støren ser på endringen i begrepets meningsinnhold fra Husserl til sosialfenomenologen Alfred Schütz, og viser hvordan det har gått fra å være *a priori* og transcendentalt til å bli verdslig og empirisk. Men dette synteseforsøket ender i følge Støren opp med å miste den opprinnelige fenomenologiens kritiske potensiale.

I artikkelen «Different Approaches to the Philosophy of Science» tar Bendik Hellem Aaby for seg to ulike tilnærminger til problemer innen vitenskapsfilosofi, den ene global og den andre lokal. Han illustrerer forskjellen mellom disse tilnærmingene, samt konsekvensene og utfordringene de står overfor, ved å gjennomgå to ulike teorier om vitenskapelig forklaring. Aaby konkluderer med at den lokale tilnærmingen ofte vil være bedre gitt den moderne vitenskapens mangfoldighet.

Trenger vi en oppfatning av hva et språklig utsagn betyr for å forstå det? Ja, argumenter Max Johannes Kippersund. I «Is Belief Necessary for Understanding Language?» blir det argumentert mot en posisjon som holder at oppfatninger om betydning ikke er nødvendig for språklig forståelse. Kippersund konstruerer et tankeeksperiment for å underbygge sitt eget ståsted, nemlig at slike oppfatninger er nødvendige.

Hans Robin Solberg og Max Johannes Kippersund har intervjuet den anerkjente Oxford-filosofen Timothy Williamson. Intervjuet omhandler i hvilken grad filosofi

kan sees på som en vitenskap, og hvilke likheter og ulikheter som finnes mellom filosofi og de andre vitenskapelige disiplinene. Blant annet forteller Williamson om viktigheten av modellering i filosofi som i vitenskap. Etter intervjuet følger en anmeldelse av Charles Taylors bok *The Language Animal*, skrevet av Dag August Schmedling Dramer.

Under spalten «Fra forskningsfronten» får vi en smakebit på hva vi har i vente fra det nye forskningsprosjektet til Ole Martin Moen, postdoktor ved UiO. Prosjektet tar for seg spørsmål rundt hva som burde kunne kjøpes og selges. Denne utgavens «I praksis» er skrevet av Emil Bernhardt og omhandler hvorvidt radikale omveltninger i moderne musikk forandrer selve erfaringen vi har av musikken.

Vi har vært så heldige å få med hele tre (!) oversettelser i dette nummeret. Hvorav alle sammen, så vidt oss bekjent, er oversatt til norsk for første gang. Først i rekken finner vi «Tingen», et foredrag av Martin Heidegger, oversatt med innledning av Øystein Skar, universitetslektor ved UiO. I foredraget undersøker Heidegger vårt begrep om *ting* som det håndgripelige og nære. Deretter følger Svein Inge Melanders oversettelse av den italienske filosofen Eugenio Rignano. I teksten «Hva er bevissthet?» får vi et innblikk i psykologiens spede begynnelse rundt 1900, og et tidlig forsøk på å analysere forholdet mellom underbevisste og bevisste prosesser i hjernen. Til slutt har Åsne Dorthea Grøgaard oversatt og innledet den franske filosofen Simone Weils etterlatte fragment «Om grunnlaget for en ny vitenskap», hvor Weil ved hjelp av begrepene grense, likevekt og hierarki gir en karakteristikk av vitenskapens – og verdens – metafysiske forutsetninger.

Som vanlig har vi også med et utdrag fra den leksikrupske encyklopedi, to mesterbrev, et reisebrev og en quiz leseren kan bryne seg på.

Til tross for at vi er store beundrere av moderne vitenskap, trenger ikke leseren å gyve løs på denne utgaven med avanserte mikroskoper, positronemisjonstomografi, eller speilteleskoper i bane rundt jorden. Det skal være tilstrekkelig med gode, gammeldagse synsinntrykk (og litt kløkt, kanskje).

God lesning!

Bendik Hellem Aaby &
Hans Robin Solberg
redaktører

LIVSVERDA – KORREKTIV ELLER SUPPLEMENT TIL SAMFUNNSVITSKAPEN?



Illustrasjon: Øystein Eiksund

I samfunnsvitenskapen treffer ein stendig på omgrepet «livsverd». Omgrepet vert likevel sjeldan definert, og ein lyt ofte slutte seg til tydinga ut frå samanhengen. For å finne ut meir om opphavet til dette omgrepet lyt ein gå attende til Edmund Husserl og det filosofiske systemet han utvikla – fenomenologien. Alfred Schütz var den fyrste som tok omgrepet i bruk i samfunnsvitenskapleg gransking, og han fekk etter kvart mange arvtakarar. Eg skal i denne artikkelen freiste røkje etter i kva mon livsverda kan tena som eit hjelpemiddel i denne granskinga, eller om ho betre kan fylle intensjonane til Husserl om vi ser ho som eit korrektiv til den positivistiske vitenskapen.

Av Harald Støren

«Livsverda» er eit omgrep vi stendig oftare treffer på i den samfunnsvitenskaplege litteraturen, ikkje berre innanfor sosiologien, der det fyrst vart nytta, men etter kvart òg innanfor so ulike emne som statsvitenskap, antropologi, psykologi og medisin.¹ Det er likevel sjeldan omgrepet vert gjennomgåande drøfta eller problematisert frå ein filosofisk synsstad. Eg skal her gjera ein freistnad på å rå bot på dette ved fyrst å søkje attende til røtene for dette omgrepet i fenomenologisk filosofi og dinest kaste eit kritisk blick på korleis det har vorti bruka i den samfunnsvitenskaplege forskinga. Lèt dette omgrepet, slik det vart utforma av filosofen Edmund Husserl, seg sameine med moderne, evidensbasert gransking innanfor ein positivistisk tradisjon, eller tvingar det seg fram ei omtolking av det? Gjer ei slik omtolking det naudsynt å utvide gyldigheitsområdet til fenomenologien, slik at han vert rikare som disiplin, eller øver ho tvert i mot vald mot dei opphavlege intensjonane til Husserl?

I verket *Krisa i dei europeiske vitenskapane og den transcendentale fenomenologien* (1936)² kritiserer Husserl den vitenskaplege positivismen for å utelata subjektet frå granskinga. Det har gjort at ein har vendt seg bort frå spørsmål som har å gjera med mening, fornuft, fridom og ansvar. Han legg skulda for denne utviklinga på den rolla Descartes' dualisme har hatt som tankemodell, med det skarpe skiljet han set mellom subjektet og objektet, det vil seia mellom sjela/medvitet og lekamen/naturen (*res cogitans* og *res extensa*). Husserl hevdar at denne tenkjemåten har gjort at ein har byrja tala om ei røynsle uavhengig av subjektet. Det har ført til eit meningstap, som igjen har ført samfunnet ut i ei kulturell og eksistensiell krise. Einaste måten å løyse denne krisa på er gjennom ein filosofi tufta på

refleksjon over handlinga og at ein vert medviten om den opphavlege metoden for sannkjenning av verda. Livsverda byd seg her fram som eit alternativ (Husserl 1982: 67-74).

Husserl set livsverdsomgrepet inn i ein vidare språkleg og kulturhistorisk samheng. «Livsverda» vert omtala som grunnlaget for vitenskapen, liksom for all menneskeleg verksemd. Det tyder samstundes at det er kvardagsspråket som skaper det meningsinnhaldet dei vitenskaplege omgrepa må relatera seg til. Den fenomenologiske metoden skil seg avgjerande frå den naturvitenskaplege³: Medan naturvitenskapen søkjer etter korrelasjonar og kausalsamband, søkjer fenomenologien etter meningsstrukturar. Husserls grunn- tanke er at dei grunnleggjande omgrepa og metodane i naturvitenskapen lyt førast attende til røynslene frå livsverda, og at fenomenologien her kan vera ein nyttig reiskap gjennom den kritikken han reiser mot tingleggjinga innan den rådande positivistiske vitenskapen. Husserl nemner her særskilt den fenomenologiske psykologien som døme på ei «sluttform» som riv den naturalistiske psykologien opp med rota⁴ (1982: 76-77).

Eg skal i denne artikkelen taka opp bruken av livsverdsomgrepet i den delen av samfunnsvitenskapen som har teki opp i seg viktige sider ved fenomenologien som metode, og der «livsverda» stendig dukkar opp i den sosiologiske analysen, nemleg kunnskapssosiologien. Det sentrale namnet her er Alfred Schütz⁵, som, etter at han etablerte seg i USA då nazistane tok makta i Tyskland, vart midtpunktet for den fenomenologiske retninga innan sosiologien.⁶ Eg skal difor, etter å ha presentert nokre grunn- omgrep som relaterer seg til livsverdsomgrepet i Husserls fenomenologi, sjå nærare på korleis Schütz nyttar dette omgrepet i si sosiologiske gransking.

Den fenomenologiske reduksjonen

Sentralt i utviklinga av den fenomenologiske metoden står den fenomenologiske reduksjonen, som har til føremål å nå fram til grunnhåttene i subjektet. Dette skjer i to fasar: I den *eidetiske* reduksjonen ser ein bort frå dei konkrete eigenskapane til dei fysiske objekta til føremon for meir ålmenne eigenskapar, eller formeigenskapar, gjennom «vesensskoding» («Wesensschau»), det vil seia at ein strukturerer røyndomen på eit særskilt vis ut frå den førehandsinnstillinga ein kjem med. I den *transcendentale* reduksjonen, òg kalla *epoché*, set ein objektet i parentes, og rettar i staden søkjeljoset mot *noema* (sjå nedanfor), for betre å kunne finne fram til svaret på om objektet verkeleg finst (Husserl 2002: 56-57). Her brukar Husserl Descartes' eigen metode med å utsetja all kunnskap for radikal tvil for å nå fram til det som er beinveges gjeve gjennom sansinga.

Det ein på det viset kjem fram til gjennom den transcendentale reduksjonen er det heilt visse, reine eg-et til Descartes. Men Husserl (1982: 86-90) skuldar Descartes for å skusle bort denne innsikta ved å skilja lekamen, forstått som sanseverda, frå eg-et, forstått som sjela eller intellektet. Descartes' «psykologistiske mistyding» botnar i at han blandar saman eg-et med sjela. For Husserl er ikkje eg-et ein restkategori i naturvitskapen, som eit motstykke til lekamen, slik sjela vert tematisert hjå Descartes, men ein naudsynt føresetnad for å drive vitskap i det heile, som berre vert mogleg gjennom *epoché*. Den psykologistiske mistydinga vert førd vidare av den empiristiske subjektivismen. Lèt vi på hi sida *eigenarten* til sjela koma til ords, fær vi naudsynleg eit omslag til den transcendentale reduksjonen.

Intensjonalitet

Intensjonalitetsomgrepet er avgjerande for å forstå den fenomenologiske metoden. I utleiinga av dette omgrepet tek Husserl utgangspunkt i Franz Brentanos «intensjonale naturalisme»⁷, som kan samanfattast i tri tesar:

- 1) Sinnstilstandar er retta mot andre objekt.
- 2) Objekta er intensjonalt ikkje-eksisterande, dvs. dei treng ikkje ha noko motsvar i røyndomen.
- 3) Alle og berre mentale tilstandar har intensjonalitet (Brentano 1911: 88-89).

Berre den tredje tesen kan sjåast uavhengig av dei to andre.

Det springande punktet i Brentanos intensjonalitetsomgrep er soleis om det finst noko vi kan kalle «intensjonalt ikkje-eksisterande objekt». Dei som stør Brentano hevdar at relasjonar til ikkje-intensjonale objekt lèt seg generalisera til å omfatte relasjonar til intensjonale objekt, både konkrete og abstrakte, eksisterande og ikkje-eksisterande.

Sjølv om Husserl tek utgangspunkt i desse tesane når det gjeld definisjonen av «intensjonalitet», tek han fråstand frå Brentanos deskriptive psykologi (jfr. *Etterord til Idear*⁸, 1930:553). I staden går han inn for ein «rein psykologi», der intensjonaliteten legg grunnlaget for intersubjektiviteten. Det føreset at det intensjonale objektet vert beskrive på ein heilt annan måte enn objektet i naturvitskapen. I fenomenologien lyt ein taka høgd for at det same intensjonale objektet kan ovre seg på ulikt vis og soleis gjeva opphav til ulike opplevingar. I *Idear I*⁹ omtalar Husserl den intensjonale opplevinga som ei vesensbestemming ved subjektet (2002:64). Det tyder at vi har å gjera med ei bestemming som er naudsynt og *a priori*. Ei slik oppleving må naudsynleg vera retta mot eit intensjonalt objekt, det vil seia mot ei objektiv mening.

Sentralt i Husserls intensjonalitetsomgrep står omgrepsparet *noema* og *noesis*. *Noesis* er den tankehandlinga som har *noema* som innhald.

Meir spesifikt omtalar Husserl «det perseptuelle noema», som har eit perseptuelt innhald, uavhengig av om det syner til eit røyntleg objekt eller ikkje (innhaldet kan soleis gjerne vera ein hallusinasjon). Eit fullt noema skal, forutan eit intensjonalt innhald, òg ha ei form, «kvalitet», og eit stoff, «hylé», som er dei sanseintrykka som vert forma når det perseptuelle objektet vert omgrepsfesta. I *Idear III* definerer Husserl «noema» som «ei generalisering av ideen om mening til området for alle handlingar» (Husserl 1952:89).

Den fenomenologiske innstillinga vert kjenneteikna av at ein gjev seg hen til noema som eit gjeve vesen. Noemaomgrepet lyt sjåast i samheng med den transcendentale reduksjonen: Under *epoché* vert tilhøvet til den eksisterande verda sett i parentes – både objektet og den opplevinga som knyter seg til det. Men til skilnad frå det persiperte objektet, kan noema, som *meiningsinnhaldet* i sanseopplevinga, ikkje forsvinne frå sansane eller tenkjast vekk. På det viset markerer det hovudskilnaden mellom fenomenologien og naturvitskapen. Husserl karakteriserer den intensjonale opplevinga som noetisk i sitt vesen, og med det meiningsfull.

Dagfinn Føllesdal hevdar det er i kraft av noema at handlinga fær intensjonalitet, anten objektet er reelt ek-

sisterande eller ikkje (Føllesdal 1969:681). For Føllesdal er det vesentleg at noema er noko som vert beinveges persipert og ikkje noko vi sluttar oss til kognitivt. Han definerer ut frå dette noema som «einskapen i mangfaldet av persepsjonar». Noema vert «fylt» med innhald i det dei perseptuelle forventingane vert oppfylte (Føllesdal 1990: 125-27). Det er denne «fyllinga» som skil persepsjonen frå andre medvitsformer. Føllesdal ser noema som horisonten for ein samordna antepasjon mellom to individ, og med det som ein føresetnad for samspelet mellom persepsjon og kognisjon, noko som legg grunnlaget for all kunnskap. Noema er soleis den medvitsstrukturen handlinga lyt forklåra ut frå, og som skipar ein einskap av mangfaldet i medvitet (Føllesdal 1991: 28-29). Handlinga kan difor ikkje forklåra ut frå det objektet ho er retta mot (Føllesdal 1982:36).¹⁰

Aron Gurwitsch kritiserer Føllesdal for å leggja for stor vekt på språkhandlingar og det logiske meiningsinnhaldet når det gjeld tolkinga av Husserls noemaomgrep.¹¹ I staden fokuserer han på den *skodande* handlinga. Han ser det ikkje som føremålstenleg å føre inn eit abstrakt meiningsinnhald som mellomlekk mellom subjektet og objektet, og definerer «noema» som eit «intensjonalt objekt». For Gurwitsch vert med det «noema» det persiperte *slik det er* («the perceived as such») (1982: 61-63, 69-70). Dette strid i mot Føllesdals tese om noema som abstrakte einingar.

Føllesdals tese vert likevel underbygd av Husserl når han fleire stader skriv at alle handlingar har eit noema, men ikkje alle handlingar har eit objekt: I *Idear III* omtalar han noema som ei generalisering av meiningsomgrepet til *alle* handlingar (Husserl 1952). For Husserl tred noema fyrst fram for medvitet gjennom den transcendentale reduksjonen, der objektet vert sett i parentes, og det kan difor ikkje vera det same som det persiperte objektet, slik Gurwitsch hevdar. I *Røynsle og dom* (§88) strekar Husserl under at han nyttar ei vidare tolking av «intuitiv skoding» og «persepsjon» enn det som er vanleg, noko som kan opne for persepsjon av objekt som ikkje er beinveges gjevne i sansane, men som heller kan oppfatast som ålmenne omgrep, som til dømes «raudt» (Husserl 1948:421).¹²

Intersubjektivitet

Det vil vera ei mistyding å oppfatte Husserl som ein-sidedig oppteken av det einskilde subjektet. Tri tjukke band av samleverket *Husserliana* er vigd til intersubjektiviteten.¹³ Husserls analyse av subjektet er inspirert av monadelæra

til Gottfried Wilhelm Leibniz. Men medan Leibniz oppfatta monadane som subjekt utan samband med omverda, hevdar Husserl at kommunikasjon mellom monadane er mogleg.¹⁴

I *Kartesianske meditasjonar*¹⁵ framstiller Husserl den intensjonale konstitueringa av intersubjektiviteten som ein prosess i tri steg:

- 1) *Den andre* tred fram som *alter ego*.
- 2) Den *objektive verda*, som omfattar både *ego* og *alter*, oppstår som eit grenseløst område av framande.
- 3) Ein *monadefellesskap* oppstår mellom dei *intensjonale subjekta*.

På det viset vert det skipa ein intersubjektiv eigenheitssfære («intersubjektive Eigenheitssphäre») som konstituerer den objektive verda på ein slik måte at ho fær det transcendentale «vi» som subjekt. Det føreset at det ligg føre ein harmoni mellom dei einskilde subjekta (monadane), noko som igjen er ein føresetnad for at eg skal kunna røyne den kroppen som høyrer til min eigenheitssfære som identisk med, men likevel åtskild frå, kroppen til den andre (Husserl 1987: 109-10, 124).

Den intersubjektive fellesskapen vert konstituert gjennom *innlevinga* («die Einfühlung»), som tyder at andre vesen vert røynde som andre subjekt. Ein kan difor sjå innlevinga som ei serleg kjenslebori form for perspektivtaking, som føreset intensjonalitet. Det er likevel viktig å vera merksam på at innlevinga er ei *individuell* oppleving og at ho føreset subjektet som primært i høve til fellesskapen. Innlevinga vert avdekt gjennom epoché. Det tyder at dei einskilde subjekta føreset einannan ymsesidig i «eit reint intensjonalt i-einannan» («ein reines intentionales Ineinander») (ibid.). Det Husserl her beskriv er nettopp livsverda.

Livsverdsomgrepet hjå Husserl

Premissane for livsverdsomgrepet vert alt lagde i *Idear*, der Husserl kritiserer den hangen naturvitskapen har til å objektivisera reint teoretiske konstruksjonar og på same tid redusera den røynsla som ligg til grunn for teoretiseringa til eit subjektivt skin. Han tek her serleg opp korleis årsaksomgrepet utan grunn knyter i hop fysiske objekt med subjektiv mening: Ein ukjend «ting i seg sjølv» vert nytta som kausalforklaring. Einaste måten å koma ut or

dette uføret på er å sjå i augo at den fysiske verda føreset ein medviten eksistens. Berre då kan vitskapen skipe hypotesar ut frå innsiktsfull meining i staden for symbolsk representasjon eller modellar for å skoda eit løynt objekt (Husserl 2002:101-02).

I *Krisa I* går Husserl nærare inn på den rolla livsverda spelar som gløymt meiningsgrunnlag for naturvitskapen. Som røynd *krøppsleg* romtid, i motsetnad til det ideale geometriske romet og den matematiske tida i naturvitskapen, verkar livsverda som horisont for meiningsfull induksjon.¹⁶ Den matematiske symbolbruket i naturvitskapen, som Husserl kallar «idealisering», fører til ei samanblanding av metoden med den sanne eksistensen i livsverda. På det viset vert meiningsinnhaldet i metoden tildekt. Det gjer igjen at samanhengen mellom naturvitskapen og livsverda, og med det òg det vitskapelege meiningsinnhaldet, som er sedimentert i livsverda, vert gløymd (Husserl 1982:52-56). Den vitskapelege metoden har ført til eit kunstig skilje i bruken av omgrep mellom ånd og natur, samstundes som vitskapen føreset ein indre einskap mellom dei to omgrepa. Frå eit vitskapsteoretisk grunnlagsproblem fær vi her eit universelt problem om sanning og eksistens. «Livsverda» er det omgrepet som kjem oss til hjelp ved å syne til den kjensla og det minnet som kjem føre omgrepet, det vil seia den verda det einskilte subjektet sjølv røyner, uavhengig av den intersubjektive kommunikasjonssamanhengen det er ein del av. Livsverda ber i seg røynsla av den konkrete historiske verda med sine kulturovringar og vert på det viset sjølv føresetnaden for å kunna drive objektiv vitskap (Bernet, Kern & Marbach, 1996:200-05).

I *Krisa II* tek Husserl opp den kritiske funksjonen til livsverdsomgrepet: Omgrepet tener som ein grunnleggjande kritikk av all vitskapeleg sannkjenning. På det viset vert grunnlaget lagt for eit nytt slag vitskap som har den subjektive livsverda som eige tema – ikkje berre for å gjera klårt gyldigheitsgrunnlaget for objektiv vitskap, men òg for å nå fram til sannkjenning av meininga med det å vera i verda og med sanning i det heile. Husserl sluttar seg til Kant når han strekar under at dei ytste moglegheitsvilkåra for sannkjenning ikkje sjølv kan sannkjennast objektivt. Desse vilkåra er det livsverda som byd oss (Husserl 1982:83-84, 105). Husserls fremste tilskot når det gjeld å forstå korleis dette heng i hop, er at han fører inn intersubjektiviteten som eit moglegheitsvilkår for sannkjenning og at det er intersubjektiviteten som konstituerer livsverda.

James Dodd peikar på at Husserls a priori-omgrep skil seg frå det subjektivistiske a priori-omgrepet i tradisjonen etter Descartes og Kant, av di «a priori» i livsverda gjeld både for subjektet og objektet og kjem føre både medvitet og verda. Skiljet mellom subjektiv immanens og objektiv

transcendens vert med det irrelevant: Båe syner seg som ei dobbel rørsle mellom immanent noesis og transcendent noema. Han hevdar det kan tykkjast paradoksalt at Husserl tuftar gyldigheita til den presise objektive vitskapen på den meir primitive og upresise meiningsdaninga i livsverda. Paradokset lèt seg likevel løyse ved at vi ser livsverda som ei flytande rørsle vitskapen som fullført mål syner attende til: Livsverda lyt ein sjå som eit filosofisk konstrukt og ikkje som eit ynskje om å vende attende til det konkrete, eller som ei avvising av vitskapeleg presisjon (2004:159-69).

Livsverdsomgrepet hjå Schütz

I samleutgåva av avhandlingane sine¹⁷ summerer Schütz opp tilnærminga si til samfunnsforskninga i tri punkt:

- 1) Den fremste oppgåva for samfunnsforskninga er å skaffe fram organisert kunnskap om den sosiale røyndomen, forstått som det mellom menneskelege samspelet i dagleglivet, for midla gjennom språkleg kommunikasjon.
- 2) Naturalismen og empirismen tek den sosiale røyndomen for gjeven. Intersubjektivitet og språkleg kommunikasjon ligg der berre som ein uavklåra premiss.
- 3) «Røynsle» forstått som «observasjon gjennom sansane» stengjer ute fleire dimensjonar av den sosiale røyndomen frå vidare gransking, som til dømes forskaren sjølv som granskingsobjekt, at den same åtferda kan forståast ulikt av observatøren og aktøren, negative handlingar, dvs. at aktøren medvite lèt vera å handle slik at det kan observerast, oppfatningar som vert definerte som verkelege av aktøren, men som ikkje kan observerast, og sosiale ovringar som ikkje ytrar seg som eit andlet-til-andlet-tilhøve mellom observatør og aktør (Schütz 1962: 53-55).

Livsverda er nettopp «den sosiale røyndomen» som Schütz

omtalar under punkt 1. Det er denne røyndomen samfunnsvitenskapane lyt granske. Men samstundes skjer det ei meiningsomdanning av livsverda som ei fylgje av den idealiseringa og formaliseringa som naturvitenskapen fører med seg. Det gjer det naudsynt med ei avklaring av meiningsgrunnlaget til naturvitenskapen gjennom dei metodane den transcendentale fenomenologien har utvikla (1962:8, 120).

I verket *Den meningsfulle oppbygginga av samfunnet* (1960)¹⁸ forlèt Schütz den transcendentalfilosofiske innstillinga, med vekt på den transcendentale reduksjonen hjå subjektet, og går over til å tala om intersubjektiviteten i den sosiale verda – det han kallar «monden sosialitet» («mundanen Sozialität»)¹⁹ I band 3 av *Samla avhandlingar* fjernar Schütz skiljet mellom livsverda og den naturlege haldninga («the natural attitude»)²⁰ Med det fell den transcendentale reduksjonen, der ein set objektet i parentes, bort som ein føresetnad for intersubjektiviteten i livsverda. Dette skuldast at Schütz har adoptert Gurwitschs oppfatning av noema som eit intensjonalt objekt, som Føllesdal har funni førelegg for at er i strid med Husserls oppfatning. «Kvardagslivet» («the world of everyday life») står med det att som einaste grunnlaget ein vitenskap om livsverda kan tuftast på: Livsverda vert einstydande med den mondene måten å vera på i kvardagen. I verket *Strukturane i livsverda*²¹ legg Schütz heilt til sides den transcendentalfenomenologiske arven frå Husserl: Livsverda vert forstått synonymt med kvardagslivet, som ho vert ihopkopla med under nemninga «kvardagslivsverda» («alltäglicher Lebenswelt»), definert som «det området av røyndomen som vert endeframt gjeve for den vakne og normale vaksne i innstillinga til den sunde menneskeforstanden». «Endeframt gjeve» vert presisert som «alt vi opplever som tvillaust, kvart sakstilhøve som inntil vidare er uproblematisk» (Schütz & Luckmann 1979:25).²²

Timothy Costelloe kritiserer Schütz for å freiste operasjonalisera livsverda og beskrive interaksjonen i kvardagen i eit vitenskapleg språk. På det viset ser Schütz bort frå at kunnskapen til samtalepartnaren i livsverda er vesensulik kunnskapen til samfunnsvitaren, som lyt basera seg på indirekte interaksjon. Schütz kritiserer Husserls transcendentalfilosofi for å sjå bort frå den empiriske verda og nyttar dei scientistiske omgrepa Husserl kritiserer til å beskrive interaksjonen i kvardagen, samstundes som han i teorien skil mellom naturvitenskapleg og samfunnsvitenskapleg metode: I samfunnsvitenskapen nyttar forskaren abstraksjonar av røynsler frå livsverda som vitenskaplege forklåringar ved å anonymisera og standardisera den åtferda han observerer i kvardagen. Dei omgrepa han på det viset innfører skal

danne utgangspunktet for ein vitenskapleg språkbruk, og kjem i staden for dei som vert nytta i kvardagen. Livsverda vert med det rekonstruert gjennom modellar der aktørane vert tillagde medvit ut frå ålmenne normer for handlingsrasjonalitet, men utan empirisk referanse til livsverda sjølv (Costelloe 1996:258-62).

Konklusjon

Føremålet med denne artikkelen var å røkje etter om, og eventuelt korleis, livsverdsomgrepet har endra meiningsinnhald frå det vart lansert som eit vitenskapskritisk omgrep av Husserl, til det vart adoptert og gjevi vitenskaplege pretensjonar i sosialfenomenologien til Schütz og elevane hans. Eg har synt at omgrepet, frå å ha hatt ein a priori og transcendent status som intersubjektivitet underlagt den fenomenologiske reduksjonen hjå Husserl, miste denne statusen til føremon for ei verdsleg («monden») tyding tufta på samspelet mellom empiriske subjekt hjå Schütz. Hjå Husserl er det heile tida det subjektive medvitet som er utgangspunktet for den innlevinga i andre menneske som ligg til grunn for intersubjektiviteten i livsverda, og som den transcendentale reduksjonen gjer mogleg. Hjå Schütz vert det subjektive medvitet konstituert i samfunnet, og den transcendentale reduksjonen har ikkje lenger nokon plass.

Eg har synt at Schütz si oppgjeving av den transcendentale reduksjonen hadde si rot i adopteringa av Gurwitschs oppfatning av noema som eit intensjonalt objekt, intuitivt gjeve i persepsjonen. Eg har òg lagt fram Føllesdals alternative tolking av dette omgrepet i retning av generalisert mening. Med Gurwitschs essensialistiske tolking vert det umogleg å gjennomføre den transcendentale reduksjonen, som nettopp går ut på å setja objektet i parentes for å nå fram til sannkjenning. Dette gjer at Schütz fjernar skiljet mellom livsverda og «den naturlege haldninga», slik at intersubjektiviteten i livsverda vert einstydande med «kvardagslivet». Med utviklinga av kvardagslivsomgrepet, som seinare kom til å få ein sentral plass i sosiologien, tek Schütz det siste og avgjerande steget bort frå Husserls transcendentale fenomenologi: Intersubjektiviteten går over frå å vera eit transcendentalt til å verte eit empirisk omgrep. Schütz har som mål å seia noko om *røyndomen*. Men denne røyndomen er samfunnsskapt og ikkje objektivt gjeven. Schütz råkar til slutt ut i ei sjølvmotseiing når han freistar halde på det kritiske potensialet i Husserls fenomenologi, samstundes som han kastar vrak på essensen i han når han søker å beskrive samfunnet som ein objektiv røyndom gjennom vitenskaplege abstraksjonar.

Svaret på spørsmålet eg stilte i innleiinga lyt ut frå det-

te vera at ein syntese av fenomenologi og positivistisk samfunnsforskning gjennom livsverdsomgrepet ikkje er mogleg utan at ein øver vald mot Husserls intensjonar – heller ikkje om ein utvidar gyldighetsområdet til omgrepet, slik det vart prøvd av Schütz. Det tyder likevel ikkje at ikkje livsverda har ei viktig rolle å spela som kritisk korrektiv til den positivistiske samfunnsvitenskapen. Dette ville òg vera heilt i samsvar med Husserls intensjonar.

LITTERATUR

- Bernet, R., I. Kern & E. Marbach (1996), *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brentano, F. 1911, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Routledge and Kegan Paul, London. (Originalutgåve: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874 (Leipzig: Oscar Kraus)))
- Costelloe, T. M. 1996, "Between the Subject and Sociology: Alfred Schutz's Phenomenology of the Life-World" i *Human Studies* 19, ss. 247-66.
- Dodd, J. 2004, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Føllesdal, D. 1969, "Husserl's Notion of Noema" i *The Journal of Philosophy*, 66.
- Føllesdal, D. 1982, "Brentano and Husserl in Intentional Objects and Perception" i H. I. Dreyfus (red.), *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Føllesdal, D. 1990, "The *Lebenswelt* in Husserl" i L. Haaparanta, M. Kusch & J. Hintikka (red.), *Language, Knowledge, and Intentionality*, Acta Philosophica Fennica, band 49, Helsinki.
- _____ 1991, "The Justification of Logic and Mathematics in Husserl's Phenomenology" i T. M. Seebohm, D. Føllesdal & J.N. Mohanty (red.): *Phenomenology and the Formal Sciences*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Gurwitsch, A. 1982 "Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness" i H. I. Dreyfus (red.), *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Hundeide, K. 2003, *Barns livsverden: sosiokulturelle rammer for barns utvikling*, Cappelen, Oslo.
- Husserl, E. 1930, "Nachwort zu meinen Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Husserl Philosophie" i *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, band 1, Max Niemeyer Verlag, Halle.
- _____ 1948, *Erfahrung und Urteil*, Claassen & Goverts, Hamburg.
- _____ 1952, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, Haag.
- _____ 1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, band VI, Martinus Nijhoff, Haag.
- _____ 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (I, II og III), Husserliana, band XIII, XIV og XV, Martinus Nijhoff, Haag.
- _____ 1982, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- _____ 1987, *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 2. Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- _____ 2002, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 6. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Schuerkens, U. 2004, *Global Forces and Local Life-Worlds: Social Transformations*, SAGE Studies in International Sociology 51, London.
- Schütz, A. 1960, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, 2. Opplag, Springer Verlag, Wien, (Originalutgåve (1. opplag): 1932).
- Mau, S. 2010, *Social transnationalism: Lifeworlds beyond the nation-state*, Routledge, London.
- Lübcke, P. (red.), 1996, *Filosofleksikon*, Zafari forlag, Oslo.
- Schram, O.S. 1989, *Habermas i nord?* Fritjof Nansens institutt, Polhøgda.
- Schütz, A. 1962, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, Haag.
- _____ 1966, *Collected Papers III: Studies in the Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, Haag.
- Schütz, A. & Luckmann, T. 1979, *Strukturen der Lebenswelt I*.
- _____ 1984, *Strukturen der Lebenswelt II*.
- Svenaues, F. 2003, *Sjukdomens mening: Det medicinska mötets fenomenologi och hermeneutik*, Natur och Kultur, Stockholm.

NOTER

- ¹ Som døme kunne ein nemne Olav Skram Stokke sin kritikk av strategiske modellar i studiet av internasjonal politikk, der ei kommunikativ tolking av nasjonsbyggingsprosessen med utgangspunkt i Habermas sitt livsverdsomgrep vert sett opp mot ei strategisk tolking, Steffen Mau sine studiar av livsverda som grenseoverskridande i høve til nasjonalstaten, Ulrike Schuerkens sine antropologiske studiar av endringar i skjeringspunktet mellom globale krefter og lokale livsverder, Karsten Hundeide sine psykologiske studiar av borna si livsverd som ramme for utviklinga og Fredrik Svenaues sin studie av møtet mellom den medisinske fagkunnskapen og kvardagsrøynsla til pasienten
- ² Den tyske tittelen på verket er *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Verket har tri delar. Del I og II ligg føre som ein del av serien *Philosophische Bibliothek*, utgjeven av Felix Meiner Verlag i 1982. Det er denne utgåva eg refererer til i denne artikkelen. Alle dei tri delane ligg elles føre som band VI av samleverket *Husserliana* (1954). Eg vil i det fylgjande nytte avstyttingane *Krisa I, II og III* om heile verket.
- ³ Til «naturvitskapleg metode» reknar eg òg den metoden positivistisk samfunnsvitenskap nyttar etter modell frå naturvitskapen, ofte kalla «kvantitativ metode».
- ⁴ «Es ist, wie ich hier versuchen werde zu zeigen, eine Ausgerichtetheit auf eine *Endform* der Transzendentalphilosophie – als *Phänomenologie* – in der als aufgehobenes Moment die *Endform der Psychologie* liegt, die den naturalistischen Sinn der neuzeitlichen Psychologie entwurzelt» (1982:77).
- ⁵ Eg har her valt å halde meg til den tyske skrivemåten av namnet, som Schütz sjølv nytta fram til han emigrerte til USA i 1939, då han gjekk over til å skrive namnet Schutz.
- ⁶ Kjende elevar av Schütz var Thomas Luckmann og Peter Berger, som saman har gjevi ut den mykje omtalte boka «The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge» («Den samfunnsskapte røyndomen. Ei kunnskapssosiologisk avhandling») (1966).
- ⁷ Brentano framstiller desse tankane i *Psychologi frå eit empirisk standpunkt*. Den tyske tittelen på verket er *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Leipzig, 1874). Eg nyttar her den engelske utgåva, *Psychology from an Empirical Standpoint* (1911), i referansane.
- ⁸ "Nachwort zu meinen "Ideen zu einer Phänomenologie und phä-

nomenologischen Philosophie” i *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* (band 1) (Halle: Max Niemeyer Verlag).

⁹ Den fulle tyske tittelen på verket er *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Det inneheld i alt tri bøker, her omtala som *Idear I, II og III*. Eg refererer her til ei utgåve frå Max Niemeyer Verlag (Tübingen) frå 2002.

¹⁰ «Husserl's view is that the directedness of the act should be accounted for not by some object toward which the act is directed, but by a certain structure of our consciousness when we are performing an act. This structure Husserl calls the noema» (1982).

¹¹ Det er grunn til merkje seg at Føllesdal sjølv seier han er vorten misoppfatta av Gurwitsch på dette punktet: Det er *ikkje* språkhandlingar Føllesdal legg til grunn for analysen av noemaomgrepet (personleg melding frå Føllesdal til forfattaren).

¹² Den tyske tittelen på verket er *Erfahrung und Urteil*, som ligg føre i ei utgåve frå Claassen und Goverts, Hamburg, 1948. I §88 les vi: «Wir gebrauchen den Ausdruck Erschauen hier in dem ganz weiten Sinn als *Selbsterfahren*, selbst gesehene Sachen haben und auf Grund dieses Selbstsehens die Ähnlichkeit vor Augen haben, daraufhin jene geistige Überschiebung vollziehen, in der das gemeinsame, das Rot, die Figur etc. „selbst“ hervortritt, und das heißt, zur Schauenden Erfassung kommt. ... Es kommt darin zum Ausdruck, daß ein Gemeinsames und Allgemeines beliebig vieler einzeln gesehener Exemplare uns ganz analog *direkt* und *als es selbst* zu eigen wird wie ein individuell Einzelnes im sinnlichen Wahrnehmen, aber freilich in jenem komplizierten Erschauen der aktiv vergleichenden Überschiebung der Kongruenz» (1948).

¹³ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (i *Husserliana*, band XIII, XIV og XV (Haag: Martinus Nijhoff, 1973)).

¹⁴ «Leibniz sagte, Monaden haben keine Fenster. Ich aber meine, jede Seelenmonade hat unendlich viele Fenster, nämlich jede verständnisvolle Wahrnehmung eines fremden Leibes ist solch ein Fenster» (Husserl 1973: 11-14) («Leibniz sagde at monadar har ingen vindaugo. Eg meiner likevel at kvar sjelemonade har uendeleg mange vindaugo, kvar

forståande åtgåing av ein framand kropp er nemleg eit slikt vindaugo»).

¹⁵ Den fulle tyske tittelen på verket er *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Det ligg føre i ei utgåve frå Felix Meiner Verlag, 1987. Det er denne utgåva eg refererer til her.

¹⁶ «Aus der alltäglichen Induktion wurde so freilich die Induktion nach wissenschaftlicher Methode, aber das ändert nichts an dem wesentlichen Sinn der vorgegebenen Welt als Horizont aller sinnvollen Induktionen» (ibid.: 54). Induksjonsomgrepet er henta frå den naturvitenskaplege metodelæra, som definerer «induksjon» som «kvar slutning der premissane byggjer opp under konklusjonen, men utan at konklusjonen fylgjer logisk av premissane» (Lübcke 1996: 272).

¹⁷ Tittelen på originalverket er *Gesammelte Aufsätze* (1971). Verket ligg føre i 3 band. Referansane i denne artikkelen er til den engelske omsetjinga, *Collected Papers* (1962, 1971 og 1966) (Haag: Martinus Nijhoff). På norsk kan tittelen omsetjast med *Samla avhandlingar*.

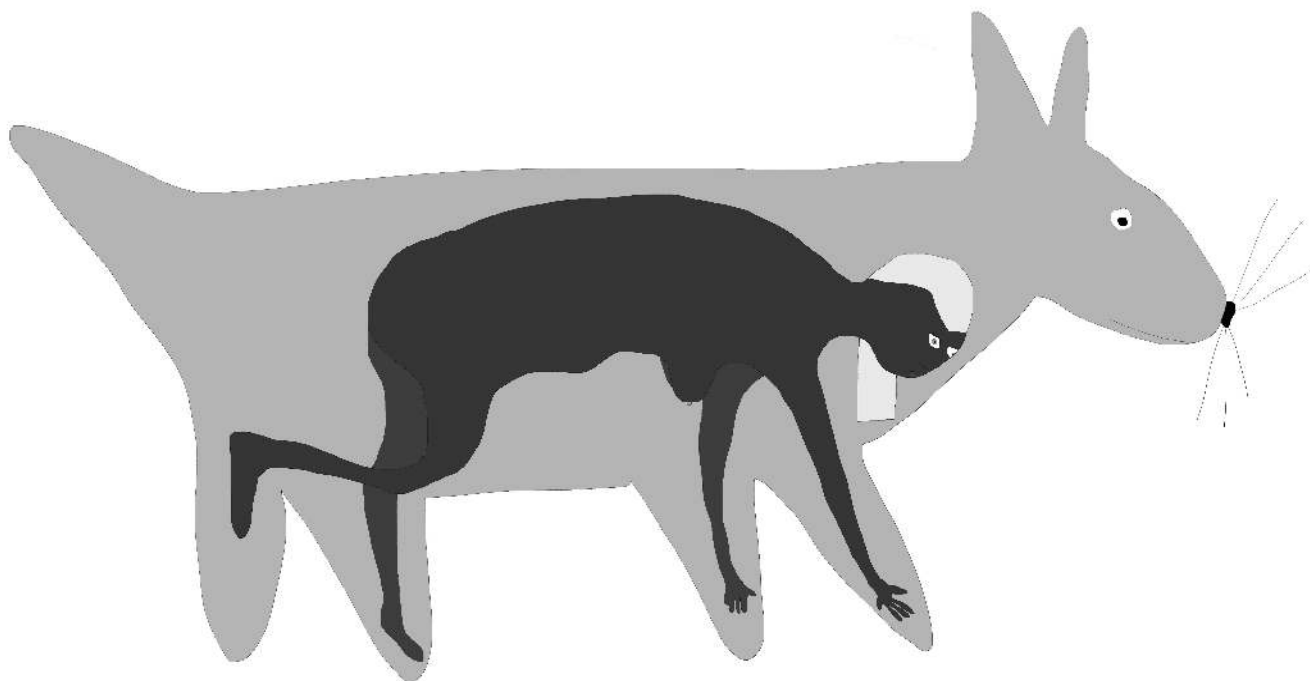
¹⁸ Tittelen på originalverket er *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eg refererer her til 2. utgåva frå 1960. 1. utgåva kom ut i 1932.

