

|    |   |
|----|---|
| 4  | <b>EMOTIONAL CONTAGION: RETHINKING EMPIRICAL EXPRESSION</b><br>Michelle Genevieve Charette                            |
| 12 | <b>WHAT'S IT LIKE TO EXPERIENCE LIGHT CONVERTED INTO VIBRATIONS ON YOUR SKIN?</b><br>Bas van Woerkum                  |
| 20 | <b>HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF PHUSIS, TECHNE, AND SOPHOCLES' "ODE TO MAN"</b><br>Martin Nyberg                     |
| 30 | INTERVJU MED FRODE KJOSAVIK<br><b>PÅ KANTEN AV MENNESKETS FORNUFT</b><br>Håkon Blystad & Dag August Schmedling Dramer |
| 38 | BOKOMTALE AV CONTRASTIVE REASONS AV JUSTIN SNEDEGAR<br><b>CONTRASTIVE REASONS</b><br>Maren Kildahl Fjeld              |
| 42 | FRA FORSKNINGSSFRONTEN<br><b>A WELL-TRODDEN PATH: FROM PHENOMENOLOGY TO ENACTIVISM</b><br>Shaun Gallagher             |
| 48 | I PRAKSIS<br><b>FRA FENOMENOLOGI TIL TEATER SOM ER SEG BEVISST SITT SAMFUNNSANSVAR</b><br>Drude von der Fehr          |
| 56 | OVERSETTELSE VED SVEIN INGE MELANDER<br><b>FENOMENOLOGIENS VERDENSANSKUELIGE BETYDNING</b><br>Edith Stein             |
| 64 | UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI<br><b>HETEROFENOMENOLOGI</b>   |
| 66 | MESTERBREV<br><b>ÅSNE DORTHEA GRØGAARD</b>  |
| 68 | MESTERBREV<br><b>SIMON OPHEIM</b>   |
| 70 | REISEBREV FRA ST. ANDREWS<br><b>NO TRUE SCOTSMAN?</b><br>Patrick J. Winther-Larsen                                    |
| 72 | <b>QUIZ</b>   |
| 73 | <b>NESTE NUMMER</b>   |

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

14. ÅRGANG | #3/2018

*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, Frifond  
og IFIKK

Trykket hos Renessanse Media, Lier toppen.

Opplag: 500

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

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 OSLO

[redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no)

Manus og artikkelforslag mottas per e-post til:  
[bidrag@filosofisksupplement.no](mailto:bidrag@filosofisksupplement.no)

Årsabonnement NOK 180,- (4 utgaver)  
[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)



[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)

## REDAKSJON

Redaktører: Dag August Schmedling Dramer  
Sverre Hertzberg  
Martin Nyberg

Layout: Håkon Blystad  
Erik Kjos Fonn

Økonomi: Tormod Fjeld Lie

Øvrige  
medlemmer: Oda K.S. Davanger  
Maren Kildahl Fjeld  
Joachim Åsen Kvamme  
Julia Szensny  
Åshild Fløgstad Svensson  
Henrik Voldstad  
Patrick J. Winther-Larsen

\*\*\*

Omslag: Vincent van Gogh. 1890, *Plains near Auvers*

# FENOMENOLOGI

«Fenomenologi» (fra gammelgresk, *phainomenon*, altså «det som fremtrer», og *logos*, som ofte oversettes med «læren om») regnes ofte som læren om fenomenene slik de fremtrer, før enhver fortolkning av deres natur eller ontologiske status. Edmund Husserl, som ofte regnes som grunnleggeren av fenomenologi, hevdet at vår bevissthet alltid er rettet mot noe, at en opplevelse alltid er av noe. Denne «rettetheten» kalte Husserl for intensjonalitet. Som fenomenologien ofte har påpekt, så fremtrer alltid fenomener «for noen». Så man kan like gjerne si at fenomenologien er opptatt av å undersøke opplevelser fra et førstepersons perspektiv. Som Maurice Merleau-Ponty sier i *Phenomenologie de la Perception* (1945), er en opplevelse alltid en opplevelse fra et ståsted. Når det er sagt har fenomenologien helt siden dens innføring vært opptatt av mulighetsbetegnelsene for våre opplevelser, altså ikke bare en subjektiv undersøkelse av interne mentale tilstander, slik noen kritikere har hevdet. Heidegger for eksempel, fokuserte på de historiske og kulturelle betegnelsene for intensjonalitet overhodet – for subjekter som oss, eller som han valgte å kalle det, for Dasein – og kalte sitt prosjekt i sitt tidlige hovedverk *Sein und Zeit* (1927), for «fundamentalontologi».

Fenomenologi er imidlertid ikke bare en tørr filosofihistorisk fortolkningsprosess, men et levende prosjekt som fikk et oppsving rundt 90-tallet. Dette oppsvingen skyldtes nok i stor grad at flere erkjente at fenomenologi hadde noe å bidra med til de kognitive vitenskapene. Her fikk umiddelbart fenomenologien sin tverrfaglige relevans, da den ble en kritisk motvekt til strømninger som empirisme, behaviorisme, og kognitivismen, samt den stadig dominerende vestlige dualismen. Hubert Dreyfus er en sentral eksponent for denne tradisjonen. I denne utgaven av Filosofisk supplement har både studenter og forskere behandlet ulike sentrale spørsmål i fenomenologien, og det er vårt håp at tekstene kan si noe om dens vedvarende relevans.

I «Emotional Contagion» tar Michelle Charette opp det sentrale spørsmålet om hvordan vi kan ha tilgang til andres sinnstilstander. Hva er forholdet mellom den andres ansiktsuttrykk, og den indre emosjonen ansiktet gir uttrykk for? Hun problematiserer empirismens tilnærming til spørsmålet ved å ta opp diskusjonen til to viktige tenkere i fra tyvende århundret: Gilbert Ryle og Maurice Merleau-Ponty.

Bas Van Woerkum diskuterer i «What's it like to experience light converted into vibrations on your skin?» hva slags fenomenal karakter såkalte «tactile-visual sensory substitution (TVSS)»-innretninger kan sies å formidle. Disse innretningene fungerer ved å omgjøre lys til vibrasjoner på brukerens hud. Van Woerkum foretar en kritisk gjennomgang av litteraturen på feltet, og argu-

menterer for at de skisserte hovedposisjonene alle viser seg å være uholdbare, fordi de ikke viser nok oppmerksomhet til erfaringens «multimodalitet».

I artikkelen «Heidegger's Interpretation of *Physis*, *Techne*, and Sophocles' 'Ode to Man'» tar Martin Nyberg for seg Heideggers forelesningsrekke *Einführung in die Metaphysik* fra 1935 (publisert 1953). Artikkelen er en hermeneutisk drøfting av Heidegger sin forståelse av de antikke greske begrepene *physis* og *techne*, og hvordan begrepene henger sammen med hans lesning av en av de mest kjente korpassasjene fra det tragiske stykket *Antigone* av Sofokles.

I vår spalte «Fra forskningsfronten» har professor i filosofi ved University of Memphis, Shaun Gallagher, skrevet om hvordan fenomenologien har påvirket den relativt nye og radikale retningen innen kognitiv forskning, *enactivism*. Teksten utgjør en kort, men omfattende introduksjon til fenomenologi og *enactivism*.

Håkon Blystad og Dag August Schmedling Dramer har intervjuet professor Frode Kjosavik om prosjektene til Kant og Husserl. Alt fra mulighetsbetegnelsene for vitenskap og for dagliglivets opplevelser tas opp til diskusjon. Maren Kildahl Fjeld har anmeldt boka *Contrastive Reasons* (2017) av Justin Snedegar, en bok innen metaetikk som tar for seg handlingsgrunner. Svein Inge Melander har oversatt en tekst av Edith Stein, en tysk-jødisk filosof som konverterte til katolisismen. I teksten ser Stein på sammenhengen mellom fenomenologi og verdensanskuelse, og sammenligner posisjonene til Edmund Husserl, Max Scheler, og Martin Heidegger.

I spalten «I praksis» er vi så heldige å få et bidrag fra professor emerita i allmenn litteraturvitenskap, Drude von der Fehr, som diskuterer fenomenologiens rolle for teatervitenskap, en diskusjon som får etiske og politiske konsekvenser.

Til sist kommer våre faste innslag: Et reisebrev fra St. Andrews av Patrick Winther-Larsen, to mesterbrev er skrevet av henholdsvis Åsne D. Grøgaard og Simon Opheim, samt Utdrag fra den Leksikrysiske Encyclopedi om Heterofenomenologi. I tillegg finnes det som vanlig en quiz helt til slutt!

Vi i redaksjonen håper med dette nummeret å få deg som leser til å få øynene opp for fenomenologiens viktighet og relevans, og de mange områder der denne spennende retningen i filosofi gjør seg gjeldende, i alt fra historisk fortolkning til poesi, psykologi og teater.

God lesning!

Dag August Schmedling Dramer, Sverre  
Hertzberg & Martin Nyberg  
redaktører

# EMOTIONAL CONTAGION: RETHINKING EMPIRICAL EXPRESSION

**How are we to conceive of emotional expression, such as the other's smile? In this paper, I will articulate and dispel the myth that, hidden behind the expressive face of an other, there lies an objective antecedent, such as a mental state. The dogma of empiricism has permeated our understanding of emotions and affective displays, leading to the development of theories that objectivize the source of expression: expressive emotions become emotional states. Both Gilbert Ryle and phenomenologist Maurice Merleau-Ponty have similar things to say about this tendency and why it is a problem. My paper will begin with a discussion of Ryle and his chapter on moods and emotions in *The Concept of Mind*. There is an important distinction between agitations and inclinations, two different things that the word 'emotion' is intended to designate. Both inclinations and agitations are motivated according to Ryle, but motives are not the same as causes and there is a tendency to confuse the two when discussing emotion. By clarifying these concepts, Ryle illustrates why it is a mistake to suppose that emotions are, "To external witnesses, necessarily occult" (Ryle 1949:90). In the second half of the paper, I will introduce Merleau-Ponty's thoughts on intercorporeality and virtual intentionality as discussed in *The Phenomenology of Perception* (1945). I will argue that because the face of an other is first and foremost visible, it is already sensible, allowing us to "inhabit [their] spectacle" (Merleau-Ponty 1945:291). To phrase this point differently, emotions are contagious, and the expression of an other's face can be thought of as a possible habitat. We already partake in the other's emotion at the very moment it is expressed.**

*By Michelle Genevieve Charette*

In this paper, I will articulate and dispel the myth that, hidden behind the expressive face of an other, there lies an objective antecedent. When I perceive the face of a woman sitting next to me on the streetcar as expressing joy via her smile, I might consider the reasons for her joy. The habit of partaking in this type of inquiry, however, does not necessarily give rise to the conclusion that moods are feelings which lie hidden within a person and cause facial expressions. The dogma of empiricism has, however, permeated our understanding of emotions and affective displays, leading to the development of theories which objectivize the source of expression: expressive emotions become emotional states. Empirically-driven theories tend to view perception as a third-person process rather than something that happens in the context of interaction (Gallagher 2008:536). For the remainder of this paper, the reader should understand the concepts 'mental state', 'objective', and 'mechanistic' as synonymous and connoting the empirical tradition wherein the espoused view is

that only scientific or 'natural' laws and forces are operative in the world. The body of an other is thus understood as an expression of objective causality. As Merleau-Ponty (1945:12) writes, "Empiricism forces the phenomenal universe into categories which make sense only in the universe of science." Against this understanding of emotional expression, I will argue that affective displays and emotions are not two separate things; separating them only serves to reify the latter (the 'internal event'). Both Gilbert Ryle and phenomenologist Merleau-Ponty have similar things to say about this tendency and why it is a problem.

My paper will begin with a discussion of Ryle and his chapter on moods and emotions in *The Concept of Mind* (1949). For Ryle, motives are not the same as causes, and there is a tendency to confuse the two when discussing emotion. In the second half of the paper, I will introduce Merleau-Ponty's thoughts on intercorporeality and virtual intentionality as discussed in the space chapter of *The Phenomenology of Perception* (1945). I will make expli-

cit how this idea makes the previously mentioned critique salient: what Merleau-Ponty calls intentionality bears a striking resemblance to what Ryle calls motives, yet this points to how Ryle's thoughts about affective displays could be expanded upon. I will argue that the face of an other is already sensible, which allows one to "inhabit the spectacle" (Merleau-Ponty 1945:291); emotions are contagious. We are already implicated in the emotion of an other at the very first moment it is expressed.

### I. Gilbert Ryle and 'Emotions'

Classical empiricist approaches to perception argue that nothing other than psychological laws and subjective states are permissible in our explanatory accounts of thoughts, beliefs and attitudes. Peter Strawson writes:

Certainly we are entitled to speak freely, as we do, of the existence of other types of things - of bodies, inter-subjective space, other subjects of experience, etc.; but all such talk is only a convenient, indeed practically indispensable, way of abbreviating propositions which could in principle be reduced to the basic elements. (Strawson 1992:72-73, emphasis mine)

We often speak of emotional displays as if they are causally motivated in the aforementioned, essentially reductive sense. That is, when an individual expresses an emotion of a certain kind, it is common practice to ask them what caused them to behave this way, 'Why are you in such a good mood?' or 'What happened this morning to make you so upset?' This language has been misconstrued as suggesting an internal event without which the consequent – smiling or frowning, for example -could not occur. When inquiries about emotional expression are made, this indeed points to an event or cause in the world which acts to motivate expression, but it does not offer support for supposing a computational middle step (the internal emotional state) as something separate from and causally responsible for producing expression. There is an important difference between motivations and causes, which I will articulate in various ways throughout the following sections.

In *The Concept of Mind*, Ryle argues that there are three or four different kinds of things which the word 'emotion' acts to designate: 'inclinations' (or motives), 'moods', 'agitations' and 'feelings'. I will discuss two of these types of emotion: agitations and inclinations. The latter designates emotional trends, the observation of which can provide knowledge about one's own character or about the charac-

ter of another person. Inclinations or motives do not designate momentary affective displays but rather propensities for behaving in certain ways. An agitation, on the other hand, occurs when a person is subject to "two opposing forces" (Ryle 1949:93). In an important sense, these two things are dependent upon each other while neither is to be understood in causal or explanatory terms. It is worth noting that Ryle's discussion of agitations more or less only involves a first-person account of agitations, or of how one comes to know their own agitations. Nevertheless, I will argue that insofar as knowing one's own inclinations depends on interpretative work, and the way in which someone discovers their own long-term motives is the same as the way in which they discover those of others (Ryle 1949:90), it is no less achievable to obtain knowledge about the agitations of others. This is because inclinations are factors in agitations. The difference between them is that agitations are immediately interpretable, while knowledge about a person's inclinations depends on hermeneutical work: gathering and interpreting a person's actions in varying circumstances over a period of time.