¹⁹ «Verdsleg» er truleg det norske ordet som best dekkjer det tyske ordet «mundan», men for å halde meg tettast mogleg opp til Schütz sin tekst, kjem eg i denne artikkelen til å bruke nemninga «monden sosialitet».

²⁰ «In ordinary life we are no longer concerned with the constituting phenomena as these are studied within the sphere of the phenomenological reduction. We are concerned only with the phenomena corresponding to them within the natural attitude» (Schütz 1966:44).

²¹ Tittelen på originalverket er *Strukturen der Lebenswelt*. Det ligg føre i to band (1979 og 1984). Schütz står oppført som forfattar av verket saman med Thomas Luckmann, som redigerte det og gav det ut etter at Schütz var død. Luckmann reknar difor Schütz som den eigenlege forfattaren.

²² «Unter alltäglicher Lebenswelt soll jener Wirklichkeitsbereich verstanden werden, den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet. Mit schlicht gegeben bezeichnen wir alles, was wir als fraglos erleben, jeden Sachverhalt, der uns bis auf weiteres unproblematisch ist» (1979).



Illustrasjon: Camilla Elise Berg

DIFFERENT APPROACHES TO THE PHILOSOPHY OF SCIENCE¹

This is a meta-philosophical essay characterizing two possible approaches to theorizing about scientific concepts: the *global* and the *local* approach. A global approach is characterized as taking philosophical theories of scientific concepts to be about science as a whole, while a local approach focuses on a particular scientific discipline. The consequences of doing philosophy of science on either approach are explored, exemplified by two distinct philosophical theories of scientific explanation. I argue that the local approach seems to be the better one when trying to keep in touch with today's multitude of scientific disciplines.

By Bendik Hellem Aaby

In the philosophy of science we are often concerned with scientific concepts such as *theory*, *explanation*, *laws of nature* and so on. Philosophers readily offer different theories or conceptions of such concepts, but there are many different approaches to understanding and theorizing about these concepts. In this essay I sketch what I take to be two central approaches to the philosophy of science. I call these the *global* and the *local* approach to philosophy of science. To illustrate, I discuss a well-known case from the philosophy of science, namely philosophical theories of scientific explanation. The deductive-nomological model of the logical empiricists (e.g. Hempel and Oppenheim 1949, Hempel 1965, Nagel 1961) will illustrate the global approach to scientific explanation, while (new) mechanistic explanation (e.g. Machamer et. al. 2000, Craver 2007, Bechtel 2006) will illustrate the local approach.²

I am mainly concerned with meta-philosophical questions in this essay. An important fact about science is that its body of knowledge, disciplines, fields, theories and methods is larger than ever; and the philosophy of science has likewise expanded with numerous new fields and subclasses of the philosophy of the special sciences, such as the philosophy of biology, neuroscience, psychology, social science, etc. In philosophy in general, meta-philosophy has been thriving in the last decades, with philosophers taking a keen look at their own disciplines, for example ethics, epistemology and metaphysics. So, in this essay I

take a look at some of the meta-philosophical aspects of the rapidly expanding sciences and philosophy of science. In doing this, I point out some of the consequences and obstacles of doing philosophy of science on the global and the local approach, with the aim of contributing to a meta-philosophical discussion in the philosophy of science. I also argue that, because of the rapid expansion of disciplines and fields in both science and philosophy of science, a local approach, together with theoretical and methodological pluralism, seem to offer the best framework for understanding how scientific concepts work and should work. However, a local approach and pluralism face challenges of their own. I consider these challenges, arguing that a local approach, even with such challenges, is still better off than a global approach.

The Global and Local Approach to the Philosophy of Science

There are at least two ways to theorize about scientific concepts. First, one can start with a general theory, which ideally covers all the concepts across all of science. This is what I call the *global approach*. Another way is to start theorizing within a science, scientific field or discipline and develop a theory of a concept that fits the practice exhibited in that particular science. This is what I call the *local approach*. There are certainly other approaches for theorizing about scientific concepts. However, looking at

these two different approaches as two of the main approaches can bring out some interesting features of how each approach deals with the generalizability and application of theories, and how one can (and should) construct counter-examples to the theories of the different approaches.

Before moving on to these discussions, let us look at an example of a global and a local approach to the same scientific concept, namely scientific explanation. Let us start with a rough sketch of what a scientific explanation is, both on a local and a global approach. A common place to start is that a scientific explanation is knowledge of why or how something occurs or occurred (Salmon 1989). This can be contrasted with merely descriptive knowledge. One thing is to know *that* the seasons are cyclical; another is to know *why* the seasons are cyclical. Both types of knowledge are attainable by observation, but in the latter case we can say that we have an understanding of the seasons.³

So, understanding *why* or *how* is a good first approximation to characterizing scientific explanation. For our purposes, let us say that an explanation is the answer to a why- or how-question. Then, a philosophical theory of scientific explanation should tell us what it takes to satisfactorily answer such questions in science. The global approach I am using as an example, the deductive-nomological model of explanation, sets out to find a *general* structure for explanation, i.e. a logical pattern that gives us the necessary and/or sufficient conditions for satisfactorily answering the why- or how-question. The local approach, the new mechanistic theory of explanation, on the other hand, starts with a characterization of the abstract pattern of answering why- or how-questions by scientists in specific disciplines or fields.⁴ Let us start with the global approach in more detail.

The DN-model of Scientific Explanation

There are two key elements in the DN-model of scientific explanation, the *explanandum* and the *explanans*. The *explanandum* is the phenomenon to be explained, while the *explanans* are the class of sentences that together constitute the explanation of the *explanandum*. In other words, the *explanandum* is *that which is being explained*, while the *explanans* is *that which does the explaining*. Further, there are two sets of conditions that have to be met in order for the *explanans* to be an adequate explanation of the *explanandum* (Hempel & Oppenheim 1948:136–137).

First, the deductive condition: The class of sentences

that constitute the *explanans* must figure as premises in a deductive argument, where the *explanandum* figures as the conclusion. The *explanans*-sentences must be true and the argument must be sound.

Second, the nomological condition: The class of sentences in the *explanans* must contain at least one law (of nature) or a universal generalization. The law or generalization has to be an essential premise in the argument. That is, the “law-premise” needs to be essential in the sense that the derivation of the *explanandum* from the *explanans* would not be valid without it (1948:137).

Usually, when we want an explanation of something specific, the why-question we want answered is concerned with something *particular*. This means that something more than universal generalizations such as laws of nature or regularities are needed for a derivation of the *explanandum*-phenomenon from the class of sentences included in the *explanans*. Such sentences, which provide information of particular or kinds of events, are called *antecedent conditions*.⁵ These sentences are descriptive. For example, an answer to the question of why the seasons are cyclical needs more than just Newton’s laws of motion; you need particular facts about the earth as well, such as earth orbital tilt and its distance to the sun. Hempel and Oppenheim (1948:138) give us the following schema for the formal structure of a deductive-nomological explanation:

- | | | |
|------|----------------------|------------------------------|
| (P1) | $C_1, C_2 \dots C_n$ | (Antecedent conditions) |
| (P2) | $L_1, L_2 \dots L_n$ | (General laws) |
| (C) | E | (Phenomenon to be explained) |

(P1) and (P2) are the premises of the argument, the *explanans*, and (C) is the conclusion, the *explanandum*. (C) is derived, by logical deduction, from (P1) and (P2) (1948:139).

Ideally, for the logical empiricists, all scientific explanations should have this logical structure. However, it is important to note that the logical empiricists did not believe that all explanations lacking such structure or unable to be restated this way were non-scientific. They were well aware of other types

of explanation, such as functional, historical or statistical explanations.⁶ For example, Hempel made a new model to incorporate statistical explanations called the inductive statistical model (Hempel 1965) for particular cases and deductive-statistical model for universal cases. Together all

A philosophical theory of scientific explanation should tell us what it takes to satisfactorily answer such questions in science.

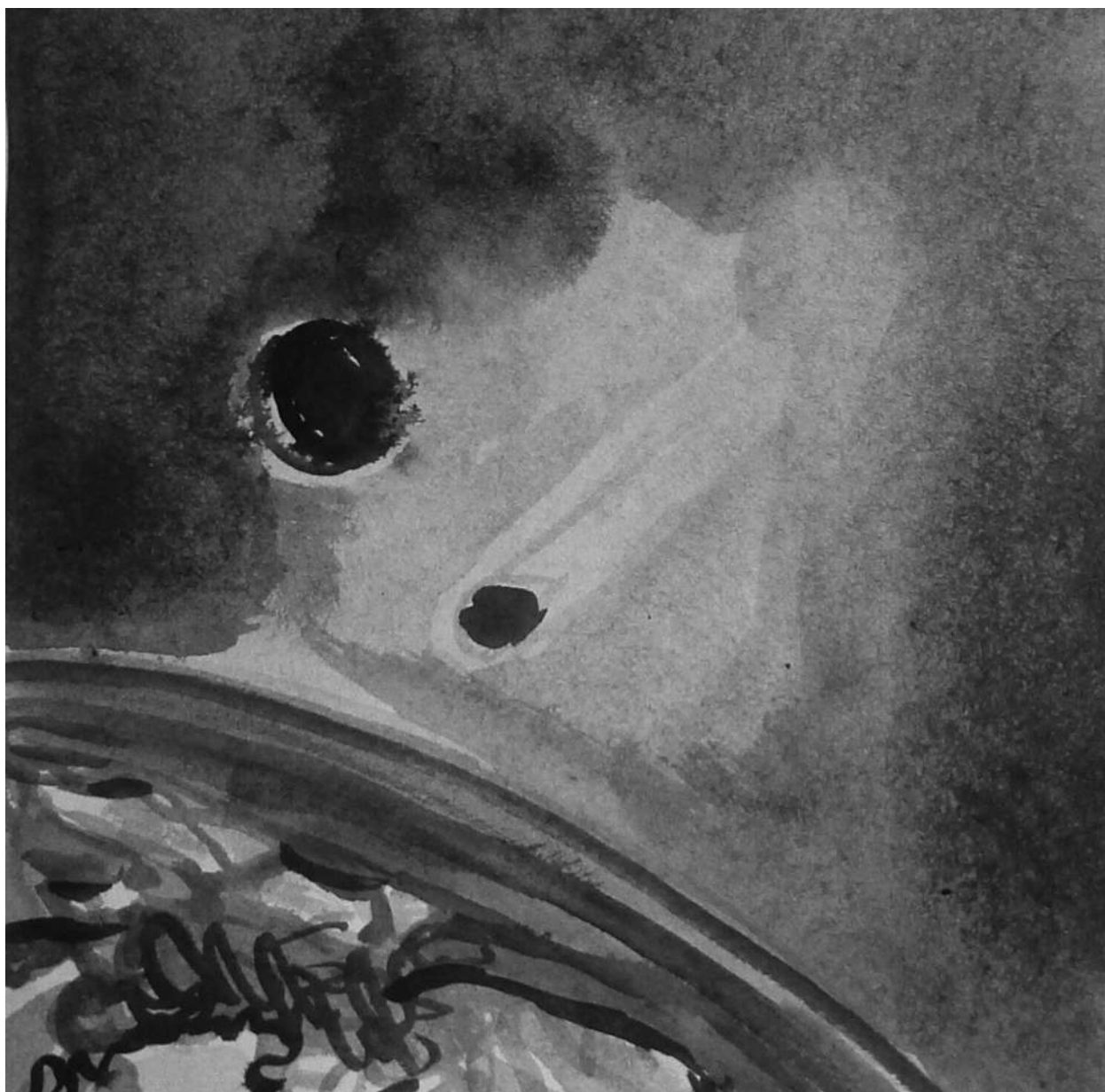
these models are called *Hempel's covering law model* for explanation.⁷

In any case, the salient point here is that the logical empiricists start with a general theory of explanation. The theory has all of science as its scope, and the domain of discussion is all the scientific fields and disciplines. The DN-model has no restrictions, except that it is a model for scientific *explanation*. The cases that do not fit the logical pattern can be seen as temporary challenges that should ideally be overcome in time. Because of this, constructing descriptive counter-examples to the DN-model can be done with fairly simple cases, dealing, e.g., with

cases where we find an explanation that lacks the logical structure of the covering law model.⁸ A related point about counter-examples is that you can use explanations that are not riddled with technical scientific concepts from a specific discipline. Because of the logical nature of the model, examples of non-explanations that share the logical structure are sufficient as counter-examples to the model. As an illustration, consider one of the most famous counter-examples to the DN-model, the flagpole counter-example.⁹

The length of the shadow of a flagpole can be explained deductively or derived by the relevant antecedent con-

Illustrasjon: Lisa Marie Mrakic



ditions; e.g. the length of the flagpole and the angle of the sun above the horizon, and the nomological conditions; laws of rectilinear propagation of light. However, vice versa, the length of the flagpole can be derived from the length of its shadow coupled with the antecedent and nomological conditions already mentioned. This “backward” derivation does not *explain* why the flagpole is *n*-meters high; it gives us no explanatory relevant information as to how the flagpole obtained its height. This counter-example illustrates the problem of explanatory asymmetry for the DN-model. Such counter-examples can be constructed from any science and still be relevant for the discussion of the DN-model. That is, the domain of discussion on the global approach is science *as a whole*.

The New Mechanistic Theory of Explanation

Let us turn our attention to an example of a local approach to scientific explanation: New mechanistic explanation. It is called the *new* mechanistic theory of explanation because it is not, strictly speaking, based on the old mechanistic world picture of Descartes and Newton. A mechanism on the new picture is explanatory in virtue of its constituents and their activities and organization in a complex system. In order to see how this approach is local and how it is different from the global approach exemplified by the DN-model of the logical empiricists, we should look into the details of what it takes to explain a phenomenon mechanistically. Let us start with the definition of a mechanism given by Machamer et al. (2000):

Mechanisms are entities and activities organized such that they are productive of regular changes from start or set-up to finish or termination conditions. (Machamer, et al. 2000:3)¹⁰

To explain a phenomenon mechanistically then, is to give a description of the relevant entities and activities, and how they are organized such that they regularly produce a phenomenon or a part of a phenomenon. A mechanistic explanation of a phenomenon, then, consists of (1) *entities*, i.e., the relevant constitutive parts; (2) *activities*, i.e., the relevant causal relationships obtaining between the entities; and (3) the *organization* of the relevant entities and activities (MDC:3). In the language of the logical empiricists we can say that the *explanandum* is the phenomenon, while the *explanans* are (1) – (3). The notion of *production*, *regularity* and *start* or *set-up* and *finish* or *termination conditions* are the conditions and constraints of the organized *activities* and *entities* that operate within the mechanism (MDC:3).

The *entities* and *activities* are the ontologically fundamental part of a mechanism. The other conditions and constraints (i.e. organization, regularity, production, set-up and finish conditions) are relative to the relevant entities and activities. The *organization* of the activities and entities in a mechanism is what *determines* how the mechanism operates, i.e., it determines the ways in which activities and entities produce the phenomenon. The entities are organized in a spatial manner, while the activities are organized in a temporal manner. The entities must be spatially organized in such a way that they can engage in activities with each other, while the activities must be temporally organized in such a way that they ensure the behavior of the entities and ultimately the mechanism (e.g. the temporal order and duration must be right for the entities to be capable of engaging in the relevant activities). The notion of *regularity* is explained by the predictability of the behavior of the mechanism under the same or similar circumstances. So, if the activities and entities are organized in a particular way, a mechanism should go from *set-up* to *finish* conditions without the lack of *productive continuity*. Productive continuity is the seamless and complete behavior of the entities and activities that produce the phenomenon (MDC:3).¹¹ There are several other mechanists that characterize regularity differently. Some hold that it is not necessary for a mechanism to be regular, while others say that regularity should be understood in a temporal sense, as repetitive behavior of the mechanism.¹²

The *phenomenon* is the behavior of the mechanism seen at the level of the system, i.e., of all the activities and entities and their organization throughout the hierarchical structure of the mechanism and its components. Components, relative to a mechanism, are just a shorthand term for describing (1) – (3). If we were to look at the composition (i.e. the organization of the activities and entities) of one of these components, we would refer to them as sub-components relative to the mechanism. But if one looks at a component in isolation, we would refer to the component as the mechanism, and the sub-component as the components. Thus, the boundaries of a mechanism are context-relative; they are relative to the mechanism that produces the phenomenon.

The boundaries of the mechanism pick out the relevant *activities* and *entities* that are organized such that the mechanism *produces* the phenomenon. Further, to understand what entities and activities (and what organization) that produce the phenomena one need to *decompose* the mechanism into hierarchies. This is a process of picking out the *explanatory relevant* parts (entities and activities).

In other words, in *decomposition* we individuate the entities and activities of the mechanism. The next step is *localizing* the kinds of entities and the relevant subset of properties for the entities to engage in the activities and their spatial location, and kinds of activities and their temporal location. The specific organization of these relevant activities and entities produces the phenomenon. Decomposition and localization are most commonly referred to in the *discovery* of mechanism (Bechtel & Richardson 2010 [1993]:23–27), but are essential for the explanation to cite *relevant facts*.

The most common way for the mechanists to present their theory is by showing how well its abstract structure conforms to scientific practice (that is, how scientists actually *explain*), usually with examples from the relevant science they are concerned with. For example:

My aim in this book is to construct a [mechanistic] model of explanation that reflects, rather than merely accommodates, the structure of explanations in neuroscience. (Craver 2007:2)

So, in contrast to the global approach of the logical empiricists, the mechanists begin *locally*, finding particular disciplines or fields where the scientific practice conforms to the mechanistic pattern of explanation. Whether or not the mechanists want their theory of explanation to apply to all of science is unclear, the mechanists are most often concerned with mechanisms *in* particular scientific disciplines.

Since the approach is *local*, the extent to which the mechanistic theory of explanation is, or should be, applied to scientific explanation in general is not given in advance. There is no explicit and uniform “mechanistic program”,¹³ and no prior guidelines to the generality of the theory. The preliminary restrictions of the theory has to be explicitly stated, and is not implicitly given as with the global approach of the logical empiricists. We can probably find, on the one hand, a mechanist who finds deviation from the explanatory relevant facts (1) – (3) unacceptable, and on the other, someone who welcomes deviations in order to apply the mechanistic theory of explanation to a vast number of different sciences, scientific fields or disciplines. The point being, in contrast to the global approach, when doing philosophy of science on the local approach one has to explicitly state the preliminary restrictions in order to indicate the intended scope of the theory and domain of discussion. The scope will determine the relevance and domain of possible counter-examples.

Consequences of the Global and Local Approach

Now that we have gone through the details of the examples, let us turn our attention to the consequences that we have only briefly touched upon. On the local approach, you have a need for explicitly stated restrictions for the theory and domain of the discussion. On the global approach, science as a whole is the domain, so no special restrictions or specifications of scope of the theory need to be stated. Thus, on the global approach, one strives for theoretical monism. A theory on the local approach, on the other hand, can be one of many. For example, one can have statistical and mathematical explanations in science that are not translatable into the mechanistic schema, without this causing the mechanistic theory to be useless. It is just that there are areas in science that do not warrant mechanistic explanations. On the global approach, explanations that do not conform to theory are seen as serious obstacles to the theory. Another salient difference between the global and the local approach is how they deal with the generality of their theories. The global theory is general from the outset, while the local is particular.

The Generality of Theories

We can characterize the difference in generality on the global and local approach by placing the approaches at each end of a scale of generality, with the global approach at the general end and the local at the particular end.¹⁴ However, through discussion and counter-examples the theories both move towards the center of the scale. The generality of the global approach is restricted by showing the implausibility of its application to several sciences or scientific explanations, while the generality of the local approach is expanded by applying the mechanistic theory of explanation to more scientific disciplines than those originally intended to be within the scope of the theory. As we saw earlier, the intended generality of a theory has consequences for the discussion around it. Let me illustrate this point with an example.

Let us say you are challenging the DN-model of explanation. You argue that the DN-model has a serious flaw in its nomological requirement, for example the case of the non-existence of laws of nature in biology or the social sciences. If this argument is well-founded, the advocator of the DN-model will have a serious problem with his theory. Because the intended scope is *all* scientific explanations he must find a way to overcome such a challenge or claim that biology or the social sciences do not explain *scientifically*. He could also claim that the laws figure at a more fundamental level, so if the lawless theory in bio-

logy or the social sciences were reduced to physics, laws of nature would be included in the *explanans*. This would need a theory of reduction, and we will not go further into that here. What is of importance to us is that no matter what area you come from, no matter what scientific field or discipline you use as an example, the advocator of the DN-model is always challenged by a scientific counter-example and it will always figure in the relevant domain of discussion.

Discussions on the local approach, on the other hand, are different. Let us say that you are challenging the applicability of mecha-

nistic explanation in the social sciences. For example, the so-called mechanisms in explanations of social phenomena at a group-level are not decomposable into organized and regularly working components (activities and entities). How the advocator of the mechanistic approach will deal with this is not given in advance as it is with the global approach. He could say that this is of course true, but he is only concerned with the proximal-physiological parts of biology and sees no reasons why he should have to deal with problems in the social sciences. Or he could take the challenge, for example by loosening the constraints on what it takes to be a mechanism in order to accommodate the findings of his challenger. The point being, on the local approach one has to explicitly state the intended scope of the theory in order to lay down the restrictions for the domain of discussion one is willing to have or is interested in having.¹⁵

Local or Global – How Should we Approach Philosophy of Science?

There is a normative question that has been looming throughout this essay: should we opt for a local or global approach in the philosophy of science? Firstly, we need to take into account the plurality of scientific methodologies, disciplines and fields in order to get an accurate perspective on how we do and should theorize about science. Secondly, and very much related to the first point, the perspective forced by the current plurality in science and philosophy of science (and science in the foreseeable future) point out the complexity in seeing science as a whole and theorizing about scientific concepts in complete generality. These considerations suggest that a local approach, based on the current plurality of science, may be the most reasonable approach to take, at least if one wants to take current scientific practice seriously.

Because the intended scope is all scientific explanations he must find a way to overcome such a challenge or claim that biology or the social sciences do not explain scientifically.

As we noted above, the body of scientific knowledge has never been larger and the scientific disciplines and fields have never been more numerous. Also, the number of tools and methodologies utilized in the different areas of sciences are larger than ever. Similarly, the philosophy of science has expanded and never before have we seen so many sub-categories, such as philosophy of psychology, biology, chemistry, neuroscience, etc. Such sub-categories

reflect how the philosophy of science has moved towards a local approach. I think this development is a healthy sign for philosophy of science, and that this is a

reasonable reaction to the increasing complexity of science. In order to take scientific practice into account when philosophizing about science, a close look at the peculiarities of the different disciplines, fields, methodologies etc. is needed. Of course, a global approach where a theory ideally covers all the different sciences may still seem, at least for many, the primary aim for the philosopher of science. However, as the complexity of the current state of science and philosophy of science suggests, this may be harder than previously thought. So, in order to advance in philosophy of science, it seems reasonable to model our approach after science itself, where increased specialization and divisions is an effective way to progress.

However, a local approach is not without its own challenges. As we have already mentioned the local approach needs to be very clear in fixing the relevant restrictions and the intended scope of the theory or concept. Further, a consequence of the increasing specialization that usually follows from a local approach is that the philosopher of science has to be well versed in the science or scientific field or discipline he is concerned with. This last challenge, the challenge from specialization, may be a “necessary evil” that cannot be circumvented, because the way science itself is developing should be of paramount importance to the philosopher of science. The point here is merely to illustrate that an increase in degree of specialization is just as much a reality for the philosopher of science as for the scientists themselves.

Conclusion

In this essay I have characterized what I take to be two chief approaches to the philosophy of science, the global and the local approach. I have illustrated, with examples from scientific explanation, the consequences and challenges of each approach. The main challenge for the global approach

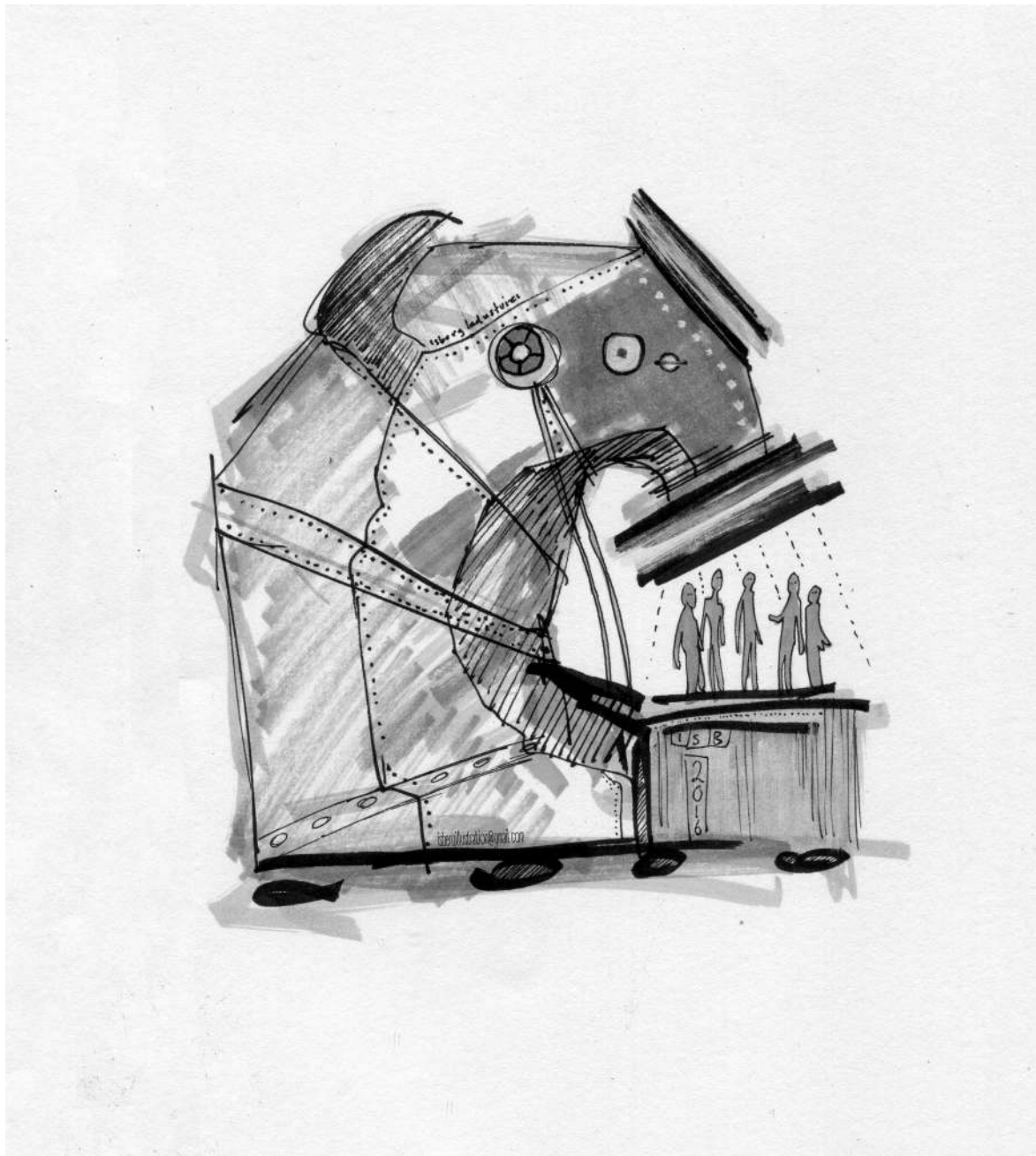
is the diversity and plurality of science, which makes it difficult to develop a theory for science as a whole. The local approach is challenged by the increasing specialization of science and the lack of given restrictions on the scope of the relevant theory. It is argued that the local approach is what reflects current philosophy of science, and that this is the way we should approach philosophy of science. The challenge from specialization may be a “necessary evil” of the ever-increasing complexity of science, and is perhaps unavoidable. But the challenges the local approach faces from restrictions, domain and scope should be faced head on by the philosopher of science. This can be done by paying close attention to, and explicitly stating, the relevant restrictions on the intended scope of the theory. Maybe the only way to theorize globally about science is obliquely: by engaging in meta-philosophical discussion.

LITERATURE

- Andersen, H. 2012, “The Case for Regularities in Mechanistic Causal Explanation”, *Synthese*, 189: 415–432.
- Bechtel, W. 2006, *Discovering Cell Mechanisms: The Creation of Modern Cell Biology*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, NY.
- Bechtel, W. & Richardson R. C. 2010 [1993], *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*, Second Edition, MIT Press/ Bradford Books, Cambridge, MA.
- Bromberger, S. 1966, “Why Questions”, in *Mind and Cosmos: Essays in Contemporary Science and Philosophy*, Colodny, R. (ed.), 86–111, University of Pittsburg Press, Pittsburg.
- Craver, C. F. 2007, *Explaining the Brain: Mechanisms and the Mosaic Unity of Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford.
- Craver, C. F. & Tabery, J. 2015, “Mechanisms in Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/science-mechanisms/>>.
- Hempel, C. G. 1942, “The Function of General Laws in History”, *Journal of Philosophy*, 39 (2): 35–48.
- 1965, *Aspects of Scientific Explanation; and Other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press, New York and Collier and McMillian Ltd., London.
- Hempel, C. G. & Oppenheim, P. 1948, “Studies in the Logic of Explanation”, *Philosophy of Science*, Vol. 15: 135–175.
- Machamer, P., Darden, L., & Craver, C. F. 2000, “Thinking About Mechanisms”, *Philosophy of Science*, Vol. 67 (1): 1–25.
- Nagel, E. 1961, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Harcourt, Brace and World, Inc., New York.
- Salmon, W. C. 1989, “Four Decades of Scientific Explanation”, in *Scientific Explanation*, Kitcher P. & Salmon W. C. (eds.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 13: 3–219, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Woodward, J. 2014, “Scientific Explanation”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/scientific-explanation/>>.

NOTES

- ¹ I would like to thank Hans Robin Solberg for extensive revisions and helpful comments.
- ² The DN-model can of course be construed locally. That is, there is nothing inherently global about the DN-model. For the sake of this paper, I will characterize the DN-model as a global approach, and I think this is in line with the desiderata for the theory of many of the logical empiricists. The same applies to the mechanistic theory of explanation. There is nothing inherently local about this theory either; it is just that most, if not all, characterizations of the mechanistic theory are local. To construe the mechanistic theory as a global approach would certainly be an interesting thing to do. I imagine one would face some serious metaphysical obstacles in doing this, but nonetheless it is not something I will pursue in this paper.
- ³ At least we can say we are beginning to understand the seasons or why and how the seasons are cyclical.
- ⁴ The most common application of the new mechanistic theory is in the proximal-physiological disciplines of biology such as molecular biology, biochemistry, histology, genetics, etc.
- ⁵ It should be added here that the antecedent conditions can both be type and token conditions. That is, the antecedent conditions can be specified more generally, for example “any container filled with gas” (type), and “a container *c* with the volume *v*, filled with *n* liters of the gas *g*” (token).
- ⁶ Functional explanation: Hempel (1965), Nagel (1961); historical explanation: Hempel (1942); and statistical explanation: Hempel (1965).
- ⁷ See Salmon (1989) for a thorough discussion on the extensions of Hempel’s deductive-nomological model.
- ⁸ The most devastating counter-example to the DN-model is the apparent insensitivity to explanatory asymmetry and explanatory relevance because of the logical nature of the covering-law model, see Salmon (1989) and Woodward (2014) for details.
- ⁹ Bromberger (1966) is the original creator of this counter-example.
- ¹⁰ From here on the abbreviation ‘(MDC)’ will refer to the Machamer et al. (2000) article.
- ¹¹ Many have interpreted the regularity condition in the definition of a mechanism in (MDC) as a condition of recurrence or repetitive behavior of mechanism; this is not how it is meant by (MDC). It is enough with predictability (see Craver & Tabery 2015:§2.1.2).
- ¹² See Andersen (2012) for a taxonomy of different regularity conditions in mechanistic explanations.
- ¹³ Except, perhaps, the agreement of the abstract pattern of a mechanism and that this pattern conforms well to scientific practice in (at least) most of the proximal-physiological disciplines of biology.
- ¹⁴ It is important to note here that we find at the particular or non-general end of the scale cases of a local theory that covers only *one* particular case of scientific explanation. I would argue that, in its origin, the mechanistic theory of explanation is an example of this case. For example, Craver (2007) starts with the explanation of the action potential in neurotransmission.
- ¹⁵ If the DN-model was construed locally and the mechanistic theory of explanation globally, the roles would of course be reversed. See note 2.



Illustrasjon: Ingrid Susanne Bergø

IS BELIEF NECESSARY FOR UNDERSTANDING LANGUAGE?

By Max Johannes Kippersund

I will argue that belief is necessary for understanding language. This means that it is a necessary requirement for understanding a bit of language L that one correctly believes that L means M . A *bit* of language means here either a sentence or a word. This way of putting it reflects Pettit's interest in word meaning and sentence meaning. Since I am responding to his claim, I find it natural to continue to work with bits of language, and not for instance with what it takes to understand an entire natural language like English. In this paper I am not investigating if there really is a precise meaning for every bit of language, that interesting discussion is left to others. Here I will allow myself to speak as if there always were a well-defined notion of "the meaning of x ", for any bit of language x .

It has been argued that understanding language necessarily involves knowledge of meaning. This is what Pettit (2002) calls *the epistemic view* and what he argues against. He claims that knowledge of word meaning is not necessary for understanding language, and supports this claim with a conceivable situation analogous to the famous Gettier-cases (Gettier 1963). Knowledge fails in Gettier-cases while language understanding does not, argues Pettit. Moreover, he continues, even belief is not necessary. This is supported with another imagined scenario. His claim being, in the end, that it suffices for understanding an utterance to have the correct meaning impression of the utterance, even when one has a belief contradicting this impression and suppressing it. I reject Pettit's minimalist view on language understanding, claiming that it is too thin. However, I do not defend the epistemic view, rather I argue for the weaker claim that belief is necessary for understanding a bit of language, not knowledge. That is, in order to understand the meaning of a word one has to believe that it means what it actually means – I get back to this later.

First, I present what Pettit calls the epistemic view. In particular, I focus on one specific instance of this view that can be found in Michael Dummett (1993). After this, I present Pettit's general critique of the epistemic view focusing on the conceivable situations he offers. I then state Pettit's positive view that emerges from this, one where having correct meaning impressions suffice for understanding a bit of language. Then, I object to this view. I suggest, *pace* Pettit, that we should not apply the concept of understanding in cases where a subject has only correct meaning impressions and no belief. I support this last claim with a new imagined scenario, the driver case, which aims to show that there is a connection between belief and language understanding. In the end I argue that the reason why understanding requires belief is that the concept applies in those cases where people are able to use the information expressed by an utterance, that is, in cases where people are able to exchange meaningful thoughts.

The epistemic view

Pettit characterizes the epistemic view as follows:

If we let S be a speaker, t a time, and α a word, phrase or sentence that means M , then according to the epistemic view:

Epistemic view: S understands α at t iff, at t , S knows that α means M . (Pettit 2002:521)

The view, he claims, can be attributed to several influential philosophers, including Michael Dummett (1993), Martin Davies (1989) and John Campbell (1982). Dummett's view on knowledge of meaning, in particular, is an influential one and in what follows I will present it in detail in order to explain the initial appeal of the epistemic view.

In "What Do I Know When I Know Language" (1993), Dummett investigates two main questions: Firstly,

does language understanding reside in knowledge or in mere practical ability? And, secondly, is meaning to be explained by appeal to speakers' implicit knowledge of their language? His claim is that a subject who understands language has *implicit* knowledge of a theory of meaning for the language in question (Dummett 1993:100–101). According to him, *implicit* knowledge is a kind of knowledge intermediate between *explicit* knowledge and knowledge *how*. What characterizes explicit knowledge is that one attends to it when using it and is able to formulate it when prompted. A memorized cooking recipe one attends to when preparing a dish is an instance of this sort of knowledge. Knowledge *how*, on the other hand, is manifested in a practical ability, for instance riding a bike, something one knows how to do, but is unable to state or explain to others. *Implicit* knowledge is a propositional-like or theory-like knowledge one possesses but does not attend to when using it. Nevertheless, when confronted with a correct description of such propositional-like or theory-like knowledge, one would recognize it as correct, in contrast to cases of mere knowledge *how* (Dummett

1993:96). Still, we cannot usually, when prompted, produce this correct description of what we know implicitly. It often takes scientific work to produce the theory.

I think Dummett's distinction between implicit knowledge and knowledge *how* is a useful one. There appears to be a clear difference between, on the one hand, being confronted with a theoretical description of what our brains can be said to "know" and compute when riding a bicycle for instance, and, on the other hand, being confronted with what we know in the case of understanding language. In the first case the theoretical description doesn't sound familiar at all, while good semantic theories appear quite familiar once given.

A feature that Dummett's, Pettit's and my own view share is the idea that a theory of meaning is somehow involved in language understanding. For Dummett this is the object of implicit knowledge. And it serves among other things to explain how language understanding can be productive, how we can understand so many and newly created sentences. I will not go into details here, but I think it is fair to claim that any view that is not a meaning



Illustrasjon: Caroline Løvhaug Harrison

skeptic, but gives room for a theory of meaning in its explanation of language understanding can say they have a solution to the problem about language being productive. I see the difference between the three views discussed in this paper as a debate about what kind of mental states the theory of meaning should be realized as in order for someone to understand language. Dummett thinks it is the object of *knowledge*, and more specifically implicit knowledge, while Pettit thinks it suffices if the theory of meaning can be placed in some *quasi-perceptual* states (Pettit 2005:68–69). My view is that the theory of meaning employed in understanding mental states should function as *belief* states. This is anticipating what is to come, but I think it is useful to include it already here in order to highlight how in one way the three views are closely related.

Pettit's critique of the epistemic view

Pettit challenges the epistemic view in its general formulation (see p. 2) by providing three conceivable scenarios. The first one is meant to show that knowledge is not necessary for understanding language and the second one goes against epistemic warrant or justification. The third and last is meant to show that belief is not necessary for understanding language, and this is the most important one for my purposes. Here I will restrict myself to a presentation and treatment of the first and third case.

The Krankenschwester Case: Pettit asks us to imagine Maria, a moderately competent German speaker, travelling in Germany, who comes across an unfamiliar word, the word “Krankenschwester”. She is curious what it means and walks up to a kindly-looking, elderly German sitting on a bench and asks him in English about the meaning of “Krankenschwester”. “With an air of authority ...”, as Pettit puts it, he smiles and politely replies in English “it means *nurse*”, which is indeed the right meaning of “Krankenschwester”. Maria is satisfied with this answer, thanks him and goes on her way (Pettit 2002:519). At that moment, Pettit claims, Maria understands this word because she is, as he puts it, “... able to use this previously unfamiliar word correctly and correctly interpret it as used by other speakers of German” (Pettit 2002:519). She has not yet had any successful interaction with German speakers using this word, but she has a *disposition*, Pettit highlights, to interpret and use it correctly. Importantly, Maria *believes*

This is a case where something seems to you one way (correctly so), while you do not believe that this is how the world is. And Pettit's claim is that in the case of language understanding, the seeming of correct meaning is all we need.

ves that she has got the meaning of “Krankenschwester” right. This belief is central to her ability to use the word correctly. As it turns out, however, the elderly, kindly-looking man doesn't know a word of English. He is just parroting an English phrase he once overheard whenever

he is asked something in what he takes to be English. Now, in light of this we should not ascribe knowledge to Maria due to the familiar reasons from a Gettier case. Maria ends up with a true justified belief, but it ends up being true purely by accident and, arguably, knowledge does

not arise that way. If this is true, that Maria understands the word in this case and that she doesn't have knowledge of word meaning, then the epistemic view is false since Pettit successfully has provided a case with language understanding but no knowledge.

The fake aphasia case: With his second scenario Pettit aims to show that belief is not necessary for understanding language. Since this is what I in the end will reject, I spend some time clarifying what thesis Pettit is, or rather should be, targeting. It is the following:

Doxastic view: *S* understands α at t iff, at t , *S* believes that α means M . (Pettit 2002:543).

But as it stands, the above formulation seems implausible since it would make belief, *whether correct or not*, sufficient. Hence understanding would be speaker relative: if I believed “Krankenschwester” meant the gear system of bicycles I would understand the word in any situation it were used, even though it were used with other intentions and within a language where the word has a different meaning. If we want understanding to be *language relative*, we need to supplement the thesis with a correctness criterion:

The correct belief view: *S* understands α at t only if, at t , *S* believes that α means M , and α actually means M .

Pettit does explicitly endorse the idea that understanding should be language relative (Pettit 2002:533–534), so this amendment can be seen as a clarification. One could at this point be puzzled over what it means to say that something *actually* means \Box . The notion of something having a correct meaning, or an absolute language relative meaning, can indeed be challenged. But discussing this further falls outside the scope of my paper, I will just assume that peo-

ple understand what I mean with language relative meaning (the meaning a word has in the language community as a whole) as opposed to speaker relative meaning. In its least demanding form this divide should be recognized as a real joint by most people.

A more substantial change is the move from a bi-conditional to a conditional. This formulation is clearly a live option; one does not have to think belief *suffices* for understanding even though one thinks it is a *necessary* requirement. For instance one who holds that only knowledge of meaning suffices for understanding would still take belief to be necessary even though it is not sufficient (that is at least if she takes belief to be an essential part of knowledge). I believe that the latter formulation has much more plausibility than the one that we find in Pettit's paper. Also, it does not affect Pettit's counter-example: if it is any good, it will work against the correct belief view as well.

The scenario goes as follows: Imagine that you have been kidnapped by a group of mischievous neuroscientists that drug you. When you wake up they tell you that they have altered your brain so that all the mass nouns in the language you speak will seem to have a different meaning than they actually have. So that the word "water" would still mean water but it would seem to you to mean mud, and the opposite for the word "mud". "This is what you are told", Pettit says, "But, in fact, you are perfectly normal, and an elaborate hoax is being perpetrated on you by the neuroscientists" (Pettit 2002:544). The neuroscientists manage to convince you that you actually have gone through this kind of surgery. Suppose now that by 11 a.m. you have not yet had any interaction with other speakers using any mass nouns whatsoever. Pettit now claims that (*W* being the actual meaning of water): "At 11 a.m., you do not believe that "water means *W*. ... At 11 a.m., you understand 'water'" (Pettit 2002:545). It is important here to remember that, at this point, you *believe* that the meanings of mass nouns are different from the meanings they *seem* to have, for example that water means *W*. As a result you will "thoroughly behave as though it does not in fact have that meaning" (Pettit 2002:545). This is a case where something seems to you one way (correctly so), while you do not believe that this is how the world is. And Pettit's claim is that in the case of language understanding, the seeming of correct meaning is all we need.

The positive picture that emerges from Pettit's paper is a view of language understanding that takes the *correct seeming/impression of meaning* to be sufficient:

"That is, to understand a bit of language with a certain

meaning, it is not necessary even to believe that it has that meaning. It is sufficient, I have argued, that it *seem* to you to have that meaning, whether you believe it or not." (Pettit 2002:548)

In the following I will work with the notions of beliefs and meaning impressions. I want to use them as uncontroversially as possible; I take an impression to be a quasi-perceptual state and belief to be a state that guides action. Importantly I do not allow for impressions to guide action, they can only do so accompanied by beliefs. Below I will argue that Pettit's claim that belief is not necessary for understanding language is false, and, therefore, that his minimalistic view on understanding is too thin.¹ For simplicity of exposition I will call this view *the minimalist impressionist view*:

The minimalist impressionist view: *S* understands α at t if, at t , *S* has the impression that α means *M*, and α actually means *M*.

Against Pettit: the driver case

I now provide a new conceivable scenario that I think demonstrates that the minimalist impressionist view is wrong and will eventually lead us to conclude that belief is necessary for understanding language. Imagine Emma who is subject to an elaborate hoax: mad neuroscientists kidnap and drug her and her friend Sally one time when they are out driving. When Emma wakes up she is told that they have altered her brain in a way resulting with the inversion of the meaning impressions she will get from "yes" and "no". What this means is that whenever she hears a word that seems to her to mean *yes*, this word actually means *no*. And vice versa for "no", when it seems to her that something means *no*, she is told that the word actually means *yes*. The neuroscientists show her what tools they used and tell some complicated made up story about how they have achieved this. Emma comes to believe that from now on "yes" and "no" will have inverted meaning impressions, but in fact nothing like that is going to happen. The scientist has done nothing to her, apart from convincing her of this lie. Her meaning impressions are as reliable as ever. When it seems to her that someone says "no", it actually means *no*. The same goes for "yes". Emma now encounters Sally who has been asleep until now. They both get into the car and drive off. Emma is so angry that she does not tell Sally anything just yet. Suddenly they approach a difficult cross-section. Emma tells Sally as usual to watch out for cars on her side. When Emma finally sees the opportunity on the driver side she asks Sally if they are

good to go. Sally answers “no”. Emma thinks Sally speaks the truth, and even though she has the correct impression of “no” meaning no, she thinks this is wrong because of what the scientists told her. Emma believes wrongly, and against her meaning impression, that Sally meant *yes*, and therefore she drives on. They crash and suffer a very painful death, very much against what Emma wanted.

Did Emma *understand* Sally’s utterance? My intuitive answer is no. There seems to be a connection between what behaviour results from hearing this utterance in this context and whether or not one understands it. In the case presented above, it is clear that Emma takes Sally’s linguistic expression to be a true one, but her action is opposite to what we would expect from someone that did not want to die and both understood Sally’s utterance and thought it to be true. I think we should not say that Emma understands the utterance once assuming that she holds what Sally says to be true because her behaviour is too different from what would be *appropriate* in this case. If this is right, then there is a tighter connection between behaviour and understanding than the minimalist impressionist view allows for.

If the intuition produced by the driver case is right, that Emma does not understand the utterance, then the minimalist impressionist view is wrong. This simply follows from the fact that Emma has a correct meaning impression, but does not understand. My claim is further that the minimalist impressionist view is generally wrong and that belief is necessary for understanding in all cases. The link between the driver case and the correct belief view is not quite straightforward however. But a link to *appropriate* behaviour seems most natural and promising to begin with.

I do not think language understanding can be fully dependent on behaviour, i.e. that one has to show appropriate behaviour towards any linguistic expression to understand it. This is because it would radically change our understanding of speech in certain contexts where we do not use language in the same way as Emma and Sally did. For instance, when hearing speech from actors on a stage. The standard for what is appropriate behaviour towards someone shrieking “Fire! Run as fast as you can!” is quite different than normal once we are placed comfortably in the seats at the theatre. We usually do not behave “appropriately” towards what actors utter on stage. This

If the intuition produced by the driver case is right, that Emma doesn’t understand the utterance, then the minimalist impressionist view is wrong. This simply follows from the fact that Emma has a correct meaning impression, but doesn’t understand.

is because we take the actors to pretend. Hence, it is only when a subject takes an expression as true and guides her behaviour according to what she takes the expression to say about the world, that we apparently have a restriction

of what kind of behaviour allows for the concept of understanding to apply. This suggests:

The principle of appropriate behaviour: If a subject hears (or sees) a linguistic utterance

and both holds it to express a truth and uses it to guide behaviour, then she understands the utterance only if she displays appropriate behaviour.

The principle of appropriate behaviour, if right, would quite naturally lead us to embrace something like the correct belief view of understanding, I think. The link between these two is, I take it, a clear consequence of the folk theory for explaining behaviour, namely a belief-desire psychology (Fodor 1987: ch. 1). The idea being that “appropriate behaviour” needs “appropriate beliefs”. The desires are taken as data here, we know that the person in question takes a bit of uttered language to be true and wants to guide behaviour according to what it says about the world in accordance with other given desires the person might have. Then it is natural to say, I think, that the resulting behaviour can only be appropriate if the beliefs about what was said are appropriate, that is the beliefs are correct.

So far I have shown that the minimalist impressionist view of understanding is wrong, since we judge that Emma does not understand in the driver case. This was then suggested as a general claim; not only is the minimalist view too thin in this specific case, it is so in all cases. This claim would however have to refute the intuitions Pettit claims in his fake aphasia case. If my general claim is to have any plausibility, it would be nice to see an explanation for why Pettit’s case might seem somewhat convincing at first glance, but on further reflection is not. I think there is an explanation here. When we are told that the subject figuring in the fake aphasia case is convinced that all her mass nouns will seem to her to mean things they do not actually mean, we are not told in any detailed way how she acts and behaves as a result. We are only told very loosely that she “does not go about her linguistic business as usual”. This, I think, makes the case more convincing than it actually is,

as the driver case is meant to highlight. Once we consider a vivid example of what false beliefs about what was said can lead to, we see, I think, that appropriate behaviour, and hence correct beliefs guiding that behaviour, are indeed required for understanding.

Objections, revisions and a final argument

One might object to the principle of appropriate behaviour that people can understand certain bits of language without displaying appropriate behaviour. For instance one could present a case where someone hears “The tornado is coming in a few hours!” someone who also importantly wants to stay safe, but for some reason fails to prepare for the coming disaster and remains passive in her house watching the tornado come closer. I take it that someone raising this case as an objection to my view has an idea of “appropriate behaviour” in this case being to batten down the hatches and seek refuge in the cellar or something close in terms of an observable physical action. They would then say that it is conceivable that someone could fail in this respect, but still understand the sentence uttered. I agree with this verdict and I think it calls for a revision of the very strong and probably too behaviouristic principle of appropriate behaviour. But I still think the correct belief view is right. I get to this soon.

I think the tornado case shows that there is no specific *behaviour* required for understanding this utterance. But that does not mean there is nothing more than meaning impressions required. I think there is. For instance we could imagine a person hearing the utterance and have no idea what to do when a tornado hits. She desperately tries to think of smart moves, but cannot come up with any good ideas. Frustrated, she remains passive in her house, watching as the tornado approaches. Put like this I think it is clear that she understands the utterance, but it is also clear that there is more involved than meaning impressions. Importantly there are lots of mental states and processes going on related to the content expressed by the utterance. If the subject in question did not even have these mental processes going on I do not think we would ascribe understanding to her in the first place. In this case, then, I think mental states and processes, like thinking about what to do, suffice for understanding. Perhaps a revision of the principle of appropriate behaviour will do: take the principle as stated above and substitute for behaviour the

notion of either behaviour or mental processes.

But again this revised principle of appropriate behaviour or mental processes is open to objections. One could argue that there are many linguistic utterances with which there is no clear notion of either appropriate behaviour or mental processes associated, e.g. “That was a boring talk”. What would be the required behaviour or mental processes one needs to display in order to qualify for understanding this utterance? I think this is a good objection, and the answer is not quite straightforward. First it should be noted that the content “That was a boring talk” expresses is, apparently, non-important in comparison to “no” in the driver case, and “the tornado is coming”. The latter ones can have deadly consequences if one believes that they mean different things than they actually do, while “that was a boring talk” apparently does not. But this is not always so, it is easy to construct cases where this sentence is all-important and where inappropriate behaviour towards it has deadly consequences.²

This serves to show that one can for all sentences always come up with a scenario such that there is a clear notion of appropriate behaviour or mental processes, and in these cases this will require belief. But why should we think this holds generally, as I claim, when there are cases where there isn't any specific behaviour or mental processes going on? The idea behind the first link between a restriction on correct behaviour and belief being necessary for understanding was that beliefs guide behaviour and is thus what explains the connection between hearing an utterance and producing appropriate behaviour. Crucially, a belief could be said to “empower” meaning impressions in the following sense: When having the impression that something means *M*, we can either supplement this with

In order to understand an utterance one needs to be able to use the information expressed by it. In some cases this will be evident from restrictions on appropriate behaviour, such as the driver case and generally high stake contexts.

a belief that this is right or that it is wrong. If we believe the meaning impression is wrong we shut *M* out of our mental processing as it were; if we believe it is correct, *M* is allowed to circulate and be used by other states. *This is what matters*. In order to understand an utterance one needs to be able to use the information expressed by it. In some cases this will be evident from restrictions on appropriate behaviour, such as the driver case and generally high stake contexts. But there will be cases with no restrictions on behaviour. Sometimes specific mental processes might be required in order to understand. But in some cases not even this is required. What we do require however, is for

the information expressed by an utterance to be usable *if need be* and able to circulate and be consumed by other mental states. When communicating with other language users we expect meaningful thoughts to be exchanged and used. And only someone believing that *M* has been uttered is able to do this. If no other effect than a correct meaning impression is produced when hearing an utterance, this will be a dead end for the information expressed by the utterance. The concept of language understanding does not apply to this, and neither should it, since what we are interested in when using this concept is the ability people have to actually interpret and use linguistic impressions correctly and be able to act on the information provided. This concept therefore denotes someone with a special ability, the ability to communicate meaningful thoughts. This is why the correct belief view is correct.

This last argument, mentioning an ability, might seem strange as Pettit supports both the Krankenschwester case and the Fake aphasia case with reference to an ability himself. On my view, only the first of these is a good case, since it is only there that belief is present. Therefore it should be expected that Pettit is not talking about the same ability as I am, this can be shown through highlighting an asymmetry in Pettit's writing: In the Krankenschwester case Pettit claims that the subject in question understands the utterance because she has the same ability as other German speakers to use the word correctly and correctly interpret its use by other speakers. This is indeed the same ability as I think is crucial for language understanding. But it is important that in the fake aphasia case Pettit claims that one has the *same* "ability to use and interpret the word 'water' in the correct way, even though you do not believe that this is the correct way" (Pettit 2002:545). But then this ability reduces to meaning impressions: you have the ability in question merely by having correct meaning impressions such that *if* you believed that your impressions were right you would communicate well with other language users. But without a belief one is very far from being a competent language user. One does not interpret and use language correctly, and one is not even disposed to use it correctly, this only happens after changing one's beliefs. The relevant ability when it comes to understanding language, as I have tried to point out, is meaning impressions *accompanied by belief* such that you actually interpret and use language correctly to communicate thoughts.

Conclusion

In this paper I have argued that belief is necessary for understanding language, pace Pettit (2002). I have argued that Pettit was right in attacking the epistemic view, and that his Krankenschwester case shows that this is false, but that his further claim, that belief is not necessary for understanding language was wrong. I supported my view by providing a new conceivable scenario. I linked this with the correct belief view through the idea that when someone understands an utterance they should be able to use the information expressed by it. My point was that a belief to the effect that one's meaning impressions are correct is needed.

LITERATURE

- Campbell, J. 1982, "Knowledge and understanding". *Philosophical Quarterly*, 32:126, 17–34.
- Davies, M. 1989, "Tacit Knowledge and Subdoxastic states". In *Reflections on Chomsky*. Alexander, George (ed.). 131–152, Cambridge, Mass: Basil Blackwell.
- Dummett, M. 1993, "What Do I Know When I Understand a Language?" Printed in Dummett (1996) *The Seas of Language*. Published to Oxford Scholarship Online: November 2003.
- Fish, W. 2010, *Philosophy of perception: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.
- Fodor, J. 1987, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Gettier, E. 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23:6, 121–123.
- Gross, S. 2005, "Linguistic Understanding and Belief". *Mind*, 114:453, 61–66.
- Pettit, D. 2002, "Why Knowledge is Unnecessary for Understanding Language". *Mind*, 111:443, 519–550.
- 2005, "Belief and Understanding: A rejoinder to Gross". *Mind*, 114:453, 67–74.

NOTES

¹ I do this by arguing that there are cases where correct meaning impressions don't qualify for the application of the concept language understanding, and then I claim that this should hold generally. There is however another way of targeting Pettit's conclusion, namely to question whether the fake aphasia case really is a case without belief. Maybe we should call the states responsible for the meaning impressions belief states or, perhaps better, tacit belief states, even though one has a higher order, explicit as it were, belief suppressing this other belief? This is a line taken by Gross in his 2005 response to Pettit. Gross thinks this is an empirical question to be decided by what best explains the data, theoretical simplicity, explanatory power and other

criteria that usually goes with empirical theorizing. This can be understood better by drawing an analogue to the belief acquisition theory of perception. According to this theory perception consists in the acquisition of beliefs. A much-debated problem with this theory is how visual illusions, such as the Müller-Lyer illusion, can persist even though one knows that one is subject to an illusion. In the Müller-Lyer case the lines seem visually to be different in length, but one might know, and firmly believe, that they are the same length. How can this be if perception is the acquisition of beliefs, shouldn't we then come to believe that the world is the way it visually seems? What is important for our case is that some belief acquisition theorists respond to this by saying that there are two conflicting belief states at play, and that one can be suppressed, but still be an inclination to believe the visual seeming (Fish 2010:57–58). I will however not take this line of reasoning, but rather accept Pettit's construal of the scenario and take the fake aphasia case to be without belief, but claim that this is not a case of language understanding. Hence there

is a divide between the claim that having correct meaning impressions doesn't qualify for language understanding and the claim that having a correct meaning impression in itself is a belief state. I have chosen the first horn of this tactical divide.

² Just as an exercise, imagine you live in a dystopian world where every week someone is forced to participate in a sadistic quiz show on television. Participants are confronted with a person, A, that says, "That was a boring talk". Then they are asked whether or not they think A liked the talk, if they answer wrongly they are badly hurt for the amusement of the masses. Now, one of the participants has the correct meaning impression of "boring" meaning boring, but due to some misguided belief thinks that when it seems to her that something means boring, it actually means exciting. This leads her to say that she thinks A liked the talk. This is of course wrong, and due to it being an obvious consequence of A saying the talk was boring, we would say that the participant didn't understand the sentence or alternatively didn't understand the word "boring".



Illustrasjon: Caroline Løvhaug Harrison

PHILOSOPHY AS A SCIENTIFIC DISCIPLINE

AN INTERVIEW WITH TIMOTHY WILLIAMSON

By Hans Robin Solberg & Max Johannes Kippersund

Few subjects in modern academia are as self-reflective as philosophy. Much effort has been spent on understanding what the aim of philosophical inquiry is, and which practices and methods will get us there. An instructive way of getting a handle on these issues is to compare philosophy with other forms of inquiry. Look at all the branches of science and see what similarities and dissimilarities in subject matter, aims, and methods between them and philosophy you can find, and maybe that way you'll learn something about the nature of philosophy. A first question to ask: Is philosophy a science?

Timothy Williamson is the Wykeham Professor of Logic at the University of Oxford. He has published influential work in several fields, amongst other philosophical logic, philosophy of language, epistemology and metaphysics. Williamson has also greatly contributed to philosophy's view of itself, by his writings on the methodology and nature of philosophy. Therefore, when we had the chance to interview Williamson, we decided to ask him about his thoughts on the scientific status of philosophical inquiry, and its relationship to the other sciences. We are happy to present his thoughts on these matters to the reader:

What do you think it takes for something to be a science? And do you think philosophy is one?

It's not a very precise question. Just look at the range of the sciences. When people hear the word "science", they typically think of the natural sciences: physics, chemistry, biology, and so on. But the-

re are the social sciences as well, which I'm happy to include as sciences because I don't have an exclusive conception of science. For me, having done my undergraduate degree in mathematics and philosophy, mathematics is a very salient example of a science. There's something wrong with any conception of science that excludes mathematics. I don't stop there. For example, history, when pursued in a scholarly way, deserves to be in that company. We are really just talking about any kind of systematic inquiry. In that sense, the claim that philosophy is a science is not very demanding, although there are still people who reject the idea because they don't think philosophy is a form of systematic inquiry in the same sense as all those other subjects.

So the main reason why you think philosophy is a science has to do with this systematicity of the inquiry?

Yes, it's not just a casually looking things up on Wikipedia sort of inquiry, or looking out of the window, writing down a few things you see. There is a serious attempt to control for accuracy, to have long-term strategies, to correct errors and so on. But when I talk about a form of inquiry, I do mean something whose aim is fundamentally to acquire knowledge. The claim that philosophy aims to acquire knowledge is not totally uncontroversial.

On this understanding, would you say that philosophy is on equal footing with the branches of what is traditionally called natural science?



Illustrasjon: Åsne Dorthea Grøgaard

Would one say that mathematics is on an equal footing? It's a very different kind of inquiry from natural science, but it also deserves the name of science. In thinking about whether philosophy is a science, it's important not to have too restrictive a model of what science is, and in particular not to fall into the idea that in order to be a science one has to resemble the natural sciences as much as possible. Because although they are a magnificent achievement, and of course there are very significant differences within the natural sciences, that just isn't the only way of being scientific. In particular, doing experiments isn't required for being scientific. But it would not be completely wrong to say that although philosophy is a very old science, it is still a very immature one.

But still, you would say that there are similarities in certain practices?

Yes, that's right. Beyond the bare fact of being in this relatively loose sense a science, there are quite significant analogies, particularly between the most theoretical forms of inquiry within the natural sciences and philosophy. For example, physicists themselves make a distinction between theoretical physics and experimental physics, a distinction that has quite a few repercussions in the sociology and intellectual structure of the discipline. Philosophy is obviously much more similar to theoretical physics than to experimental physics.

One thing you have focused on in your work is the use of models in both sciences and philosophy. Could you say something more about what you mean by "model" and also how philosophers are doing model building and how it compares to scientific model building?

When I talk about models, I use the term in a fairly specific sense. In both natural science and the philosophy of science, the word "model" has often been used in a very loose way on which virtually everything turns out to be a model, which is quite unhelpful. I mean it in the much more specific sense in which a research team in biology will sometimes advertise for a model builder. That is a specific job: Not all the members of the research team are model builders, but often they need to have a model builder or two. A model is basically a hypothetical example of the phenomenon one is interested in. It is typically described in precise mathematical terms, so that one can calculate lots of features of

the model. The model is typically not intended to be realistic. Everyone knows from the start that reality is not the same as the model, but nevertheless there may be enough similarities between the model and what one is interested in for studying the model to be a good indirect strategy for studying the aspect of reality one is primarily interested in. The reason science does a lot of model building is that most science is concerned with phenomena so complex they can't be usefully described in terms of exceptionless laws. That is not to say that there are no exceptionless laws in nature, but they are typically at a very fundamental level, too distant from the macroscopic phenomena one is interested in. For example, I recently had a very revealing conversation with a professor of evolutionary biology who also has some interest in philosophy, who said that one reason biologists in his area find it difficult to engage with what some philosophers of biology say is that they conceive biology as a search for laws. Whereas the biologists regard that as a hopeless way of proceeding because complex biological phenomena are so messy, the only exceptionless biological laws they might obey would be relatively trivial. Biologists take it for granted now that the way to understand such phenomena is by building models that capture more and more of what is going on in them. Even in physics, one is often dealing with model building in that sense, which may involve idealizations, like treating planets as point-masses, considering only one planet, and so on.

Model building has turned out to be an extremely successful research strategy in the natural sciences. In philosophy too, we often study complex phenomena. That's most obvious in branches of philosophy somehow concerned with the human world. For example, take epistemology. In principle, we are not just concerned with human knowers. Although epistemologists want a theory that necessarily applies to all knowledge whoever the knower is, what they study most in practice is human knowledge. Humans are obviously one of the most complex phenomena we encounter. Kant's remark 'Of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made' also applies at the level of theories about human phenomena. It is very likely in advance that epistemology will need the model building strategy. When you look, you find it in fact being employed. I'm not counting the usual examples epistemologists use. I'm thinking of formal epistemology, which divides into two main branches (although they can be

combined): the Bayesian tradition of probabilistic models and the epistemic logic tradition of models of a different kind. Both work in pretty much the same way as models in natural science. The same is true in philosophy of language, where we are mainly concerned with human language. Much of its energy is now devoted to studying the semantics of natural languages. Although it hasn't usually been thought of this way, what we are doing is in effect building better and better models of fragments of natural language. Moral philosophy and political philosophy also deal with complex human relations, so we should expect the same thing there. When you think of applications of decision theory and game theory, you realise that to some extent model building is going on there too.

I'm not at all suggesting that model building is the only kind of worthwhile activity. Not all members of the research team are model builders, but some are. Without prejudice to other forms of theoretical activity, model building is an important form which hasn't properly been recognised for what it is in philosophy. That's one reason why philosophers have the impression that less progress is made in philosophy than actually is. They are applying an out-dated conception of scientific progress to philosophy. They think of scientific progress as consisting in the discovery of more and more exceptionless laws; when they look at philosophy they don't see much of that activity, maybe a little in logic but not much elsewhere, so they conclude that we are not making progress. But in fact that model of progress is wrong for the sciences because, as I mentioned in the case of biology, very often progress in natural science takes the form of building better and better models. When you look at philosophy from that perspective you realise that in fact we are making progress in the same way. There is a tendency amongst philosophers, in looking at philosophy, to be unduly pessimistic, because they compare real philosophy with ideal science. Of course, philosophy comes badly out of that comparison, but so does real natural science.

You said that models involve a degree of idealization. But the aim of these inquiries seems to be knowledge of truths about the world. How does the idealization that goes into the model give us, or at least help us achieve, this knowledge about the world itself?

That's one reason why philosophers have the impression that less progress is made in philosophy than actually is. They are applying an out-dated conception of scientific progress to philosophy.

Models can be used in more than one way. People think of models as making quantitative predictions, which of course is one use of them in natural science, and in philosophy we don't do much of that. But that is an over-restrictive view of models, even as used in the natural sciences. Models of the semantics of natural language are compared with data about what speakers say and even about which sentences are true in which situations, and so on. It's a model-building activity, done in very similar ways in philosophy of language and in formal semantics as a branch of linguistics. Many uses of models are much less data-driven than that. For example, biologists ask why there are just two sexes in so many species, not three or six sexes. By the nature of the problem, there aren't lots of three-sex species to go out and do experiments on. One way to approach the question is to build models of hypothetical species that reproduce through three sexes. If you see what happens in models like that,

under various different rules about how mating would work, that can give insight into why the two-sex model is ubiquitous. It's not a matter of quantitative prediction in a serious sense. (Well, if you like, two sexes rather than

three, but philosophers work on such numbers too — why two truth-values rather than three?) When you consider the full range of uses of models in natural science, you see types of model-building investigation that are much better analogues of the kind of model-building we do in philosophy than just making quantitative predictions and measuring how close reality comes to them.

Some people who have claimed that philosophy is practiced continuously with the natural sciences have called themselves naturalists. Your view of philosophy might sound like a form of naturalism to some, but you have objected to this and claimed that the term naturalism is not very useful and maybe even damaging to the discussion about the relationship between science and philosophy. Why do you think that?

The term "naturalism" is used in a way that obscures the distinction between science and natural science. There is a tendency in English to use the term "science" as if it applied only to natural science. That is a very inappropriate model for philosophy. For much philosophical activity mathematics, which is basically an armchair activity,

is a much better analogue than natural science. It is often unclear how much is being built into the term “naturalism”. It can be used in a very anodyne sense: The idea is just that all subjects form some kind of very loose unity where not much is required except that philosophy isn’t utterly exceptional and transcendental with respect to all the other subjects. In that very loose sense I probably do count as a naturalist. But the term “naturalism” is also used to justify criticism of any philosophy that doesn’t engage in detail with experimental science. That’s often as short-sighted criticism as criticising mathematics for not engaging with experimental science. Admittedly, there is no clear dividing line between philosophy and natural science. For example, what philosophers of physics do is continuous with what the most theoretical physicists do: some people can move relatively easily between a department of philosophy and a department of physics. Similarly, the philosophy of biology overlaps the most theoretical parts of biology. But that happens at the interface with all sorts of subjects: Some areas of philosophical logic are continuous with pure mathematics, some areas of philosophy of religion are continuous with theology, and so on. I am an anti-exceptionalist about philosophy; in a long view, philosophy is one more science amongst many. But to try to understand that specifically in terms of some privilege for natural science over all other forms of inquiry is a very narrow-minded approach, which distorts philosophical activity quite badly.

Many people who proclaim themselves naturalists don’t really take much interest in what is actually going on in natural sciences; they might idealize science less if they looked more closely. One of the leading naturalistic philosophers in the twentieth century was Quine, who talked a lot about how our theories in philosophy should be based on our best overall theories, by which he pretty much meant fundamental physics, but there is very little curiosity in his work about what fundamental physics actually says. Another problem with the use of the word “naturalism”, connected with this privileging of the natural sciences over all other sciences, is that proclaiming oneself a naturalist is a way of smuggling in quite naïve empiricist premises, which don’t withstand much scrutiny, epistemological or psychological.

I am an anti-exceptionalist about philosophy; in a long view, philosophy is one more science amongst many.

Naturalism is of course often used normatively, to exclude certain forms of philosophy as not proper philosophy. But there are philosophers, at least in name, who do not work in a way that on your characterization would be called scientific, and some of these philosophers claim explicitly that philosophy is not a science in its own right. In light of this, is there a normative dimension to your claims about philosophy, as towards how philosophy should be done and not just how it is done?

I am very happy to make normative claims about better or worse ways of doing philosophy. Of course, there is a difference between someone’s theory of philosophy and their practice of philosophy. People whose theory of philosophy I disagree with don’t always philosophize in a way that really accords with their own theory of philosophy. But, typically, people’s practice of philosophy is influenced by their theory of philosophy. For example, some followers of Wittgenstein hold that philosophy should aim at understanding rather than knowledge, so they don’t present themselves as advancing claims that could be questioned on theoretical grounds. It’s a false dichotomy because understanding is a kind of knowledge; if you don’t know why something happened, you don’t understand why it happened. So, there is a misconception at the level of the theory of philosophy. Those hostile to systematic theorizing in philosophy often say that we should be clarifying concepts or removing confusions or liberating people from presuppositions. But all those activities involve assumptions that can be theoretically questioned. In trying to clarify a concept, people often say things like “By those words you must mean either A or B” when, in fact, those are not the only two alternatives. When they try

to diagnose confusions in what other philosophers have said, there is a proto-theoretical aspect to what they are doing; they charge those philosophers with specific errors. It is often a contentious claim that what

those other philosophers are assuming (and it is often contentious even whether they are assuming it at all) is a genuine error or a theoretical insight. Because the anti-theoreticians have that view of philosophy, they can’t admit that there is any kind of theory behind their own critiques. That’s what gives their philosophical activity its distinctively dogmatic flavour. If they were to admit that they are themselves making assumptions which need to be evaluated and compared with rival assumptions, a theoretical activity, they would be contravening

their own account of philosophy. So they have to treat what are in fact the contentious theoretical assumptions they rely on as just obvious truths or conceptual truths that no clear-headed person who understands what's at issue could reject. They don't just have a mistaken theory of philosophy; it has a damaging effect on their first-order practice of philosophy.

When you say that there is this continuous relationship between the sciences and philosophy, I still take it that you think that philosophy is a branch of science because it has its own distinguishing features, its own set of rule: That is, it is an autonomous branch. What do you think are the most important dissimilarities between the natural sciences and philosophy, for example in practice, or maybe aims?

Just about everything we do in philosophy – at a reasonably general level of description – is sometimes done in other subjects too. But there are things we do much more of. An obvious example is thought experiments. Of course, they occur in other subjects too, but the use of very elaborate and often somewhat fantastical scenarios is much more marked in philosophy than elsewhere, even though, as everyone knows, Galileo and Einstein did some thought experiments. But thought experiments just don't have as salient a role in other subjects as they do have in contemporary analytic philosophy. It is also characteristic of philosophy to be, in a very loose sense, an armchair discipline. But in saying that, I'm not suggesting that there is anything illegitimate about philosophers engaging in some kind of experimental activity, as with the X-phi movement of experimental philosophy. Clearly, in lots of areas philosophy has to take account of experimental results. For example, the philosophy of space and time can't ignore what special relativity has to say about those matters. It would be silly to deny that special relativity has some authority through its connection with experiment. I don't mean that it is easy to see just what special relativity implies for philosophical theories of space and time, but it can't be ignored. Again, it would be crazy to pursue lots of inquiries into the philosophy of perception with no interest in the experimental psychology of perception. Philosophers in those areas do in fact take account of experiments. A characteristic of twentieth century philosophy was that it rarely initiated its own programs of experimentation. There is nothing wrong, in principle, with philosophers realising that were certain experiments to be carried out the results might well

cast light on something they're interested in, and then initiating the experiments. But, experimentation requires very distinctive skills, which few philosophers have. As X-phi has developed, it has emerged that it's better for philosophers to collaborate with experimental psychologists if they are going to do experiments, because the psychologists have the practical know-how required for avoiding all sorts of confounds, which even very smart philosophers lack the experience to anticipate. There may well be more of that in the future, but it's neither likely nor desirable for philosophy ever to become a mainly experimental discipline. The way philosophers are not equipped to do experiments is not so different from the way theoretical physicists are not equipped to do experiments; it is not their thing.

So, one view that one could take as a philosopher is that one can use experimental results, and let that influence and shape one's theoretical activity, as would be the case with for example results in experimental physics: they would shape physical theory. But with the view of natural sciences, philosophy, and more generally other sciences as being in the same boat, working in the same domain trying to get knowledge...

Neurath's boat.

... Exactly! Does this support looking for new relations between claims made across the disciplines? It seems like there could be theoretical assumptions that are in conflict between philosophy and other branches of science. Do you think this is underexplored? To give an example, in metaphysics, most people working on modality, which you have worked on a lot, have made a very strong distinction between physical or nomic possibility and necessity on the one hand and metaphysical possibility and necessity on the other. And some philosophers have been saying that since they are working with metaphysical modality they don't have to look too carefully at modal claims in science, to the extent that there are modal claims in science. Does your view tear down that distinction, or make it unclear whether one can make that distinction?

What I've said is consistent with the idea that some scientific laws are nomically necessary but not metaphysically necessary. In my view, there is a range of kinds of objective possibility, in a sense analogous to that of "objective probability"; metaphysical possibility is the most general kind of objective possibility. Most sciences tend to be concerned with more restricted kinds of objective

possibility, though I don't exclude the possibility, raised by Kripke in *Naming and Necessity* and pursued by Alexander Bird and others, that some things usually thought of as just nomically necessary are in fact metaphysically necessary. The idea that you can isolate all these kinds of objective modality from each other is wrong. What's nomically possible is also metaphysically possible. The idea of metaphysical possibility has been made to look more problematic than it really is because it has been treated as completely *sui generis*, isolated from what happens in natural science, to which our only epistemic access to it is, people say, "philosophical intuition" or whatever. If metaphysical possibility and metaphysical necessity are presented like that, they look like dodgy philosophers' postulates that don't really engage with anything else and might just turn out to be a complete scam. Whereas if one thinks of metaphysical possibility as the most general kind of objective possibility, which one can learn about through scientific inquiries because they provide information about types of objective possibility in the same ballpark as this more general kind of objective possibility, then it looks much less weird. It isn't accessible only through folk methods or some strange kind of philosophical insight. It can be investigated in ways that are scientific by any reasonable standards.

But it's not crucial to philosophy as a discipline that we all fit one mould; it may be crucial that we don't.

So at least it makes what metaphysicians can draw on a wider domain. Not only can you use intuition, whatever that is, you can also try to find evidence in science for modal claims.

Yes, so we have a much wider evidence base for studying it, which makes its study a much more serious activity than people have thought.

But still, do you think philosophers have been attentive enough, looking towards science, to such evidence? Or have they missed certain aspects of scientific activity because they have thought of it in the wrong way?

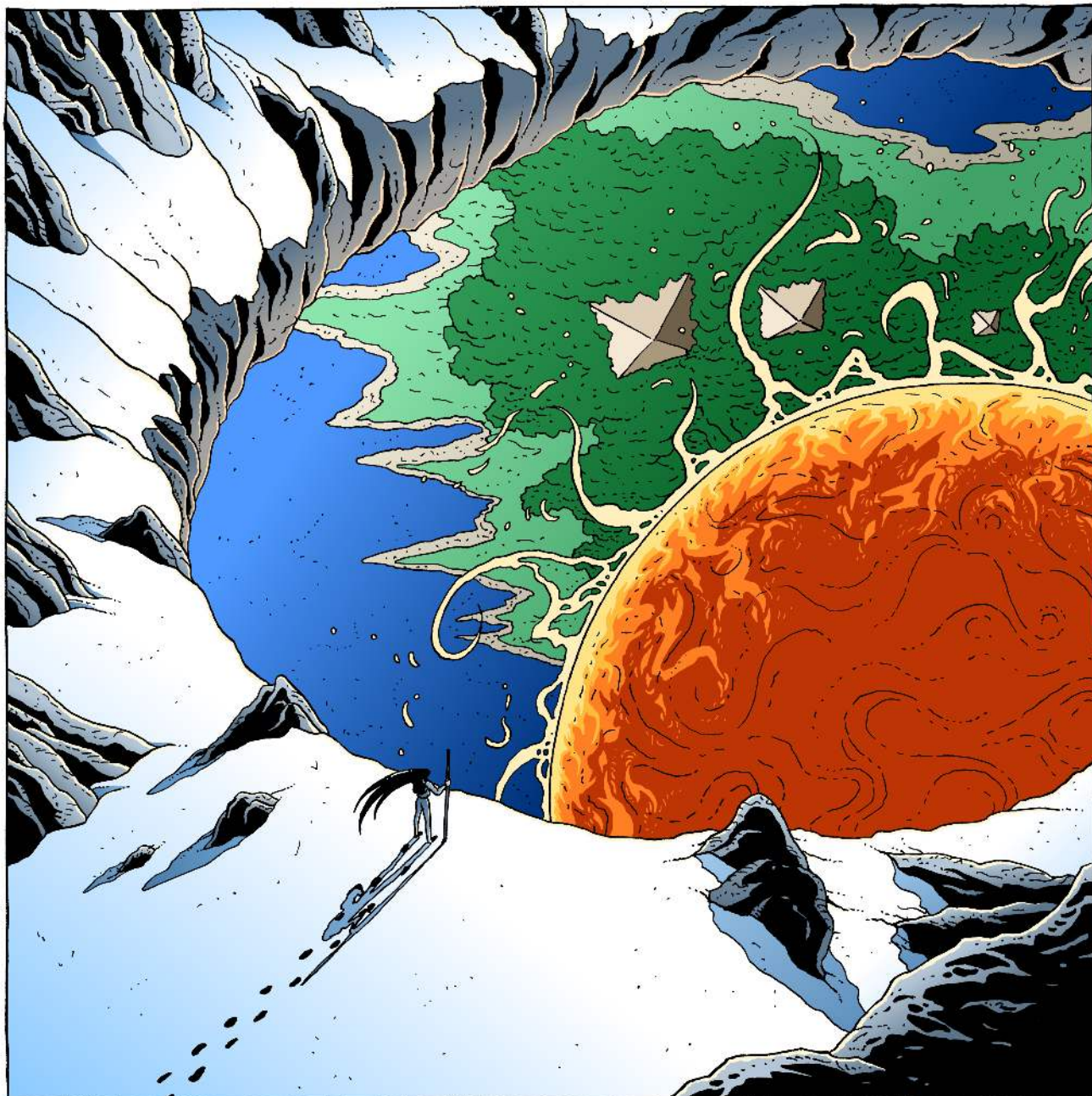
Metaphysicians have tended to think of science as more or less amodal, not investigating modal questions. In some recent work I've argued that if you take the mathematical equations that scientists use to formulate their theories, or models, the in-

tended interpretations are often modal. Scientists generalize over all possible states of a physical system. "Possible" there doesn't mean metaphysically possible, but some kind of objective possibility, which is a species of metaphysical possibility. Metaphysicians have missed the extent to which there is an objective modal dimension to the very questions many natural scientists ask.

You commented earlier that you didn't think there was anything that philosophers uniquely engaged in; there is nothing in philosophy that happens nowhere else in science. But do you think that there are any characteristics or features that unify philosophy into a more or less distinct branch?

We are a highly theoretical discipline. Although what we do has formal aspects, discursive forms of argument, in more or less natural language, still play a larger role in philosophy than in any other theoretical discipline. To some extent, what we do is unified by willingness to engage in argument at an extremely general theoretical level, yet conducted in natural language. If you hear someone talking like that, very often they turn out to be a philosopher. But it's not crucial to philosophy as a discipline that we all fit one mould; it may be crucial that we don't. In any other science, a great variety of activity goes. Not all biologists are alike; not all physicists are alike. There is the massive division between theoreticians and experimentalists, but there are lots of other kinds of variation. It's fine for philosophy to include a wide variety of activity, indeed healthy.

If you are trained as a philosopher, you acquire a specific skill set. Of course, you will get somewhat different skill sets depending on where you are trained. But the variation is limited, at least within so-called analytic philosophy. Those questions better answered on the basis of that skill set than on the basis of any available alternative can be counted philosophical questions. Obviously, many questions are best answered by a combination of skill sets that people with different backgrounds would have to supply. A reasonable division of intellectual labour is that people work at what their skills make them the best, or at least better than most, at working on.



Illustrasjon: Thomas Falla Eriksen

EVOLVING WITH LANGUAGE

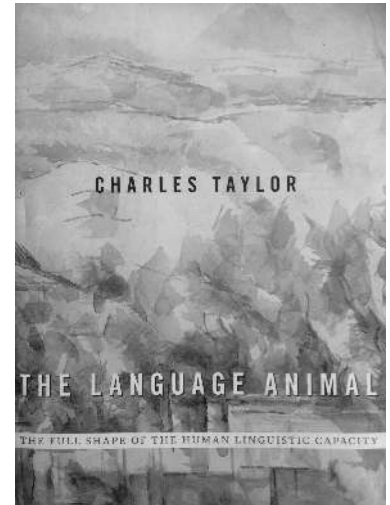
Review of

The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity,

Charles Taylor

(Cambridge, MA: Harvard University Press 2015)

By Dag August Schmedling Dramer



In his recently published *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Charles Taylor sets forth his own philosophy of language, adding to the gigantic tradition in Western Philosophy discussing this seemingly essential human capacity. The arguments set forth are not new however, as Taylor has been expounding them and the more general philosophical views subtending them, for several decades. He mentions how he began work on the book as early as 1986. Taylor is an anti-reductionist when it comes to human language, and he is adamant in his defence of the humanities in particular, and of what we shall see is “human meanings” in general (including literature and art). The reader might at first glance consider the title of the book to be almost arrogant in its assumption, as it purports to lay forth not just some tentative shapes of human linguistic capacity (which would be impressive in its own right if done thoroughly enough), but the *full* shape of the human linguistic capacity! We shall see however, that in being wide in scope and ambition, the book might well end up enriching and inspiring the reader, and her conception of what it means to be a language-using animal.

It is through the critique of René Descartes’ conception of language and thought that philosophers like Hobbes and Locke initiate the view on how language evolves that Taylor labels the Hobbes-Locke-Condillac view, HLC for

short. For Taylor, the HLC view represents a *descriptive* theory of language, according to which the main purpose and function of language is to describe objects and events in the world; inform other minds of these objects and events; and invent new ways of referring. Furthermore, in the rational projects of thinkers such as Hobbes and Locke – and later in those of Frege, Russell and the logical positivists – the goal of philosophy is to analyze the descriptive theory of language to such an extent as to get rid of muddle-headed thinking and poetic, yet confusing, language that predominately serve to make complex scientific thinking difficult, if not impossible. Therefore, philosophy should strive to be as clear and precise as possible in its definitions, and ideally reduce natural language to a rule based and hierarchical formal logic, a logic that in turn serves as a sure foundation for scientific investigation. Although admirable and at times indispensable in its methodological work, the descriptive view of language falls short of describing the fundamental and irreducible, perhaps essential parts of the human linguistic capacity, according to Taylor. The view of language that Taylor endorses is what he calls the Hamann-Herder-Humboldt view, HHH for short. This view emerged from academic German philosophizing in the 1790s, and arose along with the German idealist tradition.