### II. Inclinations

Ryle writes about how we often ask people why they feel the way they do. Ryle blames, in part, the language of 'feeling' for the tendency to speak of emotions as though they can be traced back to a specific occurrence which brings about a 'mental state'. However, Ryle argues that emotions are not felt in the same way that a tactile object is felt in order to deduce its properties. Nevertheless, empiricism understands the question 'Why do you feel badly?' as implying the potential for tactility in similar terms. These two senses of the verb 'to feel' become conflated in our day-to-day speech and from this arises a tendency to investigate the supposed inner state which 'causes' the emotional expression. Asking someone why they are inclined towards certain behaviour broadens the discussion of emotions, illuminating why the method of investigation for causal antecedents do not befit affective displays.

One does not feel badly in the same way that one feels, for example, the softness of an apple. An apple is something that can be held. It can be examined from multiple perspectives, tasted and poked at until, eventually, the perceiver knows that the apple feels soft, smells sweet, tastes sour, and so on. This is also partly true of other people in the world. We can ask others genuine questions, observe their behavior and listen to them speak about enough issues so that eventually, we perceive a sense of their character. This is an important distinction: explaining a person's

behaviour with reference to their emotions will be a reference to their inclinations. The cause of an apple feeling soft, for example, might be due to the fact that it has become ripe at such and such time due to being left out on the counter for more than two days. A better example of a localized occurrence would be this: the plastic bag containing the apple tore on my walk home from the grocery store, leading to the occurrence of the apple falling, hitting the cement side-walk, and rolling onto the street. This occurrence caused it to bruise and thus feel soft. We can-not engage in this form of inquiry per se with the person who expresses, for example, generous or kind behaviour. The language of cause and effect does not suit emotions any more than the language of inclinations suits apples falling to the ground. People's behaviours or emotions can-not be explained in the same kind of causal terms as an apple's properties, and this is because people are not things, but intentionalities, a term we will look closer at later in the paper. By get-ting clear on why this is the case, one can begin to take notice of how emotions are not to be un-derstood in light of an inference to an inner state or process.

It is in no way a normative practice to investigate the cause of one's behavior - we take the behaviour of others (and our own) at face value. While we might ask what led someone to be-have generously, this seldom occurs when that person is familiar to us. Ryle argues that while certain affective displays can indicate an agent's motive, motivations are different than causes in an important sense: they are indicative of one's inclinations or dispositional attitudes. If I am motivated to act generously, this is not because I felt a throb of generosity in my brain like one feels a tickle in their leg: "[N]ot all feelings are localized or able to be traced back to a particular part of the body" (Ryle 1949:85). I do not register a feeling of generosity every time that I intend or display generous behavior, nor would I ever ask someone the question, 'From where in your body does the generosity arise?' Generosity is a kind of attitude that one takes towards the world for various reasons. These reasons, however, manifest themselves in the overall character of a person. Consequently, the motivations which give rise to inclinations tend to be rather amor-phous, they are habitual orientations. He writes that, instead of being traceable or localized, in-clinations such as "glows of pride seem to pervade the whole body in much the same way as do glows of warmth" (Ryle 1949:84). When a person acts generously, this is because they are a generous person. They are motivated to act generously for numerous reasons, but these reasons are not events antecedent to their beginning to act generously. Inclinations give rise to

knowledge about a person's character, or habitual behav-iour towards the world.

Inclinations are not states, they are propensities. That is, inclinations are not events found in the brain, as the reductive scientist or philosopher would have us think. When someone gives change to the homeless from generosity, generosity is merely the inclination to provide for those who are less fortunate, "[A]s well as to perform a thousand other courtesies of the same general kind" (Ryle 1949:113). One way that Ryle defends the view that no behavioural display requires registering an antecedent causal event is with the following example:

If to say that his interest was strong meant that the supposed feelings were frequent and acute, the absurd consequence would follow that the more strongly a man was interested in a subject, the more his attention would be distracted from it.... the vain man never feels vain. (Ryle 1949:88)

'Feelings' do not properly account for inclinations. This is because when one is inclined towards a specific kind of behaviour, they demonstrate a certain sort of readiness or proneness to engage with things or others in a particular way. Insofar as this is true, the motivations which contribute to a person's generous behavior will be, in some sense, tacit. One conclusion that can be drawn from this is that in order to understand the motivations of a person, we must observe their behav-iour over time and in varying circumstances. Figuring out one's own propensities, as well as those of others, is therefore a kind of hermeneutical activity. We cannot determine anything about a person's propensities if we have only met them once, and no causal explanation referring to internal states can serve to fill this gap.

### III. Agitations

In the previous section I have made clear that inclinations are different kinds of things than inter-nal mental states, and do not require positing any internal mental state, as empiricists would have us think. Rather, they are dispositions which manifest a person's character. But indeed, not all inclinations are static. What I mean by this is that we often succumb to 'events' which challenge our propensities. An individual might be inclined towards generous behaviour for the first 15 years of their life until some event occurs which makes them doubt whether or not this propensity properly characterizes their views about the world. Ryle calls these events 'agitations'. They are, unlike incli-

nations, signs of feelings (such as itches, pangs or throbs), but are still nonetheless irreducible to an internal event. He writes that people in agitated conditions are, “[T]o use a hazardous metaphor, subject to opposing forces” (Ryle 1949:93). What exactly does this mean?

It is helpful to think of agitations as episodes that interfere with inclinations. In other words, agitations might be understood as distractions or challenges to one's character. For example, if a person is inclined towards behaving generously towards those who are less fortunate and inclined towards intolerance for thievery, they might be torn between these two propensities under the circumstance of seeing a homeless woman steal from a grocery store. Ryle writes: “[A]n agitator requires that there exists two inclinations or an inclination and a factor impediment” (Ryle 1949:94). Agitations are seemingly more susceptible to a causal or mechanistic explanation than inclinations. When a person is disposed towards acting in a generous way, then there is a kind of turbulence. This can lead to the temptation to ask where this turbulence occurs. But if we recall that agitations are premised upon existing inclinations, then neither of the two can be internally localized. Rather than a felt turbulence in the agent's stream of consciousness, agitations are themselves the enactment of one or more inclinations. For instance, a man who wants to live and is dying is precluded by the facts from doing what he wants, and these instances show an important feature of agitations, namely that they presuppose the existence of inclinations which are not themselves agitations, much as eddies presuppose the existence of currents which are not themselves eddies. (Ryle 1949:93)

Thus, agitations and inclinations, according to Ryle, are mutually dependent: “[C]hanges of environment, companionship, health and age, external criticisms and examples can all modify the balance of power between the inclinations which constitute one side of a person's character” (Ryle 1949:112). The strength or weakness of a person's inclinations will be alterable and so also the impact of an agitation.

Grimaces and gestures, conversational avowals, interjections and tones of voice are themselves all modes of communication. But communication here is not to be understood as gestures which convey some internal state. Rather, these gestures are themselves the enactment of inclinations. They are different ways that a person's agitations and inclinations are directly or indirectly expressed. Agitations are curious because they are, in some sense, immediately perceivable while inclinations are more opaque. The following question then arises, How does one

make sense of a perceived agitation without knowing the persons' dispositional history? The way that one reacts or finds themselves agitated will be dictated by the event and the inclinations that suit that event. Insofar as this is true, there is a shared capacity for speculative work when it comes to emotional displays.

#### **IV. Merleau-Ponty and Intentionality**

In the previous sections I articulated why Ryle thinks that emotional displays are not expressions of some hidden, objective antecedent. Rather, they are manifestations of motives which characterize an individual. Coming to understand a person's inclinations or propensities involves hermeneutical interpretation, while agitations provide a glimpse of one's inclinations insofar as the agitations exist by virtue of two competing inclinations. In the remainder of this paper I will make the case that Ryle's insights fare well with Maurice Merleau-Ponty's phenomenological understanding of intentionality. In sections V and VI, I will discuss how intercorporeality makes virtual intentionality possible, so the burden of understanding another person's affectivity does not depend solely on hermeneutical interpretation.

Within the phenomenological tradition, intentionality refers to the directedness of one's perception or thought. Bodily orientation is what unites perception with objects in the world, so in a certain sense my knowledge of something will always involve what appears on my stage of perception - a view is always a view from somewhere. That is to say, how an object or event shows up within perception is always shaped by our own bodily resources. Merleau-Ponty writes that within the empirical tradition, perception is impoverished,

[Becoming] purely a matter of knowledge, a progressive noting down of qualities and of their most habitual distribution, and the perceiving subject approaches the world as the scientist approaches his experiments. (Merleau-Ponty 1945:28)

Finding meaning in the world is not a matter of a causal process, but rather of a taking up, elaborating, and bringing to expression what is indeterminately offered to us by the world. In light of this, the body is not to be understood as an anonymous mechanism responding to stimulus, but rather as a specific behavior that manifests intentionality or “being-in-the-world” (Merleau-Ponty 1945:xvi). For mechanistic physiology, all bodily expression can be broken down into a series of causal relations.

But this view loses sight of what allows expression to first and foremost appear; namely, the visual properties that are present on one's horizon of perception. How one engages with an object within their horizon is governed by both the body's orientation and the object. The latter is never fully revealed to an agent, and this is because what one perceives will always exceed their momentary, oriented gaze. Expression, for example, is one way of taking up the meaning of a situation, rather than something which is caused by the situation. While I might come to know all the physical properties of the apple which rests before me, it is only in virtue of completing a *scientific* and thus non-phenomenological investigation of it. Prior to this, my lived intentionality already perceives the apple as something shiny, refreshing, attractive, red, smooth, etc. Intentionality is the pre-objective view of being-in-the-world; it is what allows us to centre our existence while also "[preventing] us from centering it completely" (Merleau-Ponty 1945:98). Intentionality strikes a balance between the physiological and the psychic, and emotions are a salient testament to this directness which cannot be explained solely by reference to physiological resources.

## V. Intercorporeality

We need not have anything other than a similarly structured sensory apparatus to be moved by the affective displays of others. Indeed, knowing which muscle is activated before or during laughter does not make emotional expression more intelligible or meaningful; we can measure the width of a smile but this will not contribute anything whatsoever to the impact of smiling. This is true not only of emotions but of all bodily movement. How we interact with other bodies in the world illustrates a particularly notable element of intentionality: that it is a shared aspect of human life. Consider the following example. The sleepy man does not yawn because he has found out he is sleepy (Ryle 1949:102), nor is his yawn contagious because others discover that they too have a surplus of carbon dioxide in their blood and are thus in need of more oxygen. The individual nearby who finds this expression infectious and yawns afterwards does so because the movement signals to him that he *could inhabit the space* of sleepiness. Other bodies are therefore not objects to be objectively scrutinized, but rather behaviours that manifest intentionality. And furthermore, it is not merely true that other bodies manifest intentionality. It is also important to note that their intentionality actually draws us in to it – as the yawn does. This over-lapping of bodily intentionalities is what Merleau-Ponty calls intercorporeality.

How one takes up a perceptual object and deals with it is illustrative of one's motivations and intentionality. The way one is *directed* towards the smile or frown of another is influenced by their inclinations. Merleau-Ponty's view of emotions seems to square well with Ryle's view that inclinations are characteristic of the person, and that these behaviour trends are more or less available to be taken up by anyone. Moreover, Merleau-Ponty speaks of emotion as being involved in a situation which "one is not managing to face and from which, nevertheless, one does not want to escape" (Merleau-Ponty 1945:99). Here, he uses the word emotion in a sense akin to Ryle's explanation of agitations. If one is angry, for example, it is due to two opposing forces. It would seem that in order to understand this affective display *as anger*, we would need to know the nature of the situation as well as speculate as to which two (or more) opposing inclinations suit the circumstance. But according to Merleau-Ponty, our understanding of emotional displays is more immediate than is suggested by Ryle's account. Inclinations and agitation are characteristic of human life, and "the gesture does not make me think of anger, it is anger itself" (Merleau-Ponty 1945:214).

We all have bodies that are susceptible to developing propensities. These propensities or "behaviour-trends" (Ryle 1949:110) are what allows for significance or meaning to appear. For example, if I am inclined towards behaving prudishly, the facial expressions that I perceive in Baroque art will mean something different to me than to the person who is inclined towards indulgent behaviour. Take, for example, Peter Paul Rubens' painting titled *Rape of the Daughters of Leucippus* (1618). The painting is a salient example of the Baroque period. It depicts two men in armour abducting two naked women, Phoebe and Hilaeira. There is discernible chaos and movement on the canvas, and although the painting is an inanimate object, the characters are almost guaranteed to animate something within the perceiver that observes them. For the person who is inclined towards prudishness, the faces of Phoebe and Hilaeira in this work of art might immediately communicate discomfort. The person who is inclined towards indulgence might find themselves solely directed towards the faces of Castor and Pollux, consumed by reverie. Bodily expressions are familiar to us because they signify a person or characters lived intention, and this signification is often immediately sensed. Inclinations are what shape what we notice, so the prudish person will be more susceptible to noticing prudish orientation where the indulgent person will notice indulgent orientations. Moreover, our interpretations of perception shapes the meanings we find



*Rape of the Daughters of Leucippus*, (1618) Peter Paul Rubens

224 x 221, Alte Pinakothek, München

– so that one person might interpret Phoebe as being in discomfort while another person might interpret her expression differently.

We can conclude that for both thinkers, expressions are devoid of causal antecedents in the way conceived by empiricism. And we needn't take from this that there must be some occult antecedent prior to expression. This is even further from the truth. While an individual might have privileged access to “the so-called springs of his own actions” (Ryle 1949:91), the action of, say, smiling, stirs up a sense of familiarity within the perceiver; *perception speaks to our in-hherence in things* (Merleau-Ponty 1945:408, italics in original). Intercorporeality is the condition of possibility for being moved by another's lived intention. What I mean by this is that we are inextricably bound to the facial and bodily appearances of emotion. This is apparent insofar as one seldom demands an explanation for affective displays before simply responding to them. While the other and oneself are unique subjects, both share a world.