We then have two views of language, stemming from,

and drawing upon, different yet related intellectual streams of thought. Taylor claims that the HHH view predominantly stems from Herder, who suggested that language was inherently holistic in nature, and that attempts at reducing it would obscure this fundamental aspect. Taylor accounts for Herder's critique of Condillac, who imagines a scenario in which language emerges between two people collaborating in a desert. The leap from animal expressive sounds to proper words and then mature language is indeed astonishing, but not unnatural. According to Herder, this leap is longer and more audacious than Condillac believes. Although one of the missions of the book is to reject the HLC-view, Taylor is thorough in explaining what it amounts to before criticizing it. In other words, he upholds the principle of "charitable interpretation" when it comes to his opposition. It must be said however, that one does notice his antipathy towards the HLC-view certain places in the book.

Taylor uses this Herderian critique as a springboard for discussing linguistic "rightness" in its many aspects. When you describe a triangle, for instance, you are not simply responding to a shape by producing a sound that corresponds with it, you are already, in the act of describing, in the linguistic or semantic dimension, operating at a different level than mere behaviouristic responses. Describing something, be it a situation, object, or person, involves what Taylor, drawing on Herder, terms "reflection", which is a form of focused and clear description, in which you can be right or not right. With conditioned responses and non-conscious operations, there can be no right or wrong, the process and the ongoing activity are all that exist. Thus "[r]ightness for an animal is task rightness, whereas in the case of human language it involves something more, expressive rightness, or else descriptive rightness". This phenomenon, the intrinsic rightness of description, makes human language immune to biological classification. This is why, among other things, Condillac is wrong in supposing language to arise out of primordial animal cries, and how Taylor gets to introduce us to the human realm of "metabiological" meaning, both set up and maintained by language.

But how do we arrive at the linguistic realm in the first place? If we are not simply responding to the environment through our behaviour in an operant-conditioned way, then how does this seemingly miraculous dimension of human meaning, expressed and maintained through

language, come about? One of the strengths of the book, and in my opinion one of the strengths of Taylor's work in general, is his interdisciplinary approach to the topics he discusses. Both anthropology, social and developmental psychology, history of ideas and linguistic studies are drawn upon not just as auxiliary, but as complementary necessities for understanding the shape and scope of human lingual prowess and its diverse manifestations. In explaining the growth of language, Taylor is concerned with how we are brought up on a steady diet of *shared meaning* from infancy on. When discussing the ontogeny of language, he brings the readers attention to the fact that our first words arise out of our shared, meaningful experiences with others, originally with our closest caretakers or guardians (parents), later with the extended family, friends, and eventually with co-workers, employers and the society as a whole. As is now common knowledge in psycholinguistics, humans need to be exposed to a language, that is, *reared* in it, in order to learn it. We are not born with a language, but we are born with the astounding ability to *acquire* the language belonging to the society in which we are raised. There are then concentric circles of meaning, beginning with the nuclear family, expanding outwards,

ending up in the cosmic circle in which complex questions of human purpose, principles and meaning are ready to be contemplated.

Of course, the innermost circle of intimate family and caretakers and the meanings of Being and astrophysics are often idiosyncratic, and the questions that are asked vary from society to society, but the ontogeny of language seems everywhere to follow the same pattern.

By articulating the background that sets up our questions concerning language and thought, we can criticize modern theories of language and their underlying assumptions without being trapped in these theories ourselves. For Taylor it has been important to move away from a certain modern Cartesian epistemology (other places called *representational* or *mediational*), an epistemology in which we begin with a rudimentary understanding of the self through introspection (this introspection also being rather basic at first) from which we get an understanding of others, through succeeding and increasingly complex steps. By attaching words to inner mental concepts that are clearly presented to the mind, we build from the inside out, and come eventually to make the concepts in our language correspond with other minds and their concepts,

When discussing the ontogeny of language, he brings the reader's attention to the fact that our first words arise out of our shared, meaningful experiences with others.

and intersubjectivity proper is established. Words and language are on this view reified, i.e. they stand as linguistic objects for the things in the external world. By combining these linguistic objects in complex ways, we get human language. This is the *descriptive* view of language criticized in the book. In other works, Taylor has called the epistemology underlying the descriptive view of language for the “inner/outer” picture of epistemology, and according to him this picture has been so influential that even philosophers purporting to go against it, such as Quine, are trapped within its framework. Even Locke, a staunch criticizer of Descartes’ “innate ideas” went with the approach of going from the inside out, instead of the other way around. We must remember that for Locke, despite his “tabula rasa”, the blank slate of the mind on which ideas are imprinted, it is the mechanism of an inherent principle, the *intellect*, that organizes the ideas into a coherent whole. For Taylor, an *inversion* of the Cartesian priority is in order, where “[w]e could see self-awareness as emerging out of a prior intersubjective take on things” (65). It is important to note that

the rational method of Descartes, Hobbes and Locke (and in later aspiring figures such as Russell and Co.) admittedly is a big part of our human lives, such as in

the court room where we aim to avoid rash thinking, and in the laboratory where we have to have a clearly operationalized goal in mind, and when we reflect upon abstract topics. Furthermore, the Cartesian scepticism and its philosophical offspring (methodological doubt, various scepticisms, critical inquiries) are indispensable in much of modern philosophy, especially in logic and epistemology. This, Taylor recognizes; the problem is that philosophers have a tendency to *ontologize* these good methods, and understand the mind in terms of them. Just because the mind sometimes works in a foundationalist way—building conclusions from premises, and links in an already existing argumentative chain in order to get coherence and consistency etc.—does not necessarily mean that the mind *always* works that way. Taking the mind to be a Cartesian theatre with an ongoing show of representations that can succeed or fail to be isomorphic with the outside world, then it is obvious that language will evolve from the inside out, when the child gets more and more apt at naming objects, and making concepts correspond with words. But when one looks more carefully at the phenomenon of lan-

In other works, Taylor has called the epistemology underlying the descriptive view of language for the “inner/outer” picture of epistemology, and according to him, this picture has been so influential that even philosophers purporting to go against it, such as Quine, are trapped within its framework.

guage acquisition, it becomes clear that it does not develop monologically, through the inside out, but rather from the outside in, by way of conversation with other humans.

The philosophy of language that Taylor sets forth in his book is thus part of a larger project of his, a project of re-establishing a robust realism inspired by phenomenology and hermeneutics, and the history of ideas, in which all facets of the human condition are understood on their own terms. Being a philosopher who draws on so many themes, subjects and rich traditions, it might be difficult to keep it all in mind as Taylor marches forth with his discussion. So, as with many other texts, it pays to have some background knowledge (in, for instance, philosophy, psychology or anthropology) when reading the book. One sees quite easily, however, the overarching aims of re-establishing the human meanings.

Take for instance the importance of joint social attention briefly mentioned above. Taylor spends some time discussing the importance of this in the ontogeny of language, where our first words are uttered in a context

of shared meaning, experienced as meaningful by the young child. The child experiences the sound coming out of her parents’ mouths as meaningful, without yet grasping the

meaning. The child actively seeks out *the* language in the world, and wants to be incorporated into the linguistic world. What Vygotsky called “the zone of proximal development”, where we try to “get at” a recently acquired word, by having the sense that we could get a better grasp of it, that it has yet to be better understood (for instance “quark”, which one can come to realize is actually highly complex and technical) is something that not only is unique to children, but that is with us through our entire adult life. Although we as adults play many language games (to use Wittgenstein’s phrase), and are coping skilfully and flexibly with language (to draw on Dreyfus), there is still a sense in which our vocabulary could be improved. I could learn a lot more about the nature of quarks, for instance, in order to move from my present, incomplete understanding to the more accurate understanding of a physicist. So we find ourselves in a linguistically constituted world, enriched by our constantly evolving language, both inherited, sustained and created. Our sense of history, personal and universal, a sense that draws on our understanding of ourselves in relation to science and the cosmos, is made

possible through, and depends on, language. With language we can discuss past events, talk about distant objects and cultures, and plan for the future. Language *situates* us at the same time as it broadens our horizons and opens up possibilities. Furthermore, in our psychological lives, language, through the story we tell ourselves about ourselves, helps us to constitute ourselves. Taylor mentions work in developmental psychology done by Alison Gopnik, which shows how small children lack “autobiographical memory”. Children plan for the future, yes, but they do not experience their memories as belonging to their former selves, nor do they project *their* intentions into the future as adults do. This autobiographical ability emerges with the help of narration. We all get to have our individual “takes” on the world.

Narration continues to play a major part in our adult lives. “I have always enjoyed going to the cinema, I remember when I was five years old, watching old westerns. Perhaps that is why I appreciate visual art so much”. Narratives help us make sense of things, both on a cosmic and a social level. They help us maintain purpose and meaning in our lives, especially when we have to add extraordinary occurrences and events to our storyline. Traumatic events has a tendency to shake us to our very core as human beings, as accidents and catastrophes do not readily fit in with our everyday, smooth way of being in the world. By presenting a narrative of how horrible (or fantastic) events fit in with our larger story as human beings, it is easier to cope with these life-transforming events. “This is a test from God”, “From the ashes, a new order shall arise”, “Our love can overcome any obstacle, “This happened for a reason”, etc.

Through ritualistic and repetitive activity where the parents guide the attention of the child, the correct meaning emerges. This is how we can have “ritualistic rightness”, where we not only have the linguistic rightness mentioned above, but also a rightness that consists in maintaining and *creating* shared meaning. “Ritualistic rightness” is just one of the many examples of terms Taylor uses, some of them are inventions of his, while others, such as “affordances”, are borrowed. Taylor introduces the words in an attempt to accurately describe the phenomenon of language acquisition he feels is left impoverished by the HLC account. When introducing new terms, it can often be tempting to overuse them, but this is not the impression one gets from Taylor’s usage, as the words and expressions he introduces to the reader quickly gets absorbed in the larger story he

Language *situates* us, at the same time as it broadens our horizons and opens up possibilities.

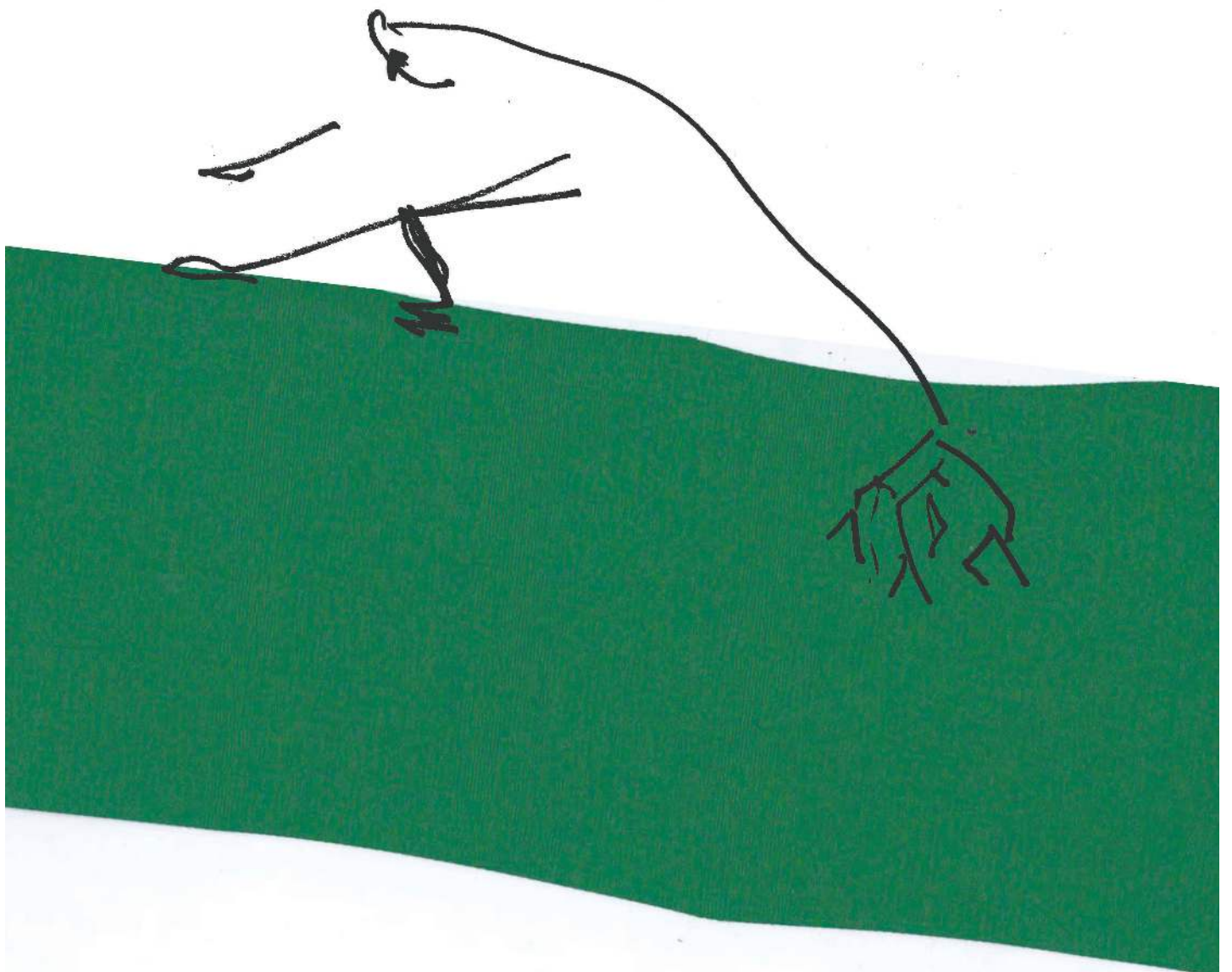
is telling. Let’s take a closer look at ritualistic rightness. When the child says “Doggie gone” it is not just a declarative concerning the absence of the canine that the child wants to express, but also a want of communion around this very fact. Once pointed out, one can see this ritualistic rightness pervade human life: When I find myself in a steaming hot bus mid summer, in the rarely-this-hot

capital of Norway, and say out loud “Whew, it’s hot!” wiping my forehead expressively, I am not simply declaring a fact obviously known to all in the bus

(that it is hot), I also want to ritualistically bond with the others over the fact that it is a hot summer day, and that we all share this experience. The *content* of the declarative statement “It’s hot” is secondary, the *activity* of expressing it in the bus for all to hear, is primary, because of the underlying *bonding* that occurs when we become aware of other people being aware. The rightness in ritualistic rightness thus consists in successful communication and sharing, and not in satisfaction of truth-conditions concerning absence of dogs or hot summer days. So, for Taylor, the fact that we as humans are able to comment upon and articulate our sense of shared meanings is a phenomenon that is supported by the HHH-view, and that is unaccountable on the descriptive HLC-view of language mentioned above.

This ritualistic aspect of language is closely related to its constitutive side, which I will now discuss. If a transgression on my part has soured our relationship and I say “I’m sorry” with a soulful look in my eyes, then a bridge between us is repaired, and this is no mere speech act in the classical sense. “I’m sorry” regestalts and reinforces our relationship. I am not merely describing my feeling of being sorry, but also reaching out to fix something broken, and hence, with my words, uphold what Taylor calls our *footing*. A footing is a human relationship maintained by language. Footings are upheld and developed through our mode of speaking: the way you address the President is different from the way you converse with your mother. The “I’m sorry” discloses and *constitutes* what it is meant to describe. This fact hides itself from us language users because it is so effective. This is much like the key-metaphor, which becomes absorbed into our background knowledge of the world to such a degree as to be forgotten as a metaphor. One rarely thinks of physical iron keys when one says, for instance, “the key to his success is his persuasive ability”.

By showing how language sets up and maintains mea-



Illustrasjon: Håvard Siem Nakken

ning, the book gets its constructive thrust. Taylor pays homage to the philosophers of language who helped us – in a late-Wittgensteinian way – to get back to the everyday human world of shared meaning by investigating speech acts and performative utterances, such as Austin, Grice and Searle. But Taylor himself goes further than this, and is interested not just in the performative, act based aspect of language, but also in its *constitutive* side, of which the aforementioned ritualistic rightness is but one part. I will now explain what this constitutive side amounts to for Taylor.

Taylor wants to explain what it means for human language to *constitute* and not just express meaning. One of the ways through which it does this is via its *accessive* side. According to Taylor, I can for instance, get access to the avian realm by learning new facts about the strange bird I saw in my garden the other day. By finding out that the bird I saw was indeed a common blackbird, I can incidentally come to know how it is a species of *thrush*, how its Latin name is *turdus merula*, and that the bird is also known as Eurasian blackbird.

In other words, by learning all these facts, language opens up a whole new realm for me that was previously indeterminate.

This realm opens up the concentric circles of knowledge, allowing me to see the connections between subjects like evolutionary biology and aerodynamics. Now, this aspect was anticipated and tackled by the HLC-view, but Taylor takes it further by showing us how language suspends us in webs of significance where biology and aerodynamics are not foreign to each other, but complementary in our knowledge of the world. In other words, our linguistic, factual knowledge is not simply foundationalist (although this aspect of our knowledge is also important), where facts build upon other facts in a hierarchy of knowledge with, but an expanding net, where the masks are connected in a complementary fashion. This fits with the previously discussed ontogeny of language, in which the child is not learning words from scratch, but somehow latches onto their meaning, in a shared network of meaning, helped by the adults. As the vocabulary of the child increases, so does the ability to play with words, invent, and make the language one's own. Only *then* does language become as Locke, Hobbes & Co. thought it originally developed in the mind.

Another way language operates is on the *existential* plane. A swaggering biker, strutting his way toward us in his thick leather jacket, has a certain way of behaving, that

is somehow indeterminate, yet present in his behaviour. By finding a word for it, perhaps using the Hispanic word *machismo* to evoke and articulate this new feeling, we end up calling him *macho*. We have articulated something that was previously enacted on the level of style, and as such, the word “macho” has introduced a new human meaning into our world, and transformed us in the process. It is hard to imagine that less than a hundred years ago, the figurative sense of the word “cool” did not exist. When it comes to style and the miracle of new, genuine expression, Taylor ties the non-lingual bodily level to the linguistic by mentioning Merleau-Ponty and his *La Phénoménologie de la perception*, where it is shown how a new gesture or way of moving can express and *thus reveal* the possibility of a new way of being. Notice that a new expression, or a novel articulation of this kind, is not merely a description, but is an opening up of new meanings and possibilities in the very act of being expressed. Taylor uses Merleau-Ponty's embodied, pre-conceptual approach to the phenomenon of style, and brings it to the level of language.

Taylor wants to explain what it means for human language to constitute and not just express meaning.

The constitutive aspect of language is intimately tied to its *figurative* side. These are the two main, often overlooked parts of language. The figurative

side involves symbols, metaphors, allegories, analogues and more generally, lingual *styles*. All of these examples points to the *image using* tendencies of human language. We constantly use images, metaphors and comparisons in order to clarify topics for each other. We understand things *through* other things. Although figurative use of language maintains its importance in everyday language, it was perceived as a threat by the logical positivists, and, earlier, by Hobbes and Locke. Even the seemingly good and effective metaphors and analogues serve in the end only to confuse and distract from proper investigation, as they do not seem to provide us with new and clear information as to how the world works, or the individual objects in it. With theories of various performative utterances and their properties, the discussion has been steadily refined, especially in the last hundred years or so, but Taylor wants more. His discussion of how metaphors “die”, that is, how they recede into the background of our world and lose their original meaning is highly interesting, and serves to enrich our understanding of the role the figurative dimension of language plays in our lives. For instance, in our digital age we continually talk of “keys”. Passwords, codes or imprints are all keys, but they are quite far from the heavy metal key that was the metaphor's originator. Metaphors and the

other figurative aspects of language enliven and enrich our abilities, in our daily lives, and, according to Taylor, even when a metaphor “dies” it has often still left its mark, as in the example of keys.

A commonly held notion in linguistic theory since Ferdinand de Saussure, is that the signifier and signified, the referrer and the referent, the word and the object, have but an arbitrary connection. There is no necessary or natural link between the word “cat” and a cat. And this is all well and good when it comes to the classic HLC-view of language, where the main task of language is to name objects and events. This is consistent with Locke’s idea that man can name ideas and concepts as he likes. Up to a certain point, this anti-Cratylist idea of language (in Plato’s dialogue of the same name, Cratylus presents the thesis that the sounds of words *indicate* what they are used to describe) is correct, but it misses the mark when it comes to accounting for several of the flexible and creative aspects of language. Such as how metaphors function, or how it is that you immediately understand and accept that “the room in which the meeting takes place is as dreary and barren as a desert of stone”, or, even better, how when evening falls upon us and dusk sets in, “darkness envelops us like a heavy blanket”. The unproblematic way in which these metaphors are used and implemented by people in their daily lives, speaks to the figuring dimension of language, and why it is so difficult (if not impossible) to imagine them away, given how even the language of the scientist and mathematician is pervaded with metaphorical meaning.

The Language Animal sets forth several decades of thinking on Taylor’s part as he first began writing it as early as 1986. Thus few of his insights and arguments are new, but the point was not to present something new or revolutionary, but to gather the arguments in one coherent place, so as to present to new readers Taylor’s view on us

as language using animals. It must be stated that the philosopher does tend to repeat himself somewhat, as many of the and themes are brought up in order to hammer in the points, and this at times can make the book feel unnecessarily long. Taylor belongs to a tradition of complex, influential 20th century philosophy, and much of what he writes is indebted to the thought of, among others Ricoeur, Heidegger, Wittgenstein, and Merleau-Ponty. The authoritative certainty of the book might appear to some readers as overly assumptive. As mentioned above, it pays to have some background knowledge in linguistic theory and philosophy, or to be acquainted with some of Taylor’s other works, such as *Sources of the Self* and *A Secular Age*. Since some of the discussions in the book tend to perhaps cover too large areas at a time and Taylor draws on his vast repertoire of knowledge, some readers might find it difficult to maintain a structured understanding throughout. The way Taylor divides the book into sections, both on a sub level and the book as a whole, makes it important to pay attention, as one can quickly forget what the gist of “section 5, chapter 1” was, since he tends to refer to his own sections throughout. So the book sometimes gives the impression of not being as coherent as it sets out to be. That said, upon completing the book, the guiding threads come together, and one feels that one’s understanding and appreciation of language in its various aspects, has been enriched.

FRA FORSKNINGSFRONTEN

WHAT SHOULD NOT BE BOUGHT AND SOLD?

By Ole Martin Moen

Illustrasjon: Øystein Eikssund



While most of us have no objections to things such as pets, books, and childcare being bought and sold, many feel uncomfortable when it comes to pregnancies and sexual services. When we consider the buying and selling of friendships, babies, human organs, and political votes, the vast majority would say that a line has been crossed. But where do we draw the line? And how do we determine that? Those are pressing ethical questions, for how we understand and delimit markets has a profound impact on society, and as technological develop-

ment advances, more and more things become potential commodities.

My research project, which is funded for four years by the Norwegian Research Council, will contribute to the development of ethical criteria for what should, and what should not, be treated as commodities. The first aim of the project is to systematize and make accessible the ethical commodification debate, which is currently fragmented. A further aim is to identify and correct three recurring conflationations in influential commodification arguments. These are conflationations between objections to: (a) people trading item A and people having item A, (b) people trading item A and people trading item A under certain conditions, (c) people trading item A and what causes people to trade item A. On the basis of this, three central lessons will be drawn. One lesson is that the proper scope of commodification is independent of the proper scope of distributive justice. Two other lessons involve the identification of a new informal fallacy in applied ethics (The Bulldozing Fallacy) and a new phenomenon in moral psychology (Moral Mist). The final aim of the project is to draw lessons from the commodification debate to the methods of applied ethics more broadly. In doing so, the project aims at moving the frontiers of commodification ethics, one of the areas of philosophy that are most urgently relevant to public policy.

In addition to myself, the project group consists of Brian Earp (Oxford/Yale) and Francesca Minerva (Ghent), who will be visiting researchers. Later this fall, a PhD student will also be hired to work on the project.

BRUTT ERFARING? MEDFØRER DEN MODERNE MUSIKKENS RADIKALE OMVELTNINGER OGSÅ EN ENDRING AV SELVE DEN MUSIKALSKE ERFARINGEN?

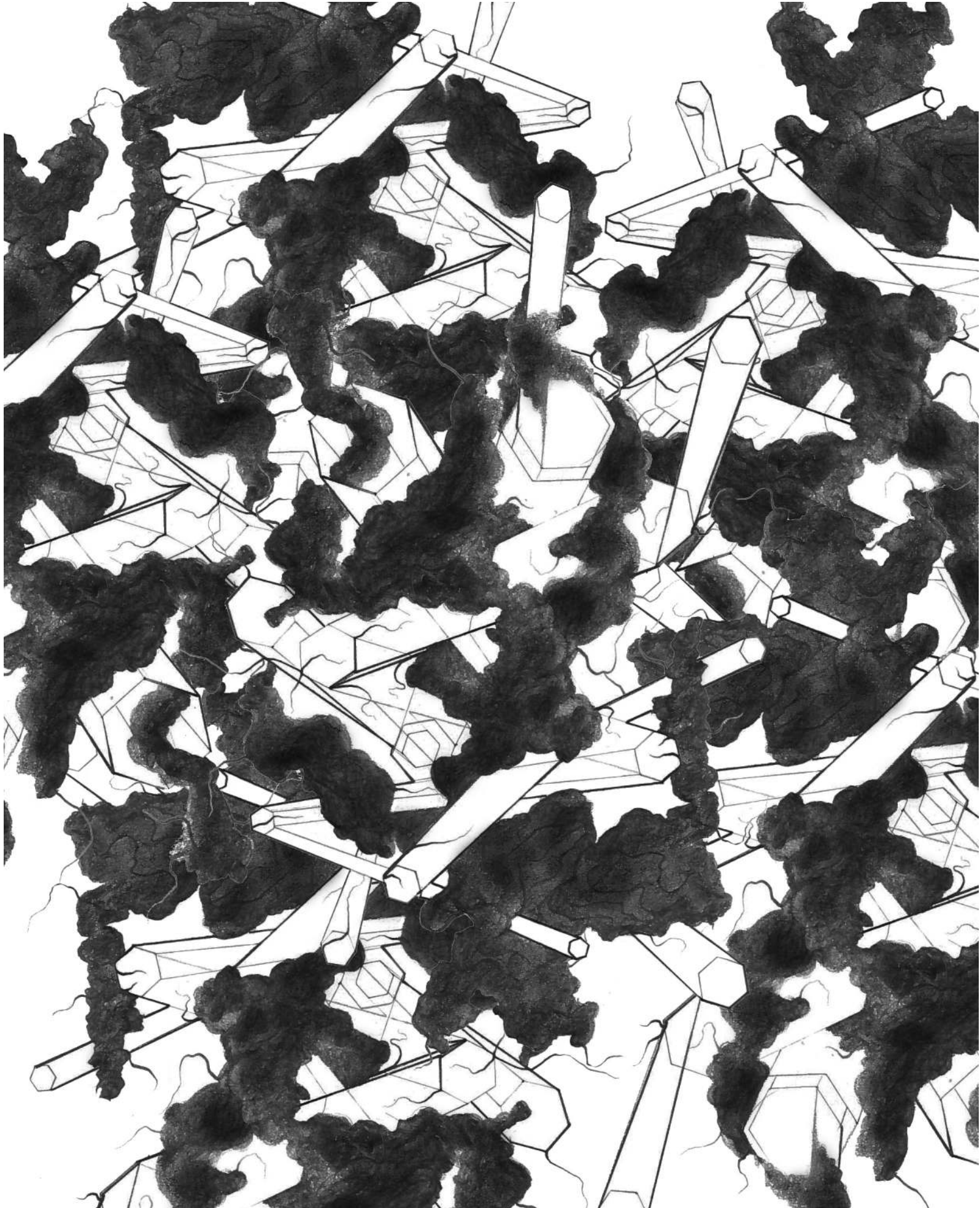
Av Emil Bernhardt

I møte med den moderne kunstmusikken – i Norge i dag gjerne kalt «samtidsmusikk» – kan vi ha en opplevelse av å støte mot noe uvant og fremmedartet. Det er en følelse av at noe har skjedd i forhold til den mer tradisjonelle, klassiske musikken; vi kunne si at vi på en eller annen måte erfarer en avgjørende endring i musikkens – det musikalske språkets eller uttrykkets – utvikling. Spørsmålet jeg skal forfølge i denne teksten er om det ikke også – i møte med den moderne musikken – er snakk om en endring i selve erfaringen.

For å forstå hva som står på spill i dette spørsmålet, er det nødvendig dels å gå nærmere inn på hva som rent faktisk har skjedd i musikken, musikkteoretisk betraktet. Her vil det såkalte tonalitetsbruddet være uomgjengelig. Dels er det nødvendig å se nærmere på erfaringsbegrepet, og da primært i et estetikkteoretisk perspektiv. Til grunn for problemstillingen ligger dermed spørsmålet om i hvilken grad det er mulig å se for seg en sammenheng mellom de musikalske fenomenene, utlagt innenfor en teoretisk ramme på den ene siden, og vår erfaring av dem når vi lytter til konkrete verk, verk der disse fenomenene er gestaltet – fortrinnsvis vellykket – på den andre. Samtidig må man si at ettersom spørsmålet om erfaringens mulige endring overhodet melder seg, skyldes det en fornemmelse av endring, primært i den musikalske substansen. Selve endringen er med andre ord sentral, også for formuleringen av

spørsmålet, og det kan virke nærliggende å tenke seg at den nye musikken innebærer et brudd med den klassiske tradisjonen.

Her er vi imidlertid straks på usikker grunn, for påstanden om at den moderne musikken skulle utgjøre et brudd, altså en radikal forandring som markerer en grunnleggende, kvalitativ forskjell i forhold til tradisjonen, blir gjennomgående imøtegått fra ulike faginstanser: I innledningen til boken *Transformations of Musical Modernism* foreslår redaktørene, Erling E. Gulbrandsen og Julian Johnson, begge professorer i musikkvitenskap ved universitetene i henholdsvis Oslo og London, å forstå den musikalske modernismen som en holdning, «an attitude of musical practice» (Gulbrandsen/Johnson 2015:1). De vektlegger elementet av transformasjon og understreker at «there is no violent break, no simple rupture with the past but rather processes of gradual transformations taking place from within» (2015:2). Den tyske filosofen og Adorno-eleven Albrecht Wellmer spør innledningsvis i boken *Versuch über Musik und Sprache* om ikke den høymodernistiske musikken, her representert ved serialismen, innebar en definitiv avskjed med referanser utover det rent klanglige, egenskaper som gjorde det mulig, på en eller annen måte, å tolke musikk som språk.¹ Wellmer gir imidlertid tydelig uttrykk for mistro overfor en slik antakelse.² Selv om den atonale serialismen kunne sies å innebære



en radikal utspørring av de tradisjonelle musikalske uttrykksmidlene, kommer vi ikke utenom et språklig nivå i den kompositoriske henvendelsen til verden som verket innebærer.³ I artikkelen «Nasjonsløs i industrisamfunnet: om Arne Nordheims musikk», setter den norske sosiologen Dag Østerberg på sin side spørsmålsteget ved hele betegnelsen «modernisme»: «For såvel romantikk [som modernismen eventuelt skulle bryte med, forf. anm.] som modernisme har trekk av både syntetiserende og fragmenterende virksomhet.» (Østerberg 1997:157f). Verdt å nevne er også forholdet til refleksjon, noe den tyske filosofen Georg W. Bertram ettergår med utgangspunkt i den Hegel-inspirerte tanken om den moderne (eller, for Hegel, romantiske) kunstens refleksive overvekt. I artikkelen «Ästhetische Erfahrung und die Modernität der Kunst» vil Bertram vise at «estetisk refleksjon ikke kan forstås uavhengig av estetisk erfaring»,⁴ med andre ord at den intensiverende refleksjonen ikke kan forstås som noe kvalitativt nytt i moderne kunst, men snarere som noe som er konstitutivt for kunst overhodet («Die konstitutive Modernität der Kunst» (Deines/Liptow/Seel 2013:264f)).

Det er altså mye som taler for at påstanden om et brudd – forsøksvis uttrykt i forholdet mellom klassisk tradisjon og (kontemporær) modernisme – er problematisk. Likevel: Etter mitt syn vil det å avvise bruddtanken fullstendig innebære en innsnevring av diskusjonen, i alle fall for kunstmusikkens del, av to grunner: For det første blir bruddet tydelig om vi tar utgangspunkt i en mer rendyrket musikkteoretisk refleksjon, sentrert rundt det såkalte tonalitetsbruddet. Betydningen og konsekvensene dette skulle få kan selvsagt diskuteres, men selv mener jeg at tonalitetsbruddet, med dets radikale følger, generelt er blitt for lite vektlagt og diskutert, særlig i den norske debatten om musikalsk modernisme. For det andre er det vanskelig å komme utenom erfaringen. Med «erfaring» sikter jeg ikke bare til mønstre av formidlete opplevelser, for eksempel som i utsagn av typen «all erfaring tilsier at det har foregått et brudd» eller lignende. Snarere, og ganske særlig, sikter jeg til min egen spesifikt *estetiske erfaring* i møte med sentrale, nyere verk, fra modernismens gjennomslag på 50-tallet og frem til vår tids heller sprikende uttrykk, verk som kan kalles atonale – etterhvert i vid forstand. Den estetiske erfaringen i møte med disse verkene er riktignok både subtil og vanskelig å gripe, men den har samtidig – i det minste tidvis – en særegen, karakteristisk kvalitet, et trekk som, i alle fall tilsynelatende, vitner om at «noe har skjedd». Jeg kan

Etter mitt syn vil det å avvise bruddtanken fullstendig innebære en innsnevring av diskusjonen.

for eksempel ikke unngå å bemerke at møtet med en stryketrio av Schönberg, på en helt avgjørende måte er, eller i alle fall under særskilte omstendigheter *kan være*, vesentlig forskjellig fra møtet med et verk for samme besetning av eksempelvis Mozart.⁵ Spørsmålet om det er noen sammenheng mellom denne forskjellen (eller dette bruddet) utlagt fra en musikkteoretisk synsvinkel, primært knyttet til tonalitetsbruddet i bred forstand, og min egen estetiske erfaring, som i og med dette bruddet muligens er endret, ja, det er hva jeg skal forsøke å forfølge her.

Musikkteoretisk vinkel – fra tonalitet til atonalitet

Uttrykket «tonalitetsbrudd», som betegner overgangen fra tonalitet til atonalitet, er etablert i tradisjonell musikkteori, noe som gjør det mulig å snakke om et brudd – en radikal overgang som markerer en grunnleggende, kvalitativ forskjell – innenfor denne rammen. Nå kunne man si at musikkteori omfatter langt mer enn bare spørsmålet om tonalitet, særlig om man med det siste primært forstår tonehøyder, skalatyper, harmonikk, akkorder osv. Med et sånt utgangspunkt kan spørsmålet om tonalitet virke snevert, ikke minst med tanke på den diskusjonen jeg har lagt opp til her. Imidlertid vil jeg hevde at spørsmålet om tonalitet i musikk ved nærmere ettersyn innebærer mye mer enn bare tonehøyder og akkorder i snever forstand, ja, at det faktisk kan tenkes å berøre samtlige av musikkfenomenets aspekter, ikke bare harmonikk og rytme, men i tillegg alt fra forløp og form til mer vidtfaunende og abstrakte elementer som retorikk, språklighet, meningsdannelse, materialdefinisjon osv. Man kunne også hevde at tonalitetsbegrepets vidtrekkende omfang i særlig grad blir eksponert, om enn negativt, i og med overgangen fra tonalitet til atonalitet. Det kommer altså i en viss forstand til syne i og med selve bruddet. Hva er så tonalitet?

Innenfor en klassisk, vestlig ramme, kan tonalitet i musikk forstås som en struktur som muliggjør et forhold av likhet og forskjell gjennom hierarkisk organisering av de fire såkalte parametrene: tonehøyde, tonelengde, tonestyrke og klangfarge, hvorav de to første – tonehøyde og tonelengde – i første omgang er de viktigste, gitt en tonal ramme. Tonehøyde omfatter alt som har med harmonikk å gjøre (vertikalt), mens tonelengde tilsvarer det rytmiske planet (horisontalt). Harmonisk er den tonale musikken grunnleggende basert på skalaer (i dur og moll), som igjen består av bestemte mønstre av hele og halve trinn (jf. forskjellen på dur og moll); vi sier at de tonale skalaene er diatoniske. Hver skala

har en grunntone, for eksempel C i C-dur, mens de øvrige trinnene står i forhold til grunntonen med ulike grader av spenning. Basert på dette dannes videre akkorder, også de med ulike spenningsgrader ut fra grunnformen dominant-tonika: En dominant akkord har en ledende spenning mot en tonikalsk grunntoneakkord, som i sin tur innebærer en avspenning og gjenoppretter stabilitet.

Dette skjemaet gjenfinnes på det rytmiske planets forhold mellom tung og lett impuls, og blir videre differensiert eksempelvis i en fireslagsformasjon der første slag er tyngst, andre slag nest lettest, tredje slag nest tyngst og fjerde slag lettest med ledefunksjon til neste ener. Dette skjemaet blir selvsagt endevendt og variert på uendelige måter, som når en såkalt lett takttid (det fjerde slaget) blir uventet aksentuert, eller ved at hovedimpulsene forskyves til underdelinger av de fire grunnslagene, såkalte synkoper – for bare å nevne noen helt basale eksempler. Hele tiden dreier det seg om en struktur som muliggjør et raffinert spill av spenning og avspenning, dypere sett identitet og forskjell, der grunntonens (eller den tunge takttidens) stabilitet utgjør rammen innenfor hvilken ulike grader av forskjell (spenning) utspiller seg. Dette gir hint om hvilke enorme konsekvenser tonaliteten har for organiseringen av musikken, altså langt utover de enkelte tonehøydene og akkordene. Som antydning, kunne vi for eksempel snakke om en «tonal rytmikk», hvor rytmisk identitet og forskjell blir regulert gjennom tung og lett (ledende til tung) impuls. Et mer utviklet nivå er forløpet i den wienerklassiske sonatesatsformen, som grunnleggende sett er basert på den tonale strukturens regulering av spenning og avspenning, både harmonisk og rytmisk. Dette viser hvordan tonaliteten også har et grunnleggende dramaturgisk element, ja hele tonalitetens organisering av tid blir viktig for erfaringen av den tonale, klassiske musikken. Vi kunne snakke om en tonalitetens formdannende kraft.

Hva gjelder de øvrige parametrene, tonestyrke/dynamikk og klangfarge (en trompet har en annen klangfarge enn en fiolin), er forholdet mer komplisert. Men om vi tar utgangspunkt i klassisk harmonilære, er den grunnleggende regelen at flertallet av stemmene i et ensemble spiller grunntonen i akkorden, såkalt grunntonedobling, selvsagt koblet med kompositoriske overveielser hvor også de ulike instrumentenes klangfarge spiller inn og underordnes eller definerer seg i relasjon til tonalitetens hierarki. Man kan dessuten merke seg at det også innenfor de fire parametrene dannes en orden, der tonehøyde og tonelengde, som antydning, kommer øverst. Dette har å gjøre med at den

tonale harmonikken er organisert i funksjoner (en såkalt dominant- eller en tonikaakkord, tilsvarende en spenning eller en avspenning) som kan spilles av – eller «oversettes» mellom – ulike (kombinasjoner av) instrumenter, uten at funksjonen i seg selv blir endret eller oppløst. Den tonale funksjonen bare *representeres* i et annet klangmedium og med en annen dynamikk. Slik blir det fullt mulig å kjenne igjen en klavertranskripsjon av for eksempel en Beethoven-symfoni, selv om et slikt verk selvsagt er skrevet med symfoniorkesterets klanglige finesser i tankene. Kort sagt utgjør tonaliteten et strukturerende system som de musi-

kalske hendelsene fra harmonikk og rytme til klangfarge, dynamikk osv. på ulike måter forholder seg til.

Om vi nå går til begrepet atonalitet, som direkte betyr en negasjon (jf. prefikset «a-») av tonaliteten, er det nettopp dette systemet, og dermed det strukturerende forholdet, som brytes opp eller negeres. Og slik tonalitetsbegrepet viste seg strukturerende langt utover det harmoniske området i snever forstand, medfører også atonaliteten en dominoeffekt som i sin ytterste konsekvens drar med seg alle tonalitetens parametriske reguleringer.

Det kan virke nærliggende å knytte atonaliteten til den østerrikske komponisten Arnold Schönbergs såkalte tolvtoneteknikk, men dette vil igjen vise seg som en inn-snevring og bare delvis riktig. Tolvtonebegrepet viser til skalaens såkalte kromatisering, som vil si at skalaen nå utelukkende består av halve trinn – det vil si alle, både svarte og hvite, tangenter på et piano innenfor en oktav (= tolv ulike tonehøyder). Denne inndelingen er imidlertid en konstruksjon (såkalt temperering) skapt for å muliggjøre harmonisk transposisjon innen tonaliteten, hvor oktaven blir å forstå som omfanget til en toneart (for eksempel C-dur). Men fordi atonaliteten, som antydning, innebærer et brudd, bl.a. med musikkens organisering i tonearter, vil det være utilfredsstillende å forstå oktaven på denne måten. Tolvtonestrukturen, eller kromatiseringen, må derfor forstås prinsipielt, det vil si: Fordi alle trinnene er halve, dannes det ingen grunntone, og dermed heller ingen struktur av spenning og avspenning, hvilket igjen gjør det meningsløst å operere med en oktav i betydningen toneart (for eksempel C-dur). I motsetning til en tonal, diatonisk skala, vil en atonal, kromatisk skala på et temperert piano riktignok være «fullstendig» innenfor en oktav, men med hensyn til et stabiliseringspunkt, vil den derimot være uendelig, noe som videre – prinsipielt sett – vil gjelde for atonalitetens forhold til tonehøyde. Den vil aldri kunne definere et utgangspunkt (jf. grunntone), et-

Det handler med andre ord om å gjøre refleksjonen til en gjenstand for erfaring.



Illustrasjon: Lana Svirjeva

tersom den strukturerende spenningsimpulsen i hierarkiet mellom hele og halve trinn er opphevet. For tonehøydeparameteren, innebærer atonaliteten dermed at alle trinn, alle tenkelige tonehøyder over alle tenkelige omfang, også utover den tempererte skalaen (altså også *mellom* de svarte og hvite tangentene), er likeverdige. Og i sin ytterste konsekvens betyr dette at atonaliteten innebærer en prinsipiell åpning for musikkens parametre i *alle* retninger. Det vil gjelde på det akkordiske så vel som som på det rytmiske plan, innenfor klangfarge, form osv., ja, i sin ytterste konsekvens vil det faktisk innebære en utfordring av alle disse begrepene overhodet. Hva er en musikalsk tonehøyde? Hva er en overskuelig rytme? Hva er en akkord? Hva er et konsistent forløp? Osv. osv.

Følgelig vil det også være umulig å «oversette» en atonal akkord ut fra begrepet om funksjon – både har-

monisk dominant/tonikalsk og rytmisk lett/tung – etter som atonalitetens prinsipp nettopp består i å oppløse den strukturen som gjorde slike funksjoner mulig. Prinsipielt forstått er dermed en akkord *xyz*, spilt på et klaver, en annen enn en akkord bestående av de samme tonene, spilt av eksempelvis en klarinett, en fiolin og en cembalo. (Dette poenget blir tydelig når vi med en «atonal akkord» like gjerne kunne tenke oss samklngen av en dør som lukkes og en lysbryter som slås på. Disse lydene er nettopp ikke oversettbare.) Det siste kan synes spissfindig og snevert. For rent faktisk, i alle fall gitt at vi opererer med såkalt toniske klanger, det vil si akkorder utelukkende bestående av tonehøyder (ikke støy), ville det være mulig å kjenne igjen akkorden, også dersom den ble gjengitt på et annet instrument. Tilsvarende kunne man innvende at det også vil være mulig å nærme seg hierarkiske strukturer, som ek-

sempelvis akkorder med spenning og avspenning i forhold til hverandre ved bruk av kromatiske skalaer/atonale akkorder. Men slike innvendinger vil samtidig gå glipp av, eller nettopp misforstå atonalitetens negative poeng, nemlig hvordan det faktisk er at den hierarkiske strukturen blir oppløst, brutt, åpner opp for en fundamental annerledes tilnærming til musikken. Det siste er helt vesentlig og peker direkte mot det vi kunne kalle atonalitetens potensial, et potensial jeg mener det er mulig å spore følgene av, også i dagens grensesprengende musikalske uttrykk, selv om det kan være mer eller mindre bevisst fra komponistens side.

Overgang

Så langt om tonalitätsbruddet, musikkteoretisk utlagt. Følgene er naturligvis mange og omfattende. På et klanglig plan kan man si at en klanghendelse ikke lenger forstås i henhold til et hierarkiserende system; en atonal akkord har for eksempel ingen funksjon av spenning eller avspenning. Dens klanglige egenskaper står ikke i et representerende forhold til slike funksjoner, derimot står dens klanglige egenskaper i et forhold bare til seg selv, det vil si til det som klinger, rent faktisk. Lyden av vann som helles i en bølge, et egg som knuses, eller rett og slett ingenting (ingen bestemt intendert handling), har ingen (eksempelvis dominant) funksjon, den er nettopp lyden av vann (eller egg, eller tilfeldige omgivelser). Man kunne si at de klanglige egenskapene er emansipert. Dette åpner igjen for en radikal nyorientering mot hva som overhodet kan sies å kvalifisere som et musikalsk materiale. I og med atonaliteten kan dette nå, prinsipielt sett, bestå av alt som klinger, og ikke klinger. For komponisten vil det ikke lenger være et spørsmål om å variere ulike etablerte funksjoner eller formler, eksemplvis for spenning og avspenning i alt fra harmoniske kurver til rytmiske figurer og formdannelse. Ettersom det strukturerende systemet for denne typen funksjoner er oppløst, vil oppgaven snarere gå ut på – i vid forstand – å tenke over hva musikk overhodet kan være, og her er det nærliggende å vise til refleksjonsmomentet, som Bertram var inne på: Den nye musikken er ikke henvist til en *anvendelse* av en struktur, tonaliteten, for disposisjon av identitet og forskjell, men derimot, via atonaliteten, til en *refleksjon* over hva en slik struktur overhodet har å si for musikalsk organisering av klanghendelser. I dette ligger det et brudd, et kvalitativt sprang. For atonaliteten er slik ikke bare en særlig raffinert videreføring, eksemplvis av et element som harmonisk spenning eller ledefunksjon; den

Det handler med andre ord om å gjøre refleksjonen til en gjenstand for erfaring.

er ikke en videreføring av et forhold mellom en struktur og en artikkelasjon, der førstnevnte organiserer forholdet mellom identitet og forskjell. Der tonaliteten innebærer å operere i henhold til en slik struktur, en struktur som vel å merke åpner for et uhyre mangefasettert repertoar av mulige løsninger, innebærer atonaliteten derimot å reflektere over et slikt forhold som sådan.

Nå kunne man innvende at oppløsningen av den hierarkiske strukturen, som riktignok rommer et emansipatorisk potensial, like fullt kan forstås som en fragmentering eller en splittelse, noe Østerberg er inne på, en oppløsning eller destruksjon av muligheten for å samle klanghendelser av ulike slag i konsistente utsagn – eller synteser, for å bruke Østerbergs begrep (Østerberg 1997:157). Klangobjektene blir frie, javisst, men også løse, abstrakte, uhandgripelige, flertydige, inkonsistente osv. – kunne man tenke seg. Mot dette kunne man imidlertid igjen innvende at atonalitetens negasjon, i alle fall i sin kjerne, har en bestemmelse, hvilket litt forenklet betyr at negasjonen, eksemplvis av den tonale akkorden, ikke forkaster ethvert begrep om akkorder, noe som igjen er antydning ved refleksjonen. Å negere, bestemt, den funksjonelle akkorden – eventuelt å gå fra en anvendelse av en slik funksjonell akkord, til en refleksjon

over hva en akkord eller en funksjon overhodet er – innebærer ikke å forkaste begrepene, hverken om akkord eller funksjon, men derimot å tenke over og nærme seg dem på en grunnleggende, radikalt annerledes, ja, reflekterende måte. Og nettopp her forekommer det meg at også forbindelsen til Wellmers språkbegrep kan skimtes: For selv om atonaliteten innebærer en vesensforskjellig – og altså refleksiv – tilnærming til elementer som akkord, funksjon, spenning osv., er det naturligvis langt fra likegyldig, men tvert imot helt avgjørende, hvordan komponister velger å artikulere eller gestalte (språkliggjøre) denne refleksjonen. Det er med andre ord ikke tilstrekkelig ganske enkelt å fremlegge muligheten for et reflekterende, analytisk arbeid fra lytterens side, snarere må det dreie seg om å gestalte refleksjonen, og det på en slik måte at den også *møter* lytteren, som igjen, som mottagende, kan ta del i den. Det handler med andre ord om å gjøre refleksjonen til en gjenstand for erfaring.

Det sentrale spørsmålet kommer nå til syne, nemlig hvorvidt det er mulig å tenke seg noen sammenheng, eller noe forhold mellom tonalitätsbruddet, teoretisk utlagt, og erfaringen av det vi må kalle vellykkede atonale verk, det vil si verk som kan sies å ha lyktes med kompositorisk å gestalte emansipasjonen av klangen, eventuelt fragmente-

ringen av det tonale, hierarkiske systemet. Hva er det vi *erfarer* i møte med disse verkene, og er denne (estetiske) erfaringen tilsvarende forskjellig fra den vi gjør i møte med tonal, klassisk musikk? Hvordan er det overhodet mulig å gjøre fragmentering og emansipasjon til gjenstander for erfaring?

Estetikkteoretisk vinkel – erfaring, refleksjon, distanse, tidsrom

Ved nærmere ettersyn er det to spørsmål som er i spill her: for det første spørsmålet om hvorvidt det er mulig å gjøre fragmentering og emansipasjon til gjenstander for erfaring, altså hvorvidt det er mulig å *erfare* disse fenomenene, noe som altså er noe annet enn bare å utlegge dem teoretisk. For det andre spørsmålet om – såfremt vi antar at en slik erfaring er mulig – hvorvidt den er vesensforskjellig, eller om mulig bare gradforskjellig, fra annen erfaring, her av den tonale, eller syntesebaserte, musikken. Disse spørsmålene er omfattende, og jeg har ingen pretensjon om å svare uttømmende på dem innenfor rammen av denne teksten; særlig det andre vil i stor grad måtte bli stående åpent. Likevel vil jeg forsøke å peke på noen implikasjoner og noen begreper jeg anser som sentrale for å sirkle dem inn.

Det første er naturligvis selve erfaringsbegrepet, som jeg såvidt berørte innledningsvis. Det er selvsagt både sentralt og omfattende i filosofien, og innen estetikken, eller estetikkteorien, har det fått sin særegne tapning i spørsmålet om den spesifikt estetiske erfaring. Dette er igjen kontroversielt, generelt i møtet mellom estetisk og annen (teoretisk eller moralsk) erfaring, og spesielt hos en sentral tenker som Kant, hvor erfaringsbegrepet teknisk sett forutsetter både anskuelse og begrep. Hans estetiske smaksdom – som muligens kommer nærmest det jeg har kalt en estetisk erfaring – utmerker seg derimot blant annet ved å felles *uten* begrep, forenklet fremstilt, og Kant snakker da heller aldri om noen «estetisk erfaring». ⁶ Uten å fortape meg ytterligere hverken i kantiansk begrepsbruk eller erfaringsbegrepets omfang, ⁷ vil jeg si at jeg med «erfaring» i denne sammenhengen tenker på en estetisk erfaring, og da som et møte med et kunstverk i en situasjon hvor verket, i overført betydning, «taler» til meg, delvis uavhengig av en eller annen systematisk fortolkende utledning, teoretisk, historisk eller på andre måter. Hvorvidt et slikt møte overhodet er mulig, er et spørsmål jeg lar ligge; poenget er heller å peke på overgangen fra den teoretiske utlegningen av tonalitätsbruddet, til forholdene rundt vår *erfaring* av en musikk som

på en vellykket måte setter disse endringene i verk. Det er riktignok vanskelig å se bort fra at en teoretisk orientering vil påvirke denne erfaringen, eller muligheten for å erfare disse verkene *estetisk*, men samtidig er det forskjell på å utvikle og overskue den teoretiske innebyrden, og å *erfare* de kunstneriske resultater som eventuelt måtte bygge på og komme ut av den. Å sette en gjenstand for erfaring er ikke nødvendigvis det samme som faktisk å erfare den. Eller sagt på en annen måte: Den gjenstand som det teoretiske rammeverket setter, er ikke nødvendigvis det som i sin tur blir *gjenstanden for erfaring*. Ja, man kunne spørre seg om det – så lenge «gjenstandene» vi opererer med er emansipasjon eller fragmentering – overhodet er mulig å gjøre dem til *gjenstander for erfaring*? ⁸

Som antydnet, er begrepet om refleksjon sentralt i denne sammenhengen, nærmere bestemt forholdet mellom refleksjon og erfaring. Umiddelbart kan det synes å være flere former for, eller nivåer av, refleksjon i spill, i det minste innledende og analytisk betraktet: Ett nivå kommer til uttrykk i overgangen fra tonalitet til atonalitet, ved at et begrep som eksempelvis «akkord» i den tonale musikken blir *anvendt*, mens det i den atonale musikken blir *reflektert*. Denne refleksjonen innebærer en distanse fra anvendelsen og tar til idet begrepet om

en akkord ikke lenger er fylt med et bestemt innhold, her i form av en funksjon som inngår i et større nettverk av hierarkiske strukturer; vi kunne si at akkordens innhold, som funksjon, går opp i anvendelsen. Ved refleksjon, blir dette innholdet snarere til et spørsmål: Hva er overhodet en akkord? Dette kan i første omgang fremstå som en ytre, distansert intellektuell operasjon. I det hele tatt å arbeide med spørsmålet forutsetter også andre teoretiske begreper, og det ville være nærliggende å tenke at den samme evnen til involvering i refleksjonen via begreper, vil forutsettes av lytteren. Denne «ytre», eller eksterne, refleksjonen kan riktignok være givende og lærerik, men den er ingen garanti for, og den er heller ikke nødvendigvis identisk med, den estetiske erfaringen.

Imidlertid har vi på den annen side, og som Georg W. Bertram var inne på, en såkalt *estetisk refleksjon*, en refleksjon som ikke kan tenkes uavhengig av den *estetiske erfaringen*. I den estetiske erfaringen inngår (alltid) en form for refleksjon, sier Bertram, og den må følgelig være av en annen, og (forsøksvis) intern art enn den ytre, eksterne og rent intellektuelle refleksjonen via begreper – som når vi reflekterer over for eksempel begrepet «akkord». Bertrams kobling av estetisk refleksjon og erfaring bringer tankene

Å sette en gjenstand for erfaring er ikke nødvendigvis det samme som faktisk å erfare den.

til Kants såkalte reflekterende dømmekraft, som hos ham ligger til grunn for den estetiske smaksdommen. I motsetning til hva som er tilfelle når dømmekraften brukes bestemmende, altså når den kobler anskuelse og begrep (innbilningskraft og forstand) i en teoretisk erkjennelse, innebærer den reflekterende dømmekraften at disse erkjennelsesevnene inngår i et såkalt fritt spill hvor de reflekteres som erkjennelsesevner overhodet. Man kunne si at smaksdommen, som et resultat av den reflekterende dømmekraftens refleksjon eller frie spill, innebærer en feiring av vår samlede erkjennelsesevne som sådan, men vel og merke uten å føre til noen faktisk, empirisk erkjennelse som resultat. Muligens kunne man føye til at vi her er vitne til et tilsvarende distansebegrep (mellom anvendelse og refleksjon), om enn innenfor det vi, analytisk betraktet, kunne kalle en erfaringsintern refleksjon.

Videre virker det fristende å se en parallell til atonalitetens refleksive moment, som også innebærer en utspørring (eller eventuelt feiring) av akkordfenomenet som sådan, uten å la det gå opp i en anvendelse gjennom funksjon. Samtidig ville det være fullstendig absurd å hevde at den reflekterende dømmekraften bare er virksom i møte med gjenstander som selv er reflekterende, eller har en form for refleksjon som sitt grunnlag, eller verre; at den kantianske smaksdom bare kan felles om atonal musikk (eventuelt refleksiv/moderne/romantisk kunst, jf. Hegel)! Selv om det synes å være en strukturell likhet mellom atonalitetens refleksjon og den såkalt estetiske refleksjon som del av den estetiske erfaring, er det altså – igjen – grunn til å spørre om det er snakk om to ulike former eller nivåer av refleksjon – eksternt som svarende til refleksjonen i tonalitätsbruddet (og Hegels romantiske kunst), og internt som kontinuerlig innlemmet erfaringen, og da selvsagt også av gjenstander (her: kunstverk) der emansipasjonen/fragmenteringen ikke er artikulert, som tilfellet er i tonale verk. Sammenholdt med det begrepet om estetisk erfaring som jeg antydte over, nemlig som et møte med kunstverket forut for, og delvis uavhengig av, en eller annen teoretisk fortolkende utlegning eller refleksjon, er det jo også slik at det kantianske frie spillet ikke er å forstå som et intellektuelt, reflekterende analytisk fortolkningsarbeid der erkjennelsesevnene holdes opp mot hverandre i en erfaringsekstern operasjon. Tvert imot inngår de i et fritt spill og står, riktignok på en kompleks måte, i forhold til det som er og blir den kantianske smaksdommens uomgjengelige kjernepunkt, nemlig følelsen av lyst.⁹

Hvis jeg nå skulle prøve meg på en nærmere beskrivelse av selve den estetiske erfaringens (av et atonalt verk) kvalitative særegenhet, er følelsen av lyst heller ikke til å komme

forbi. Med andre ord dreier det seg om en estetisk erfaring i den betydningen jeg har skissert, og ikke bare om et eller annet sofistisert spill av intellektuelt og begrepslig adskilte elementer holdt opp mot hverandre. Ikke desto mindre forekommer det meg at det jeg, noe skisseaktig, kalte en erfaringsekstern refleksjon, i den atonale musikken – om ikke annet, så i alle fall i større grad enn hva som er tilfelle med den tonale musikken – blir *del av* selve erfaringen, at den med andre ord beveger seg mot å bli intern. Den estetiske erfaringen av den atonale musikken innebærer, slik jeg opplever den, en form for veksling mellom anvendelse og refleksjon, en erfaring av at objektene som spiller seg ut i det musikalske materialet hele tiden også har en annen, uviss, uferdig og/eller reflektert variant, med andre ord at forholdet til objektets funksjonelle anvendelse hele tiden også er utfordret, reflektert. Og dette er ikke bare nok en distansert, intellektuell og ekstern operasjon, tvert imot – om enn på en kompleks måte – må selve denne («eksterne») refleksjonen sies å inngå i erfaringen; følelsen av lyst knytter seg til erfaringen av objektenes uvisse, eller vordende, eksistens, man kunne eventuelt si vår måte å erfare dem på.

En annen tilnærming kunne være å gå via det for musikkens del sentrale begrepet om tid, særlig med tanke på hvordan tidsstrekke artikuleres ulikt innenfor det tonale og atonale. Og musikkens tidsdisposisjon er muligens mer intimt forbundet med hvordan den erfares, enn det som er tilfelle for en (mer teoretisk forstått) utlegning av den tonale strukturens fragmentering, eller klangens emansipasjon. For den tonale musikkens del vender det hierarkiske systemet tilbake idet det regulerte spillet mellom identitet og forskjell gjør det mulig å forutsi et mulig tidsforløp, eller tenke det som inneholdt i en partikulær klanghendelse. Riktignok på storformplan, men også innenfor mindre enheter, organiserer tonaliteten formler (igjen selvsagt med et nærmest uendelig variasjonspotensial) som gjør det mulig å forutsi et tidsforløp. Et samspill mellom det harmoniske og det rytmiske er helt avgjørende her, fremfor alt eksemplifisert i begrepet om melodi, som kan sies å være en balanserende og utfyllende kombinasjon av hierarkiske strukturer, både rytmisk og harmonisk. Og mens tonaliteten slik strukturerer tidsopplevelsen, vil det atonale på sin side negere denne forutsigbarheten, hvilket igjen gjør det umulig å forutsi noen opplagt form eller forløp i atonale verk. Til gjengjeld vil vi ofte oppleve en økt vekt på musikkens romlige dimensjon, både forstått som lydildenes plassering i det fysiske fremføringsrommet, men også – og ikke minst – innad i verkene, i den betydningen som ligger i det fascinerende uttrykket «tidsrom». For idet de ulike

klanghendelsene blir umulig å innordne i en type hierarkiserende struktur som sikrer et tidslig overskuelig forløp, skapes en oppmerksomhet på den romlige, eller «tidsromlige», distansen mellom dem. (Dette kan også tenkes å henge sammen med den emansiperte klangens referanse til seg selv, som jeg var inne på over.) Her er vi tilbake ved begrepet om distanse, som nok en gang kan knyttes til refleksjonsmomentet, og muligens kan det være enklere å forestille seg distansen som gjenstand for erfaring når vi tenker romlig – som en distanse mellom to, selvstendige, «emansiperte» objekter. Om dette stemmer, vil man kunne si at muligheten for atonalitetens refleksjon som gjenstand for erfaring, understøttes idet refleksjonens distanse får en ikke bare temporær, men også utpreget spatial dimensjon i den atonale musikken. Om jeg kan bruke min egen estetiske erfaring som holdepunkt her, vil jeg mene at en slik påstand gir mening; det vil i det minste være meningsfylt å bruke erfaringen av den romlige distansen som en pekepinn, eller en metafor (jf. uttrykket «tidsrom»), for den overgangen vi snakker om mellom refleksjon og distanse som intellektuelle, teoretisk baserte begreper på den ene siden, og den estetiske erfaringen av dem på den andre.

Henvisningen til distansen forstått som romlig kategori, en distanse som på den ene siden antyder (om enn muligens metaforisk) en forbindelse til refleksjonen, og på den annen side letter muligheten for å forestille en distansens erfaring, er også interessant som en mulig kobling til den språkligheten Wellmer var inne på. Til tross for negasjonen av det systemet som sikrer strukturen mellom forskjell og identitet, er det altså ikke snakk om en total avvisning av – eller et totalt brudd med – musikkens språklighet; tvert imot mener Wellmer at denne beholdes, også innenfor den atonale musikken. Det forekommer meg at vi med «språklighet» nærmer oss en mulig relevant forbindelse til erfaringen. For selv om det ikke nødvendigvis er en kobling mellom en teoretisk utlegning av et fenomen (her: musikkens tonalitätsbrudd) og den estetiske erfaringen, synes det meg mer rimelig å anta en forbindelse mellom muligheten for å gestalte dette fenomenet, og da i en eller annen «språklig» forstand på den ene siden, og det som blir en gjenstand for erfaringen på den andre. Det må med andre ord være rimelig å anta at dersom atonalitetens refleksjon og distanse, dens emansipasjon og fragmentering er mulig å gestalte språklig – det vil altså si «musikkpråklig», ikke nødvendigvis verbalt – ja, så er det også mulig å tenke seg disse fenomenene som gjenstand

En musikkpråklig artikulering av atonalitetens spesifikke negasjon og refleksjon...vil altså kunne tenkes å gjøre refleksjonen og negasjonen erfarbar.

for erfaring. En musikkpråklig artikulering av atonalitetens spesifikke negasjon og refleksjon, det vil si en omsetning av disse fenomenene i en kompositorisk gestaltning, her eksemplifisert med et kanskje særlig tydelig eksempel i den tidsromlige dimensjonen, vil altså kunne tenkes å gjøre refleksjonen og negasjonen erfarbar.

Avslutning

Jeg vil altså foreløpig gå inn for muligheten av å erfare den atonale musikkens kvalitative forskjell som noe spesifikt og egenartet. Man kunne snakke om en form for intensivert refleksjon, intensivert nettopp idet refleksjonen står på terskelen til, og delvis går over i den estetiske erfaringens domene via en «språklig» gestaltning. På den annen side kunne man innvende at selv om denne erfaringen er særegen, så behøver ikke dette nødvendigvis å innebære en vesensforskjell i forhold til erfaringen av den

klassiske, tonale musikken. Det andre spørsmålet, altså om vi her faktisk snakker om en vesensforskjell (og ikke bare en gradforskjell) må derfor bli stående åpent. Imidlertid kan det være på sin plass, også for en mulig

korrigering av påstanden om brudd, å ettergå spørsmålet om hvordan erfaringen arter seg, også av den tonale musikken, og da ganske særlig på bakgrunn av det jeg over har utledet om erfaringen av den atonale.

Med atonalitetens spesifikt negative bevegelse som bakgrunn, ville det nemlig være lett å tenke seg den tonale komposisjons- og lytteprosessen som en ren teknisk beherskelse av de formler og funksjoner som tonaliteten, teoretisk forstått, riktignok stiller opp. Og jeg skal innrømme at dette er en fristelse jeg selv ofte har vært farlig nær å falle for. En slik tanke ville imidlertid innebære en reduktiv misforståelse, en misforståelse som overveielser rundt det atonale på sin side, og i retur, muligens kunne tenkes å korrigere. Ja, kanskje må man spørre seg om ikke den refleksjonen som på sett og vis blir så sentral for den moderne musikken, også kan være viktig for den gamle musikken, og da estetisk og erfaringsmessig forstått. På bakgrunn av Bertrams insistering på refleksjonen som kontinuerlig forbundet med den estetiske erfaringen, burde ikke en slik påstand være særlig kontroversiell: for ham vil jo refleksjonen alltid være en del av den estetiske erfaringen. Men etter mitt syn er det da en dimensjon som forsvinner, en dimensjon som også kan antydes om vi snur problemet på hodet: For kan det ikke tenkes at fordi det er mulig, i alle fall på et teoretisk nivå, å la den klassiske mu-

sikken gå opp i en utlegning av tonaliteten, vil dette samtidig skygge for implisitte estetiske nivåer som like sterkt gjør seg gjeldende her, selv om de altså først blir realisert – eller nettopp emansipert – i og med atonalitetens negasjon? Er det med andre ord slik at tonalitetens logikk (som det atonale er en bestemt negasjon av) er forførende på en måte som samtidig skjuler den tonale musikkens refleksive element, et element som ved nærmere ettertanke vil gjøre den nærrere beslektet med den atonale enn vi kunne forledes til å tro?

Slike spørsmål kunne på den ene siden lede til ytterligere skepsis mot påstanden om brudd enn den jeg refererte til innledningsvis. På den annen side kunne man like gjerne tenke seg at de kompleksene som disse spørsmålene tross alt fører oss inn i, også kan si noe om hvordan påstanden om en ren og skjær avvisning av bruddet ikke er så enkel som den kan virke. For egen del vil jeg i alle fall holde fast ved at det å forfølge bruddets logikk, om enn aldri så sammensatt, åpner for et rikere og mer utfordrende tankesett enn hva som er tilfellet ved å overse eller bortforklare det.

LITTERATUR

- Guldbrandsen, E. E. and Johnson, J. (ed.) 2015, *Transformations of Musical Modernism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wellmer, A. 2009, *Versuch über Musik und Sprache*, Carl Hanser Verlag, München.
- Østerberg, D. 1997, *Fortolkende sosiologi II*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Deines, S., Liptow, J. und Seel, M. (hrsg.) 2013, *Kunst und Erfahrung: Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse*, Suhrkamp taschenbuchwissenschaft, Frankfurt am Main.
- Kant, I. 1974, *Kritik der Urteilskraft*, W. Weischedel (hrsg.), Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main.
- Kern, A. 2000, *Schöne Lust: Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main.

NOTER

- ¹ »eine definitive Abkehr von der ‘Sprachlichkeit’ und vom Bezug auf Außermusikalisches« (Wellmer 2009:10).
- ² »Ich will gleich sagen, daß ich das nicht glaube« (Wellmer 2009:10).
- ³ Det er også verd å merke seg at verkbegrepet stadig er intakt.
- ⁴ »ästhetische Reflexion nicht unabhängig von ästhetischer Erfahrung verstanden werden kann.« (Bertram i Deines/Liptow/Seel 2013:251)
- ⁵ Utlegningene her primært tenkt rent deskriptive. Jeg tar med andre ord ikke stilling til hvorvidt atonaliteten innebærer noen form for tap, eller om den, motsatt, innebærer et fremskritt i musikkens historie.
- ⁶ Begrepet «estetisk erfaring» forekommer riktignok hyppig i sekundærlitteraturen om Kants estetikk.
- ⁷ For en nærmere gjennomgang, se innledningen til Deines/Liptow/Seel: *Kunst und Erfahrung*.
- ⁸ Østerberg er inne på dette og skiller mellom sansning og persepsjon, parallellført med fragment og syntese. Han er imidlertid skeptisk til muligheten for å persipere (og slik «erfare» fragmenter): «Persepsjonen er en syntese av sansninger, kan vi si. Men vi må ikke derfra slutte at persepsjonen kan løses opp i atskilte sansninger ... For sansningen som sådan er enten en tenkt eller illusorisk størrelse eller den grense som den sviktende eller begynnende persepsjonen er i nærheten av» (Østerberg 1997:159).
- ⁹ For nærmere utdyping av dette, se Andrea Kerns bok *Schöne Lust: eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*.

OVERSETTELSE

TINGEN MARTIN HEIDEGGER

Innledning og oversettelse ved Øystein Skar

INNLEDNING

Vi skriver 6. juni 1950 i München. Sted: Prinz-Carl-Palais, staselig bygning fra 1800-tallet, i dag benyttet som kontorer og representasjon for Bayerns ministerpresident. Den såkalte lille sal (der kleine Saal) fylles i den intense sommervarmen av mer enn 300 forventningsfulle fremmøtte, herunder fremtredende personer fra så vel academia som kirke, ifølge referatet i ukeavisen Die ZEIT. Også en del yngre studenter kan sees; de var utrykkelig blitt invitert av dagens foredragsholder: herr Martin Heidegger, filosofisk superkjendis allerede i en mannsalder. Det er forresten ikke usannsynlig at det blant studentene befant seg en senere pave: Joseph Ratzinger (valgt til pave Benedictus XVI i 2005), som da (23 år gammel) var i ferd med å fullføre sine teologistudier nettopp i München. Han har for øvrig selv understreket Heideggers betydning for sin intellektuelle utvikling. Den populære gjesten skal tale over emnet: Das Ding. I de første fire år etter krigens slutt i 1945 var han, etter de allierte krigsmaktenes bestemmelse, utelukket fra å holde forelesninger, en straff for Heideggers regimevennlige uttalelser og opptreden under nazitiden 1933-45. Men nå er han altså på vei tilbake til offentligheten, og han har i mellomtiden rukket å bli 60 år gammel.

Die ZEIT beretter videre hvordan den elegante og perentlige lille mannen skrider inn i salen; hans ansikt minner om en fransk vinbonde. Man kan i den intense stillheten høre en knappenål falle, mens han med klar stemme tar med tilhørerne på sin tankereise.

Det begynner med en diagnose, en passe dose med skepsis overfor teknikk og moderne sivilisasjon: Alle avstander i tid og rom skrumper inn. Vi flyr til den andre siden av kloden på noen timer; vi får kunnskap raskt om

ting som skjer langt, langt borte. Snart vil fjernsynet jage og beherske hele vår hverdag – hvor uhyggelig rett skulle han ikke få på det punktet! Legg så gjerne til Internett og globalisering, som Heidegger slapp unna (han dør i 1976), og vår situasjon blir enda tydeligere.

Hva skjer med vårt forhold til nærhet, til ting, midt oppe i alt dette? Kanskje skjønner vi, anno 2016, enda mindre av det enn mennesker anno 1950 gjorde? Nærhet, formaner foredragsholderen, lar seg nemlig ikke registrere umiddelbart. I nærheten er for oss det som vi pleier å kalle ting – dermed er temaet i München anslått. Men hva er en ting? Det er like lite gjennomtenkt som spørsmålet etter nærhet. Sier Heidegger.

KRUKKEN

Så er han i gang for alvor. Av all verdens mulige ting velger han: krukken (*der Krug*). Hva er krukken? Det er vel ikke så vanskelig å besvare? Den er jo et kar, et slikt noe som rommer noe annet. Og vi kan peke på dens praktiske bruk. Men det er mer å si. Mye mer, ifølge Heidegger. Hans følgende analyser – vil du være med, så heng på! – kan minne om noen bestemte overlegninger i hans klassiker *Sein und Zeit* (1927), i synet på vår omgang med – ja, nettopp: tingene.

Hvori består så det vesentlige, det krukkeaktige [*das Krughafte*] ved krukken? Hvor langt kan vitenskapen hjelpe oss til å forstå det? Og hva vil det si at krukken rommer forskjellige slags flytende stoffer? I skjenkingen kan det være en drikk. Enklest er vann; Heidegger dveler heller ved vinen, hvor han i poetisk-religiøse vendinger kan bringe tilhørerens assosiasjoner til nattverden i den kristne kirke. Her møtes himmel og jord, de guddommelige og de dødelige; de fire er intimt forbundet; de kan ikke tenkes



Illustrasjon: Lisa Marie Mrakic

uavhengig av hverandre. Med Heideggers fornorskede ord:

Tømmingens skjenk kan være en drikk. Den gir vann, den gir vin til å drikke.

I skjenkens vann hviler kilden. I kilden finnes stein, i den finnes jordens dunkle slummer; jorden mottar himmelens regn og dugg. I kildens vann finnes himmelen og jordens bryllup. Bryllupet skjer i vinen, som vinstokkens frukt gir; i den frukten er jordens næring og himmelens sol tiltrodd hverandre. I skjenken av vann, i skjenken av vin hviler himmel og jord. Men tømmingens skjenk er krukkenes krukkeaktighet. I krukkenes vesen beror jord og himmel.

Med Heideggers egne ord:

Das Geschenk des Gusses kann ein Trunk sein. Es gibt Wasser, es gibt Wein zu trinken.

Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein, in ihm der dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Sie weilt im Wein, den die Frucht des Rebstocks gibt, in der das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels einander zugetraut sind. Im Geschenk von Wasser, im Geschenk von Wein weilen jeweils Himmel und Erde. Das Geschenk des Gusses aber ist das Krughafte des Kruges. Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel.

ETYMOLOGIEN

Vi gir krukkenes vesen navnet *ting*. Heidegger går nærmere inn på etymologi og språkhistorie: gammeltysk, latin, gresk. Dette har han gjort mange ganger før, for eksempel i *Sein und Zeit* med funderinger over det greske ordet for sannhet. Halvt spottende oppstod begrepet *Heideggerfilologien*. Vel, personlig har jeg sans for hans historiske dykk for å bli kjent med bestemte ords bruk gjennom årtusener. Dette skal hjelpe oss til å forstå *saken* (tingen!) bedre, argumenterer Heidegger. Det er ingen uforpliktende ordlek som bedrives. – I den aktuelle sammenheng minner han så om det gammeltyske ordet *thing*. Det betyr forsamlingen, en forsamling som skal forhandle om noe som har skapt strid (jf norsk: tingretten). *Thing* og *dinc* blir til navnene på sak: et felles anliggende. Romerne snakket om *res* (jf *res publica*; offentlig sak), på gresk har vi tilsvarende betydning.

RISIKOFYLT SVØMMETUR

Noen sluttkommentarer til oversettelsen: Å oversette Heidegger er som å begi seg ut på en svømmetur (uten svømmevest) i et åpent hav med høye bølger: stor fare for drukning. Hans stil er mildt sagt særegen, noen vil mene: sær, fryktelig sær. Han går ikke av veien for utsagn som

for eksempel: *die Sprache spricht, die Welt weltet, das Ding dingt* – formuleringer som kan drive en oversetter til vanvidd. Språket, verden, tingen – hos Heidegger blir de likesom til selvstendige subjekter, hinsides vår streben etter å gripe, begripe, herske. Mennesket er et, i ordets strenge forstand, *be-tinget* vesen.

I arbeidet har jeg flere steder bevart noe av det særegen (sære); noen ganger har jeg dessuten angitt de tyske ordene som ligger til grunn. Noen omskrivninger har vært nødvendige, med fare for å bli beskyldt for minste motstands vei.

Er foredraget like mye poesi og preken som filosofi? (Heidegger snur seg vel to ganger i graven ved et slikt spørsmål?) Uansett svar er det, for meg, noe suggererende og lokkende ved hans arkeologiske arbeid, hans evne til å stille på nytt de enkle, kanskje glemte spørsmålene. Man får nesten lyst til selv å begynne å grave og tenke!

Stor takk til Ingvild Torsen og Kjell Madsen, kollegaer på IFIKK, for inspirerende samtaler om Heideggers språk og tenkning i *das Ding*. Takk også til redaksjonen i *Filosofisk supplement* for interesse og hjelp med forbedringer i oversettelsen.

Ø.S.

TINGEN¹

Alle avstander i tid og rom skrumper inn. Mens mennesket tidligere var underveis i ukes- og månedsvis, ankommer det i dag samme bestemmelsessted over natten ved hjelp av flyvemaskinen. Det som mennesket tidligere fikk kunnskap om først etter flere år eller aldri, får man greie på kjapt hver time. Plantenes spiring og vekst, som forble skjult gjennom årstidene, kan vises offentlig på film i løpet av minuttet. Film kan også vise de eldste kulturers fjerne steder, som om de befinner seg nettopp her i dagens gatebilde. Og en film kan dessuten bevitne det filmede gjennom samtidig å vise filmapparatet og det mennesket som filmer. Høydepunktet i tilsidesettelsen av enhver mulighet for det fjerne nås av fjernsynsapparatene, som snart kommer til å jage og beherske hele vår teknisk pregede hverdag [*das ganze Gestänge und Geschiebe des Verkehrs*]².

Mennesket legger de lengste strekninger bak seg på korteste tid. Det legger de største avstander bak seg og reduserer slik alt for seg ned til minste avstand.

Men den hastige tilsidesettelsen av alle avstander gir

ingen nærhet; for nærhet består ikke i en liten mengde av avstand. Det som i strekning befinner seg i den minste avstand til oss, gjennom bildet i filmen, gjennom lyden i radioen, kan fortsatt forbli fjernt for oss. Det som i strekning helt klart er langt fra oss, kan være nært oss. Liten avstand er ikke automatisk nærhet. Stor avstand er ikke automatisk fjernhet.

Hva er så nærhet, når den, til tross for reduksjonen av de lengste strekninger ned til de korteste avstander, uteblir? Hva er nærhet, når den gjennom den rastløse tilside-settelsen av avstander sågar blir blokkert? Hva er nærhet, når – sammen med dens uteblivelse – også fjernhet forblir vekkt?

Hva er det da som skjer, når alt blir like fjernt og like nært gjennom tilside-settelsen av de store avstandene? Hva er dette likeformede, hvori alt er hverken nært eller fjernt, likesom uten avstand?

Alt skylles sammen inn i det likeformede avstandsløse. Hvordan? Er ikke sammentrekningen inn i det avstandsløse enda mer uhyggelig enn at alt sprekker opp?

Mennesket stirrer på det som *kan* komme i og med atombombens eksplosjon. Mennesket ser ikke det som for lengst er ankommet og faktisk har skjedd: det som bare kaster av seg atombomben og dens eksplosjon som sitt siste produkt, for ikke å snakke om den ene vannstoffbommen, hvor den første tenningen kunne være tilstrekkelig til – i ytterste konsekvens – å utslutte alt liv på jorden. Hva venter denne rådløse angsten egentlig på, når det skrekkelige [*das Entsetzliche*] allerede har skjedd?

Det som fremkaller det skrekkelige [*das Entsetzende*], er det som trekker ut alt som er fra dets tidligere vesen. Hva er dette som fremkaller det skrekkelige? Det viser og skjuler seg på den måten *hvordan* alt er nærværende [*anwesend*], at nemlig – til tross for all overvinnelse av avstandene – nærheten til det som er, uteblir.

Hvordan forholder det seg med nærheten? Hvordan kan vi erfare dens vesen? Nærhet lar seg ikke, slik synes det, registrere umiddelbart. Dette lykkes heller slik at vi går etter det som er i nærheten. I nærheten er slikt som vi pleier å kalle ting. Men hva er en ting? Mennesket har hittil tenkt like lite over tingen som ting som det har tenkt over nærhet. En ting er krukken. Hva er krukken? Vi sier: et kar; et slikt noe som rommer [*faßt*] noe annet. Det rommende ved krukken er bunnen og veggen. Dette rommende er i sin tur gripbart ved hanken. Som kar er krukken noe som står i seg. Det å stå i seg selv kjennetegner krukken som noe selvstendig. I denne egenskapen skiller krukken seg fra en gjenstand. Et selvstendig noe kan bli gjenstand når vi plasserer det foran oss, det være seg i den

umiddelbare iakttagelsen eller når vi gjør den nærværende i vår erindring. Tingens tinglighet beror allikevel ikke på at den er en forestilt gjenstand; ei eller lar den seg overhodet bestemme ut fra gjenstandens gjenstandsmessighet [*Gegenständlichkeit*].

Krukken forblir kar, uansett om vi forestiller oss den eller ikke. Som kar står krukken i seg selv. Dog, hva betyr det: Det rommende står i seg selv? Bestemmer karetets det-å-stå-i-seg krukken allerede som en ting? Krukken står som kar jo bare for så vidt den ble brakt til å stå. Dette skjedde imidlertid, og det skjer gjennom å stille, navnlig gjennom å fremstille. Pottemakeren gjør ferdig jordkrukken av den jord som er valgt og tilberedt spesielt til formålet. Krukken består av den jorden. Gjennom det som den består av, kan krukken også stå på jord, det være seg umiddelbart eller middelbart via bord og benk. Det som består gjennom slik fremstilling, er det i-seg-stående. Tar vi krukken som fremstilt kar, da griper vi den dog – slik synes det – som en ting og ingenlunde som blott gjenstand.

Eller tar vi fremdeles også nå krukken for en gjenstand? Ja, faktisk. Riktignok gjelder den ikke mer bare som gjenstand for den blotte forestilling; til gjengjeld er den gjenstand som en produsent [*ein Hersteller*] plasserer til og fremfor oss. Å-stå-i-seg [*das Insichstehen*] synes å kjennetegne krukken som ting. Men i virkeligheten tenker vi dog å-stå-i-seg utfra produksjonen. Å-stå-i-seg er det som produksjonen har som mål. Men å-stå-i-seg blir også alltid tenkt utfra gjenstandsmessigheten, selv om det frembraktes motstæenhet [*Gegenstehen*] ikke lenger har sitt grunnlag bare i det å forestille seg. Allikevel fører ingen vei fra gjenstandens og selvstendighetens [*Selbststand*] gjenstandsmessighet til tingens tinglighet.

Hva er det tinglige ved tingen? Hva er tingen i seg selv [*an sich*]? Vi når frem til tingen i seg selv først etter at vår tenkning har oppnådd tingen som ting.

Krukken er en ting som kar. Riktignok behøver dette gripende en produksjon. Men å være produsert av pottemakeren utgjør på ingen måte det som er særegent krukken, for så vidt den er krukke. Krukken er ikke kar fordi den ble produsert; derimot måtte krukken bli produsert, fordi den er dette karet.

Frembringelsen lar riktignok krukken gå inn i sitt eget. Men dette eget tilhørende krukkevesenet blir aldri gjort ferdig gjennom fremstillingen. Løslatt fra ferdiggjøringen skal krukken, som står for seg, gripe seg samlet. I løpet av produksjonen må krukken riktignok i forkant vise sitt utseende for produsenten. Men dette å vise seg, utseende (*εἶδος, ἰδέα*), kjennetegner krukken ene og alene med henblikk på hvordan karet står overfor produsenten som

det som skal produseres.