## VI. Virtual Space and Emotional Contagion

I have argued that intentionality and ‘behaviour trends’ are closely related, and what gives rise to the chiastic structure of *understanding* and *responding* to another's intentionality is intercorporeality. In this section, I would like to explore a few tangible cases in which the body of an other expresses an emotion and the perceptible visual qualities of that emotion are contagious to those who observe it. We can define this phenomenon as emotional contagion: when one experiences virtual or *human space* superimposed upon physical expression. Witnessing another's emotional expression is precisely to inhabit a virtual space that one's habit body did not already allow one to see; the other had to highlight it for me. How or in what sense do we come to inhabit the affective displays of another? Or, as Merleau-Ponty himself poses:

We need to know how an object in space can become the eloquent relic of an existence; how conversely, an intention, a thought or a project can detach themselves from the personal subject and become visible outside him in the shape of a body, and in the environment which he builds for himself. (Merleau-Ponty 1945:406)

My hope is to illustrate that agitations and affective displays are significant on their own terms in virtue of how we engage with them.

In the *The Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty

(1945:291) writes that the visual field imposes a system of possible actions upon the perceiving subject. The expression of another's face can be thought of as a possible habitat insofar as no content of experience is in itself oriented (Merleau-Ponty 1945:289). The other's expressions open up a certain way of attuning ourselves to the surrounding world, and thus reveals in the surrounding world certain possibilities of action to which we were formerly blind. To illustrate and support this claim, he writes of an experiment where a subject sees the room in which he is situated through inverted spectacles. Observations made by the experimenter in this case, Wertheimer, show that a visual orientation can impose an orientation on the subject which is not that of his body:

The reflected room miraculously calls up a subject capable of living in it. The virtual body ousts the real one to such an extent that the subject no longer has the feeling of being in the world where he actually is, and instead of his real legs and arms, he feels that he has the legs and arms he would need to walk and act in the reflected room: he inhabits the spectacle. (Merleau-Ponty 1945:291)

Our bodies are thus capable of adapting to new spatial configurations that are seen, while all the while knowing that that place is not where the body is currently stationed. Merleau-Ponty writes of a baby that opens its mouth when an adult playfully takes one of its fingers between his teeth, pretending to bite down. Immediately the baby senses the significance of the mouth as an apparatus to bite with, imposing upon his or her own bodily awareness that which it senses in the adult's body (Merleau-Ponty 1945:410). I can look at an old image from my childhood and immediately recollect the feeling, the scent or the sounds of that place where I once sat; the photo calls on me to engage with a virtual habitat. The face of an other might be understood in light of this example: a smile is an invitation from the other to engage with them in similar terms, in their habitat and therefore in light of their intentionality.

We are inclined to prod the emotional expression of others in order to ascertain whether or not their smiles, their laughter, or their frowns are sincere. Take, for example, the individual who is skilled at fake crying. One would likely feel slighted if they ever found out that the tears they perceived were fake. This is because they were already shared by he or she that perceived them: the gesture presents itself as a question in need of engagement, “brin-

ging certain perceptible bits of the world to my notice, and inviting my concurrence in them" (Merleau-Ponty 1945:215). This is a testament to virtual intentionality; emotions are contagious. Inquiring about the authenticity of an other's emotion proves that we are already implicated in the emotion of an other at the very first moment it is expressed.

Seeing someone in an agitated condition is often difficult. It is even more so when it is sincere and we care for that person. If we know that someone is the kind of person who is inclined to-wards stoicism, for instance, seeing them express sadness will be all the more difficult because we know that their 'feeling' is one of discomfort. But we are equally susceptible to emotional contagion when we know nothing of the person, like while watching a movie. In no way must I recall my own experienced sadness in order to understand the gesture of crying, for instance, as denotive of an agitated feeling which is to be avoided. It is merely contagious. Empathy, in its simplest form, seems like a capacity nascent in all human life.

### Conclusion

In this paper, I have argued that there are similarities between what Ryle and Merleau-Ponty have to say about emotion. For both thinkers, affective displays are not reducible to an objective antecedent. Ryle (1949:102) writes: "[T]he conversational avowal of moods requires not acumen, but openness. It comes from the heart, not from the head. It is not discovery, but voluntary non-concealment." Although here he is talking of avowing emotion via speech, I take it to be no less the case that one's facial expression avows a particular emotion. The question 'Why do you *feel* sad?' is the same as asking 'Why do you express sadness?' which is to pre-reflectively accept the visible properties of agitated expression as denotive of something significant. Intercorporeality is the condition for the possibility of emotional contagion, but this has been forgotten in favour of the empirical tradition. No physiological breakdown of a person's smile, tears or anger could ever replace the meaningfulness of perception and intercorporeal engagement. Whether this significance is accumulated over time, in conjunction with a hermeneutical interpretation of the person's character and inclinations, or in one momentary glimpse, the capacity for virtual intentionality is no less absent. Expressions are meaningful in and of themselves.

### LITERATURE

- Gallagher, S. 2008, *Direct Perception in the Intersubjective Context. Consciousness and Cognition*, V. 17, University of Central Florida, Orlando.
- Gilbert, R. 1949, *The Concept of Mind*, University of Chicago Press, Chicago.
- Merleau-Ponty, M. and Donald A. Landes. 1945, *Phenomenology of Perception*. Routledge Press, London.
- Strawson, P.F. 1992, Classical Empiricism. The Inner and the Outer: Action and Society. In (Ed.), *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.

# WHAT'S IT LIKE TO EXPERIENCE LIGHT CONVERTED INTO VIBRATIONS ON YOUR SKIN?

The discussion on tactile-visual sensory substitution (TVSS) devices has centrally been about the question: "What phenomenal character does TVSS-perception have?" Roughly speaking, three positions have been put forward, namely that TVSS-perception is (1) visual, (2) tactile, and (3) neither visual nor tactile but something else altogether. I will argue that all three positions are untenable, because they do not pay sufficient attention to the multimodal nature of perception. I will argue that we should start from the multimodality of perception, to understand the interdependence relations that exist between the phenomenal characters of our sensory experiences. These relations are such that we cannot speak of a distinct phenomenal character of every individual sense. I will put forward the claim, then, that TVSS-perception should rather be understood as a way of interacting with the world that builds on and gets integrated with the pre-existing senses, and this interaction is experienced as an enhancement of features or objects of multimodal experience.

By Bas van Woerkum

If someone has lost the ability to see, she or he could make use of a tactile-visual sensory substitution (hereinafter abbreviated as TVSS) device. This sensory substitution device, first developed by Paul Bach-y-Rita, consists of a head-mounted camera and a device attached to a person's back. The camera first receives visual information (light) from the environment. It then sends this information to the device on the person's back, where it is converted into tactile information (vibrational patterns). The vibrational patterns thus represent the patterns of light, at least to some extent. The purpose of this device is to give blind people a kind of vision. The main philosophical question here is: What is TVSS-perception like, and on what basis do we make this judgment?

One way to answer this question is to argue that TVSS-perception is like vision. Susan Hurley and Alva Noë (2003) defend this view. Prinz (2006) has explicitly attacked it, claiming that TVSS can only be tactile. According to Kiverstein, Farina and Clark (2015), both positions are wrong. They claim that we should understand TVSS as a completely new sense. While something can be said for each of these positions, they are all, in my view, untenable. My main point of criticism is that they do not pay sufficient attention to the multimodality of

perception, that is, the way the phenomenal character of the senses is interrelated. What TVSS-perception is like, then, cannot be defined simply by saying that it is like another sense. A fourth position, defended by Malika Auvray and Ophelia Deroy (2015), amongst others, holds that TVSS-perception builds *on top of* pre-existing sense modalities. While I agree with their view, they too do not fully develop the implications of the multimodality of perception for understanding the phenomenal character of TVSS-perception.

My aim in this paper, then, is to clarify how we should understand TVSS-perception. I will start by briefly introducing TVSS. In section two, I will give an overview of the three most prominent positions in the TVSS-debate – the three I mentioned at the beginning of the previous paragraph – namely that TVSS-perception is (1) like vision, (2) like touch, or (3) neither of these two, but a new mode of perception. In the third section, I will argue that none of these positions can be right, because they are, in my view, wrong about the relationship between phenomenal character of experience and the individuation of the senses. Building on ideas by Auvray, Deroy and Myin, I will put my own interpretation of TVSS-perception forward in the fourth and final section.



## I. WHAT IS TVSS AND WHY IS IT IMPORTANT?

Sensory substitution devices are devices built to substitute one sense for another sense. While there are many kinds of sensory substitution devices (such as vOICe, Brainport, Optacon, Tongue Display Unit and similar devices), I will focus on the first and most well-known sensory substitution device: Bach-y-Rita's tactile-visual sensory substitution device, abbreviated as TVSS. Bach-y-Rita's purpose was to give blind people a vision-like experience, and he believed he succeeded. To decide whether Bach-y-Rita was right, at least four aspects about TVSS-experience, based on reports of subjects, should be considered: (1) without active use of the device, users only felt vibrations on their backs. Then, (2) if they actively used the device for some time, they started experiencing objects, perspective, depth and other perceptual features reminiscent of vision. Next, (3) simultaneously with 2, users stopped experiencing the vibrational patterns on their backs (except when they consciously attended to these vibrations) and instead focused on the world around them. And lastly, (4) activity in visual cortex – the part of the brain devoted to processing visual information – was measured after the device was used for a while (both in blind and non-blind persons). The question is how we should interpret these data. I want to go beyond the practical limitations of current TVSS-devices and consider what they could do in principle. Before discussing the positions in the TVSS-debate, though, I will explain why it is important to understand what TVSS-experience is like.

It should be clear from the beginning that this question is not about definition, that is, how we label TVSS-perception. The naming is a means to understand the phenomenal character of TVSS-experience. A further question then is: Why is it important to understand the phenomenal character of TVSS-experience? We can think of at least the following reasons: Firstly, it informs our knowledge of human, animal and artificial intelligence perception. Secondly, it provides information about the senses, the role of brain areas in perception, as well as the role of sense organs and the body in general. Thirdly, the question that Bach-Y-Rita originally posed is still on the table: Can TVSS restore a previously lost sense?

Put more concretely, if we understand what TVSS-perception is like we might also better understand questions like: Is visual perception an active or passive process? How do bodily movements determine the character of experience? Are eyes necessary for seeing? What is the role of visual cortex in vision? And what defines a sense, and how many senses are there? Unfortunately, I do not have

the space to tackle each of these questions. Nonetheless, it should be clear that there are plenty of theoretical and pragmatic reasons to believe in the importance of the philosophical question, “what is TVSS-perception like?” A first attempt to answer this question came from Susan Hurley and Alva Noë (2003).

## II. OVERVIEW OF EXISTING POSITIONS

### *Position 1: TVSS is like vision*

Susan Hurley and Alva Noë (2003) define “vision” as a set of sensorimotor contingencies. Sensorimotor contingencies refer to the (implicit) knowledge or know-how of the relations that exist between embodied activity and sensory stimulation. Seeing, for them, is the mastering of a skill – you have to learn how to see. “Seeing” therefore comes in degrees, because you have to acquire (implicit) knowledge of all the sensorimotor contingencies that constitute vision. For example, if I turn my head rightwards, the image of an object on my retina shifts to the left, and when I move towards an object the image enlarges.

Noë has often said that vision is touch-like, in the sense that we actively “probe” the environment with our eyes, as a blind person does with his cane (Noë 2004:1). Like perceiving an object by tapping around it with a cane, we perceive objects visually by shifting our gaze. Now, since Hurley and Noë argue that there is no reason why neural activity in one brain area should give rise to an experience that is phenomenally different from neural activity in another area, they argue that the phenomenal character of any experience should be explained solely by looking at sensorimotor contingencies (Hurley & Noë 2003:145–6).

If phenomenal character is simply a case of mastering sensorimotor contingencies, we can see how tactile-visual sensory substitution-perception can be vision-like: Vision and TVSS-perception share many of the same sensorimotor contingencies. One example is how both in vision and in TVSS-perception people reorient themselves to bring occluded sides of objects into view. Even though, say, hearing also provides spatial information (e.g., you know where someone's voice is coming from), you do not move around to bring more of the source of that sound (e.g. the person talking) into view, as you do with vision and TVSS. Hearing simply does not work that way.

TVSS-perception and vision feel alike, then, because “seeing and TVSS-perception are similar ways of exploring the environment” (Hurley & Noë 2003:144). Neither the eyes nor the visual cortex, then, is necessary to explain the vision-like phenomenal character of TVSS-perception, because what it is like to TVSS-perceive is determined by a

set of sensorimotor contingencies. With TVSS-perception, blind people learn a new set of sensorimotor skills that gives rise to an experience that is qualitatively, to some degree, like vision.

Sensorimotor contingencies are an important part of understanding TVSS-experience. As Auvray and Deroy (2015) point out, users of sensory substitution devices are able to recognize new objects as being similar to known objects, because of the fact that the same sensorimotor contingencies as the old object hold with respect to the new object. There is thus undoubtedly some truth in the claim that TVSS-perception resembles vision. This claim is further supported by non-congenitally blind people, reporting that they experience something like vision while using a TVSS-device. However, as Prinz (2006) has suggested, we cannot take resemblance to be evidence for the phenomenal character of TVSS-perception. The resemblance might be due to memory association and be nothing more than visual imagery, which, according to Prinz, does not share any phenomenal character with vision.

Secondly, to say that TVSS-perception is vision-like is confusing – especially for non-visual beings who do feel the same character of experience – because it is only vision-like by comparison with vision. What Hurley and Noë have established is that TVSS-behaviour is similar to behaviour associated with vision. Therefore, we should now answer the following question: how does a set of sensorimotor contingencies – that is, ways of behaving with respect to incoming stimuli – determine visual character?