Men hva karet med sitt utseende *qua* denne krukken er, hva og hvordan krukken *qua* denne krukke-tingen er, lar seg aldri erfare med henblikk på utseendet, **ιδέα**, for ikke å snakke om at det lar seg tenke sakssvarende. Derfor tenkte Platon, som forestiller seg det nærværendes nærvær utfra utseendet, tingens vesen like lite som Aristoteles og alle tenkere som kommer senere. Platon erfarte meget mer – det ble toneangivende for ettertiden – alt nærværende som produksjonens gjenstand. Vi sier i stedet for gjenstand [*Gegenstand*] mer nøyaktig: frastand [*Herstand*]³. I frastandens fulle vesen råder et todelt fra-og-hit-ståen [*Her-Stehen*]: for det ene i betydningen av å stamme fra⁴ ..., det være seg et noe som bringer seg selv frem eller det å bli fremstilt; for det andre i betydningen av det frembraktes inntreden i det allerede nærværendes ikke-skjulthet.

Men ingen forestilling av det nærværende i betydningen av det fra- og hit-stående og det å foreligge som gjenstand når imidlertid noensinne frem til tingen som ting. Krukkens tingaktighet [*das Dinghafte*] beror på dens egenskap som kar. Vi iakttar karetets romming når vi fyller krukken. Krukkens bunn og innsider [*Wandung*] overtar åpenbart grepet. Men, rolig nå! Tømmer vi, når vi fyller krukken med vin, vinen inn i vegger og inn i bunnen? Nei, det kan i høyden bare være tale om at vi tømmer vinen mellom innsidene og ned på bunnen. Innsider og bunn er vel det ved karet som ikke slipper noe igjennom. Men det som ikke slipper noe igjennom er ikke dermed det som rommer. Når vi fyller krukken helt opp, flyter det som tømmes inn i den tomme krukken. Tomheten er karetets grep. Tomheten, dette intet ved krukken, er det som er krukken *qua* det gripende karet.

Men krukken består dog av vegg og bunn. Den står gjennom det som den består av. Hva ville en krukke være som ikke stod? I det minste en mislykket krukke; således stadig vekk krukke, nemlig en slik som riktignok ville romme, men som dog – idet den hele tiden ville falle – ville la det rommede renne ut [*auslaufen*]. Dog bare et kar kan la noe renne ut.

Vegg og bunn, som krukken består av og hvorigjennom den står, er ikke det som egentlig rommer. Men hvis dette beror i krukkens tomhet, da gjør pottemakeren, som på dreieskiven danner vegg og bunn, egentlig ikke krukken ferdig. Han gestalter bare leiren. Nei – han gestalter tomheten. For den, i den og utfra den, omdanner han leiren til sin fremtoning. Pottemakeren griper først og stadig det ugripelige ved tomheten og fremstiller den som det rommende til karetets skikkelse. Krukkens tomhet bestemmer hvert grep i fremstillingen. Karetets tingaktighet [*das*

Dinghafte] beror ingenlunde i stoffet som det består av, men derimot i tomheten som rommer.

Men – er krukken virkelig tom?

Den fysikalske vitenskap forsikrer oss om at krukken er fylt med luft og med alt det som utgjør luftens blanding. Vi lot oss narre gjennom en halvveis poetisk betraktningssmåte, da vi påberopte oss krukkens tomhet for å bestemme det rommende ved den.

Så snart vi dog omsider bestemmer oss for å undersøke den virkelige krukken vitenskapelig med henblikk på dens virkelighet, er det et annet saksforhold som viser seg. Når vi heller vinen inn i krukken, blir ene og alene den luften, som allerede fyller krukken, fortrent og erstattet av et flytende noe. Å fyller krukken vil si, vitenskapelig sett, å bytte ut en fylling med en annen.

Disse anførselene fra fysikken er riktige. Vitenskapen forestiller gjennom dem noe virkelig, som den den retter seg objektivt etter. Men – er dette virkelig krukken? Nei. Vitenskapen treffer alltid bare på det som er *dens* måte å forestille seg på, den måten som i forkant har tillatt noe å være den mulige gjenstand for vitenskapen.

Man sier at vitenskapens viten er tvingende. Sikkert nok. Allikevel: Hvori består dette tvingende? I vårt tilfelle: i tvangen til å prisgi krukken fylt med vin og i stedet sette et hulrom hvor noe flytende brer seg ut. Vitenskapen gjør krukke-tingen til noe intet, for så vidt som den ikke tillater ting som det toneangivende virkelige.

Vitenskapens tvingende viten på sitt område, gjenstandenes område, har allerede tilintetgjort tingene som ting, svært lenge før atombomben eksploderte. Dens eksplosjon er bare den groveste av alle grove bekreftelser på den tilintetgjørelsen av tingen som har foregått lenge allerede: bekreftelsen på at tingen som ting forblir verdiløs. Tingens tinghet [*Dingheit*] forblir skjult, glemt. Tingens vesen kommer aldri frem i lyset, det vil si til språket. Dette er meningen med talen om tilintetgjørelsen av tingen som ting. Tilintetgjørelsen er så uhyggelig, fordi den bærer med seg en dobbelt forblindelse: for det ene den oppfatning at vitenskapen forut for all øvrig erfaring treffer det virkelige i dets virkelighet; for det andre skinnets av at – til tross for den vitenskapelige utforskning av det virkelige – tingene likevel kunne være ting, noe som ville forutsette at de overhodet allerede var værende ting. Men dersom tingene allerede hadde vist seg *som* ting i sin tinghet, da ville tingens tinghet blitt åpenbar. *Den* ville ha lagt beslag på tenkningen. Men i sannhet forblir tingen som ting utelukket [*verwehrt*], verdiløs og, i denne forstand: tilintetgjort. Dette skjedde og skjer så grunnleggende, at tingene ikke bare ikke lenger blir sluppet inn som ting, men også at

tingene overhodet ennå ikke formådde å fremtre for tenkingen som ting.

Hvorpå beror tingens ikke-fremtreden som ting? Er det mennesket som ene og alene har glemt å forestille tingen som ting? Mennesket kan forsømme bare *det*, som allerede er blitt det betrodd [*zugewiesen*]. Mennesket kan forestille seg, likegyldig hvorledes, bare slikt som først har vist seg for det i en demring og i dets medbrakte lys.

Men hva er nå tingen som ting, slik at dens vesen aldri formådde å fremtre?

Kom tingen ennå ikke nok i nærheten, slik at mennesket ennå ikke lærte å akte tilstrekkelig på tingen som ting? Hva er nærhet? Dette spurte vi allerede om. Vi spurte for å erfare det: krukken i nærheten.

Hvori beror krukkenes krukkeaktighet [*das Krughafte*]? Vi mistet det plutselig av syne, nærmere bestemt i det øyeblikk da det feilaktige inntrykket trengte seg på: Vitenskapen kan opplyse oss om den virkelige krukkenes virkelighet. Vi forestilte oss det virkende ved karet, dets romming [*sein Fassendes*], tomheten, som et hulrom fylt med luft. Det er tomheten virkelig, tenkt fysikalsk – men det er ikke krukkenes tomhet. Vi lot krukkenes tomhet ikke være *dens* tomhet. Vi gav ikke akt på det som er det rommende ved karet. Vi betenkte ikke hvordan rommingen selv forblir [*west*] der. Derfor måtte også det som krukken rommer, unngå vår oppmerksomhet. Vinen ble for den vitenskapelige forestilling til blott og bart noe flytende; dette flytende til en allmenn, overalt mulig stoffenes aggregat-tilstand. Vi unnlot å tenke etter hva krukken rommer og hvordan den rommer.

Hvordan rommer krukkenes tomhet? Den rommer, idet den tar det som blir helt ut i den. Den rommer, idet den beholder det som tas opp. Tomheten rommer i to henseender [*zwiefach*]: idet den tar og idet den beholder. Ordet «romme» er derfor tvetydig. Men det å ta det som tømmes og det å beholde det tømte hører dog sammen. Deres enhet blir imidlertid bestemt ut fra uttømmingen, noe som krukken som krukke er avstemt mot. Tomhetens dobbelte romming beror i uttømmingen. I den egenskapen er rommingen egentlig slik som den er. Å helle ut fra krukken er å skjenke. I skjenkingen dveler karetets romming. Rommingen behøver tomheten som det rommende. Den rommende tomhets vesen er samlet inn i skjenkingen. Å skjenke er imidlertid rikere enn den blotte utskjenkingen. Skjenkingen, hvori krukken er krukke, samler seg i den dobbelte rommingen, nærmere bestemt i utskjenkingen. Vi kaller sammenkomsten av fjellene [*Berge*] for fjellheimen [*das Gebirge*]. Vi kaller sammenkomsten av den dobbelte rommingen inn uthellingen, en sammenkomst

som først gjennom det samlede utgjør skjenkingens fulle vesen: skjenken [*das Geschenk*]⁵. Krukkenes krukkeaktighet dveler i tømmingens skjenk. Også den tomme krukken beholder sitt vesen fra skjenken, ennskjønt den tomme krukken ikke tillater en utskjenking. Men dette ikke-å-tillate er særegent for krukken og bare krukken. En lja derimot eller en hammer er ute av stand til å ikke-tillate denne skjenk.

Tømmingens skjenk kan være en drikk. Den gir vann, den gir vin til å drikke.

I skjenkens vann hviler kilden. I kilden finnes stein, i den finnes jordens dunkle slummer; jorden mottar himmelens regn og dugg. I kildens vann finnes himmelens og jordens bryllup. Bryllupet skjer i vinen, som vinstokkens frukt gir; i den frukten er jordens næring og himmelens sol tiltrodd hverandre. I skjenken av vann, i skjenken av vin hviler henholdsvis himmel og jord. Men tømmingens skjenk er krukkenes krukkeaktighet. I krukkenes vesen hviler jord og himmel.

Tømmingens skjenk er drikk [*der Trunk*] for de dødelige. Den stiller deres tørst. Den kvikker dem opp. Den oppmuntrer deres omgang. Men krukkenes skjenk blir undertiden også skjenket til innvielse [*Weihe*]. Er tømmingen [*der Guß*] til innvielsen, da stiller den ikke en tørst. Den gir feiringen av festen et løft. Nå blir tømmingens skjenk ikke skjenket i en skjenk, ei heller er skjenken en drikk for de dødelige. Tømmingen er den hellige drikk [*Trank*]⁶, som foræres de udødelige guder. Tømmingens skjenk som hellig drikk er den egentlige gaven. I den vigslede, hellige drikkens skjenk finnes den tømmende krukken som den skjenkende skjenk. Den vigslede, hellige drikk er som ordet *Guß* egentlig nevner: gave og offer. *Guß, gießen* lyder på gresk: $\chi\epsilon\epsilon\iota\nu$, indogermansk: *ghu*. Det betyr: å ofre. Å tømme er der hvor det vesentlig blir fullbrakt, tilstrekkelig tenkt og ekte sagt: gi gave, ofre og derfor skjenke. Av den grunn alene kan derfor det å tømme, så snart dets vesen sterkt reduseres, bli til blott og bart inn- og utskjenking, inntil det sluttelig forsvinner i den vanlige utskjenkingen. Å helle ut er ikke ganske enkelt inn- og utøsning [*Ein- und Ausschütten*].

I hellingens skjenk, som er en drikk, oppholder de dødelige seg på sin måte. I tømmingens skjenk, som er en hellig drikk, oppholder de guddommelige seg på sin måte; de får tilbake skjenkingens skjenk som gavens skjenk. I tømmingens skjenk oppholder på ulike måter de dødelige og de guddommelige seg. I tømmingens skjenk hviler jord og himmel. I tømmingens skjenk oppholder *fremfor alt* [*zumal*] jord og himmel, de guddommelige og de dødelige seg. Disse fire hører, forenet, sammen. De er, idet de



Illustrasjon: Yin Yi Look

kommer alt nærværende i forkjøpet, knyttet sammen i en særegen firfoldighet [*Geviert*]⁷.

I hellingens skjenk hviler de fires enfold [*die Einfalt der Vier*]⁸.

Hellingens skjenk er skjenk, for så vidt som den bringer jord og himmel, de guddommelige og de dødelige til opphold. Men opphold [*Verweilen*] er nå ikke mer bare det at noe forhåndenværende klamrer seg fast. Opphold er noe som skjer. Det bringer de fire inn i deres eget områdes lys. Ut fra enheten er de henvist til hverandres tillit. De er, i denne gjensidigheten, ikke-skjulte [*unverborgen*]. Skjenken bringer de fires endrekthet til ro. Men i skjenken bor krukken som krukke. Skjenken forsamler det som hører til skjenken: den dobbelte romming, det rommende, tomheten og utgydelsen som gave. Det forsamlede i skjenken samler seg selv i det å bringe firfoldigheten til rett sted. Denne mangfoldig enkle samling er krukkenes værende. Vårt språk kaller det, som er forsamlet, i et gammelt ord. Ordet lyder: *thing*. Krukkenes vesen er den rene skjenkende samling av den endrekthet til rett sted. Krukken forblir qua ting. Krukken er krukken *qua* en ting. Men hvordan forblir tingen? Tingen tinger [*das Ding dingt*]. Tingingen samler. Den samler og henviser firfoldigheten og dens tid til denne eller hin tingen.

Vi gir krukkenes vesen, erfart og tenkt slik, navnet ting. Vi tenker nå dette navnet ut fra tingens tenkte vesen, ut fra det å tinge [*Dingen*] som det å samle og bringe firfoldigheten til rett sted. Vi minner dog her samtidig om det gammeltyske ordet *thing*. Denne språkhistoriske henvisningen forfører lett til å misforstå måten som vi nå tenker tingens vesen på. Det kunne se ut til at tingens nå tenkte vesen likesom blir viklet ut av den tilfeldige ordbetydningen til det gammeltyske ordet *thing*. Det oppstår en mistanke om at den nå forsøkte erfaring av tingens vesen er basert på en etymologisk leks vilkårlighet. Det fester seg en oppfatning – allerede allment utbredt – om at her blir ene og alene ordboken benyttet, i stedet for å tenke over de vesentlige forhold.⁹

Men det motsatte av slike bange anelser er tilfellet. Formodentlig betyr det gammeltyske ordet *thing* forsamlingen, nærmere bestemt forsamlingen som skal forhandle om et anliggende som diskuteres, en sak som har skapt strid. Som en følge av dette blir de gammeltyske ordene *thing* og *dinc* til navnene på sak; de benevner det som for menneskene på en eller annen måte er et anliggende, angår dem, noe som følgelig diskuteres. Det som diskuteres, kaller romerne *res*; *εἶω (ρήτος, ῥήτρα, ῥήμα)* betyr på gresk: å tale om noe, å forhandle om det; *res publica* betyr ikke staten, men derimot det som åpenbart angår enhver

i folket, som «har» den enkelte og derfor blir offentlig forhandlet.

Bare fordi *res* betyr det som angår, kan ordforbindelsene *res adversae* og *res secundae* oppstå. Den første av dem er det som angår mennesket negativt, den andre ledsager mennesket positivt. Ordbøkene oversetter *res adversae* riktignok korrekt med ulykke, *res secundae* med lykke; dog beretter ordbøkene lite om det som ordene, sagt som tenkte, sier. I sannhet forholder det seg her og i de øvrige tilfellene ikke slik at vår tenkning lever av etymologien, derimot slik at etymologien forblir forvist til i forkant å tenke over vesensforholdene i det som glosene [*die Wörter*] som ord [*Worte*] kaller det som ennå ikke er utfoldet.

Det romerske ordet *res* kaller det som angår mennesket: anliggende, stridssak, tilfelle. Romerne bruker til dette også ordet *causa*. Det betyr egentlig og først slett ikke «årsak»; *causa* betyr tilfellet og derfor også slikt som er tilfelle – at noe skjer og blir moden sak. Bare fordi *causa*, nesten likebetydende med *res*, betyr tilfellet, kan i det følgende ordet *causa* oppnå betydningen av årsak, forstått som en virknings kausalitet. Det gammeltyske ordet *thing* og *dinc* er med sin betydning av forsamling, nærmere bestemt forhandling av et anliggende, mer egnet enn noe annet ord til en sakssvarende oversettelse av det romerske *res*, det som angår. Men fra *det* ordet i det romerske språk, som innenfor det språket tilsvarende ordet *res*, fra ordet *causa* i betydningen av tilfelle og anliggende, får vi det romanske *la cosa* og det franske *la chose*; vi sier: *das Ding*. På engelsk har *thing* ennå bevart det romerske ordet *res* sin fulle ut-sagnskraft: *he knows his things*, han forstår seg på å *handle things*, han vet hvordan man må behandle saker, det vil si: det som det dreier seg om fra tilfelle til tilfelle; *that's a great thing*: det er en stor (fin, mektig, herlig) sak, det vil si noe som fremkommer og som angår mennesket.

Men det avgjørende er nå på ingen måte den her kort nevnte betydningshistorien bak ordene *res*, *Ding*, *causa*, *cosa* og *chose*. Det avgjørende er derimot noe helt annet, noe som hittil overhodet ikke er blitt gjennomtenkt. Det romerske ordet *res* betegner det som angår mennesket på en eller annen måte. Det som angår, er det reelle tilhørende *res*. Ved *res* blir dens *realitas* erfart romersk som anliggende [*Angang*]. Men: Romerne tenkte aldri spesielt over dette erfartes vesen. Meget mer blir den romerske *realitas* til *res* forestilt fra overtagelsen av den sengreske filosofien i betydningen av det greske *ὄν: ὄν*, på latin *ens*, betyr det nærværende i betydningen av frastand [*Herstand*]. *Res* blir til *ens*, til det nærværende i betydningen av det frem- og forestilte. Den eiendommelige *realitas* tilhørende den opprinnelig romersk erfarte *res*, anliggendet, forblir som det

nærværendes vesen skjøvet vekk. Omvendt tjener navnet *res* i den følgende tid, særlig i middelalderen, til å betegne ethvert *ens qua ens*, det vil si ethvert noe som på en eller annen måte er nærværende, også når det bare står der og er i forestillingen, slik som *ens rationis* [tanketingen]. Det samme skjer med det tilsvarende navnet *dinc* som med ordet *res*; for *dinc* innebærer ethvert noe som er på en eller annen måte. I tråd med det bruker mester Eckhart¹⁰ ordet *dinc* så vel om Gud som om sjelen. Gud er for ham den «høyeste og øverste *dinc*». Dermed vil denne tenkningens mester slett ikke si at Gud og sjelen er av samme slag som en klippe: en stofflig gjenstand; *dinc* er her det forsiktede og tilbakeholdende navnet på noe som overhodet er. Således sier mester Eckhart, basert på et ord av Dionysius Areopagita: *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* [kjærligheten er av en slik natur at den forvandler mennesket til den tingen som det elsker]¹¹.

Fordi ordet ting i den vesterlandske metafysikkens språkbruk nevner det som overhodet og på en eller annen måte er noe, endres betydningen av navnet «ting» tilsvarende utlegningen av det som er, det vil si det værende. Kant taler på den samme måten som mester Eckhart om tingene og mener med dette navnet noe som er. Men for Kant blir det, som er, til forestillingens gjenstand; forestillingen finner sted i det menneskelige jegets selvbevissthet. Tingen i seg selv [*das Ding an sich*] betyr for Kant: gjenstanden [*der Gegenstand*] i seg selv. Karakteren til «i-seg-selv» innebærer for Kant at gjenstanden er gjenstanden i seg selv uten forbindelsen til menneskets forestilling, det vil si uten det «gjen» [*das Gegen*]¹² hvorigjennom gjenstanden aller først står for dette å forestille seg. «Ting i seg selv» betyr, strengt kantiansk tenkt, en gjenstand som ikke er noen, fordi den skal stå uten et mulig *gjen*: for menneskets forestilling, som møter [*entgegenet*] gjenstanden.

Men hverken den for lengst utbrukte allmenne betydningen av navnet «ting», brukt i filosofien, eller den gammelhøytyske betydningen av ordet «*thing*» hjelper oss det minste i vår nød: å erfare og å tenke tilstrekkelig vesensherkomsten til det som vi nå sier om krukkenes vesen. Derimot treffer det vel å anta at *ett* betydningsmoment fra ordets gamle språkbruk *thing*, nemlig «forsamle», er relevant for det tidligere tenkte vesen til krukken.

Krukken er en ting hverken i betydningen av den romerske mente *res* eller forstått som *ens* i middelalderens forestilling, ei heller i betydningen av nytidens forestilte gjenstand. Krukken er ting, for så vidt den tinger. Ut fra tingens tinging skjer og bestemmes også først det nærværendes nærvær fra krukkenes væremåte.

I dag er alt nærværende like nært og like fjernt. Det avstandslose dominerer. Men all forkortning og overvinnelse av det som er fjernt, bringer ingen nærhet. Hva er nærheten? For å finne nærhetens vesen, så vi nærmere på krukken i nærheten. Vi søkte nærhetens vesen og fant krukkenes vesen som ting. Men i dette funnet blir vi samtidig klar over nærhetens vesen. Tingen tinger. Tingende plasserer den himmel og jord, de guddommelige og de dødelige; tingen bringer de fire, fjernt fra hverandre, nær hverandre. Dette å bringe nær [*dieses Nahebringen*] er det å nærme [*das Nähern*]. Det å nærme er nærhetens vesen. Nærhet nærmer det fjerne qua det fjerne. Nærhet opprettholder fjernheten. Idet fjernheten opprettholdes, oppholder nærheten seg i sin nærming. Idet den nærmer på denne måten, skjuler nærheten seg selv og forblir på sitt vis nærmest.

Tingen er ikke «i» nærheten, som om nærhet var en beholder. Nærhet råder i det å nærme qua tingens tinging.

Tingende plasserer tingen de samstemte fire: jord og himmel, de guddommelige og de dødelige, i deres firfoldighets egne, indre samstemte enhet. Jorden er den bærende som bygger, den fruktgivende som nærer, den som pleier vann og klippe, vekster og dyr.

Sier vi jord, da med-tenker vi allerede de øvrige tre fra de fires enfold.

Himmelen er solens gang, månens løp, stjernenes glans, årstidene, dagens lys og demring, nattens dunkelhet og lyshet, værrets gunst eller manglende gjestmildhet, skyer som drives av sted og eterens blånende dyp.

Sier vi himmel, da med-tenker vi allerede de øvrige tre fra de fires enfold.

De guddommelige er guddommens hintende budbringere. Fra disses skjulte herredømme trer guddommen frem i sitt vesen, som unndrar Ham fra enhver sammenligning med det som er nærværende.

Kaller vi frem de guddommelige, da med-tenker vi de øvrige tre fra de fires enfold.

De dødelige er menneskene. De heter de dødelige, fordi de kan dø. Å dø vil si: å evne [*vermögen*] døden som død. Bare mennesket dør. Dyret ender sine dager [*verender*]. Det har døden som død hverken fremfor seg eller bak seg. Døden er intets skrin [*der Schrein des Nichts*], nemlig skrinet til det som i alle henseender aldri er noe bare værende, men som likevel forblir, sågar som hemmeligheten til væren selv. Døden skjuler, qua intets skrin, værens bli-vende i seg. De dødelige kaller vi nå de dødelige – ikke fordi deres jordiske liv ender, men snarere fordi de evner døden som død. De dødelige er de som de er qua dødelige, blivende under Værens fjellheim [*im Gebirg des Seins*]. De er det blivende forholdet til Væren som Væren.

Metafysikken derimot fremstiller mennesket som *animal*, som levende vesen. Også når *ratio* [fornuft] gjennom-syrer animaliteten, forblir menneskelivet bestemt ut fra livet og opplevelsen av det. De fornuftige levende vesener må først *bli* til dødelige.

Sier vi: de dødelige, da med-tenker vi de øvrige tre fra de fires enfold.

Jord og himmel, de guddommelige og de dødelige hører – i utgangspunktet råder allerede enhetlighet – sammen ut fra den forenende firfoldighetens enfold. Hver av de fire gjenspeiler på sin måte de øvriges vesen. Og hver av dem spiller seg på sin måte samtidig tilbake til sitt eget innenfor de fires enfold. Denne speilingen er ingen fremstilling av et speilbilde. Speilingen viser, idet hver av de fire belyses, deres eget vesen tilbake til den enfoldige forening til hverandre. Idet det speiles på denne produktivt-lysende måten [*ereignend-lichtende Weise*], spiller enhver av de fire seg frem for enhver av de øvrige. Speilingen frigir hver av de fire inn til deres egne områder, men binder samtidig de samme fire til enfoldet i deres grunnleggende henvisning til hverandre.

Den speilingen som binder til det frie, er det spillet som enhver av de fire tiltror enhver ut fra foreningens foldete grep. Ingen av de fire tviholder på sitt avsondrede område. Hver av de fire er innenfor foreningen meget mer blitt til et eget gjennom avhending. Denne avhendingen er firfoldighetens speils-spill. På dette er de fires enfold basert.

Vi kaller det pågående speil-spillet av enfoldet jord og himmel, guddommelige og dødelige: verden. Verden forblir nær, idet den verdener seg [*Welt west, indem sie weltet*]. Dette innebærer: At verden verdener seg, kan hverken forklares gjennom noe annet eller utgrunnes gjennom noe annet. Dette umulige skyldes ikke at vår menneskelige tenkning er ute av stand til slik forklaring eller begrunnelse. Meget mer beror det uforklarlige og det som ikke kan begrunnes på at slikt noe som årsaker og grunner ikke tilsvarende hvordan verden verdener seg. Så snart menneskelig erkjennelse her forlanger en forklaring, overstiger det ikke verdens vesen; den kommer derimot til kort. Den menneskelige vilje til forklaring når overhodet ikke frem til det elementære i verdens enfold. De samstemte fire blir kvalt allerede i deres vesen dersom man bare fremstiller dem som noe enkeltstående virkelig, noe som skal begrunnes gjennom hverandre og forklares ut fra hverandre.

Firfoldighetens enhet er korsmidten¹³ [*die Vierung*]. Likevel utvikles denne korsmidten ingeniørlig likesom slik at den omfatter de fire og qua dette omfattende først i etterkant kommer som et tillegg. Korsmidten uttømmes

akkurat like lite i at de fire, som nå engang er forhånden, bare står der sammen.

Korsmidten forblir som det pågående speil-spill til dem som i enfoldet er henvist til hverandre. Den forblir sinnbildet for verdens egen prosess. Speil-spillet av verden er prosessens ringdans [*der Reigen*]. Derfor omslutter ringdansen heller ikke de fire først som en ring. Ringdansen er ringen som omslutter, føyende sammen, idet den spiller som speiling. Den lyser opp de fire inn i glansen fra deres enfold. I glansen overfører [*vereignet*] ringen de fire i alle retninger åpent inn i deres gåtefulle vesen. Det samlede vesen til det verdens speil-spill som således omslutter, er sammenføyningen [*das Gering*]. I den speilende-spillende rings sammenføyning smyger de fire seg inn i sitt felles vesen, men også inn til hver av de fires eget vesen. Således smygende føyer de sammen den verden som oppstår¹⁴.

Myk, smidig, føyelig, lett heter i vårt gamle tyske språk *ring* og *gering*¹⁵. Speil-spillet til den verden som gjør seg til verden befrir som det ringes sammenføyning de enige fire inn til det egne føyelige, verdens ringe. Fra speilspillet til ringens ringe tildrar seg tingens tinging¹⁶.

Tingen forblir firfoldigheten. Tingen tinger en verden. Hver ting forblir firfoldigheten, like inn til delene fra verdens enfold.

Når vi lar tingen i sin tinging fremstå fra den verden som blir verden, tenker vi på tingen som tingen. Gjennom en slik tenkemåte lar vi oss bli preget av tingens aktive vesen. Og således blir vi tilkalt [*gerufen*] av tingen som tingen. Vi er – i ordets strikte betydning – de be-tingede. Vi har forlatt enhver anmasselse om noe ubetinget overhodet.

Tenker vi på tingen som ting, så skåner [*schonen*] vi tingens vesen inn dit hvorfra det henter sin kraft. Å tinge vil si at verden nærmer seg. Å nærme seg er nærhetens vesen. I den grad vi skåner tingen som tingen, bebor vi nærheten. At nærheten nærmer seg, er den egentlige og eneste dimensjon til verdens speil-spill.

Uteblivelsen av nærheten i all overvinnelse av avstander har ført til herredømme for det avstandsløse. I uteblivelsen av nærhet forblir tingen i den nevnte betydning tilintetgjort som ting. Men når og hvordan er tingene som ting? Slik spør vi midt i det avstandsløses herredømme.

Når og hvordan kommer tingene som ting? De kommer ikke *gjennom* menneskets fiksfakserier. Men de kommer heller ikke *uten* de dødeliges vaksomhet. Det første skrittet til slik vaksomhet er skrittet tilbake fra den bare forestillende, det vil si forklarende tenkning, inn i den ettertenksomme tenkning [*in das andenkende Denken*].

Skrittet tilbake fra én bestemt tenkning inn i den andre er riktignok ikke bare en forandring av innstilling. Det kan

aldri være tale om et slikt skritt, simpelthen fordi alle innstillinger, samt måtene deres veksling skjer på, forblir klisset til området for den forestillende tenkningen. Skrittet tilbake forlater riktignok området for bare å stille seg inn. Skrittet tilbake tar sitt opphold i et korresponderende svar [*in einem Entsprechen*], etter å ha blitt adressert av verdens vesen. Angående tingens ankomst som ting formår en blott og bar veksling av innstillingen ingen ting, slik som også alt det som nå står som gjenstand i det avstandsløse, aldri lar seg ene og alene omstille til ting. Tingene som ting kommer heller aldri gjennom at vi bare viker unna for gjenstandene og er-indrer¹⁷ tidligere gamle gjenstander, som kanskje engang var underveis til å bli ting og faktisk være nærværende som ting.

Det som blir ting, tildrar seg ut fra sammenføyningen i verdens speil-spill. Først når, formodentlig brått, verden qua verden blir verden [*Welt als Welt wellet*], stråler den ringen som sammenføyningen av himmel og jord, guddommelige og dødelige befrir seg fra inn til det ringe i enfoldet.

I pakt med denne sammenføyningen er det å tinge selv det tilbakeholdne og den enkelte ting ringe, beskjedent føyelige overfor sitt vesen. Ring er tingen: krukken og benken, gangbroen og plogen. Men ting er også, på sitt vis, treet og dammen, bekken og berget. Ting er, tingende på hver sin måte, hegre og rådyr, hest og okse. Ting er, tingende på hver sin måte, speil og armbånd, bok og bilde, krone og kors.

Men tingene er ringe og formbare også tallmessig, målt opp mot utallet av de gjenstander som overalt er like gyldige, målt opp mot menneskets umåtelige massivitet som et levende vesen.

Først menneskene som de dødelige tar verden, som verden, til sin bolig. Bare det som fra verden er ring, blir en gang ting.¹⁸ [*Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding*].

NOTER

¹ Fra forlaget: Martin Heidegger, *Das Ding* (Vortrag gehalten am 6. Juni 1950), aus: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages Klett-Cotta - J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart.

² Overs. anm.: En temmelig fri oversettelse av et uttrykk som Heidegger også benytter, med tilføyelse av Gerüste (stillas), i et foredrag tre år senere om teknikken (*Die Frage nach der Technik*). Oversatt av Kjell Madsen i: Martin Heidegger. *Oikos og techné*. «Spørsmålet om teknikken» og andre essays. Utg. ved Arnfinn Bø-Rygg. Oslo 1973.

³ Overs.anm.: Jeg ber om leserens overbærenhet og eventuelle tilgivelse for mitt forsøk på oversettelse av Heideggers ord *Herstand* (står ikke i noen normal tysk ordbok) med *frastand* (ikke et normalt bokmålsord). Det er fristende her å nevne det nynorske ordet *fråstand* (avstand, mellomrom), som kunne være ganske dekkende. – Hvorom allting er: *Herstand* skal, ifølge Heidegger, være mer nøyaktig enn *Gegenstand* (velkjent ord), fordi det bedre får frem de to aspektene: a) hvor noe kommer fra (at noe bringer seg selv frem eller blir fremstilt) og b) at dette noe trer frem hit (her) fra det skjulte.

⁴ Overs. anm.: Jf spørsmål som: wo kommen Sie her? [hvor kommer De fra?]

⁵ Overs.anm.: Heidegger spiller her og flere ganger senere på den dobbelte betydningen av å skjenke [schenken], som vi også kjenner fra norsk: å skjenke (vin), gi (en gave). Jeg har gjennomgående holdt fast på denne dobbeltheten.

⁶ Overs. anm.: Heidegger har beveget seg inn på opphøydes, det religiøse område. Han skiller mellom en drikk (Trunk) for de dødelige og en drikk (Trank) for de udødelige, en hellig drikk, en drikk som gis/ ofres gudene.

⁷ Overs. anm.: Oversettelsen skal lett assosiere til trefoldigheten i den kristne tros lære (Fader, Sønn og Hellig Ånd), jf den religiøst pregede kontekst som Heidegger velger for sine betraktninger om krukken.

⁸ Overs. anm.: Enfold her forstått som enhetlig.

⁹ Overs. anm.: Interessant å se hvordan Heidegger her (og i følgende avsnitt) kort sier noe om filologiens plass i hans drøftelser av ords opprinnelige betydninger.

¹⁰ Overs. anm.: Tysk filosof og teolog (ca 1260–1327).

¹¹ Overs. anm.: Takk til professor emeritus Jon Wetlesen for oversettelsen av sitatet.

¹² Overs. anm.: Heidegger spiller på første stavelse av ordet *Gegenstand*.

¹³ Overs. anm.: Her må vi inn i kirkerommet (igjen), med røtter tilbake til middelalderens katedraler. Det tyske ordet *Vierung* betegner nemlig den delen av kirkerommet hvor langskip og tverskip krysser hverandre. De to skipene danner et kors. Selve møtepunktene, med fire hjørner, danner en firkant (i noen tilfeller et kvadrat) og kalles på norsk korsmidten. Takk til Ola Storsletten for informasjon. – Die *Vierung* symboliserer vel hos Heidegger møtestedet for de fire aktørene: himmel og jord, de guddommelige og de dødelige.

¹⁴ Overs. anm.: Hele dette avsnittet er for meg temmelig ugjenomtrentelig; også utgiverne (redaktørene) av Heideggers tekst sliter her! Men uansett visse tekstkritiske problemer: Heidegger spinner videre på forholdet mellom de fire. Ring(dans) kan symbolisere (?) det evige: ingen begynnelse eller slutt. Helheten går forut for delene.

¹⁵ Overs. anm.: De tyske ordene er beholdt her.

¹⁶ Overs. anm.: Også dette avsnittet er vanskelig å komme igjennom.

¹⁷ Overs. anm.: Heidegger sier: er-innern, deler opp verbet. Poenget med denne ordningen (en av Heideggers olympiske øvelser) kan være en (usagt) referanse til gammel tysk (tilbake til middelalderen), hvor verbet kan bety at noen blir seg bevisst en sak. (Innaro = innvendig.) Jf verbet *innewerden* i moderne tysk. – I norsk oversettelse blir en ordde-ling ikke særlig meningsfullt.

¹⁸ Overs. anm.: I et heroisk forsøk på å måle meg med Heideggers poesi i sluttlinjen (*gering/Ding*), velger jeg *ring/ting*.

OVERSETTELSE

RIGNANO OG
«DEN VITENSKAPELIGE
SYNTESE»

Oversettelse og innledning ved Svein Inge Melander

Teksten du snart skal lese heter *Hva er bevissthet?* og er en oversettelse av artikkelen *Che cos'è la coscienza?* av italieneren Eugenio Rignano. Teksten ble publisert i 1907 i andre utgave av det vitenskapelige tidsskriftet *Rivista di Scienza*, som Rignano hadde vært med på å stifte samme år.

Rignano begynte sine studier ved Istituto tecnico i hjembyen Livorno. Han studerte så matematikk i Pisa og tok en ingeniørgrad i Torino i 1893. Men interessene hans skulle peke i andre retninger: senere arbeidet han med filosofi, og forsøkte å sette problemer fra biologi, psykologi og sosiologi inn i en filosofisk sammenheng.

I 1907 grunnla Rignano og flere andre vitenskapsmenn det vitenskapelige tidsskriftet *Rivista di Scienza*. Målet med tidsskriftet var blant annet å fremme dialogen mellom vitenskap og filosofi. Rignano mente at positivisme og nyidealisme sto i veien for denne dialogen. Et annet hinder kunne være en for stor grad av spesialisering og partikularisme innenfor de ulike fagfeltene. For Rignano besto løsningen på disse problemene i å lage en «vitenskapelig syntese», det vil si finne fram til det som er felles for biologiske og psykologiske fenomener hos mennesket.

Tidsskriftet, som i 1910 skiftet navn til *Scientia*, publiserte artikler på italiensk, fransk, tysk og engelsk. Blant de mer kjente bidragsyterne finner vi navn som Enrico Fermi, Albert Einstein, Werner Heisenberg og Sigmund Freud. Siste utgave av *Scientia* utkom i 1988.

I teksten *Hva er bevissthet?* forsøker Rignano å lage en teori om hva bevissthet er. Han gir en rekke eksempler på tilstander av bevissthet og ubevissthet, og viser på en interessant måte hvordan ulike bevissthetstilstander kan være knyttet til hverandre.

HVA ER BEVISSTHET? (1907)

Kanskje ikke noe annet ord er blitt så mye diskutert og har fortsatt en så obskur betydning som ordet «bevissthet». Alle er uten å nøle i stand til å avgjøre om en gitt sinnstilstand eller en gitt handling skal betraktes som «bevisst» eller «ubevisst». Men når man kommer til sakens kjerne og spør hva det er, hva egenskapen «bevisst» består i, som tillegges en sinnstilstand og som er fraværende i en annen tilstand, så er man oftest ikke i stand til å gi noe fullgodt svar.¹

Noen psykologer kommer frem til at problemet er uløselig: «Det å definere bevissthetstilstanden, det å være bevisst», skriver Ribot, «ville være et forgjeves og unyttig foretagende: bevisstheten er noe som er gitt av observasjonen, et endelig faktum. Fysiologien lærer oss at dannelsen av bevissthet alltid er knyttet til aktivitet i nervesystemet, spesielt i hjernen. Men denne relasjonen går ikke begge veier; dersom all mental aktivitet innebærer nerveaktivitet, så innebærer ikke enhver nerveaktivitet mental aktivitet. Nerveaktivitet er langt mer omfattende enn mental aktivitet: bevissthet er altså et tillegg i denne prosessen. Man må med andre ord ta i betraktning at enhver bevissthetstilstand er en sammensatt prosess som forutsetter en bestemt tilstand i nervesystemet; tilstanden i nervesystemet er ikke et tillegg, men en integrert del av prosessen; den er nærmere bestemt prosessens grunnlag, dens grunnleggende forutsetning; når tilstanden oppstår, eksisterer prosessen i seg selv; når bevisstheten legges til, eksisterer prosessen for seg selv; bevisstheten fullfører prosessen, avslutter den, men danner den ikke».²

Andre kaller uten videre bevissthet et epifenomen, et

begrep som nå til dags er veldig på moten, og de anser seg selv som så frigjort fra enhver plikt til å undersøke problemet ytterligere, som om det dermed skulle være ferdig drøftet.³

Vi skal isteden forsøke å se om analysen av noen velvalgte eksempler på «bevissthet» og «ubevissthet» gjør det mulig å trekke ut, om ikke alle, så i det minste noen egenskaper av tilfellene vi kaller bevisste, og som ikke finnes i de tilfellene vi kaller ubevisste. Denne analysen, så mangelfull den enn måtte være, kan kanskje hjelpe oss med å bestemme tilstandene som bevisstheten avhenger av.

Det kan være nyttig å begynne med et eksempel som for mange kan synes ikke å ha noe med tilfeller av bevissthet å gjøre, men som derimot er nært beslektet med dem. Jeg ser på bildet av en kjent person. Jeg ser at det forestiller denne personen, men at det egentlig ikke er vedkommenne. Dette sammensatte inntrykket, som oppstår ved en likhetsassosiasjon, vekker samtidig til live bildet av den virkelige personen. På den ene siden har man altså, i alle fall en stund, *sameksistensen* av nåtidige inntrykk med de mindre intense fortidige inntrykkene som gjenkalles; hvis vi uttrykker oss metaforisk, har vi på den andre siden, på bakgrunn av identitet, en *overlapping eller sammenblanding* av noen av de første inntrykkene med noen av de andre.⁴ Sameksistensen, i alle fall en stund, forener gjennom delvis overlapping eller sammenblanding de to sinnstilstandene eller sammensatte systemene av inntrykk. Sameksistensen av inntrykk er kanskje nettopp det som får meg til å forstå at bildet forestiller personen, og som gjør at jeg ikke forveksler bildet med den virkelige personen; kort fortalt, det er kanskje denne sameksistensen som gjør meg «bevisst» at det jeg oppfatter bare er et bilde av en person jeg kjenner.

Det kan imidlertid oppstå en tvil, siden forholdene som bestemmer sinnstilstanden jeg befinner meg i, settes på spill når jeg oppfatter at tingen er et bilde av en person jeg kjenner. Disse forholdene er ikke bare rene nåtidige og gjenkalte sanseintrykk, men også affektive eller vanlige følelsesmessige inntrykk: når jeg ser på bildet kan jeg kjenne, kanskje uten å merke det, de samme følelsene av glede eller bitterhet, av sympati eller antipati og så videre, som jeg er vant til å føle når jeg ser mennesket; og kanskje vil også disse inntrykkene bidra til å gjøre meg bevisst at bildet forestiller denne personen. Vi skal snart se andre eksempler som leder til den oppfatning at en ren sammenblanding og overlapping av sanseintrykk, som ikke

ledsages av affektive eller vanlige følelsesmessige inntrykk, vil kunne være utilstrekkelig for å gi oss bevisstheten av en hvilken som helst hendelse.