#### *Position 2: TVSS is tactile*

Jesse Prinz (2006), explicitly attacking Hurley and Noë's view, argues that tactile-visual sensory substitution-perception has the qualitative character of tactile experience. To argue that TVSS-perception is like vision, he says, one must show that TVSS takes on the phenomenal character of vision only because the functional behavior resembles that of vision. However, the fact that TVSS-users respond to objects in the distance in the same way as sighted people, is not sufficient evidence for saying that TVSS-perception has the phenomenal character of vision. There are many instances of tactile experience without direct physical contact and where we focus on the distal object rather than proximal stimulation, as Prinz shows:

When we tap an object with a cane we feel its shape and texture; when we drive, we feel the surface of the road; when we move towards a fan or a flame, we can sense our approximate distance; and so on. (Prinz 2006:4)

For Prinz, rather than being vision-like, TVSS-

perception is analogous to tactile perception with a long, invisible cane. This will result in behavior comparable to vision, but nobody would say that invisible-cane-perception feels like vision. Prinz is not impressed by the fact that users of a TVSS-device respond by avoiding obstacles, and not by contracting the muscles on their backs. Equivalently, if you poke something with a cane you will not contract the muscles in your hand. There are thus no strong reasons to believe, according to Prinz, that TVSS-perception is vision-like.

Importantly, Prinz does not argue against the claim that vision and TVSS-perception share certain sensorimotor contingencies. He simply does not believe that, even in principle, the quality of experience is dependent on this fact. Moreover, Prinz does not doubt that non-congenitally blind or sighted persons could form visual imagery when using a TVSS-device. He believes that this is simply due to memory association, because the functional structure of TVSS-perception and vision are comparable. As Prinz says, we would have no reason to believe that congenitally blind persons experienced anything vision-like – even if they have activation in primary visual cortex – because they would have no idea what vision feels like (Prinz 2006:5).

Two comparisons might support Prinz's argument. First, an intramodal case: the use of infrared goggles. Infrared goggles convert infrared light into visible light, i.e. colours that we can perceive. We therefore do not truly see infrared with these goggles, because our eyes are insensitive to the corresponding wavelengths. It would be wrong, in this case, to claim that our infrared perception with goggles is anything like that of, say, some species of snakes, who have biological infrared-receptors. The experience remains one of visible light. Likewise, TVSS-perception remains tactile.

The second example is bat echolocation. We have no reason to assume that bat echolocation is visual, since to perceive by echolocation bats only produce sounds and receive sounds. Although echolocation certainly gives rise to spatial and object perception and leads to movement characteristic for vision, this does not make it like vision. Likewise, TVSS-perception is tactile, but conveys information of depth and objects in a way that it normally would not (i.e. without physical contact).

Prinz has a point, but there are at least three problems with his position. First, he does not deny that TVSS-devices can evoke visual imagery. But if so, the question whether congenitally blind TVSS-users experience at least something like sighted or non-congenitally blind TVSS-

users is still open, even if they would not call it vision-like. It seems likely that visual imagery would change the phenomenal character of TVSS-perception, but Prinz simply sees visual imagery as an “add-on”. Put differently, Prinz argues that the phenomenal character of “visual imagery” bears no resemblance whatsoever to the phenomenal character of vision, and so does not consider how visual imagery might also have considerable effects on the phenomenal character of TVSS-perception.

Moreover, the way visual information can also be conveyed by tactile stimulation is, in my view, unconvincing. No analogy can be established between approaching an object with a TVSS-device and approaching an object with a cane. For example, objects are not perceived as larger as we approach them with a cane, but they do with a TVSS-device. Of course, this does not necessarily mean TVSS-perception is vision-like – which brings me to my last point.

To say that TVSS-perception is not like vision because we can have non-physical tactile experiences (like driving a car and feeling the road), does not necessarily mean that TVSS-perception should then be tactile. At this point, we are stuck with the idea that TVSS-perception has to be either visual or tactile for it to express any phenomenal character at all. But there is no reason to presuppose this: it could still be something else. This brings us to the next position.

### *Position 3: TVSS is neither visual nor tactile, but a new sense modality*

Kiverstein et al. (2015) argue that sensory substitution devices call upon the cross-modal or “metamodal” plasticity of sensory cortex. Neural plasticity is the brain’s ability to “transfer” a function normally associated with one brain area to another brain area, which is possible throughout a person’s life. Every sensory area, they argue, can potentially process input from sources normally associated with other sense modalities. In the case of tactile-visual sensory substitution-perception, visual cortex is used for processing tactile input. Pascual-Leone and Hamilton (2001) argue that some brain areas, because of their functional properties, are better able to process one rather than the other kind of input, but there are no sensory brain areas designated for one or another kind of input from birth on. As the authors say, “Visual cortex (and sensory cortex more generally) is plastic, and its functioning is in large part experience-dependent. In this case it is dependent on the acquisition of a skill” (Kiverstein et al. 2015:861). If this is true, sensory brain areas might process features instead of

sense modalities. Visual cortex, then, might be best suited for processing information about shapes, motion, depth and perspective.

The metamodality hypothesis makes clear why TVSS-perception might resemble vision, but it simultaneously shows that it should not be understood as vision-like. The fact that the authors see the resemblance between TVSS and vision is unsurprising, since they too acknowledge the importance of sensorimotor contingencies for understanding TVSS-perception. However, they suggest that TVSS-perception “is a mode of perception best described in terms of skills we ordinary perceivers lack: a new mode of perception made available by the meta-modality of sensory processing.” (Kiverstein et al. 2015:875). They add that sensory substitution devices enhance our minds. Sensory substitution, then, “gives the subject a brand new mode of perception, not fully reducible to that of any existing sense or any combinations of existing senses” (Kiverstein et al. 2015:876). So, while blind people do not learn to see, they learn to perceive the environment in a way that was previously unavailable to them. The active use of the TVSS-device calls upon the metamodality of sensory cortex, and this leads neither to vision, nor to touch, but to something completely new.

The metamodality hypothesis is an important hypothesis to take into consideration. Starting from the metamodality of sensory cortex, it would not make sense to say that TVSS-perception is either visual or tactile. While brain areas are predisposed to process certain kinds of information, they are not limited to the input of particular sense organs. These brain areas are like blank slates up until the moment we start using our senses, so that each brain area will process the kind of information that it is best suited for in terms of functional organization. If this is true, neurobiology cannot settle the TVSS-debate, because sensory brain areas do not tell us anything about sense modalities.

While this is an important insight, Kiverstein et al. say TVSS is a “new mode of perception,” which suggests that they understand TVSS as a “sixth sense”: a new, artificial sense next to the existing, biological senses. But if we consider that TVSS-perception is a combination of input that we could already perceive and proximal stimulation we could already feel, it seems unlikely that TVSS-perception will be completely new kind of experience. The authors, unfortunately, are not very explicit about what it means for TVSS to be a “new mode of perception,” nor about how it relates to the biological senses.

Up to this point, we have seen that all three positions

have their strengths but are also in some way problematic. One way forward is to ask the question: What commitments do the positions share, and are these commitments justified? I will now turn to this question.

### III. THE RELATION BETWEEN PHENOMENAL CHARACTER AND THE SENSES

#### *The wrong point of departure: from individual senses to phenomenal character*

What makes vision like vision, touch like touch, or any sensory experience like that experience? These questions refer to the problem known as the “individuation of the senses”. Individuating the senses is the problem of finding an objective set of criteria for each individual sense. Without going into detail, it suffices to say that the issue is unresolved (MacPherson 2015). The problem that we then encounter is: How can we say whether TVSS-perception is like vision, touch or something else, if we have no objective basis for describing any of these? Luckily, we do not have to resolve this issue to see that the three positions share a wrong commitment about the nature of the senses.

All three positions believe that tactile-visual sensory substitution-perception resembles vision because of the sensorimotor contingencies shared by them. But as we saw, they all take the word “resemble” to mean something different. They disagree, then, on the relation between sensorimotor contingencies and the phenomenal character of experience. However, they (implicitly) agree that the phenomenal character of a sensory experience is independent of the other sense modalities. As we have seen, Hurley and Noë – although they do grant that this phenomenal character can come in degrees – believe that a set of sensorimotor contingencies accounts for the phenomenal character of vision. Prinz argues for the view that tactile phenomenal character is an experiential quality over and above mastery of sensorimotor contingencies, which is dependent on other factors. Kiverstein et al., finally, argue that TVSS, as a new sense, expresses a phenomenal character that is irreducible to either that of vision or touch. All three positions, then, imply that we can describe the phenomenal character of TVSS-perception without referring to the way the biological senses are interrelated. I will try to show that it is hard to argue for this claim, since it does not take the multimodality of perception into account.

#### *Multimodal perception*

Nowadays, there is considerable evidence that multimodality is our normal way of perceiving, and unimodal perceptual experiences are the exceptions (Nanay 2013;

MacPherson 2011). The way we experience the world is not simply the sum of all individual senses; there are considerable cross-modal effects and modifications, that together constitute the phenomenal character of sensory experiences.

Consider how seeing and feeling are interconnected: A bumpy spot on a surface feels a certain way, and we attach that feeling to how it looks. How the spot looks and how it feels are not two fully distinct phenomenal experiences that we “add” to each other. On the contrary, visual and tactile phenomenal character co-determine each other from the very beginning. If bumps would feel like holes instead (admittedly, this hard to imagine), we would certainly see bumpy things differently. Or think about how sight and smell affect taste, as most people have experienced themselves. We could ask what the real taste of a strawberry is, apart from how it smells and looks, but this is a nonsensical: the strawberry only tastes like it does, because it smells and looks a certain way, had it looked or smelled differently, it would have tasted differently. For these reasons, Louise Barrett (2011:187) offered that we are multimodal beings from the moment we are born.

Another aspect of the multimodality of perception is that the phenomenal character of sensory experience not only depends on the other senses, but also on what is perceived. Not only is it impossible to isolate the phenomenal character of, say, vision, from that of the other sense modalities. It seems equally impossible to capture this phenomenal character without referring to what is perceived. What does “seeing” in itself feel like? What is the phenomenal character of “seeing” that every experience of “seeing” shares? It might be impossible to answer this question, because when we perceive we always perceive something.

In short, we could say that we are multimodal beings to such an extent that speaking of human “vision” without referring to human “touch” for example, is meaningless – how the senses are bound up with one another determines their phenomenal character. Hence, we cannot say that vision gives rise to this particular quality, touch to another quality, and so forth. Additionally, this quality is determined by what we are perceiving.

If we understand the phenomenal character of the senses like this, we pave the way for an understanding of sensory substitution devices as “extension, supplementation, or transformation, rather than substitution” (Auvray and Myin 2009:1038). This insight is important to understand TVSS-perception. In Auvray and Myin’s account, however, it is unclear what sensory substitution devices are

an extension, supplementation or transformation of. In my view, sensory substitution devices are an enhancement of multimodal features or objects of experience. Perceptual objects (things in the world) or features (e.g. space, perspective, shapes) are experienced more “fully”. In the next section I will clarify extensively what I mean by this.

#### **IV. TVSS AS AN ENHANCEMENT OF MULTIMODAL EXPERIENCE**

The picture seems now arguably more complex than what the respective proponents of positions 1 to 3 have imagined. So far, I have said two things. First, I have argued that we should not think of the senses as individual kinds giving rise to a certain phenomenal character. Instead, we should start from a multimodal perspective on the world and assume that the phenomenal character of the senses is determined intermodally. Secondly, I have said that defining the phenomenal character of an experience apart from what is experienced is extremely difficult, if not simply impossible. At this point, the question is where all this leaves TVSS-perception. I will consider that question in this final section.

Most philosophers assume that the senses are distinct kinds that we can define by a feature or set of features. Examples include phenomenal character, sense organ, brain area, distal source, kind of stimulus, proximal stimulation and sensorimotor contingencies. According to Deroy and Auvray (2015), TVSS-perception cannot be defined either as visual or tactile according to any of these criteria. They say that “The best way to capture [sensory substitution device-perception] is to think about the integrated recognition abilities emerging from other sensory modalities and other pre-existing capacities” (Deroy & Auvray 2015:343). Sensory substitution devices, including TVSS, build on pre-learned sensory capacities. They say that we should not understand sensory substitution devices horizontally (fitting them within existing modalities, i.e. position 1 and 2), nor creating a “sixth sense” (next to the existing modalities, i.e. position 3). Instead, we should understand sensory substitution devices vertically: they come on top of pre-existing modalities. Deroy and Auvray put this by saying that TVSS-perception is “beyond vision and touch.”

While Deroy and Auvray do acknowledge the importance of pre-learned sensory capacities, they do not fully acknowledge how the senses co-depend on each other, and how that determines the phenomenal character of TVSS-experience. So, they only explain how we should understand the skillful mastery of TVSS-devices, but they do

not really explain what TVSS-perception is like. To understand what TVSS-perception is like, an analogous case might help.

Nagel et al. (2015) studied how people’s perception of space got transformed by wearing a specific type of sensory substitution device: a magnetic belt. After a sufficient amount of practice, subjects wearing the belt could feel where north, south, east and west were without thinking about it. One subject reported that, “After removing the belt, my living space shrank quickly: the world appeared smaller and more chaotic” (Nagel et al. 2015:13). Others reported similar experiences. We can only understand this “shrinking” relative to the other senses that represent space (i.e. vision, hearing and touch). That is, the experience of space was enhanced by the magnetic belt, relative to the experience of space in the pre-existing sense modalities. The space “feels” differently, or it “affords” new things, to use Gibson’s term.

Importantly, the person did not experience a change in the “qualitative character” of any sense modality, nor did they feel as if they had a sixth sense. Rather, the experience of space itself was enhanced, the same space had a stronger significance. Space is essentially multimodal, as it is represented by different sense modalities together. The living space grew, became less chaotic, and when the belt was removed, it shrank and chaos returned – it felt smaller than before, while the users were now back at their “normal” way of sensory experience.

Something similar, I believe, happens with TVSS: It gives rise to a “fuller” or enhanced experience of object, perspective, depth, and other features of multimodal experience. Blind people, then, don’t learn to “see” somehow, they have an enhanced experience of features that they already could experience with their pre-existing senses, but now in a new way. An object that was first only experienced through hearing and touch, say, is experienced more fully because it is now also TVSS-perceived. It is absolutely crucial to grasp here – and Auvray and Deroy don’t address this – that this enhancement is not experienced as a “quality” emerging either from the visual or tactile (or any other) sense modality, but that the “enhancement” is one of multimodal features or objects from the very start. We start from multimodal experience, instead of individual senses.

My view thus slightly modifies and improves that of Auvray and Deroy. However, it is different in an important way. They argue that sensory substitution devices emerge from the pre-existing sense modalities, but do not explicitly address what this means for the phenomenal charac-

ter of TVSS-experience. I, on the other hand, have tried to explain more accurately how we should understand the phenomenal character of TVSS-perception and how TVSS relates to the pre-existing, biological senses. That is, as an enhancement of pre-existing multimodal features and objects of experience.

## V. CONCLUSION

I have argued that the three positions assessed in this paper are untenable, because they overlook the multimodality of perception. While they shared the conviction that we should start with the question “What phenomenal character does TVSS-perception convey?”, I have argued that we should start from the multimodality of perception, to understand how the phenomenal character of our sensory experiences is interrelated with that of the other senses, such that we cannot speak of distinct phenomenal character of every individual sense. So, I have not denied that TVSS causes a shift in phenomenal experience, but that we must be clear on how we should understand this phenomenal change – and in my view it is not a sudden shift, in contrast with positions 1 to 3. TVSS therefore resembles no existing sense, nor is it a new sense; it is a way of interacting with the world that builds on and gets integrated with the pre-existing senses. This, I have suggested, is not experienced as a qualitative change in any of the existing sense modalities – which is indefinable – but an enhancement of features or objects of experience, due to the multimodal character of perception.

## LITERATURE

- Auvray, M. and Deroy, O. 2015. “A Crossmodal Perspective on Sensory Substitution” in D. Stokes, M. Matthen and S. Biggs (eds.), *Perception and its Modalities*, 327–349.
- Auvray, M. and Myin, E. 2009. “Perception With Compensatory Devices: From Sensory Substitution to Sensorimotor Extension”, *Cognitive Science* 33(6):1036–1058.
- Bach-y-Rita, P., Collins, C.C., Saunders, F.A., White, B. and Scadden, L. 1969. “Vision Substitution by Tactile Image Projection”, *Nature* 221:963–964.
- Hurley, S. and Noë, A. 2003. “Neural Plasticity and Consciousness”, *Biology and Philosophy* 18:131–168.
- Kiverstein, J., Farina, M. & Clark, A. 2015. “Substituting the Senses” in M. Matthen (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, 861–884.
- Macpherson, F. 2011. “Cross-modal Experiences” Proceedings of the Aristotelian Society 111:429–68.
- . 2015. “The Space of Sensory Modalities” in M. Matthen (Ed.) *Perception and its Modalities*, 432–461.
- Myin, E., Cooke, E. and Zahidi, K. 2015. “Morphing Senses” in D. Stokes, M. Matthen and S. Biggs (eds.), *Perception and its Modalities*, 393–409.
- Nagel, S.K., Carl, C., Krings, T. and Märtin, R. 2005. “Beyond Sensory Substitution – Learning the Sixth Sense”, *Journal of Neural Engineering* 2:13–26.
- Nanay, B. 2013, *Between Action and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Noë, A. 2004, *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press.
- Pascual-Leone, A. and Hamilton, R. 2001. “The Metamodal Organization of the Brain” in *Progress in Brain Research* 134:427–445.
- Prinz, J.J. 2006. “Putting the Brakes on Enactive Perception”, *Psyche* 12(1):1–19.

## NOTES

- <sup>1</sup> It is hard to avoid words like “sense”, “vision” or “seeing”, “touch”, and so forth, as if we have an objective and independent definition of these them. Nonetheless, I will still use these terms in what follows. It cannot be emphasized too much, however, that I understand the phenomenal character of the senses to be interrelated and co-determinative. When I use words like “sense” and “vision”, then, I refer to how they are used in ordinary language, without making any deep claims about their nature.

# HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF PHUSIS, TECHNE, AND SOPHOCLES' “ODE TO MAN”

This is a hermeneutical paper on Heidegger's lecture course *Introduction to Metaphysics* (1953). I investigate how Heidegger interprets the Ancient Greek notions of *phusis* and *techne*, and how they figure in his reading of the “Ode to Man” found in the tragic play *Antigone* by Sophocles. I also draw on Heidegger's wider philosophy and his concern about the “forgetting of Being”, and also discuss his interpretation of *phusis* and *techne* in relation to his remarks about modern technology found in *The Question Concerning Technology* (1954).

*Finally the horizon seems clear again, even if not bright; finally our ships may set out again, set out to face any danger; every daring of the lover of knowledge is allowed again; the sea, our sea, lies open again; maybe there has never yet been such an “open sea”.*

Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, aphorism 343

## Abbreviations:

*IM* = Introduction to Metaphysics (*Einführung in die Metaphysik*)

*BT* = Being and Time (*Sein und Zeit*)

*QT* = The Question Concerning Technology (*Die Frage nach der Technik*)

By Martin Nyberg

In this paper, I will discuss Martin Heidegger's lecture course *Introduction to Metaphysics* (1935, first published in 1953), and his interpretation of the ancient Greek notion of *phusis* (in English, “nature”). I will first proceed by briefly presenting Heidegger's project in this work, along with a more general discussion. I then account for how he interprets the notion of *phusis* and the Greeks' experience thereof. Third, I move to his translation of the choral ode from Sophocles' tragic play *Antigone*, and show how Heidegger's interpretation of *phusis* figures in his reading

of the famous passage. By drawing on the parts in which Heidegger discusses *techne* (usually translated as ‘craft’, ‘art’ or ‘skill’) in relation to *phusis*, and by further contrasting the two, I argue that Heidegger's interpretation of the passage from the tragedy holds powerful insights about what it means to be human and our relation to Being, how we conceive of nature, and lastly, how our relation to nature (and, by extension, Being) is colored by our mastery of it. In doing so, I will also partly draw on insights from his text *The Question Concerning Technology* (1954), as well as some more recent Heidegger scholarship.

Trying to say everything there is to say about Heidegger in 12 pages is an impossible task. Trying to gloss Heidegger's entire discussion of *phusis* in *IM* alone is difficult, as it is a concept that is gradually fleshed out through several thematically or associatively correlated discussions over the course of the lectures. For now, lack of space will prevent me from doing full justice to his discussion, and in any case, his wider philosophical project. My paper will chiefly focus on the first chapter of *IM* (“The Fundamental Question of Metaphysics”) and the fourth chapter (“The Restriction of Being”), and in this case, primarily the third way of “restriction”, found in the sub-division “Being and Thinking”. I also recommend the reader to consult the endnotes in this text for discussions of some of the key terms that Heidegger employs, with which this paper at times assumes some basic familiarity.

## I. The fundamental question of Being

In 1933 Martin Heidegger gives a lecture course titled *Introduction to Metaphysics*. As many before have been quick to point out, calling it an introduction is rather misleading, as it certainly is not an introductory-level course: Difficult questions spanning the entire history of Western philosophy are raised, phrased in the ever-challenging language of Heidegger. The initial question posed in the lecture is a question originally raised by Leibniz, which Heidegger claims is the fundamental question of all metaphysics—namely, “why are there beings instead of nothing?” (Heidegger 2014:1). In turn, after posing and discussing the question, it is claimed that this question leads into [führt ein, a play on the German *einführung*, usually translated as “introduction”], a more “prior question” [or *vor-frage*]. This question is raised in a rather casual way: “How does it stand with Being?” [*Wie steht es um das Sein?*] (2014:25). Rather quickly, then, it turns out that the “fundamental question of metaphysics” is closely linked to the Seinsfrage – or, the question of the meaning of Being – that Heidegger had already begun to interrogate in his magnum opus, *Being and Time* (1927). The question of the meaning of Being revolves around what Heidegger would later call the “ontological difference”, which is the difference between Being and beings (or the ontological as opposed to the ontic). In his eyes, the whole of Western philosophical canon has increasingly concerned itself with beings, instead of questioning what it means to be or to exist in the first place (which is what the capitalized Be-ing is supposed to denote – see endnote 2 for a more detailed explanation). In other words, the initial claim in *IM* is that before we can answer the “fundamental question of metaphysics” (understood as an inquiry into beings), we must first clarify the *ground* of there being entities as such in the first place – or, “how it stands with Being”. In the process, we should also clarify the relation and understanding that we as human beings—or *Dasein*—have to Being. (*Dasein* is a play on the German word for existence, or more literally, “being-there” [*da-Sein*], a neologism Heidegger employs when discussing “beings like us” and our pre-theoretical mode of “being-already-there” — see note 3).

To elaborate on the earlier point that this hardly can be called an introduction, Dennis J. Schmidt rightly points out that it rather is a “fundamental interrogation and challenge to the very idea of Western metaphysics, of a point of view which is modeled on the image of an infinite and omnipotent mind which suffers no death and knows no limits” (Schmidt 2001:239). Throughout the text, it becomes clear that in asking this question, a lot is at stake for

Heidegger – and on his view, for us all; for example, he writes that “the fate of Europe, where the fate of the earth is decided” is interwoven with the “question of Being” (Heidegger 2014:32). Alluding to Nietzsche who had claimed that Being was a “vaporous” concept, “the final wisp of an evaporating reality” (2014:27), Heidegger asks: “Is Being a mere word and its meaning a vapor, or does what is named with the word ‘Being’ harbor the spiritual fate of the West?” (2014:32). Nietzsche will (somewhat ironically) be identified with the metaphysical thinking Heidegger seeks to chart a new way around or through; Heidegger will answer the second of the two alternatives in the affirmative. At one point, he writes that

On the earth, all over it, a darkening of the world is happening. The essential happenings in this darkening are: the flight of gods, the destructing of the earth, the reduction of human beings to a mass, the preeminence of the mediocre. (2014:34)

Given the political climate in Germany at the time, as well as Heidegger’s notorious involvement with National Socialism, this comment is as interesting as it is disturbing. His alleged Nazi sympathies in 1933 notwithstanding, the quote also points to a historical decline that Heidegger would repeatedly address, both throughout these lectures and the rest of his life: the gradual forgetting of the meaning of Being – or darkening, as is written here. This decline is leading us into a modernity where Being is understood precisely as vaporous – into an age in which we think we understand all there is to Being simply by manipulating beings, where technological mastery of the earth reigns, and most importantly, where Being itself ultimately ends up as concealed from us. As Charles Guignon writes, Heidegger thinks that this tendency of complacency and “getting lost in dealings with beings” results in a pervasive nihilism (Guignon 2001:35).

For Heidegger then, questioning how it stands with Being, “means nothing less than to *repeat* and *retrieve* [*wieder-holen*] the inception of our historical-spiritual *Dasein*, in order to transform it into the other inception” (Heidegger 2014:29). The *other* inception here refers to Heidegger’s hopes for rejuvenating Western metaphysics, by turning away from this pervasive nihilism, as well. It is claimed that the original inception of our “historical-spiritual *Dasein*” (or historical existence) lies with the ancient Greeks; in particular, with the pre-Socratics, as the gradual process of the “Restriction of Being” is taken to begin already with Plato and Aristotle. By investigating

how the ancient Greeks conceived of nature – or *physis* – the hope is to rediscover that inception. In the notion of *physis*, the hope is that a more primordial attunement and openness to Being can be retrieved, marking a turn towards this new inception. Furthermore, the concept of *physis* will be taken to inform to the earlier question of the *ground* of beings (The repeated stress on the “primordial” [*ursprünglich*] bears on Heidegger being concerned with Being as such, since it is ontologically prior to, or more *primordial*, than the “ontic”).

## II. The Greeks and the meaning of *physis*

When Western philosophy had its “first and definitive unfolding” among the Greeks, “when questioning about beings as such and as a whole received its true inception,” Heidegger states that “beings were called *physis*” (2014:10). Shortly thereafter, he goes on to state that when the word was translated into the Latin *natura*, its “authentic philosophical naming power” was somehow lost. One can here understand Heidegger to mean that if one merely understands *physis* in its more modern sense, as nature, the inceptive Greek philosophy “turns into a philosophy of nature, a representation of all things according to which they are really of a material nature” (2014:12). In other words, we can say that it turns into what the modern physicist studies.

Already, it is becoming clear that one can conceive of a multitude of senses to *physis*. In her article on Heidegger’s interpretation of *physis*, which I will partly draw on, Susan Schoenbohm lists many of the senses of “nature” found in a modern-day dictionary. The multitude of possible, fitting senses aside, it should also become clear that what Heidegger is aiming at in his understanding of *physis* is that it names something primordial and inceptive, something that lets beings *come into* Being:

... it says what emerges from itself (for example, the emergence, the blossoming, of a rose), the unfolding that opens itself up, the coming into-appearance in such unfolding, and holding itself and persisting in appearance – in short, the emergence-abiding sway [*das aufgehend-verveilende Walten*]. (2014:11)

The closest we will get to a general definition offered by Heidegger, is that *physis* is the always-already ongoing sway – that is, a movement, force, or rhythm – which is also characterized by emergence and abiding (or endurance). Through this “emerging-abiding sway”, by virtue of *physis*, beings unfold, open up, come into and endure in

appearance. These are the most important characteristics of the totality. “*Physis* is Being itself,” writes Heidegger, “by virtue of which beings first become and remain observable” (2014:11).

*Physis* is observable in the processes in the heavens and in organisms growing and decaying, but it is not reducible to or synonymous with one process or more among other processes. It should rather be conceived as *the* enabling process, or as the condition of the possibility for entities to stand forth, “arising from the concealed and thus enabling the concealed to take its stand for the first time” (2014:12). As Schoenbohm points out, *physis* was “not experienced by, in, or as natural processes”, and Heidegger may at this point seem to assign a certain priority to Dasein’s even more primordial relation to Being as such (Schoenbohm 2001:146). On this, he writes that “on the basis of a fundamental experience of Being in poetry and thought [dichtend-denkend], what they had to call *physis* disclosed itself to them” (Heidegger 2014:11). This might seem to give a certain priority to Being, as over or “beyond” *physis*, and also seems to hint at Dasein’s poetry and thought (*dichtend-denkend*, or if we want, art) as a mode of very directly or fundamentally disclosing Being.