Vi skal fortsette å sammenligne en opprinnelig og en gjenkalt sinnstilstand – og på samme måte som før skal vi betrakte tilfeller der gjenkallelse av en fortidig hendelse finner sted helt isolert i sinnet, fullstendig adskilt fra andre minner av foregående eller etterfølgende hendelser:

«En kvinne i London ble i siste stadium av en kronisk sykdom sendt ut på landet. Den vesle datteren hennes, som ennå ikke kunne snakke, ble ført til henne, og etter et kort møte ble datteren tatt med tilbake til byen. Moren døde noen dager etter. Datteren vokste opp uten noen minner av moren. Da datteren var blitt voksen fikk hun mulighet til å se rommet der moren hadde dødd. Selv om hun ikke husket hendelsen, skvatt hun da hun gikk inn i rommet. Og da hun ble spurt om årsaken til følelsen, svarte hun: jeg har et klart inntrykk av å ha vært i dette rommet tidligere. I hjørnet der borte var det en kvinne i sengen som så veldig syk ut, som bøyde seg over meg og gråt».⁵

En mann med sterkt kunstnerisk temperament får, rett etter å ha ankommet et slott i Sussex, «et ekstremt levende inntrykk» av å ha sett slottet før, og han kan til og med detaljert forestille seg følget med de besøkende. Av moren får han høre at han i en alder av 16 måneder faktisk hadde blitt tatt med på

en utflykt til slottet, og at minnet han hadde bevart av følget var meget nøyaktig.⁶

I slike tilfeller ser det altså ut til at sammenfallet av nåtidige sanseintrykk med gjenkalte fortidige inntrykk ikke bare utgjør årsaken til at man gjennom idéassosiasjon husker den fortidige hendelsen. Sammenfallet synes også å være det som gjør at personen får inntrykket, «bevisstheten», av å ha tatt del i hendelsen før. Men dette er alt annet enn sikkert. Følelsen til kvinnen da hun så rommet igjen, eller følelsen til kunstneren da han så slottet igjen, var lik følelsen de allerede hadde kjent i fortiden og som de fortsatt hadde bevart minnet av, men også her kan tvilen oppstå om hvorvidt det var følelsen som ga dem bevisstheten av å ha opplevd hendelsen i fortiden.

På den andre siden er det utvilsomt forskjellen mellom nåtidige sanseintrykk og gjenkalte inntrykk som gjør at personen, også i Ribots tilfeller, ikke tror han faktisk opplever den gjenkalte hendelsen. Det er derfor riktig at man ikke har «bevissthet» av å drømme når man gjenopplever en fortidig hendelse i en drøm der de gjenkalte inntrykk-

Men denne relasjonen går ikke begge veier; dersom all mental aktivitet innebærer nerveaktivitet, så innebærer ikke enhver nerveaktivitet mental aktivitet.

kene ikke ledsages av nåtidige inntrykk; således tar man isteden drømmen for å være en virkelig hendelse. «Når vi drømmer», skriver Maury, «absorberes sinnet vårt fullstendig av de indre inntrykkene; absorberingen gjør at vi ikke føler tilstanden, og den etterlater oss ikke annet enn en vag og flyktig bevissthet av tilstanden.»⁷

Når det gjelder rene inntrykk har vi to ganger antydning om at den blotte likhet mellom nåtidige inntrykk og gjenkalte inntrykk ikke er tilstrekkelig for å huske og gjøre en fortidig hendelse bevisst. Et typisk tilfelle av distraksjon som ofte hender meg, later til å bekrefte dette.

Før jeg forlater arbeidsrommet pleier jeg å legge notatene mine i en skuff som jeg låser. Noen ganger er jeg «bevisst» låsing av skuffen etterpå; andre ganger, dersom jeg fortsatt tenker på andre ting mens jeg låser skuffen, forekommer handlingen meg etterpå i stedet som «ubevisst». I det andre tilfellet blir jeg, rett etter jeg har gått ut av rommet, redd for ikke å ha låst skuffen. Ettersom jeg ikke husker om jeg faktisk har gjort det, føler jeg behov for å gå tilbake og forsikre meg om at skuffen er låst, ved å atter åpne skuffen og låse den. Mitt ønske om å låse skuffen, viser seg i oppmerksomheten jeg samler for å nå målet, og denne gangen ledsager dette ønsket handlingen, som forekommer meg «bevisst» etter at jeg har gått ut av rommet.

Vi legger merke til at jeg fremdeles er ubevisst den lignende foregående handlingen idet jeg låser skuffen for andre gang; nå får jeg riktignok de samme syns- og hørselsinntrykk, muskelinntrykk og taktile inntrykk etc., som må ha ledsaget handlingen jeg utførte noen øyeblikk tidligere. Heller ikke en så stor felles del av rene sanseintrykk er tilstrekkelig for å kunne huske en meget nylig handling og for å gjøre den bevisst.

Nå som jeg har gått ut av rommet, er jeg da bevisst ønsket om å låse skuffen som ledsaget den siste handlingen? Det eksisterer ikke lenger noen felles sanseintrykk som kan knytte min nåværende sinnstilstand til tilstanden der jeg låste skuffen, ettersom jeg befinner meg utenfor rommet. Men dersom jeg nå på nytt oppmerksomt spør meg selv om jeg har låst skuffen, så vender handlingen umiddelbart tilbake til sinnet, og jeg får den fulleste bevissthet av å ha låst skuffen.

Denne samlingen affektive inntrykk, eller en tilsvarende samling vanlige følelsesmessige inntrykk forbundet med det ønskede målet, utgjør en felles del av inntrykk mellom en nåtidig tilstand og en fortidig tilstand som gjenkalles. Det virker som at denne felles delen av følelses-

messige inntrykk er nødvendig og tilstrekkelig for å huske den fortidige tilstanden og for å få den til å opptre som bevisst.

Jeg sier: nødvendig og tilstrekkelig for å huske den fortidige tilstanden *og for å gjøre den bevisst*, ettersom vi snart skal se noen eksempler som utvilsomt viser at man kan ha et meget klart minne av en fortidig hendelse som likevel er oss fullstendig ubevisst.

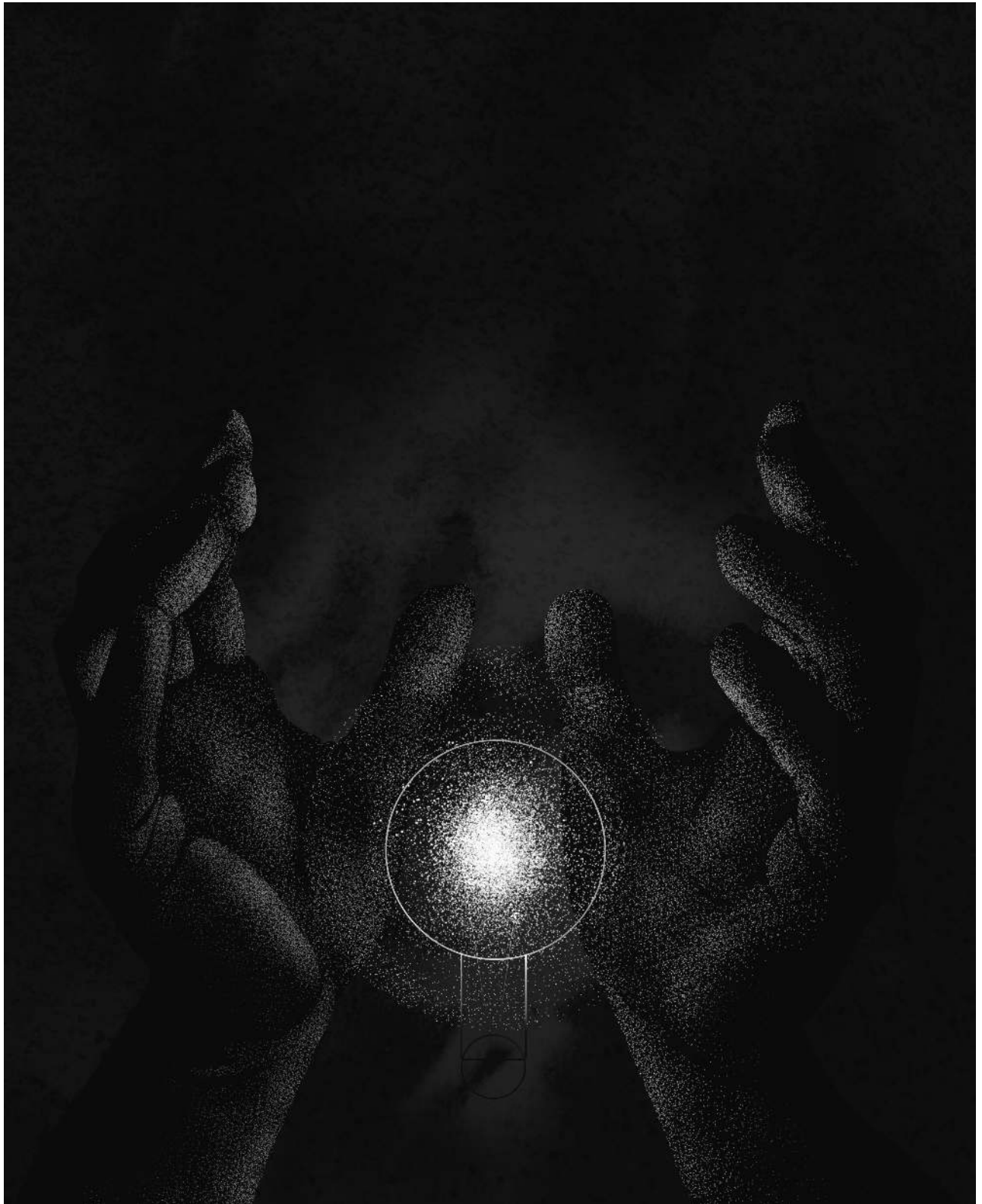
I sin klassiske bok om drømmer, som ble sitert ovenfor, forteller Maury at han en natt drømte om en mann han ikke kjente, heller ikke av utseende. Da han våknet dagen etter, kunne han fremdeles klart minnes fysiognomien til den ukjente mannen som hadde vist seg i drømmen. Hvor stor var ikke hans forbauselse da han noen dager senere møtte den ukjente fra drømmen i levende live på gaten! Etter at han hadde tenkt mye på dette noen dager, kom forklaringen på det merkelige sammenreffet. Det viste seg nemlig at han ved flere anledninger hadde pleid å gå ned gaten der han hadde møtt mannen. Men så hadde han et helt år og frem til dagen før drømmen ikke lenger hatt anledning til å gå denne gaten; da han nå hadde begynt å gå ned gaten i jobbærend, la han merke til at han ofte gikk forbi denne mannen, som sannsynligvis bodde i strøket. Maury mente det var svært sannsynlig at han ofte må ha truffet på den ukjente mannen da han for et års tid siden pleide gå denne gaten; selv om han ikke traff på mannen da han gikk ned gaten dagen før drømmen, må en idéassosiasjon i drømmen ha gjenkalt minnet av mannen.

Da Maury i våken tilstand fikk bildet fra drømmen i sinnet, dannet dette bildet en faktisk minnegjenkallelse av en hendelse som hittil hadde vært ham ubevisst, og som fortsatte å være det også da. Det gjenkalte bildet hadde klart å tiltrekke seg hans oppmerksomhet, interesse, og hadde vekket i ham følelser av behag eller av forakt, av sympati eller antipati, eller andre lignende inntrykk, men ingen av disse følelsene kunne tjene som bindeledd for å gjøre ham «bevisst» det øyeblikket da han faktisk så personen.

La oss si at Maury ikke har sin oppmerksomhet rettet mot noe annet i øyeblikket han går forbi mannen. Dette får ham til å fornemme de samme følelsene overfor mannen som han fornemmet da han så det mentale bildet fra drømmen. Denne forbindelsen, denne felles delen av inntrykk, hadde han ikke gått glipp av, og hendelsen ville uten videre vært ham «bevisst».

La oss oppsummere: det er nærliggende å påstå at

Hvor stor var ikke hans forbauselse da han noen dager senere møtte den ukjente fra drømmen i levende live på gaten!



Illustrasjon: Silje Oddli Skinstad

man ikke kan snakke om at en sinnstilstand i seg selv er «bevisst», men heller om at en nåtidig sinnstilstand har «bevissthet» over en fortidig sinnstilstand; egenskapen «bevisst» *en fortidig sinnstilstand* som gjenkalles *i forhold til en annen nåtidig tilstand* oppstår hver gang man har sameksistensen, i alle fall en stund, av den første og den andre tilstanden, samt en delvis *overlapping* eller *sammenblanding* av den første og den andre tilstanden; delvis overlapping eller sammenblanding er viktigst for aktiveringen av den følelsesmessige delen av de to sinnstilstandene.

Grovt sett kan vi beskrive en delvis overlapping eller sammenblanding av to sinnstilstander som et sammenfall av de hjernesonene som trengs for å aktivere den gjenkalte og den nåtidige tilstanden. Her må man legge merke til at hjernesonen som den gjenkalte sinnstilstanden trenger for å aktiveres, er den samme som ble aktivert i fortiden da sinnstilstanden oppstod for første gang.

Noen ganger, spesielt ved fenomenet introspeksjon, er den fortidige sinnstilstanden bevisst en ny sinnstilstand, og den nettopp avsluttede fortidige tilstanden vedvarer fremdeles i dannelsen av den nåtidige tilstanden, i så stor grad at vi får illusjonen av at de to tilstandene er samtidige, og de blandes sammen til én sinnstilstand. Her blir det vanskeligere for oss å legge merke til at man også i dette tilfellet har å gjøre med bevissthet av én tilstand i forhold til en annen, og selv om det er feilaktig, snakker vi her om en sinnstilstand som er «bevisst for seg selv».

En sinnstilstand som er bevisst i forhold til en annen, glir fort over i en hel rekke bevisste handlinger eller etterfølgende sinnstilstander. En slik rekke av innbyrdes bevisste tilstander oppstår når en gjenkalt foregående sinnstilstand er bevisst den nåtidige sinnstilstanden. Den gjenkalte tilstanden opptrer på sin side som bevisst en annen foregående eller etterfølgende sinnstilstand, og så videre.

Man trenger bare tenke over alt man har gjort fra i morges og frem til nå for å se at rekken av våre bevisste handlinger alltid forløper parallelt med en rekke tilsvarende sammensatte følelser. Hver rekke som er blitt aktivert før den foregående handlingen slutter, vedvarer i de første fasene eller gjennom hele utførelsen av den etterfølgende handlingen, og noen ganger kanskje gjennom en hel rekke etterfølgende handlinger. Den behagelige følelsen jeg får når jeg nærmer meg slutten av et strevsomt arbeid, knytter min nåværende tilstand til den etterfølgende fordi jeg ser frem til å slappe av senere. Ønsket om ikke å gå glipp av

en avtale vil vedvare gjennom en hel rekke handlinger som utføres for å skynde seg eller å ikke tape tid. Den sammensatte følelsen av behag og frykt som barnet føler idet han med vellyst smaker på søtsaken han har tatt i skjul, er like kjent som øyeblikket der han spiser søtsaken som øyeblikket etterpå der han går i gang med å fjerne sporene av det lille tyveriet: denne følelsen utgjør den affektive broen som forener de to opplevelsene.

Vi kan representere tiden med x -aksen, og for å tydeliggjøre det vi har sagt, kan punktene og segmentene på y -aksen representere, med hensyn til sted og utstrekning, de ulike delene av hjernens overflate som trengs for å aktivere de sammensatte sinnstilstandene: sanse- eller følelsesentrenene kan representeres langs y -aksen uten at deres felles forbindelser eller nærheten mellom dem endres. Figuren er en skjematisk fremstilling av en rekke opprinnelige sinnstilstander, a, b, c, \dots , som opptrer fortløpende, helt til tiden visker ut minneinntrykket. Sinnstilstandene som er bevisste i forhold til de andre lager flere rektangler av ulik bredde og form på ulike steder. Det ene rektanget er

forbundet med det andre, slik at hvert rektangel delvis overlapper det foregående, særlig på de følelsesmessige delene, som er av en viss utstrekning på både x - og y -aksen.

Vi kan tegne flere rekker med rektangler over eller under denne rekken. Rekkene er knyttet til hverandre på samme måte, men uten at noen av dem har sin del, særlig den følelsesmessige, felles med noen av dem fra den første rekken. Denne andre rekken representerer en rekke sinnstilstander x, y, z, \dots , der tilstandene er bevisste seg imellom, men ubevisste for hovedrekken a, b, c, \dots , som utgjør personens faktiske «bevissthet»; for vedkommende representerer de en kort rekke ubevisste sinnstilstander som danner begynnelsen av en multipl personlighet. To rekker av rektangler kan derimot betraktes som én rekke, dersom den første rekken har en følelsesmessig del felles med den andre, selv om sistnevnte kan ha oppstått i et tidsrom som befinner seg langt fra den første rekken.

Korte rekker av ubevisste tilstander som danner begynnelsen av en multipl personlighet, er som kjent overmåte vanlig også hos normale mennesker.

Under mitt sommeropphold i Riva Valdobbia ved foten av Monte Rosa pleide jeg hver dag å gå muldyrstien Ca' di Janzo. Spesielt på denne tiden var nedstigningen ganske bratt og kupert, og av og til måtte jeg hoppe fra en stor stein til en annen. Noen av steinene var dessuten ustø,

Løsningene på vitenskapelige problemer som har inntruffet på slikt ubevisst vis er meget berømte, etter som det er nødvendig å huske dem.

så det var nødvendig å passe godt på hvor man satte foten. De første gangene fant jeg turen underholdende, ettersom den hele tiden holdt oppmerksomheten min opptatt med de samme små vanskelighetene; jeg gjenkjente én etter én de største steinene jeg hadde gått over på de andre turene, og jeg tok mine forholdsregler dersom jeg husket at den ene eller andre steinen dagen før hadde vakkert og nesten velte. Da jeg var ferdig med turen hadde alle detaljer ved den, alle de vanskeligste stegene og hoppene, vendt tilbake til sinnet mitt, og de forekom meg «bevisste».

De første dagene var denne turen en avkobling fra mine vanlige refleksjoner, fordi jeg ikke tenkte på andre ting der jeg gikk. Denne oppmerksomheten og problemene med å overkomme de små vanskelighetene minsket likevel etter hvert, så mye at jeg til slutt gikk turen helt mekanisk mens jeg tenkte på andre ting, og det var som om jeg hadde gått hovedveien: alle stegene, til og med de vanskeligste, alle hoppene fra stein til stein, også over de ustø steinene, var blitt ubevisste handlinger, selv om noen av steinene sikkert hadde flyttet på seg siden sist. Da jeg kom tilbake til hotellet hadde jeg faktisk ikke det vageste minne av noe kupert punkt på stien som sa meg «bevissthet» om turen.

Men også på denne «ubevisste» turen må jeg ha vært veldig oppmerksom på steinene, slik at jeg forsiktig satte foten ned på dem for at de ikke skulle velte, for mange av steinene lå på andre steder som følge av at folk stadig gikk på stien. Stegene mine kan altså ikke bare ha vært gjennomtenkte handlinger, men må nok ha blitt ledsaget av tilsvarende refleksjonshandlinger forbundet med hverandre.

Da jeg var kommet tilbake fra turen var det tankerekken som forekom meg bevisst, mens rekken av inntrykk og reaksjoner jeg hadde fått fra verden utenfor forekom meg ubevisst. Men noen ganger skjer det stikk motsatte: vi er bevisst rekken av ytre inntrykk mens de indre tankene er ubevisste; alt avhenger av tilfeldige omstendigheter, som medfører at enten den ene eller andre rekken knyttes til rekken som oppstår på ett tidspunkt og deretter utgjør hovedrekken, det vil si personens «bevissthet».

La oss tenke oss at vi har slitt oss ut forgjeves for å løse et problem, og går ut en tur for å slappe av. De behagelige inntrykkene fra turen, og bare disse, forekommer oss bevisste da vi kommer hjem; men plutselig dukker en fiks

ferdig løsning på problemet opp i sinnet: de indre tankene, som er nødvendige for å nå resultatet, har altså utvilsomt funnet sted, men er fortsatt ubevisste. Løsningene på vitenskapelige problemer som har inntruffet på slikt ubevisst vis er meget berømte, ettersom det er nødvendig å huske dem.

Noen ganger er vi imidlertid ubevisste både rekken av indre tanker og rekken av ytre inntrykk: «En dag», forteller Maury, «da jeg satt ved siden av F., som hadde en meget distré karakter og var meget tilbøyelig til kontemplasjon, la jeg merke til at ordene mine var blitt henne fullstendig likegyldige, og at hun hadde sluttet å svare meg. Hun syntes å være hensunken i dyp refleksjon. Hun var så ubevegelig at jeg fryktet hun var i ferd med å miste bevisstheten. Jeg tok henne kraftig i armen. – Hva er det du vil? sa hun til meg. – Føler du deg uvel? spurte jeg. – Nei. – Hva gjorde du? – Jeg tenkte. – Hva tenkte du på? – Ja, det er merkelig, jeg vet sannelig ingenting lenger, men jeg føler meg trett av tenke».⁸

Her hadde kvinnen altså vært ubevisst både tankerekken og rekken med inntrykk som oppstod i sinnet hennes da Maury snakket til henne.

Fra disse normale tilfellene av forbigående multipl personlighet, som omfatter alle tilfeller av distraksjon, går det en gradvis overgang til de patologiske tilfeller av en faktisk multipl personlighet.

Taine skriver om et ganske karakteristisk tilfelle av multipl personlighet: «Jeg kjente en kvinne som kunne snakke og synge mens hun skrev, uten å se på arket, hele setninger og til og med flere sider, uten å være bevisst det hun skrev. Etter min mening var hun helt oppriktig; da hun var ferdig hadde hun ingen anelse om hva hun hadde skrevet; og da hun leste det hun hadde skrevet, ble hun forundret, noen ganger alarmert. Denne skrivingen er ikke lik vanlig skriving. Bevegelsen til fingrene og blyanten er stiv og virker automatisk. Det hun har skrevet avsluttes alltid med en signatur tilhørende en død person, og etterlater spor av intime tanker, av et tankelandskap som forfatteren ikke vil fortelle andre om».⁹

Janet forteller om en lignende hendelse. En hysterisk pasient, Lucia, blir i somnambul tilstand bedt om å skrive et vanlig brev på et gitt signal når hun våkner. «Her er det hun skrev uten å vite det: «Jeg kan ikke besøke deg på søndag som avtalt; jeg ber deg unnskyld meg. Jeg skulle gjerne besøkt deg, men jeg kan ikke takke ja til å komme

den dagen. Din venn, Lucia. – P.S. Hils barna». Dette automatiske brevet, observerer Janet, er korrekt og fremviser en viss tankevirksomhet. Lucia snakket om helt andre ting og svarte ulike personer mens hun skrev. Men da hun fikk se brevet, forstod hun ingenting, og mente jeg hadde kopiert signaturen hennes».¹⁰

En annen gang ber Janet samme kvinne, som befinner seg i hypnotisk søvn, om å multiplisere 739 med 42. Da hun våkner, får hun et signal, og «høyre hånd skriver tallene regelmessig, utfører regneoperasjonen og slutter ikke før hun er ferdig. I helt våken tilstand fortalte Lucia hvordan dagen hennes hadde vært, og stanset ikke et øyeblikk å snakke mens høyrehånden regnet riktig».¹¹

En ekte multipel personlighet viser tydeligst det vi sa over, nemlig at sinnstilstandene x, y, z, \dots , ubevisst for hovedrekken a, b, c, \dots , faktisk kan være bevisst seg imellom, dersom de oppfyller de vanlige forutsetningene som ble vist ovenfor. Den multiple personligheten består i nettopp dette, at en lang rekke tilstander som er ubevisst for den ene av to personligheter kan være bevisst for den andre personligheten.

Et annet eksempel er søvngjengeren. Det søvngjengeren har gjort under et anfall forekommer ham ubevisst i våken tilstand, men blir ofte bevisst under et senere anfall. Pasienten til dr. Mesnet arbeidet under et anfall videre med selvmordsplanene som hun hadde begynt på under forrige anfall. I den klare perioden hadde hun helt glemt selvmordsplanene, men under det andre anfallet husket hun alle omstendigheter rundt det første anfallet. Macario forteller om en ung kvinne som under et anfall av somnambulisme var blitt utsatt for vold. Da hun våknet hadde hun ikke lenger noe minne, noen anelse om hendelsen; det var først under et nytt anfall at hun overfor sin mor røpet krenkelsen hun var blitt utsatt for.¹²

Noen ganger har en tilstand bevissthet over en annen tilstand, mens sistnevnte ikke har bevissthet over den første. Et eksempel er en ung kvinne med personlighetsforstyrrelse hos dr. Azam. Hun «fremviste en normal tilstand som likevel var patologisk, ettersom kvinnen var hysterisk og befant seg i en tilstand med annerledes personlighet og ideer. I den andre sinnstilstanden husket hun det hun hadde gjort i den første, men da hun vendte tilbake til den første tilstanden, hadde hun ikke det minste minne av det hun hadde sagt og gjort i den andre tilstanden. Det var som om hun hadde to forskjellige personligheter, og denne vekslingen mellom personligheter fremviste en vesentlig likhet med naturlig somnambulisme, selv om den unge kvinnen egentlig ikke var søvngjenger.»¹³

Ingen av disse eksemplene, som vi kan lage flere av, er

egnet til å klarlegge hvordan en sinnstilstand i seg selv er bevisst eller ubevisst, ettersom tilstanden bare kan bli det ene eller det andre *i forhold til en annen referansetilstand*. Bevissthet er med andre ord ikke noen egenskap i seg selv som utelukkende én sinnstilstand kan anta på egen hånd; bevissthet er egenskapen *av et forhold* mellom to eller flere sinnstilstander. Dersom vi betrakter en tilstand isolert, kan vi si at den for eksempel har en gitt følelsesmessig karakter og ikke en annen, den kan handle om en forestilling og ikke en vilje, og så videre; men så lenge tilstanden betraktes isolert, vil vi aldri kunne avgjøre om den er bevisst eller ubevisst. Bare i forhold til en annen sinnstilstand kan vi si at tilstanden er bevisst eller ubevisst i forhold til den andre. Og dersom den er bevisst i forhold til en sinnstilstand A , vil den kunne være ubevisst i forhold til en annen sinnstilstand B .

Bevissthet er altså ikke noen egenskap som er absolutt eller som er iboende sinnstilstandene; bevissthet er snarere en ekstern egenskap som står i et forhold til sinnstilstandene og som følger tilstandene til noen referansemodaliteter som oppstår mellom dem.

NOTER

¹ Kfr. f. eks. Bain, *The Emotions and the Will*, Fourth edition, London, Longmans Green, 1899, Chap. XI, Consciousness, s. 539–546.

«Den som i god tro og med fast vilje forsøker å gjøre seg opp en klar mening om hva som skal forstås med bevissthet, vil finne saken alt annet enn så enkel som man slutter fra den hyppige og svært selvsikre bruken vi gjør av ordet.» (Maudsley, *The Physiology of Mind*, London, Macmillan, 1876, s.45).

² Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Paris, Alcan, 1906, s. 6.

³ Kfr. f. eks. Binet, *La psychologie du raisonnement*, Paris, Alcan, 1902, s. 165.

⁴ Ordene som brukes i originalen, *sovrapposizione* ('å legge noe over noe annet') og *fusionne*, er oversatt med henholdsvis *overlapping* og *sammenblanding*. O.a.

⁵ Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, 1901, s. 143–144.

⁶ Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, Alcan, 1901, s. 144.

⁷ Maury, *Le sommeil et les rêves*, Paris, Didier, 1878, s. 46.

⁸ Maury, *Op. cit.*, 228.

⁹ Taine, *De l'intelligence*, 8^e édit., Paris, Hachette, 1897, Tome I, s. 16–17.

¹⁰ Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1907, s. 263–264.

¹¹ Janet, *ibid.*, 263.

¹² Maury, *Op. cit.*, 234.

¹³ Maury, *Op. cit.*, 237–238.

OVERSETTELSE

OM GRUNNLAGET FOR EN NY VITENSKAP

Åtte år etter Simone Weils død, skrev Albert Camus til hennes mor at Simone i hans øyne var «den eneste store ånd i vår tid», og at han ville være overveldet om det man senere ville huske av ham selv, var at han forsøkte å gjøre verkene hennes kjent.

Oversettelse og innledning ved Åsne Dorthea Grøgaard

Introduksjon

Christine Amadou har oversatt *Tyngden og nåden*, Weils posthume hovedverk, til norsk, og har skrevet et rikt forord om hennes liv og verk: Den fransk-jødiske filosofen Simone Weil blir født i Paris i 1909 – tre år etter sin bror André, som senere skal bli en berømt matematiker. Tolv år gammel kan Simone Weil lese gresk, seksten år gammel får hun sitt vitnemål i filosofi, og i 1931 blir hun *agrégée* ved ENS de Paris, på første plass i klassen, foran Simone de Beauvoir. Hun begynner å arbeide som lærer i provinsen, men hadde lært av sin tidligere lærer Alain at tenkning forplikter til handling, så i 1934 slutter hun for å ta jobb ved samlebandet i Renault-fabrikken – til tross for både svak fysikk og nærsynthet. Her arbeider hun i ett år, til helsen svikter. På denne tiden er hun samtidig aktiv syndikalist. I 1936 melder hun seg frivillig til den internasjonale brigaden i Spania, men må hentes hjem etter et halvt år på grunn av en brannskade. Når familien Weil flykter til New York i 1941, følger Simone etter, men hun orker ikke å sitte passiv mens krigen raser i Europa og reiser til London, hvor hun mot sitt ønske settes til kontorarbeid. Helsen hennes er på dette tidspunktet blitt fryktelig svak. Hun fryser og nekter å spise mer enn det soldatene får av krigsrasjoner i Frankrike, så når hun i 1943 blir funnet bevisstløs på hybelen sin og legges inn med diagnosen tuberkulose, er det lite som kan gjøres. August samme år dør

Simone Weil, trettifire år gammel.

Noe helt sentralt mangler likevel i dette bildet. Året etter sammenbruddet på fabrikken reiser hun på ferie til Portugal med foreldrene sine, og blir vitne til en minneprosesjon for en lokal skytshelgen. Amadou siterer Weil: «De sang svært gamle sanger, uendelig triste [...]. Da fikk jeg plutselig en visshet om at kristendommen er slavens religion fremfor noen, at slaver ikke kan annet enn slutte seg til den, og jeg med dem» (2001:14). Hun lot seg aldri døpe, og var kritisk til institusjonene, men hennes senere verk er gjennomsyret av en personlig og mystisk katolisisme: av spørsmål om inkarnasjon, skapelse, synd og frelse. En karakteristisk passasje kan vi for eksempel lese i kapitlet om «Utslettelse» i *Tyngden og nåden*: «Gud har gitt meg liv for at jeg skal gi Ham det tilbake. [...] Jeg må trekke meg tilbake for at Gud skal kunne komme i berøring med de skapninger som tilfeldighetene har plassert i min vei og som han elsker. Mitt nærvær er like indiskret som om jeg befant meg mellom to elskende eller to venner. [...] Jeg ønsker ikke på noen måte at denne skapte verden ikke lenger skal være tilgjengelig, bare at det ikke lenger er meg den skal være tilgjengelig for» (2001:65-67).

Det finnes også en annen, mer ukjent del av Weils forfatterskap, nemlig hennes tanker om vitenskapen. For henne er vitenskapen et åndelig anliggende; den må ikke



for enhver pris økes og strekkes ut, men heller *tenkes*. Thomas R. Nevin skriver i sin bok om Weil at «for her, science and religion are not conveniently discrete from each other; both have necessity as a metaphysical linchpin» (1991:194). Han siterer Weil: «This is the mystery that intoxicated the Greeks: that the reality of the sensible universe is constituted by a necessity whose laws are the symbolic expression of the mysteries of faith» (201). Tendensen til å snakke i mystiske vendinger om vitenskap er nok grunnen til at disse tekstene er mindre lest i dag.

«Om grunnlaget for en ny vitenskap» er hentet fra en samling fragmenter, brev og artikler kalt *Simone Weil. Sur la science*, som kom ut i 1966. Noen av tekstene ble publisert mens hun levde, men akkurat dette fragmentet forble upublisert. Det er ikke kjent når hun skrev det, eller om det var ment for andres øyne. Det fragmentariske preget gjør teksten vanskelig tilgjengelig, men i lys av andre ting hun skrev og publiserte om vitenskap, kan man lettere få øye på noen generelle trekk.

I introduksjonen til sin doktorgradstese fra 1930, «Vitenskap og persepsjon hos Descartes», skriver Weil at mennesket aldri har kunnet forsones seg med sansenes upålitelighet: Vår feilbarlige, flyktige tanke kan ikke være den *sanne* tanke! Vi føler at det må finnes en som er overlegen. Men siden vi aldri har hatt noen idé om hva denne kan være – den kan jo ikke begripes uten seg selv – har vi i religionens navn helliggjort de mest eventyrlige overbevisninger hos prestene våre. Den bryssomme følelsen av egen tilkortkommenhet gjorde at vi foretrakk en *sinnsyk* framfor en usikker tanke, og fulgte den blindt. Men hva skjer så når *vitenskapen* er blitt så spesialisert, så innforstått, at den selv antar mystiske, dogmatiske dimensjoner?

Hele livet delte Weil Platons opphøying av matematikken, og da særlig av geometrien, som siden Thales' første innsikter om pyramidenes skygge har vært beslektet med sansningen, og, i hennes øyne, åpen for alle som søkte å vite. I den samme introduksjonen beskriver hun et slags vitenskapens syndefall: Hadde Thales åpnet en bok om naturen i dag, ville han blitt skuffet. Han ville trodd at oppfinnelsen hans var glemt, og ikke sett at den fortsatt er dronningen av alle vitenskaper, men forkledd «i algebraisk form». Det intuitive, visuelle, har blitt usynlig. Det som hos grekerne var en vitenskap av tall, figurer, maskiner, har blitt en vitenskap av rene forhold. Instinktive ideer som det tredimensjonale rom settes helt til side: «All intuisjon bannlyses av de vise, bare den abstrakte resonneringsformen slippes til i vitenskapen.» Og Descartes er innbegrepet av denne «doble revolusjon» i den moderne vitenskapen: Med Descartes har fysikken blitt applisert

matematikk, og geometrien har blitt algebra. Slik fjernet vitenskapen seg fra vanlige folk, for vanlig resonnering er uløselig knyttet til intuisjon. Resultatet blir at «en avgrunn skiller den vise fra den uvitende». Dette var blant Weils kampsaker, og mens hun i årene etter doktorgraden arbeidet som filosofilærer, underviste hun alltid i vitenskapelig metode. Vitenskapen skal være allemannseie, men i dag er ikke annet enn resultatene kjent. Når metoden ligger mørklagt, blir de innvidde et presteskap. Dette er grunnen til hennes opphøying av den greske vitenskapen på bekostning av den moderne kartesianske: Den greske vitenskapen etablerte ikke noe presteskap, den «etterlot oss usikre».

«De vise har altså overtatt for prestene i de gamle teokratiene, med den forskjell at en tilranet makt er erstattet av en legitim autoritet». For dette er ikke noe antivitenskapelig krigsrøp: Vi skal ikke nødvendigvis gjøre opprør mot denne autoriteten; vi skal bare sørge for at vi undersøker hva den består i. Dette er et stort spørsmål, skriver hun, kanskje blant de aller største: Bør jeg overlate mitt levevis til de *vises* autoritet? Bringer vitenskapen frihet, eller legitime lenker?

I artikkelen «L'avenir de la science» fra begynnelsen av førtitallet, anmelder Weil en antologi ved samme navn som bestod av en rekke angrep på datidens positivisme: scientismen, vitenskapskulturens egen ideologi. I Frankrike stod den positivistiske vitenskapen og religionskritikken sterkt av historiske grunner, og mange hadde vondt for å godta de siste, subversive tilskuddene til en så stolt tradisjon. Da Simone Weil var ung, gjorde nemlig kvantemekanikk, sannsynlighetsregning og relativitet grunnen utrygg for flere av vitenskapens ortodoksier.

I denne teksten finner vi hennes egen posisjon nokså klart formulert. Hun skriver at scientismen i dens moderne form «meget vel finner seg i antinasjonalisme, antiintellektualisme, surrealisme, absolutt alt, unntatt i det som kan kalles autentisk åndelig». Den har klart det kunststykket, skriver hun, å miste all rigiditet, og samtidig klare å bli fullstendig trangsynt.

Det er ikke bare kontinuitet, sier hun, men *diskontinuitet* i universet, noe allerede pytagoreerne hadde skjont. Det er bare fysikeren som kan finne på å snakke om determinisme i *makroskopisk* skala: Er det en åpenbar determinisme i bølgene på havet? I tordenskyene? «I vår egen målestokk er det bare i laboratoriet at vi kan få øye på determinisme.» Det nittende århundres fysikere trodde det fantes flere ting i laboratoriene deres enn i himmelen og på jorda. «Deres profesjonelle besettelse var unnskyldningen deres,» skriver hun, «men de som uten denne unnskyldningen bare delte deres overbevisning, var idioter.»

I samme tekst kritiserer hun også fysikken for en slags matematisk feilslutning, som hun allerede i doktorgradsesen sin tilskrev den kartesianske vitenskapsrevolusjon: I matematikken kan tall gå mot det uendelig lille, men en fysisk flate kan ikke bli uendelig glatt – den er avhengig av teknikkens nåværende stadium. Når fysikken blir matematikk mister vi dette opprinnelige, intuitive aspektet. «Dette er helt åpenbart, men man hadde glemt det, og kvantemekanikken har tvunget oss til å innse det.»

Weil er særlig imponert over fysikeren Louis de Broglies bidrag til antologien, men mener han tar feil angående filosofien: Det stemmer ikke, mener Weil, at filosofien har behov for vitenskapens oppdagelser – dette er en illusjon: «Det er riktig at kvantemekanikken har oppnådd å befri filosofien fra det nittende århundres scientisme, men uten kvantaenes hjelp kunne litt intelligens vært nok for filosofene til å befri seg selv.»

Filosofien er med andre ord ingen såkalt støtteviten-skap. Det er to grunner til dette: For det første kan ikke vitenskapen være noe annet for filosofien enn et refleksjonsinnhold. Man kan se til den slik man ser til kunst, skriver hun, men ikke utover det. Hovedgrunnen er likevel at det strengt tatt ikke er mulig med *noe nytt* i filosofien: «Dersom noen i filosofien introduserer en ny tanke, kan det knapt kalles noe mer enn en ny aksent trykket utenpå en tanke som ikke bare er evig i sin rett, men antikk i sitt faktum [...]. Filosofien går ikke framover, den utvikler seg ikke; og det er derfor filosofene er så utilpass i dag, for de må enten svikte sitt kall eller være umoderne. Dagens mote er å gå framover, å utvikle seg. [...] Det er ikke i vår tids ånd å skrive det evige inn i budsjettet. Og de fleste av dagens filosofer gjør heller ikke krav på denne evigheten som er deres privilegium.» Filosofien er selvstendig fordi den er evig, men dette betyr ikke at oppdagelser ikke er av filosofisk interesse: «Ingenting i filosofien er like interessant som en nyoppfinnelse av en evig idé.»

For mer om Simone Weils liv og verk, se for eksempel *Tyngden og nåden*, utgitt av Gyldendal i 2001, oversatt og med forord av Christine Amadou; Ingrid Nielsens artikkel «...selv om det nærmest så ut til å være håpløst» i *Vinduet* 1/2014; *In Our Time* fra BBC Radio 4 om Simone Weil fra 15.11.2012; *Simone Weil: Portrait of a Self-Exiled Jew* av Thomas R. Nevin, utgitt av University of North Carolina Press i 1991. De andre sitatene er hentet fra samlingen *Simone Weil. Sur la science*, utgitt av Éditions Gallimard i 1966, i en bokserie kalt «Espoir», grunnlagt av Albert Camus.

OM GRUNNLAGET FOR EN NY VITENSKAP

Grensen er den håndgripelige verdens lov. Bare Gud (eller hvilket navn man måtte ønske å benytte) er uten grenser. (Under et annet aspekt er forholdet den håndgripelige verdens lov, og bare Gud er uten forhold.) Mennesket, som er i verden og av Gud, setter det ubegrensede og det absolutte inn i verden, hvor de ikke skulle vært. Dette avviket er lidelse og synd, og selv de mest uvitende vesener sønderrives av denne selvmotsigelsen. Begjæret, og all aktivitet som stammer fra det, er ubegrenset i sitt objekt og begrenset i sitt prinsipp, gjennom utmattelsen som på forhånd dømmer det til døden. Skrekken setter en absolutt i noe ytre og driver mennesket til å benekte sin egen eksistens (*nihil sum, perii*,¹ sier slavene til Plautus). Befrielsen er å lese grensen og forholdet i alle sanselige skikkelser, uten unntak, like klart og umiddelbart som meningen i en tekst på trykk. En sann vitenskaps betydning er å utgjøre en forberedelse til befrielsen.

Likevekten, for så vidt som likevekten definerer grenser, er vitenskapens essensielle idé; ved denne ideen blir enhver forandring, altså ethvert fenomen, betraktet som en likevektforstyrrelse, og den er forbundet med alle de andre forandringene gjennom utjevningen av de fortløpende likevektforstyrrelsene – en utjevning som av alle forstyrrelsene skaper et bilde av likevekten, av alle forandringene et bilde av ubevegeligheten, av tiden et bilde av evigheten.

Siden urettferdighet i et menneske er å ikke anerkjenne grensene, utgjør disse likevektsforstyrrelsene, som følger og utjevner hverandre, bildet av en følge av urettferdigheter og soninger, som også er urettferdige. Disse utjevner hverandre i en endeløs avbalansering – noe Anaximanders formulering uttrykker: «Det er med utgangspunkt i dette at tingene tilvirkes, og deres ødeleggelse er en tilbakevending til dette, i overensstemmelse med nødvendigheten; for tingene idømmer hverandre straff og soning på grunn av deres urettferdigheter, i samsvar med tidens orden».²

For å bli bevisst et bilde av likevekten i den uendelige rekken av likevektsforstyrrelser, vil det være nødvendig å favne om universet og tiden i sin helhet, noe som ikke er gitt mennesket, for menneskets tanke, for så vidt som den viser til objekter, er begrenset.