Anything like a rigorous definition of, or naming of *physis*, is outside the scope of this paper. For the sake of our discussion however, we should note the most important characteristics from the initial discussions of *physis* and Being. We note that “what is, as such and as a whole [*als solches im Ganzen*], the Greeks call *physis*,” following Heidegger (2014:12). Heidegger intends this notion to be both ambiguous and radical. Schoenbohm admits to struggling with articulating the full extent of Heidegger’s interpretation. She goes on to state that “our language misleads us, then, if we say *physis* ‘is’: *physis* does not name a being, the being of beings, indeterminate nothing, the emerging of beings into being, nor all of these. Rather, it yields a determination of itself, as well as that originary event of differentiation” (Schoenbohm 2001:151).

To briefly summarize how Heidegger conceives of *physis*, then, we can look to Guignon, who summarizes his discussion by writing that “it is best to think of the emerging-abiding sway as referring primarily to Being itself as it presented itself to the Greeks, and as referring only derivatively to the beings experienced as [beings with determinate characteristics]” (Guignon 2001:38). According to Heidegger, we come to have these more derivative senses of *physis* due to contrasting it with certain counterphenomena over the course of history, and the “narrowing-down” of the word or notion kicked in, right



Fotografi av Rasmus Kjelsrud

there at the “inception” (12-13). One of these counterphenomena that narrows down *physis* and that Heidegger explicitly addresses, is *techne*. *Techne*, in the “true” Greek (i.e. his interpretative) sense, is taken to mean knowledge [*Wissen*], instead of art or technology: “it is the knowing disposal over the free planning and arranging and controlling of arrangement (cf. Plato’s *Phaedrus*). *Techne* is generating, building, as knowing producing [*hervor-bringen*]” (Heidegger 2014:13).

Before turning to the interpretation of the choral ode, and to a further discussion of the dichotomy between *physis* and *techne* as it unfolds there, let us reiterate what has hitherto been said. According to Heidegger, the question of *physis* summons us to an encounter with the Greeks, and to their inceptive experience of Being. It also summons us to our history:

Our asking of the fundamental question is historical because it opens up the happening of human Dasein in its essential relations, that is, its relations to beings, as such and as a whole – opens it up to possibilities not yet asked about, futures to come, and in this way also binds it back to its inception that has been, and thus sharpens it and gives weight to its burden in its present. (2013:34)

The reason we looked to the Greeks, was to repeat and retrieve what Heidegger means by this inception. By retrieving this inception, we may further our understanding of what Heidegger calls the “other” inception. His hope is that by grasping the ancient understanding of Being that set off Western history, the history of metaphysics, and the gradual covering-over of Being, we may learn to see our historical-spiritual Dasein anew (i.e. our historical and spiritual existence). Thus, we may create a new beginning for ourselves, here understood in the sense of a new, less “vaporous” way of relating Being and our own existence.

### **III. Sophocles’ “Ode to Man”, *physis*, and *techne***

If we now turn to the fourth chapter of *IM*, “The Restriction of Being”, Heidegger pairs his notion of Being to four different ways of restricting Being. These are, as follows, “Being and Becoming”, “Being and Seeming”, “Being and Thinking”, and “Being and the Ought”. It is when addressing the third of these separations, Being and Thinking, that Heidegger will again insist on returning to what he now calls the “inceptive truth” of the Greeks (Heidegger 2014:89, my italics). Why we ought to think of a more inceptive conception of Being as more *true* is

something Guignon problematizes, as Heidegger provides no specific argument for why it would follow that the inceptive is also more true. One reason to follow Heidegger here is that, if we are to adopt the vocabulary of *BT* again, it is more *primordial*. If this is so, then the “understanding of Being as constant presence” would arguably be secondary in nature and derived from “the deeper [and primordial] understanding of Being as an event of arising and abiding” (Guignon 2001:37). In looking for this inceptive truth, Heidegger turns to the Greek thinkers and writers; after discussing Heraclitus and Parmenides, the tragedian Sophocles comes to the fore.

For Heidegger, Schmidt points out, “tragedy will be set up as the paradigm for thinking history; it will be set up as the model for all appearance” (Schmidt 2001:226). And although the plots and characters of Sophocles’ tragedies might fade into the background (apart from King Oedipus, who I shall not address to a large extent here), Heidegger still manages to put forward highly original (and at times, baffling) readings of Sophocles’ writings. Given Heidegger’s view of art (or thinking poetry) and its power to disclose Being, his interpretation and original translation of the “Ode to Man” from *Antigone* can be read as an ontological statement. Here, Schmidt also points out the Nietzschean tendencies in this move Heidegger makes, namely that the call for a new beginning, and the “destruction of metaphysics and the Christian tradition”, in turn is “coupled with a renewed sense of the depth of the experience which is opened by the tragic work of art” (2001:239). The tragic work of art, then, will lead us into Heidegger’s broader thinking of Being, and more specifically to the thinking of *physis*, *techne* and their relation.

Like the more conventional translations and interpretations of the “Ode to Man” from the play *Antigone*, Heidegger also emphasizes the relation between human beings and the “outer” world (or nature), with human cleverness overcoming the challenges encountered. At the core of Heidegger’s reading of the choral ode is the *uncanniness* – or strangeness – of man. Heidegger arrives at this characterization through the usage of the Greek word *deinon*, and its superlative, *deinotaton*. While *deinon* in most other scholarship is translated as strange or wonderful, Heidegger’s translation aims to incorporate even more, that is, something even more fundamental. Heidegger translates the first line as “manifold is the uncanny, yet nothing uncannier than man bestirs itself, rising up beyond him” (Heidegger 2014:112). What is this uncanniness exactly, and how does it tell us anything about the concepts of *physis* and *techne*? We can here read

Heidegger to emphasize a fundamental opposition between human knowledge, or inventive *techne*, and violent *phusis*. Humans, as mastering this violent reality through their technicity – what Heidegger will also call a “violence-doing” – will later be used as a transition to discuss the concern he later will express over modern technology. A similar point to the one I presented concerning the fundamental opposition, and human uncanniness, can be seen in Schmidt’s reading of the ode:

What emerges from this reading is a view of human life that stands in stark contrast with the metaphysical sense of human being as a subject, an agency, standing over and against a world of substances that it seeks to master. Here human life is presented as strange, powerful, dangerous, violent, and engaged in multiple struggles, and this – one is tempted to say Dionysian – sense of human being is compressed into the single word *deinon*. (Schmidt 2001:246)

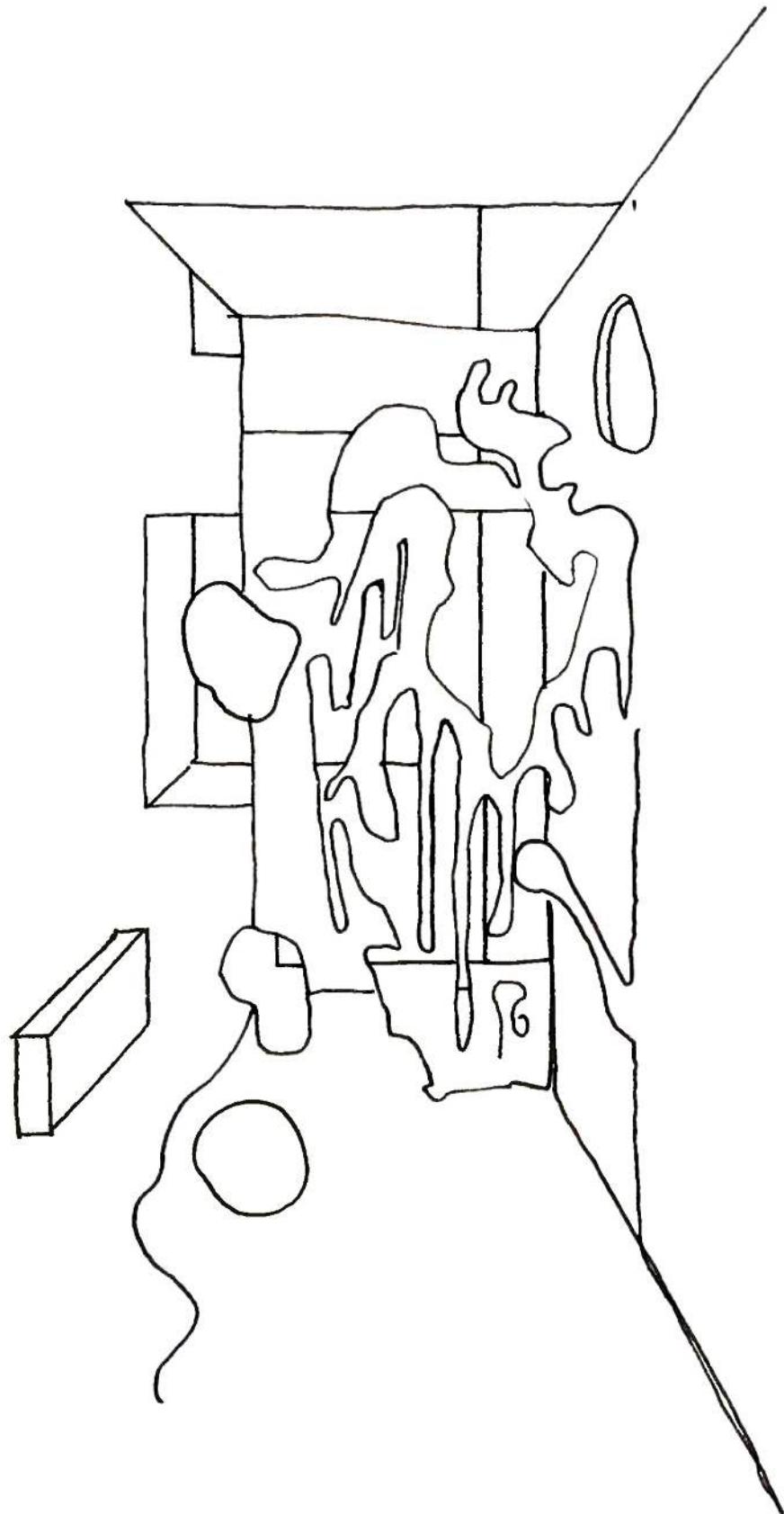
This violence-doing of human beings is exemplified in how we cast ourselves into the world. It shows itself in the instantiations of *techne*, understood as the “form of knowledge that put matters into service of ends” (2001:246). The first three strophes of the tragedy’s ode, then, exemplify the Being of human beings that Heidegger called uncanny. Dasein, thrown into Being, already stands within the questioning, and within Being, we take a stand on and over the inexhaustible, relentless emerging-abiding sway [again, *Walten*] that was called *phusis*. Remembering the words from the choral ode, we can ride the waves and tame the animals. And although we might try, armed with all our cleverness (propelled forward in our thirst for knowledge like Oedipus himself), to exhaust Being and the beings we encounter either conceptually or technically, it will in the end be a deadlock according to Heidegger. This is because the emerging-abiding sway is a continual process that will always outlast the finitude of our human being. In a sense, we “revolt” against that violent force with our violence-doing. As Schmidt says, “the sheer presence in the world [of the human being] is a violence which shatters the limits of nature” (2001:246). This is easily understood in an instrumental sense, but I should also like to point out how the meaning-constituting activities of Dasein, which at times falls out of meaning and into Anxiety (see BT, §39), might also be interpreted to constitute an activity which “shatters the limits of nature” (as stated above). Even though we conceive of ourselves as the kind of creatures who creates meaning and build homes, we are ac-

cording to Heidegger, never really at home in the world – again, this brings us to the second sense of Dasein as being, in its essence, uncanny (the German *unheimlich* is a lot clearer in this regard). Human beings depart from the familiar, re-builds, re-shapes, and re-structures the world around. He writes that: “the extent to which humanity is not at home in its own essence is betrayed by the opinion human beings cherish of themselves … How is humanity ever supposed to have invented that which pervades it in its sway, due to which humanity itself can *be* as humanity in the first place?” (Heidegger 2014:120)

What Heidegger seems to get at here is that we stand in a co-constitutional relationship with *phusis*; that is, our *techne* might not liberate us from what enables us, and from beings as such and as a whole, in the first place. Therefore, relating to this overwhelming force, Schmidt remarks that “our nature is to turn nature into *service* – whether benignly or maliciously, that violence will be our truth” (Schmidt 2001:247, my italics). One of Heidegger’s points seems to be that for all the attempts at attaining a “universal perspective”, the temporal finitude of human Dasein can never exhaust the *historical* and endless amount of meanings of *phusis*, as the emerging-abiding sway. For Heidegger, the dream of a “theory of everything” which somehow exhausts nature and Being would probably seem like folly, and like a symptom of those tendencies he despised. We see, then, how the ode might disclose to us some of the “tragic double bind” which is abounding throughout the literature on tragedy and philosophy. Similarly to Oedipus, we as human beings might be the type of beings that has “one eye too many” (cf. Hölderlin) (Schmidt 2001:244). As we know, it is often said that in the end, king Oedipus was too clever for his own good.

The tragic, as thinking poetry, can disclose to us something about the relation between Being and being human. It can disclose to us (in part), what we might agree (or not agree) is the inception in the history of Western metaphysics, about *our* history, and show us, at least in part, in what or where the source of this everlasting balance of domination resides. Lastly, while it may be logically sound, the law of non-contradiction is not necessarily exhaustive of our human way of relating to the world. Perhaps looking to tragic writing like Heidegger does might more precisely describe or interpret that “unresolvable contradiction, the double bind which thinking can never surmount” – which in turn might prove paramount to the overcoming the history of metaphysics and the forgetfulness of Being that Heidegger aims at understanding (Schmidt 2001:240).

To further elaborate on how Heidegger conceived of



*Illustrasjon av Rasmus Gaare*

*hne*, we might look to the passage on 122. Finishing his discussion of human being as *deinon*, as violent, Heidegger repeats that *techne* is a knowledge. He writes:

*Techne* means neither art nor skill, and it means nothing like technology in the modern sense. We translate *techne* as “knowing”. Knowing here does not mean the result of mere observations about something present at hand that was formerly unfamiliar ... Knowing, in the genuine form of *techne*, means initially and constantly looking out beyond what, in each case, is present at hand. Knowing is the ability to set Being into work as something that is in such and such a way. For this reason, the Greeks call authentic artwork and art *techne* in the empathic sense, because art is what most immediately brings Being – that is, as the appearing that stands there in itself – to stand in something present (in the work). (Heidegger 2014:122)

We might say that *techne* is characterized by being the mode of knowledge one can invest in a thing, in a *work* (e.g. Art) (Schmidt 2001:250). *Techne* can also be characterized as a way of letting Being come to light; *techne* can be a mode of disclosure. Through encountering the work, we counter *physis*. In his later text discussing technology and *techne*, *The Question Concerning Technology* (1954), Heidegger wrote that “*techne* is the name not only for the activities and skills of the craftsman, but also for the acts of the mind and the fine arts. *Techne* belongs to bringing-forth (like *physis*), to *poiesis*; it is something poetic” (Heidegger 1977:13). Shortly thereafter it is pointed out that the word has been “linked with the word *episteme*” ever since Plato (1977:13). In the text, Heidegger mainly addressed additional problems he saw in modernity, and partly in the same language as in *IM*. In particular, the problem concerning modern technology is discussed. In the text, the essence of technology [*das Wesen der Technik*] is to be interrogated. Importantly, the essence of technology would be identified as something very different from technology itself. It is metaphysical, and it is a mind... We saw that the ancient Greek word *techne* involved a way of knowing and revealing, and the same applies for modern technology. However, Heidegger problematizes the way in which modern technology reveals the world to us, and how it differs from all earlier technologies. Questioning the essence of technology will mean to reveal [*enthüllen*] this “new” mode of thought and its way of disclosing entities. The notion of disclosing also seems to imply that Being is already in some way “hidden” from us,

or that it passes us by. This view is very much in line with what we have discussed above, and with the ominous view Heidegger had of the technological mind-set.

What questioning the essence of technology is to reveal, is the mode of Being of technology. What is to be understood in the case of technology, then, is how technology itself reveals the world (bearing in mind that revealing is closely tied to Heidegger’s account of truth). Heidegger famously stated that technology, now ingrained in modern society, *enframes* the world or the entities it discloses. In typical, neologistic fashion, Heidegger uses the German “*Ge-stell*”, a word one can use both for “framework” or furniture, say, a shelf of a kind. It is also encompasses all the senses of the German verb *stellen* – “putting”, “posing”, “standing” etc. The technological “*Ge-stell*” and its way of revealing entities, is to reveal them as a standing-reserve [*Bestand*], by continually challenging or setting-upon [*her-aus-fordern*] nature. Heidegger writes that “enframing (*Ge-stell*) means the gathering together of that setting-upon which sets upon man, i.e., challenges him forth, to reveal the real, in the mode of ordering, as standing-reserve (*Bestand*)” (1977:20). In our technological day and age, the upshot is that all entities are enframed and revealed as resources for the taking, ready to be worked upon: as potential means-towards-ends. In other words, the actual is enframed as standing-reserve by the technological mode of revealing. Seeing the signs of the decline he anticipated in both *BT* and *IM* coming full circle, what Heidegger earlier referred to as *physis* – or nature – is finally understood as a static concept exhausted by ours, and the world as workable matter. What Heidegger writes on *physis* and *techne* in *IM* is illuminating precisely because it outlines this “better” form of *techne*, still rooted in a mode of knowing closely related to art (at the very least, a more original and less dominant way of relating to the world). In the later essay, the essence of technology is seen as ripped loose from this original dimension of *techne*. It has turned into a more static form of *techne* in the service of ends alone, and the *QT* essay is illuminating precisely because it touches upon how the man-nature relationship is changed by the essence of technology. For Heidegger, technology (understood as a monolithic force in-itself) holds the terrifying potential of blinding us to the question of Being, and to turning our world into a mere collection of objects or materials, torn out of the meaningful contexts. What Heidegger’s analysis aims at is making technology intelligible as technology, as something essentially different from man and different to us in our everyday mode of being. The whole project of metaphysics, then, is something

Schmidt rightly points out is a gigantic historical tragedy as far as Heidegger is concerned.

#### **IV. Concluding remarks: breaking the shackles of technology**

As we have seen, the fundamental question of metaphysics quickly leads into more pressing concerns for Heidegger. I have tried to show how the notions of *phusis* and *techne* figure in his greater, historical analysis of Being, while briefly showing how these notions also provide a richer context from which we can read his later critique of technology. We defined *phusis* as a self-sufficient process, which lets beings emerge, unfold, and sustain themselves in appearance. We also defined it as that violent sway which holds humans in its thrall, as a polar opposite to a static understanding of nature as a collection of objects. We defined *techne* as a knowing, and as a mode of revealing what there is. When rounding off his somewhat nihilistic essay on technology, Heidegger seems to hint at art as a possibility of saving us from the enframing of the *Gestell*. He writes:

But there was also a time when it was not technology alone that bore the name of *techne*. Once that revealing that brings forth truth into the splendor of radiant appearing also was *techne*. Once there was a time when the bringing-forth of the true into the beautiful was called *techne*. And the *poiesis* of the fine arts was called *techne* (...). In Greece, at the outset if the destinings of the West, the Arts soared to the supreme height of the revealing granted them (1977:34).

Both in *IM* and *QT* different modes of revealing Being are discussed, with the latter ending up closer to the nihilism anticipated in the former. Perhaps, this passage holds the key to understanding Heidegger's vision of a new inception, in an age of ever increasing technological domination, both of our lives and of our surrounding nature (understood in its broadest sense). Heidegger warned us of the dangers of a closed world-view, and of how a lack of openness both in our concepts and in our everyday mode-of-being leaves us all the poorer. By embracing a more poetic mode of relating to being as finite and fleeting, the hope was that we could (or can) escape the clutches of technology; that art may carry us beyond the technological mode of Being and Enframing. It is important to remember that Heidegger thought of the history of Western metaphysics as something we should somehow overcome. Heidegger's hope for a new inception again seems to echo the sentiment expressed by Nietzsche in the opening quo-

te. Like Nietzsche had once written before Heidegger, the horizon seems clear again; and the sea, *our sea*, lies open.

#### **LITERATURE**

- Capobianco, R. 2014. *Heidegger's Way of Being*, Toronto, University of Toronto Press.
- Dahlstrom, D. 2013. *The Heidegger Dictionary*, London, Bloomsbury.
- Franssen, M., Lokhorst, G., and van de Poel, I., "Philosophy of Technology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/technology/>>.
- Fried, Gregory & Polt, Richard (eds). 2001. *A Companion to Introduction to Metaphysics*, New Haven & London: Yale University Press.
- Guignon, C. 2001. "Being As Appearing, Retrieving the Greek Experience of Phusis", in *A Companion to Introduction to Metaphysics*, Fried & Polt (eds), New Haven & London: Yale University Press. .
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*, Macquarrie J. & Robinson E. (trans.), [1927, Sein und Zeit], Oxford, Blackwell.
- 1971. *Poetry, Language, Thought*, New York, Harper & Row.
- 1977. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Levitt W. (trans.), [1954, Die Frage nach der Technik], New York, Harper & Row.
- 2014. *Introduction to Metaphysics*, 2nd ed. Fried G. & Polt R. (trans.), [1953, *Einführung in die Metaphysik*], New Haven & London, Yale University Press.
- Nietzsche, F. W. 1965. *Die Fröhliche Wissenschaft*, Kröners Taschenausgabe von Friedrich Nietzsches Sämtlichen Werken in Einzelbänden, Stuttgart, Kröner.
- Thomson, I. 2004. "Ontology and ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy", *Inquiry*, 47:4, p. 380-412.
- Schmidt, D. J. 2001. *On Germans and Other Greeks*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Schoenbohm, S. 2001. "Heidegger's Interpretation of Phusis in Introduction to Metaphysics", in *A Companion to Introduction to Metaphysics*, Fried & Polt (eds), New Haven & London: Yale University Press. ,
- Sheehan, T. 2013. "What if Heidegger were a Phenomenologist?" in *The Cambridge Companion to Being and Time*, Wrathall, Mark (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Sophocles. 2013. "Antigone, Oedipus the King, and Oedipus a Colonus" in *Sophocles I: The Complete Greek Tragedies*, Griffith, M. & M., Glenn W. (trans.), Chicago, Chicago UP.
- Wheeler, M. "Martin Heidegger", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/heidegger/>>.

## NOTES

<sup>1</sup>Throughout this paper, I will refer to the original German pagination of *Introduction to Metaphysics*.

<sup>2</sup>On the first page of *BT*, Heidegger cites Plato: “For manifestly you have long been aware of what you mean when you use the expression ‘being’. We, however, who used to think we understood it, have now become perplexed.” Heidegger uses this citation because he thinks that throughout the history of Western thought, when inquiring into what is, we already supposed a whole lot about the entities that *exist*, and what it is that exists (e.g. “what is x? What qualities does it have or exhibit?”). However, Heidegger stresses the fact that, gradually, we have forgotten the meaning (*Sinn*) of Being (*Sein*), that is, what it means to *be* at all, in the first place. Therefore, he went on to interrogate the “*Question of the Meaning of Being*” (“*die Frage nach dem Sinn von Sein*”). See Heidegger (1962:1).

<sup>3</sup>To cite Daniel Dahlstrom’s The Heidegger Dictionary, “*Dasein* is ‘the good German translation’ of *existentia*, the traditional Latin term for whatever is on-hand or present. Departing from this traditional usage, Heidegger characterises *Dasein* as that entity whose being is at stake, at issue for it” (Dahlstrom 2013:35). Heidegger plays with the construction of the noun: the “da” signifies a “here” or “there” in German, the “sein” the English “being”, or “to be”. In short, then, one might translate *Dasein* as “being-there”, always and already attuned and thrown into the world. However, as historicity and Being (now understood as *Ereignis* [“the appropriating event”]), becomes central notions for this “later” Heidegger (although one might note that the aforementioned tendency arguably started in 1933), it also becomes more important for him to emphasise *Dasein* as existing (still as a “da” in the sense of a *topos*, but also in the sense of being a “clearing” where beings show themselves, where Being comes to the fore), as “an appropriated open – the appropriated clearing of Being.” See Dahlstrom (2013:35 – 37).

<sup>4</sup>On the term “primordiality”, Dahlstrom writes that it “... typically stands for original. In SZ [*Sein und Zeit*] it occasionally signifies what is original or initial in a temporal sense, e.g. ‘the original meaning of the word’ or ‘expressions’ (SZ 37, 54, 119). However, it predominantly designates a fundamental or basic character. In order to differentiate this designation from a temporal one, *ursprünglich* is translated primordial. Thus the fundamental structure of the existential analysis, i.e. Being-in-the-world, is a priori and primordial (SZ 41, 54, 130, 180)” (Dahlstrom 2013:174).

<sup>5</sup>To list some of those disparate senses, “nature” can mean “1a: the inherent character or basic constitution of a person or thing: ESSENCE b: DISPOSITION, TEMPERAMENT 2a: a creative and controlling force in the universe b: an inner force or the sum of such forces in an individual... 4: the physical constitution or drives of an organism... 6: the external world in its entirety”. See Schoenbohm (2001).

<sup>6</sup>To further comment on this, it would be very much in touch with the language of *BT* to give priority to *Dasein*, as actively and primordially attuned and disclosing. In *BT*, Heidegger is often taken to emphasize the meaning-making “Being-in-the-World” of *Dasein*. In other words, he emphasizes the phenomenological structures (the way of Being) of *Dasein*. However, Heidegger’s “turn” [*die Kehre*] is often understood by many scholars to increasingly shift his focus away from his *Daseinanalytik* and its “subjective bias”, towards other themes such as Being and history (Being-Historical, often termed Beyng), as well as the notion of “Dwelling”. For more, see Wheeler (2017).

<sup>7</sup>This will be important to the later part of the paper, in which Sophocles’ choral ode is read by Heidegger as disclosing an originary way of relating to Being. Art, as we shall see, is also related to *techne*, which shall be contrasted with *phusis*.

<sup>8</sup>This differentiation resonates with what Heidegger will later write on Heraclitus and his famous maxim on war. Through *polemos*, i.e. through strife, entities can become distinguishable and differentiated based on an setting-against-eachother, or in German, an *aus-einander-setzung*. See

Heidegger (2014:110,127).

<sup>9</sup>Heidegger has more arguments in *BT* that are analogous to this. For example, by emphasizing *Dasein* in its everydayness and absorption in pragmatic-existential involvements, Heidegger claims to show that the detached, theoretical mode of relating to the world is secondary in nature to how *Dasein* finds itself, proximally and for the most part. In the same way, it is also claimed that the Cartesian account of three-dimensional spatiality, is secondary in nature to the more primordial “existential” spatiality. See *Being and Time*, § 16 and § 23–24. See also the ongoing discussion Capobianco and Sheehan, on whether or not Heidegger should first and foremost be read as a type of phenomenologist, or is first and foremost occupied with Being/*phusis/aletheia* as apart from the phenomenal character of our Being-in-the-World. One could say that they emphasize different periods of Heidegger’s scholarship. See for example Sheehan (2013) and Capobianco (2014).

<sup>10</sup>Heidegger discusses Heraclitus’ saying that “War is the father and king of all” (briefly discussed in a footnote above), and Parmenides saying that “Thinking and Being are the same”.

<sup>11</sup>For a more “conventional”, scholarly translation, see Griffith & Most (2013).

<sup>12</sup>Uncanniness is here translated from the German *unheimlich*. While it in *BT* was used to account for *Dasein*’s experience of Angst in the face of its finitude, at times “breaking its immersion in the world”, it is later used by Heidegger to account for “the Greek conception of human beings” as *deinon*. See Dahlstrom (2013: 228—9).

<sup>13</sup>To this end, Heidegger repeatedly stresses the fact that the human being is the “uncanniest” of the “uncanny”. This is linked to his translation of the word ‘uncanny’. Interestingly enough, Schoenbohm takes issue with this, pointing to the fact that she sees absolutely no reason to translate the word into its superlative. See Schoenbohm (2001:157—18).

<sup>14</sup>See Schoenbohm (2001:157—19) for a conception and an interesting idea of how Heidegger’s seeming division of “domination/being dominated” might not be exhaustive for ways to relating to and with *phusis*. In short, she hints at there being other types of relations we could have to nature. Interestingly, if we take Schmidt’s comment “whether benignly or maliciously” to be about technology in a more common sensical way, it seems to echo the “neutrality thesis”. The neutrality thesis basically states that technology in and of itself is (morally) neutral, and that it may be employed both towards benign and malicious ends. For more on this, see Franssen et al. (2015).