Mennesket ville vært ute av stand til på en konkret måte å tenke likevekt – og dermed grensen og dermed det ubegrensede, og dermed på helt generelt vis å tenke – hvis det ikke var gitt ham bilder av likevekten i hans egen målestokk. Dette er ingen nødvendighet, men en nåde; en nåde som forveksles med den mennesket eksisterer ved.

«I hans egen målestokk» må forstås på to måter. Ikke

større enn det han kan favne om, men heller ikke mindre enn det han kan skjelve. Dersom han forlater sin naturlige målestokk gjennom oppsamling av erfarne kjensgjerninger og instrumentenes økede perfektjon når det gjelder avstand og små størrelser, kan han meget vel havne i en floke av kjensgjerninger der han ikke vil kunne skjelve noen nødvendighet overhodet – for man må enten favne om mindre eller om mye mer for å skjelve en nødvendighet. Men han kan ikke favne om mye mer, først og fremst fordi teknikken, til tross for at den er egnet til fremgang, ikke kan nå en hvilken som helst grad av ytelse, og deretter fordi grensene for menneskets mentale kapasitet forblir de samme imens teknikken avanserer og kjensgjerninger samler seg opp. Han blir nødt til å nøye seg med å favne om mindre.

Mer generelt er det absurd å tro at vitenskapen er i stand til grenseløs fremgang, for uansett hvordan mennesket benytter seg av algebra og instrumenter, vil han aldri kunne gi avkall på sitt intellekt og sin kropp til fordel for vitenskapen, og disse er begrensede ting hvis grenser forblir uendret gjennom århundrenes løp. Vitenskapen er begrenset, som alle menneskelige ting utenom det i mennesket som kan sammenlignes med Gud, og det er bra at den er begrenset, for den er ikke noe mål i seg selv som mange mennesker burde hengi seg til, men et middel for ethvert menneske. Tiden har kommet for å forsøke ikke å utvide den, men å tenke den.

I de porsjonene av univers som er begrenset i rom og i tid (vi kan kalle dem *mikrokosmoi* eller lukkede beholdere), er det mulig å finne et bilde av likevekten – om enn med litt margin, og her introduseres fysikkens hovedidé, nemlig det uanselige [*négligeable*]. Fordi man her ser bort fra noe – og dette noe aldri er et uendelig lite noe, men er av universets dimensjon, for det er først og fremst nærværet av hele universet omkring – er ikke dette ting som eksisterer, men abstraksjoner, som likevel er mer reelle enn de sanselige skikkelsene som er gitt oss. Den enkleste av disse abstraksjonene, symbolet på alle de andre, er balansen, som derfor kan tas som symbol både på kunnskapen om verden og på rettferdigheten.

Uansett hvilken del, hvilket aspekt, av naturen eller av menneskelivet man studerer, har man forstått noe når man har definert en likevekt, grenser med hensyn til denne likevekten, og utjevningene som forbinder de fortløpende likevektsforstyrrelsene. Det samme gjelder for studiet av det sosiale liv eller av menneskesjelen, studier som bare gjennom dette blir vitenskaper.

Likevektforstyrrelser som utjevner hverandre utgjør noe slikt som sykliske transformasjoner. Fastsatte sam-

menhenger, som følger av likevekten disse forstyrrelsene er definert ut fra, dominerer disse rekkefølgene og utjevningene; slik er de ganske nye matematiske ideene om gruppe og invarians, sammen med den om mengde,³ selve kjernen i vitenskapen. Disse tre ideene er anvendelige overalt, hvis man bruker dem godt.

Ved selve menneskesinnets begrensning deler vitenskapen seg i domener. En menneskekropp er tung materie, opplyst materie som er ugjennomsiktig i lys, levende materie, materie som på mystisk vis er knyttet til en tanke, og slik deltar den i forskjellige likevekter. Inndelingen i domener er til en viss grad gitt mennesket. Den individuelle tanke, det sosiale liv, animalsk og vegetabilsk materie, ikke-levende materie, dette er inndelinger ingen skal måtte oppheve. I den ikke-levende materien skiller stjernene seg fra alt det andre. I naturen som omgir oss, er det sansene som er gitt oss som dikterer de første inndelingene, og hvis et mer avansert studium får flere til å tre frem, vil fysikkens inndeling i adskilte grener likevel aldri miste forbindelsen til de menneskelige sanser. Avgrensingen av et domene og definisjonen av en likevekt er gjensidige betingelser for hverandre, noe som gjør at utarbeidelsen av vitenskapene er et arbeid analogt med kunstnerens.⁴

Grensen, som impliserer ideen om likevekt, er den første loven i den håndgripelige verden; hierarkiet er den andre. Ideen om verdi er uatskillelig fra den menneskelige tanke, og bør ikke underkastes noen dom, for den setter seg selv. Man kan bare undersøke om, og på hva, den lar seg applisere. Verdidommer er alltid intuitive og tillater ingen bevis; den diskursive fornuft griper bare inn for å definere dem og for å sortere dem på en slik måte at ingen selvmotsigelse kan hindre at de alle står i forhold til én og samme verdi. Kunnskapen til vår ufullkommenhet som tenkende vesener er den aller mest umiddelbare kunnskap. Den er felles for alle mennesker og kontinuerlig til stede, om kanskje ikke i søvnen og drømmen. Den er umulig å skille fra bevisstheten, selv i dens lavere grader, og fra anstrengelsen. Den impliserer en forbindelse til noe fullkomment, en aller høyeste verdi som av denne grunn fremtrer for mennesket i form av en negativ og gjennom tanken. Gjennom dette deltar den menneskelige tanke i verdien, og betingelsene for tanken deltar også som nettopp det. Med dette for øyet kan man sette opp et hierarki. Den levende animalske materie organisert til å utgjøre en menneskekropp, den levende animalske materie, den levende vegetabilsk materie, bølgeenergi som betingelse for de kjemiske forandringene som får levende materie til å oppstå, mekanisk energi, kjemisk energi – blant formene for materie er alle disse sortert hierarkisk i denne opprimsin-

gen. Mennesket kan og må begripe muligheten av verdihierarkier som ikke er relative til den menneskelige tanke, men selve disse hierarkiene kan han ikke begripe.

Alle ting laget av materie omdannes kontinuerlig til hverandre, og likevekten består i at omdannelsene som går i én retning, blir jevnet ut av de som går i den motsatte. Det ville kunne være utallige måter å dele inn omdannelsesretningene på, men hvis man ser dem i lys av et verdihierarki, dukker tre typer opp: de som omdannes fra under- til overordnede, de som omdannes fra over- til underordnede, og de som omdannes uten at nivået endres. Denne inndelingen gjelder for øvrig for all forandring overhodet, og ikke bare for materien. Når forandringene er fordelt på denne måten, kan man ved å abstrahere fra dem få tre tendenser til å samsvare: Disse tre er *gunaene*⁵ fra India, på samme måte som den hinduistiske ideen om *dharma* ikke er annet enn ideen om likevekt. Man kan si at ethvert fenomen på samme tid tenderer mot å strekke seg ut, mot å forfalle og mot å stige opp. Det vanskelige er å definere disse termene med hensyn til forskjellige typer fenomener.

Til de to første tendensene svarer, når det gjelder ikkelevende materie, de to prinsippene som dominerer vitenskapen fra det nittende århundre, og fortsatt i dag, nemlig bevaring og degradering av energi. Til nå har ikke vitenskapen formulert noe tredje prinsipp, men det er klart at et slikt tredje, som utbalanserer degraderingen av energi, er nødvendig, for ellers ville den maksimale entropi allerede vært nådd overalt og alt ville vært ubevegelig og dødt. På den annen side er omdannelsen av ikke-organisk materie til organisk materie det motsatte av degradering, og denne omdannelsen foregår kontinuerlig. Spesialiseringen hindrer oss i å ta høyde for dette i fysikken, likevel er det noe i den ikke-levende materien som gjør at den kan omdannes til levende materie. På samme vis er det noe i materien som utgjør en menneskekropp som gjør at den kan omdannes slik at den fysiske oppførselen svarer til tankens streben mot det gode.

Ethvert fenomens tendens til å strekke seg ut er implisert av forandringens kontinuitet.⁶ Ved å oppheve denne tendensen gjennom tanken, ser man for seg et øyeblikks stans av alle ting. Galileo, som anså den jevne, rette bevegelse som fundamentalt fenomen, har uttrykt denne tendensen ved treghetsprinsippet [*le principe d'inertie*]. Enhver rett bevegelse – det vil si enhver bevegelse – tenderer mot å forlenge seg uendelig i samme hastighet. Dette prinsippet innebærer en ubegrenset ekspansjon, og på samme tid en grense: hastighetens regelmessighet. Men på en måte impliserer tregheten, som betyr enhver bevegelses uendelige fortsettelse i rom og tid, noe ubegrenset i rom og

tid. Ideen om mekanisk energi impliserer noe ubegrenset i tid, ikke i rom. Ethvert lukket system av kropp og mekaniske krefter impliserer en syklus av bevegelser som alltid begynner på nytt; for akselerasjonen som svarer til kreftene øker farten, altså den kinetiske energien, og minsker den potensielle energien helt til det øyeblikket den er lik null, øyeblikket der alt begynner på nytt i motsatt retning, ved treghetseffekten. Dette er tilfellet for det systemet jorden og en helt elastisk ball sluppet fra en viss høyde utgjør. Degraderingen av energi bærer med seg en grense i tiden. Når bevegelsen omgjøres til varme og en jevn temperatur har etablert seg i et lukket system, vil ingenting lenger kunne finne sted.

NOTER

¹ Nihil sum, perii kan oversettes med «Jeg er intet, jeg har dødd». I sine etterlatte notater bemerker Weil det paradoksale i dette samme utsagnet: «Denial by a being of its own existence» (For mer av Weil om skrekken, se side 101 av *The Notebooks of Simone Weil*, oversatt av Arthur Wills, Routledge 2004) (overs. anm.).

² Dette er Weils egen oversettelse nokså direkte oversatt. I kapittel tre av *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* gir Nietzsche følgende gjengivning av det samme Anaximander-sitatet: «Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit» (Se for eksempel tredje bind av Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden* fra Carl Hanser Verlag i München, nytt opplag fra 1982) (overs. anm.).
³ Fra den samme teksten i variant: «Ideen om mengde [ensemble] angår forholdet mellom helhet og del i aller videste forstand, et forhold som svarer til den menneskelige tankes begrensede karakter. Tar man helheten i betraktning, hvilken det nå måtte være, er den alltid begrenset på visse måter, selv om den inneholder en uendelighet, og uansett hvilken måte denne uendeligheten er ordnet på. Hva nå enn en tankehandling måtte omfavne som helhet, så må den være tilbaketrukket i tid, noe som impliserer en inndeling, i enkeltstående eller kontinuerlige deler» (overs. anm.).

⁴ Fra den samme teksten i variant: «Enhver søken etter likevekt impliserer et domene med hensyn til hvilket denne likevekten har en mening [sens]; tilsvarende er ikke et domene definert ved annet enn en struktur; her er det en slags ond sirkel som gjør den vitenskapelige undersøkelse til noe analogt med kunstnerisk skapen» (overs. anm.).

⁵ I hinduistisk filosofi nevnes tre *gunaer*, fundamentale og evige egenskaper ved og i verden: *sattva* (det konstruktive gode), *rajas* (det aktive, lidenskapelige) og *tamas* (det destruktivt kaotiske) (overs. anm.).

⁶ Fra den samme teksten i variant: «Grensen impliserer til gjengjeld en tendens til å overskride enhver grense. Uten denne ville alt stans og grensene ville ikke vært grenser for noe som helst. Forandringens kontinuitet impliserer at tingene uopphørlig tenderer mot å overgå grensene sine, og det er i dette henseende at de er 'urettferdige', som Anaximander sier» (overs. anm.).

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Tarski, Alfred (1901–83). Polsk logiker, matematiker og filosof. Medlem av den Lwów-Warsawiske logiske skolen og spesielt kjent for sine arbeider med sannhet, mengdelære, metamatematikk og algebra.

Tid, uvirkeligheten av. I 1908 publiserte John E. M. McTaggart et omstridt bevis for at tid ikke eksisterer. Det kan settes opp slik:

P1. Tid eksisterer kun hvis «ekte forandring» eksisterer

P2. Ekte forandring kan ikke eksistere uten A-serien

P3. A-serien eksisterer ikke

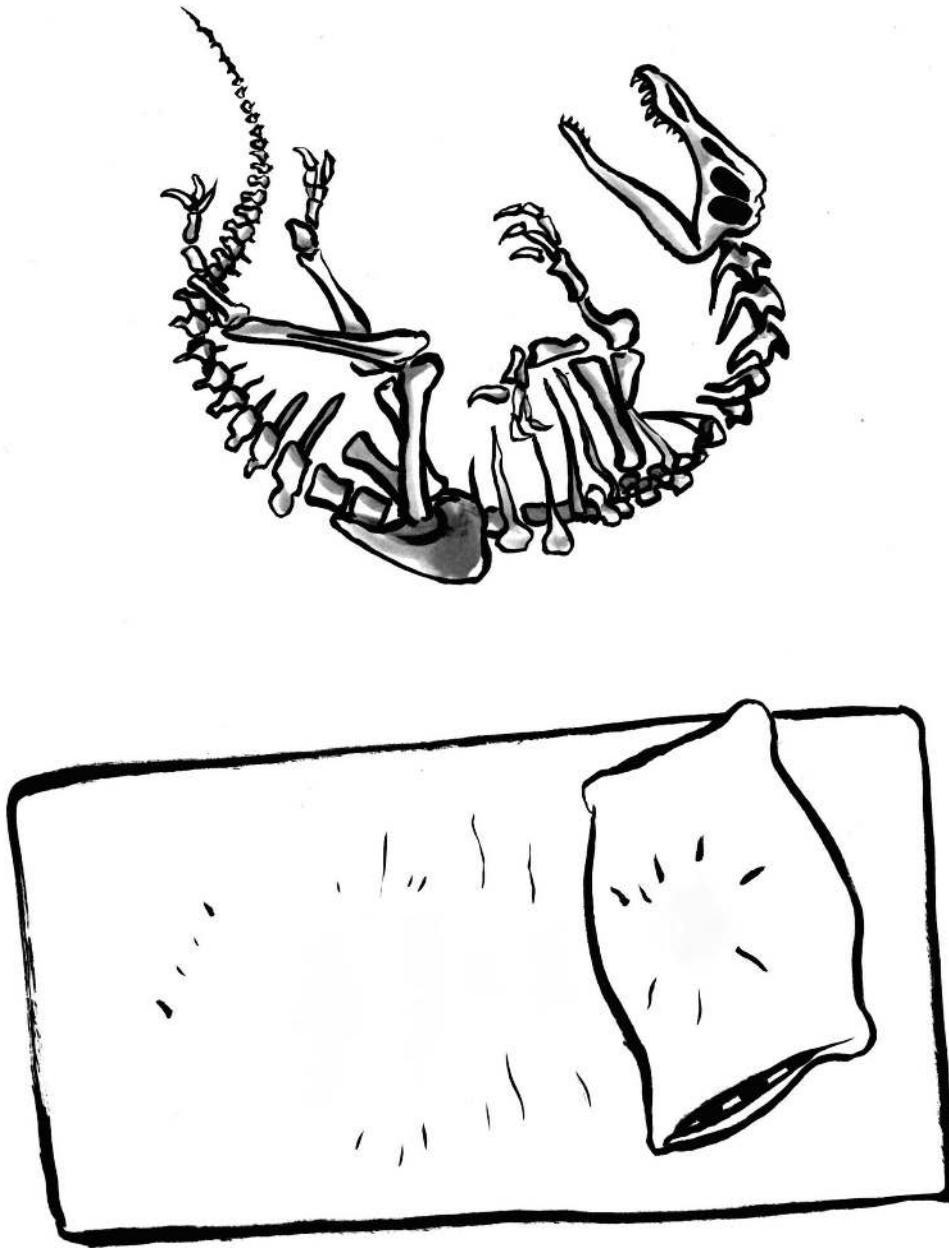
K. Tid eksisterer ikke

I første premiss tar McTaggart for gitt at forandring er en essensiell del av tid. Han argumenterer videre for at A-serien er nødvendig for forandring, og at forandring er nødvendig for eksistensen av tid, og følgelig at A-serien er nødvendig for eksistensen av tid. McTaggart mener at A-serien er inkonsistent. Konklusjonen er dermed gyldig.

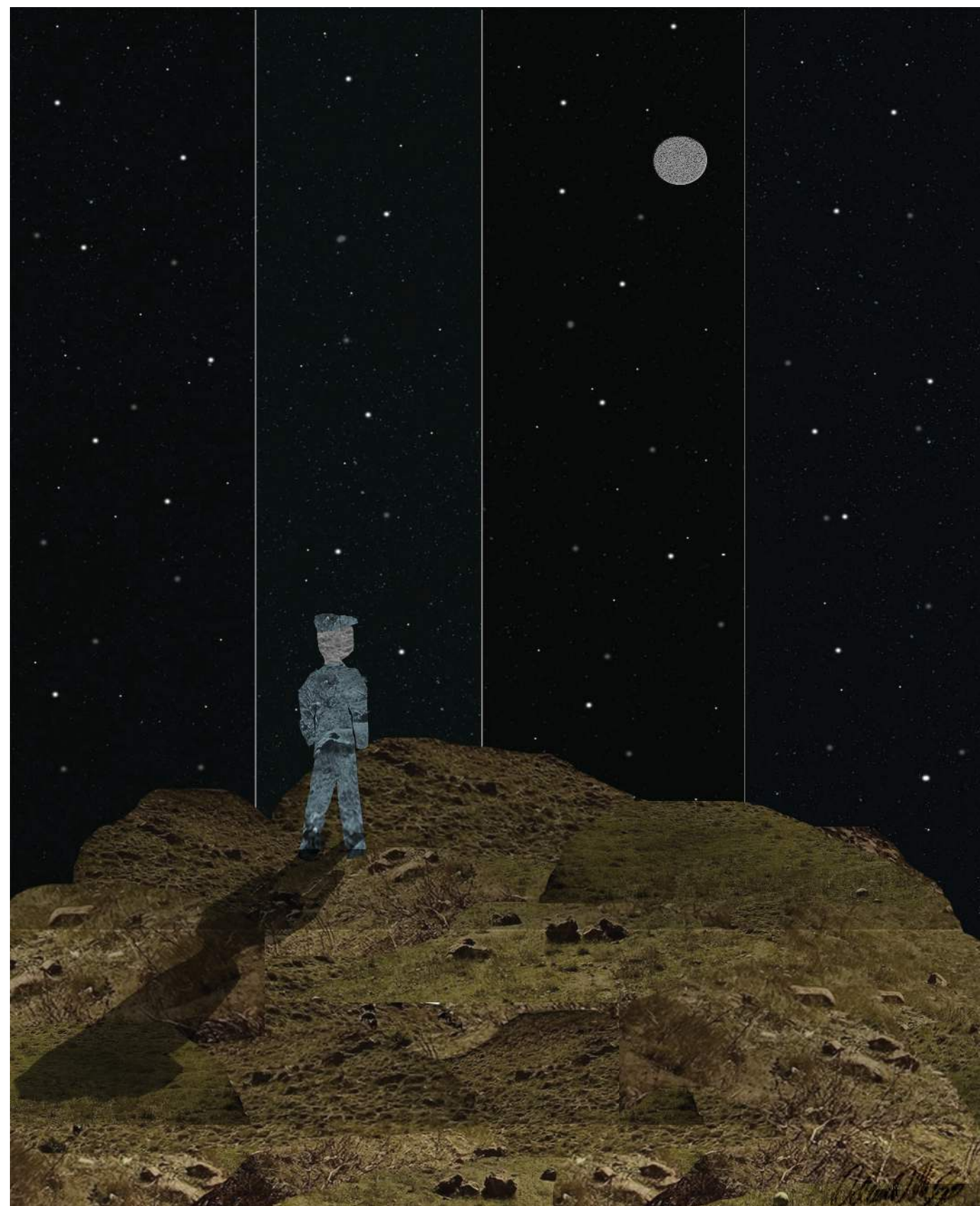
Det er to måter å dele inn hendelser temporalt på, ifølge McTaggart. Først, gjennom tidligere enn-relasjoner. Hendelser danner en serie basert på om de er tidligere, samtidig eller senere enn andre hendelser: Denne inndelingen kalles B-serien. Men vi opererer også med en annen tidsinndeling, nemlig fortid, nåtid og fremtid. Denne kalles A-serien, og er, ifølge McTaggart, nødvendig for at «ekte forandring» kan finne sted. Det er ingen forandring i ordets rette forstand mellom hendelsene i B-serien: Dinosaurernes utryddelse er konstant tidligere enn porselensfabrikker og senere enn prokaryot utvikling. Men for hver dag går dinosaurernes utryddelse enda én dag lengre tilbake i fortiden, og slik forandrer hendelsen seg. Det skjedde en gang i fremtiden, så nåtid, og til slutt i fortiden. Dette, ifølge McTaggart, er den eneste måten hendelser forandrer seg på. På samme måte som en sti som er bred på ett sted og smal på et annet ikke riktig kan sies å ha forandret seg, kan heller ikke B-seriens forskjeller kalles forandring.

Forandring i streng forstand forekommer altså når en hendelse beveger seg langs A-serien ved å bli mer eller mindre fremtidig. Men McTaggart argumenterer for at denne serien er inkonsistent. Enten er A-serien inkonsistent eller så leder den til en uendelig regress hvor inkonsistensen dukker opp igjen på hvert eneste nivå. Fortidighet, nåtidighet og fremtidighet er inkompatible egenskaper, likevel har alle hendelser alle tre samtidig. At en hendelse er nåtidig utelukker at den er fortidig eller fremtidig, men hvis en hendelse tilhører fortiden har den vært henholdsvis fremtidig og nåtidig; hvis den tilhører fremtiden vil den bli nåtidig og deretter fortidig; hvis den er nåtidig har den vært fremtidig og vil bli fortidig. Det løser intet å poengtere at en hendelse *er* nåtidig, *vil bli* fortidig og *har vært* fremtidig: At noe har vært fremtidig betyr simpelthen at det på et tidspunkt i fortiden er på et tidspunkt i fremtiden. Alle tidspunkt og hendelser har disse tre inkompatible A-serieegenskapene: Vi har simpelthen flyttet problemet opp ett nivå. At en hendelse *Q* er fremtidig, og vil bli nåtidig og fortidig, betyr altså at *Q* er fremtidig ved øyeblikk av fortidighet og nåtidighet, og nåtidig og fortidig ved forskjellige øyeblikk av fremtidighet. *Q* kan da ikke være nåtidig eller fortidig ved et fortidig øyeblikk – men alle fremtidige øyeblikk hvor *Q* er nåtidig eller fortidig er også fortidige øyeblikk. Ethvert øyeblikk hvor *Q* er fortidig, nåtidig eller fremtidig er da samtidig et øyeblikk hvor *Q* ikke kan ha noen av disse karakteristikkene: Hvis *Q* er fortidig kan hendelsen ikke være nåtidig eller fortidig uten samtidig å bli ikke-fortidig. Siden *Q* er både *F* og ikke-*F* samtidig konkluderer McTaggart at serien som genererer denne selvmotsigelsen er ikke-eksisterende. Fordi han mener å ha vist at A-serien er nødvendig for at tid skal eksistere følger den uvelkomne konklusjonen at tiden ikke eksisterer. M.E.B.S.

Tidsreiser. Omdiskutert fenomen i science fiction, filosofi og fysikk. Med «tidsreiser» menes vanligvis reiser tilbake i tid eller fremover i tid i langt større hastighet enn hva vi uansett gjør. Tilsynelatende mulig gitt relativistisk fysikk, men ser også ut til å lede til logiske paradokser.



Illustrasjon: Åsne Dorthica Grøgaard



REISEBREV FRA MÜNCHEN

MIA SAN MIA

Av Erlend Owesen

Etter å ha vært på reisefot i Frankrike et par måneder vendte jeg snuten mot Bayerns ærverdige hovedstad, München. Sommersemesteret starter nemlig ikke før nærmere midten av april, så for den som kommer fra et norsk system har man god tid til å forberede seg selv og sin tysk. Det er både vanskelig og dyrt (i tysk sammenheng) å få bolig i Tysklands fineste by. Men etter mange søknader hadde jeg griseflaks og fikk plass i et studenthjem midt i den fineste bydelen, Schwabing (bydelen som har huset personligheter som Thomas Mann og Rainer Maria Rilke), en fem minutters sykkeltur fra universitetet.

Ludwig Maximilian Universität (LMU) er en ærefull institusjon, ranket som best i Tyskland, og med sine 50 000 studenter det desidert største. Beliggenheten på Geschwister Scholl Platz, i Münchens paradegate Ludwigstraße, er fabelaktig. Filosofifakultetet innehar 12 såkalte Lehrstühle, dvs. professorstillinger med ulike kompetansefelt, og hver Lehrstuhl med sin Vater/Mutter Professor/in i spissen, utgjør så å si en egen institusjon med habiliterte (tilsvarende post-doc), doktorander, «dozenter», vitenskapelige medarbeidere, og studenter. Denne strukturen gjør at det er et enormt mangfold og antall av kurs og faglige begivenheter. Et av høydepunktene for mitt tilfelle var bla. «philosophischer Meisterkurs» med John Searle, en årlig begivenhet for filosofistudentene, der 10-12 studenter har en ukes intensivseminar og diskusjon med en invitert filosof, som ved tidligere anledninger har vært Peter Hacker og Jürgen Habermas.

Det er ikke bare semestertidene (april til juli, og oktober til februar) som er annerledes i Tyskland. Det klap- pes ikke ved akademiske anledninger, man banker heller

knokkene i bordet. Man skriver ikke «Hei Arne» til en professor, men «Svært ærede Herr Professor Doktor Jensen». Ellers må man se etter om forelesningene begynner klokkeslett c.t. eller klokkeslett s.t. Førstnevnte (cum tempore) innebærer et akademisk kvarter, sistnevnte (sine tempore) gjør det så definitivt ikke. Og en videre god ting er at man ikke skriver semesteroppgaver (Hausarbeiten) parallelt med de siste forelesningsukene, men i semesterferien (august-september og februar-mars). Det gjør både at man ikke trenger å nedprioritere forelesninger og seminarer i slutten av semesteret, og at man får lengre og roligere tid til å jobbe med semesteroppgavene.

Så litt om München. Hvis du har snakket med nordtyskere (fra både øst og vest) har du kanskje hørt dem rakke ned på og uttrykke skepsis og mistro til Bayern og München. Min teori er at de er misunnelige. Bayern var siste Bundesland som ble innlemmet i Keiserriket, ikke frivillig. Selv kaller de landet sitt for en «Freistaat». Det har alltid vært det mest velstående og veldrevne, med det beste utdanningssystemet, jordbruket og den beste industrien (den blå-hvit-rutede logoen til München-bilen BMW er det bayerske flagget). FC Bayern München trenger ingen nærmere introduksjon. Münchens beliggenhet er fenomenal på alle måter, idyllisk i foten av Alpene, og kort vei til andre sentraleuropeiske perler som Praha, Venezia, Salzburg, og Strasbourg. Byen er vakker og sjarmerende (den ble bombet, men mye ble bygget opp igjen slik det var, i motsetning til andre tyske byer) med sin klassisistiske arkitektur, kongelige residenser og slott, Englischer Garten, og mange koselige Biergärten. Tross sine 1,3 millioner innbyggere føles byen som «en stor landsby»,

som Münchnerne selv uttrykker det. Dette fordi påfallende god orden og renhet råder i gatene, sammenlignet med andre storbyer. Det betyr ikke at byen er kjølig og steril. I tillegg til de tradisjonelle katolske festdagene og ritene, finnes et utall anledninger for gate- og folkefester, der Oktoberfest på Theresienwiese er den mest berømte. Bayerne kler seg mer enn gjerne opp i de tradisjonelle folkedraktene, med «Dirndl» for damene, og «Lederhose» for herrene. Münchnerne er stilfulle og elegante, kanskje en smule tilbakeholdne, men varme og karismatiske. De er stolte av landet sitt, med all dets tradisjon, historie, naturlige og kulturelle rikdommer, og ikke minst, deres legendariske kongehus, hvis største helt er Kong Ludwig II av Bayern – mannen som nærmest tømte statskassa på oppreisningen av det snirklete eventyrslottet Neuschwanstein, i tillegg til operahus og fioliner til hæren, før han hentet og beskyttet den forfulgte Richard Wagner til oppsetning av operaer i et av slottene eller operahusene med bare én publikumer – kongen selv.

En hverdag i München kan bestå av filosofiske konferanser i slottet Nymphenburg, spontan lunsj i en trivelig Biergarten, lesing i et av verdens største og beste biblioteker, Bayerische Staatsbibliothek, bading i Eisbach med en oppblåsbar Schwimmbrezn, gratiskonserter i aulaen på universitetet, eller en tur i operaen til lave studentpriser. Berlin skrytes opp og er «kult» fordi «det er så alternativt». For den som ikke har behov for det «alternative», slik som jeg, er München byen med mest å tilby i Tyskland¹. Jeg håper jeg kommer tilbake til denne «Stern des Südens» på et senere stadium.

¹Men for all del: Den med forkjærlighet for bongotrommer, tagging, og menn med langt, fett hår må gjerne dra til Berlin!



Illustrasjon: Lisa Marie Mrkic

KANT'S POLITICAL LIBERALISM: RIGHT, FREEDOM AND PUBLIC REASON

MESTERBREV VED RUNAR BJØRQVIK MÆLAND

Kva handlar masteroppgåva di om?

Oppgåva handlar om det tittelen lovar: Kants politiske liberalisme. Nærare bestemt undersøker eg visse aspekt ved den politiske teorien Kant utviklar i første del av *Moralens metafysikk*. Eit aspekt eg særleg ser på er kva forhold denne teorien står i til Kants etiske teori. Dette er spørsmål som har blitt mykje diskutert innan Kant-forskninga dei siste åra.

Men tittelen har også ein annan referanse, som dessutan forklarar interessa mi i problemstillinga: John Rawls' *Political Liberalism*. Her set Rawls opp sitt syn mot det han omtalar som «Kant's *comprehensive* liberalism». Med det meiner han ein politisk teori som kviler på eit omfattande etisk eller metafysisk verdssyn. Den politiske liberalismen Rawls legg fram, avgrensar seg frå slike verdssyn og forsøker heller å byggja på kva alle rimelege borgarar kan ha felles.

Oppgåva mi er eit slags svar til Rawls. Eg prøver å visa at Kants eigen politiske teori, *pace* Rawls, kan tolkast som ein form for politisk liberalisme. På grunnlag av denne tolkinga peikar eg så på nokre område der Kants teori slepp unna problem som heftar ved Rawls' teori – ikkje minst at Kant, til forskjell frå Rawls, har eit godt svar til anarkisten.

Kva argumenterer du for/mot?

Eg argumenterer mot at Kants politiske teori er utleia frå, eller avhengig av, den omfattande etiske teorien me alle kjenner og elsker frå *Grunnlegging av moralens metafysikk*, og dermed for ei «frittstående» lesing av førstnemnte. Eg argumenterer også for ei liberal og demokratisk tolking av Kant, og mot tolkingar som tillegg han autokratiske og absolutistiske syn.

Dei kanskje mest radikale påstandane eg argumenterer for er at Kant gir det kategoriske imperativet ei anna form og ein annan status i *Moralens metafysikk* enn i dei tidlegare etiske verka hans, og at Rawls' liberale legitimitetsprinsipp har anarkisme som sin logiske konklusjon. Meir kuriøst er det kanskje at eg også (i ein fotnote) argumenterer for at det



økonomiske regimet på Cuba ikkje ville passert Kants test for politisk legitimitet.

Kvifor bør andre lesa oppgåva di?

Eg trur det er ein del å læra om Kant, Rawls, og grunngevingsstrategiar innan politisk filosofi frå oppgåva mi. Ho inneheld fleire originale argument og til dels grundige diskusjonar av den eksisterande forskingslitteraturen. Dessutan er fleire passasjar velskrivne, og krydra her og der med anekdotar, ordspel, digresjonar – og nokre saftige feil som slepte unna korrekturen.

Kva er dine planar for framtida?

No jobbar eg som journalist i nettavisa Framtida.no, i eit engasjement som varer til utpå våren neste år. Kanskje søker eg stipendiatstilling etterpå – eg har alltid hatt lyst til å ta ein PhD i filosofi – eller så held eg fram journalistgjeringa i ei eller anna form.

THE PARADOX OF FORGIVENESS

MESTERBREV VED MARIA SEIM



Hva handler masteroppgaven din om?

Kort fortalt handler oppgaven min om tilgivelse. Jeg plasserer meg i en kontemporær og sekulær diskusjon om hva tilgivelse er, og tar utgangspunkt i et paradoks som har det uønskede resultatet at tilgivelse fremstår som en handling, eller prosess, som ikke kan gjennomføres. Svært forenklet sier paradokset at man ikke kan tilgi noen som ikke har forsøkt å gjøre opp for sin moralsk gale handling (ved å gjøre bot, angre, unnskyldte seg e.l.), fordi tilgivelse kun kan forstås som en handling betinget av en slik botsgjerning, og videre, at man heller ikke kan tilgi noen som har gjort opp for sin moralsk gale handling fordi ved å gjøre

opp for seg har man annullert den gale handlingen og da er det ikke lenger noe å tilgi.

Selv om tilgivelse er noe som har opptatt mange etikere de siste 30–40 årene, er det fortsatt ganske mye forvirring rundt hva tilgivelse grunnleggende sett er. Jeg starter derfor oppgaven med en diskusjon av de ulike måtene tilgivelse har blitt forstått på i moderne etikk. Denne diskusjonen leder til flere forskjellige skiller mellom ulike typer tilgivelse: betinget og ubetinget tilgivelse, kommunikativ og privat tilgivelse samt skillet mellom en normativ og en deskriptiv definisjon av fenomenet tilgivelse. Videre tar jeg for meg ulike forsøk på å løse paradokset, og argumenterer for at ingen av disse forsøkene lykkes fordi de mangler en klar definisjon av hva tilgivelse er, og dermed blander forsøkene sammen de ulike distinksjonene jeg har nevnt ovenfor. Til slutt legger jeg fram mitt eget forslag til hvordan tilgivelse bør forstås, og argumenterer for at dersom man forstår tilgivelse på denne måten vil paradokset oppløses.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at man kan løse paradokset dersom man beskriver tilgivelse som en betinget handling. Og i tillegg at paradokset ikke kan løses dersom man forsøker å beskrive tilgivelse som en ubetinget handling eller dersom man blander det normative og det deskriptive i definisjonen man gir av tilgivelse. Med andre ord mener jeg det er viktig å skille spørsmålet om hva tilgivelse grunnleggende sett er, og hvordan det kan gjennomføres, fra spørsmålet om *når* man burde eller ikke burde tilgi – altså hvordan tilgivelse kan rettferdiggjøres – for å kunne løse paradokset. Dette er noe som ikke kommer klart frem i de fleste tidligere forsøk på å løse paradokset.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Tilgivelse er nok et tema de fleste har vært borti en gang i livet, men som likevel virker ganske komplisert ved nærmere ettertanke. Så dersom man ønsker en gjennomgang av hva som har blitt skrevet om dette i moderne etikk, tror jeg oppgaven kan være en grei introduksjon til dette temaet.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har planer om å få meg en jobb på Espresso House.

FILOSOFIQUIZ

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

SPØRSMÅL:

1. Hvilken farge, introdusert av Nelson Goodman, har de filosofiske edelstener som er grønne hvis observert før tidspunkt t og ellers blå?
2. I hvilket verk fra 1962 ble begrepet «paradigmeskifte» introdusert i en beskrivelse av vitenskapenes sprangvise utvikling?
3. Hvilken østerriksk-født filosof mente at vitenskapen var en fri og anarkistisk prosess hvor bare ett prinsipp universelt holder: «anything goes»?
4. Nevn én oppfinnelse man kan lese om i Aldous Huxleys *Brave New World* som ikke var blitt oppfunnet ved bokens utgivelse i 1931.
5. Karl Popper argumenterte mot mange av sine samtidige ved å hevde at gode hypoteser aldri kan empirisk verifiseres, men kun...?
6. Hvilken antikk filosof skrev flere verk om dyr og deres biologi, og gjennomførte blant annet flere systematiske observasjoner av livet i havet rundt øyen Lesbos?
7. Nevn to av de tre såkalte «høyere» fakultetene som middelalderens universiteter var delt inn etter.
8. Hvem skrev følgende i et brev til T. H. Huxley: «Alas! A scientific man ought to have no wishes, no affections — a mere heart of stone.»?
9. Hvem er den første norske kvinnen som har blitt tildelt nobelprisen innenfor en av de vitenskapelige kategoriene (fysikk, kjemi, fysiologi eller medisin, og økonomi)?
10. Hvilket år er Albert Einsteins *Annus mirabilis* (mirakelår), da han utga en rekke artikler om blant annet den spesielle relativitetsteorien, Brownsk bevegelse, og masseenergiloven?

- SVAR:
1. Grue
 2. The Structure of Scientific Revolutions (av Thomas Kuhn)
 3. Paul Feyerabend
 4. De fire vanligste som nevnes er rullerappet, in vitro-fertilitet, syntetisk dop og prevensjon.
 5. Falsifiseres
 6. Aristoteles
 7. Teologisk, Medisinsk og Juridisk
 8. Charles Darwin
 9. May Britt Moser (2014, sammen med Edvard Moser og John O'Keefe)
 10. 1905

NESTE NUMMER SANNHET

Sannhet er et av de store områdene innenfor filosofien. Og i neste utgave av Filosofisk supplement vil vi gjerne presentere ditt bidrag til diskusjonen av dette temaet. Betyr « ϕ er sann» det samme som « ϕ »? Sier dette oss noe om hva sannhet er? Er sannhet en relasjon eller egenskap? Og i så fall en relasjon mellom hva, en egenskap av hva? Hva, hvis noe, er sannhet relativt til? Disse spørsmålene har lang fartstid i filosofien, og en rekke svar har vært foreslått. Noen svar kan vi kalle substansielle: De hevder sannhet er metafysisk viktig og er uenige om hvilken egenskap eller relasjon begrepet plukker ut. De mest kjente teoriene her er kanskje korrespondanseteorien, koherensteorien og pragmatiske løsninger. Andre svar er deflasjonistiske: De mener begrepet kommer uten metafysiske forpliktelser og at begrepets oppførsel i språket er det eneste av betydning som tilkommer temaet.

For Thomas Aquinas er sannhet identisk med eksistens, siden begge er Gud. For Leibniz er en setning sann hvis og bare hvis subjektet inneholder predikatet. For Heidegger er sannhet, *aletheia*, tosidig, og kan ikke finnes uten usannhet.

Vi er interessert i fagfilosofiske tekster som tar for seg disse teoriene og problemstillingene, men også ting som ble glemt eller utelatt i denne korte utlysningen. Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse som kan utarbeides, et tidligere arbeid som kan omarbeides, et forslag til et intervju eller en anmeldelse du vil gjøre? Send oss en e-post og fortell oss om dine tanker:

redaksjon@filosofisksupplement.no

Frist for innsending av tekster, utkast, eller ideer er **25. september 2016**. 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. Se våre nettsider for mer informasjon: **filosofisksupplement.no**

BIDRAGSYTERE

Tekst

Bendik Hellem Aaby (f. 1990) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Emil Bernhardt (f. 1979) er master i filosofi, musikkannmelder i Morgenbladet og stipendiat ved NMH.

Dag August Schmedling Dramer (f. 1993) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Åsne Dorthea Grøgaard (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Max Johannes Kippersund (f. 1993) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Svein Inge Melander (f. 1988) har studert italiensk og har en mastergrad fra UiO i oversettelse fra tysk til norsk.

Ole Martin Moen (f. 1985) er post-doktor ved UiO.

Erlend Finke Owesen (f. 1993) er masterstudent ved Universitetet i Cambridge.

Øystein Skar (f. 1947) er oversetter fra tysk og universitetslektor i filosofi ved UiO.

Hans Robin Solberg (f. 1990) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Harald Støren har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Illustrasjon

Camilla Elise Berg (f. 1984) har studert illustrasjon på Berghs School of Communication i Stockholm.

Ingrid Susanne Bergø (f. 1991) har en bachelorgrad i illustrasjon fra Norges Kreative Høyskole og Southampton Solent University.

Øystein Eiksund (f. 1989) har studert illustrasjon ved Norges Kreative Fagskole.

Thomas Falla Eriksen (f. 1987) har en mastergrad i grafisk design og illustrasjon fra Kunsthøgskolen i Oslo.

Åsne Dorthea Grøgaard (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Caroline Løvhaug Harrison (f. 1990) er kunstner, yogainstruktør og student.

Ilavenil Jayapalan (f. 1991) studerer grafisk design og illustrasjon ved Kunsthøgskolen i Oslo.

Yin Yi Look (f. 1992) har en bachelorgrad i afrikanske og asiatiske studier fra UiO.

Lisa Marie Mrakic (f. 1988) studerer ved Strykejernet Kunsthøgskole.

Håvard Siem Nakken (f. 1990) studerer Art Direction ved Westerdals.

Adrian Orø Nybø (f. 1990) har studert illustrasjon ved Norges Kreative Høyskole og University of Hertfordshire.

Silje Oddli Skinstad (f. 1993) har en bachelorgrad fra Høyskolen Kristiania i Trondheim og Curtin University i Perth, Australia.

Lana Svirejeva (f. 1993) har studert ved Nedrumskolen, fullført Intensive Drawing and Painting Program ved Florence Academy of Art og tar en bachelorgrad (hons) i Painting ved Edinburgh College of Art.