<sup>15</sup>In this brief discussion, I partly draw on my Bachelor’s thesis, written Autumn 2016 and revised early 2018. It is published in the student journal *Filosofisk Supplement* #1/4 2018, in the issue “Natur”. While the BA-thesis is titled “Adorno on Nature and Domination”, I also briefly engage with Heidegger’s essay and thought there.

<sup>16</sup>For an interesting discussion of openness vis-a-vis nature, phenomenology, ethical realism, and Heidegger, see Thomson (2004) in *Inquiry*, “On the intersection of Ontology and Environmental Ethics”.

# PÅ KANTEN AV MENNESKETS FORNUFT

## ET INTERVJU MED FRODE KJOSAVIK

*Av* Håkon Blystad & Dag August Schmedling Dramer

Frode Kjosavik er professor i filosofi ved Handelshøyskolen ved Norges miljø- og biovitenskapelige universitet (NMBU). I 2015/2016 var han gruppeleder (sammen med Camilla Serck-Hanssen) for prosjektet «Disclosing the Fabric of Reality – The Possibility of Metaphysics in the Age of Science» ved Senter for grunnforskning (CAS). Senere i år gir han ut, som redaktør, boken *Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications* ved Routledge, sammen med Christian Beyer og Christel Fricke. I dette intervjuet undersøkes forholdet mellom Kants transcendentale filosofi og Husserls fenomenologi. Først diskuteres Kant og Husserls prosjekter. Begge kan de sies å representere kritiske prosjekter, i den forstand de undersøker grensene og mulighetene for kunnskap. Vi kan også si at begge prosjekter er *transcendentale undersøkelser*. Det viser seg dog å være viktige forskjeller mellom de to prosjektene: Der Kant er mer oppatt av vitenskapene og hvordan det er subjektet selv som gjør det mulig å ha *syntetisk a priori* kunnskap om vitenskap, så er Husserl mer fokusert på hva det vil si å være et subjekt overhodet. Det diskutereres også hvordan Husserl mener at Kant ikke er kritisk nok i sine undersøkelser av subjektet, og hvordan dette leder Husserl til å utvikle sin fenomenologi.

*Hva går Kant sitt prosjekt ut på?*

Kants prosjekt er et kritisk prosjekt, og noe som er veldig sentralt er en form for kritisk selvrefleksjon. Denne kritiske formen for selvrefleksjon kan føres

tilbake til René Descartes – en filosof som er viktig for Kant, og også for Edmund Husserl.

Kant ønsker å vise at man kan nå lenger med fornuften enn det David Hume trodde, bl.a. når det gjelder å legge et objektivt grunnlag for vitenskap. Han går allikevel ikke så langt som Descartes, som jo mente at man kunne, ved hjelp av fornuften alene, bevise Guds eksistens. Kant mener at det finnes en slags stiv ramme for vår erfaring, som stammer fra oss. Han legger således frem en konstitusjonsteori – en teori om en nødvendig struktur ved våre erfaringer som kommer fra oss, et konstituttivt bidrag. Han sier vel å merke at han egentlig ikke presenterer den rene fornufts system i *Kritikk av den rene fornuft*, men en slags forberedelse til et system. Men i henhold til kjernen i konstitusjonsteorien faller noe innenfor rammen, og noe utenfor. Virkeligheten fremtrer på en bestemt måte gjennom rammen. De dommene som er syntetiske a priori, beskriver egenskapene ved denne rammen eller egenskaper som er avledd av egenskaper ved denne rammen.

*Kan du si noe om Kants fremgangsmåte og metode?*

En måte å oppfatte Kants metode på er at han gir en form for *transcendentale argumenter*, selv om han ikke bruker det utsynet noe særlig. Kant skriver derimot om transcendentale eksposisjoner, deduksjoner og beviser. Transcendental argumen-



*Illustrasjon av Mari Hole*

tasjon innebærer at man tar noe for gitt, eller at det er enighet om det, og så forsøker man å vise at noe er en nødvendig betingelse for muligheten av dette. For eksempel, så må det finnes ytre ting for å ha temporalt ordnede forestillinger dette er poenget i «Gjendrivelse av idealismen» i andreutgaven av *Kritikk av den rene fornuft*. Noen oppfatter denne typen argumentasjon som det sentrale hos Kant, men den er nokså omstridt. Det er en argumentasjonsform som jeg mener passer best med det Kant kaller den «analytiske» eller «regressive» metoden, som han bruker i *Prolegomena* fra 1783.

Det som er hans primære metode, er den «synetiske» eller «progressive» metoden. Den tar utgangspunkt i betingelsene i denne rammen: i anskuelsesformene og jegets enhet, eller den transcendentale appersepasjonens enhet. Kant isolerer også her bidragene fra sanseligheten fra bidragene fra forstanden – gjennom en egen isolasjonsmetode. Så prøver Kant å se hva som kan begrunnes ut ifra rom, tid og kategorier, som blir elementer i denne rammen, for så å komme frem til grunnsetninger. Forstandens «analytikk» hos Kant blir da den transformerte tradisjonelle ontologien, kan vi si. Det er nok både progressive og regressive trekk her, men utgangspunktet for alt dette, slik jeg ser det, er nettopp jegets enhet – det er jo det høyeste punktet. Vi kan ikke erfare enhet uten jegets enhet, og i den prosessen så må vi syntetisere, det vil si bringe noe under jegets enhet for å erfare og erkjenne enhet. Den transcendentale appersepasjonens syntetiske enhet ligger til grunn for enhver forestilling om enhet, og det kreves synteser utover den for å få erfaring og erkjennelse av enhet. Man kan si at det er noe her som er gitt: jegets enhet, og rom og tid. Egentlig konstitueres også rom og tid, men like fullt er det noe der som gjør at vi får et bestemt slags rom og en bestemt slags tid. Det er noe der som er gitt, i utgangspunktet for konstitusjonen, og som ikke stammer fra forstanden. Og så er det jo et vanskelig spørsmål å bestemme hva slags status dette forutgitte har for Kant.

*Du sier at Kant vil legge et grunnlag for vitenskapene. Det er mye debatt om hva slags prosjekt det kritiske prosjektet er. Tenker du at det er et metafysisk prosjekt eller et erkjennelsesteoretisk?*

Begge deler – det er et epistemologisk prosjekt, men det er også en slags erfaringens metafysikk. Jeg vil kalle det en *kritisk* metafysikk. Senere kommer det en

natur-metafysikk og en moralens metafysikk. I forordet til *Metafysiske begynnelsesgrunner for naturvitenskapen* fra 1786 sier Kant at all sann metafysikk er avledet av vesenet til selve tenkeevnen.

*Er dette vesenet til tenkeevnen en slags Eidos, tenkeevnens form?*

Han bruker ikke det ordet, men det er i grunnen parallelt. Her kan vi betrakte kategoriene som manifester av tenkeevnens vesen. Det er klart at det også er metafysikk hos Kant.

*George Berkeley er en annen kjent filosof som bygger sin metafysikk på tenkeevnen, men Kant ville ikke sammenligne med Berkleys idealisme. Andreutgaven av Kritikk av den rene fornuft ble jo skrevet, delvis, for å ta avstand fra Berkley. Kan du si litt om hva som skiller Kants filosofi og Berkley?*

En viktig forskjell består i at Berkeley ikke har det kritiske perspektivet. Man har et skille fra P. F. Strawson mellom deskriptiv og revisjonistisk metafysikk – den sistnevnte er spekulativ, der han plasserer Kant på den deskriptive siden. Han sier at Kant forsøker å redegjøre for de viktige trekrene ved vårt «begrepsnett». For Strawson er materielle legemer en fundamental kategori her. Men så fins det andre filosofer som er revisjonistiske, som forsøker å gå til tingene i seg selv, fremfor bare å se på hvordan tingene fremtrer gjennom vårt felles begrepsnett. Der vil Strawson plassere Descartes, Leibniz og Berkeley. Man kan jo diskutere Strawsons terminologi her, for Kants prosjekt er kritisk. Men det innebærer at det finnes spørsmål som faller utenfor rammen – de kan ikke besvares av den teoretiske fornuften. Dette kommer opp i for eksempel Antinomiene. Spørsmålene om verden er endelig eller uendelig, eller om mennesker har fri vilje, faller utenfor rammen. Det trekkes en grense mellom det som lar seg begrunne og det som ikke lar seg begrunne ved hjelp av den teoretiske fornuften. Denne avgrensningen av fornuften er ny sammenliknet med hvordan det er hos Descartes og Berkeley.

*Arven fra Descartes finner man igjen i Husserls prosjekt, ved å sikre kunnskapen og gi vitenskapene et objektivt grunnlag. Kan du fortelle om Husserls prosjekt?*

Husserl er opptatt av å redegjøre for perspektiver. Husserl har en konstitusjonsteori, på samme måte som Kant. Han er opptatt av hvordan det vi erfarer er strukturert av oss selv, hvordan noe fremtrer på en bestemt måte i kraft av et perspektiv. Det hos Kant mer dreier seg om det felles perspektiv, det menneskelige standpunkt, så er det hos Husserl tale om perspektiver på alle mulige nivåer – perspektiver som kan variere fra ett individ til et annet. Vi får hos Husserl tykke perspektiver fremfor Kants tynne perspektiv – rom og tid sammen med kategoriene. Det er imidlertid mulig å gi mer innhold til perspektiver hos Kant, man kan bringe inn empirisk skjematisme og den «anvendte logikk», og det han har å si om vaner i erfaringen eller tilbøyeligheter i tenkningen og så videre, men det er ikke det som er det sentrale hos Kant. Husserl er derimot opptatt av perspektiver generelt, også subjektive perspektiver som ikke behøver å deles av andre. Da er det slik at hvis man for eksempel ser på persepsjon, så vil Husserl være opptatt av å redegjøre for hva slags perspektiver et subjekt har i persepsjonen, men også av at man har perceptuelle konstanser på tvers av variasjon. Det Husserl her mener, er at man ser én og samme ting fra ulike sider, eller form-konstans. Altså at jeg ser formen til en ting som én og samme form, selv om den fremtrer annerledes fra ulike synsvinkler. En annen perceptuell konstans er farge-konstans, at man kan gjenkjenne noe som samme farge selv om man endrer belysningen eller bakgrunnen. Så dette er perceptuelle konstanser, som er viktige hos Husserl. Det er altså noe som holder seg konstant på tross av at en endrer perspektivet i persepsjonen. Denne persepsjonen har horisonter, den har en indre horisont, det er mye man ikke fokuserer på i denne persepsjonen, og en ytre horisont, det er andre objekter som kunne ha blitt fokusert på, som er der i bakgrunnen. Vi kan tenke oss at vi gjør dette perspektivet så stort at det blir et livsverdensperspektiv, der du tar hele bakgrunnen med deg i persepsjonen, og får dermed en veldig rikdom i denne konstitusjonen. Husserl tenker at det du bringer til objektet, er noe som er bygd opp over tid, i ulike lag, «sedimenteringer», det har en historie. Dette er Husserls overgang fra statisk til genetisk fenomenologi. Man studerer dermed også hvordan dette utvikler seg over tid. Hvordan jeget selv konstitueres over tid, og hvordan denne opplevelseshorisonten som du bringer med deg, er utviklet over tid.

*Mener du da at horisonten utvikler seg over et livsspenn, eller over historien?*

Ja, først og fremst over individuelle livsløp, men man kan også ta dette videre til historien og bringe inn tradisjonen. Det er det intersubjektive. Nå kommer vi til det prosedurale i Husserls teori, som vi også har ved perceptuelle konstanser. Husserl redegjør for objektivering ved å gå via relasjoner til andre forestillinger og hvor det er slik at det forblir harmonisk. Den perceptuelle forestillingen fra den ene siden må stemme med den perceptuelle forestillingen fra den andre siden. Det kunne være at det jeg står overfor, bare er en illusjon eller til og med en hallusinasjon. Det er altså viktig at alt passer harmonisk sammen, men det er også viktig at det skal passe med andres persepsjoner. Der kommer det inn en slags intersubjektivitets-test. Det intersubjektive er veldig viktig, og det gjør seg gjeldende allerede på nivået av persepsjon. Det er mulig at en har avvik i ens sanseapparat, f.eks. at en er fargeblind, og det kan en komme frem til ved å sammenlikne seg med andre, og en kan gjøre visse justeringer. Det starter der, men det kan ha stadig mer ved seg. Det intersubjektive kan omfatte mer, ja, en hel livsverden, med dens kulturelle tradisjoner og standarder for normalitet. Vi kan tenke oss at det finnes en slags allmenn livsverden, som er en form for største perspektiv og som er felles for alle, f.eks. i erfaringen av perceptuelle gestalter. Men vi kan jo også ha det mer kulturrelativ, sånn at vi kan ha mindre omfattende livsverden-perspektiver som er kulturrelativ.

*Hva med dyr, de har jo også mange av disse perceptuelle konstansene?*

Vi kan tenke oss at det er mulig å se det slik, at det er noe der som bygges opp over tid, men det må være dyr som man kan tilskrive en slags kultur, og vi finner i hvert fall rudimenter av kultur hos andre arter enn mennesker. Det må være slike dyr der det er en horisontal overføring av kunnskap, dvs. der man lærer av artsfrender – det er jo en form for kulturell overføring. Den genetiske, derimot, er gjerne rent vertikal over generasjoner. I den grad vi har et sosialt system for læring, så har vi også grunnlaget for en slags kultur, kunne vi kanskje si.

Tilbake til dette med perspektiver: Husserl ønsker å undersøke subjektivitet og intersubjektivitet

på en måte som Kant ikke gjør. Husserl vil finne ut hva subjektivitet er – en viktig forskjell – og vi ser hvordan dette føres videre i senere fenomenologi og i eksistensialismen.

*Intensjonalitet nevnes veldig ofte så snart man diskuterer fenomenologi. Er det intensjonalitet som er essensen av subjektivitet?*

Intensjonalitet er selvfølgelig helt sentralt. Det er selve kjennetegnet på bevisstheten – mentale tilstanders rettethet mot objekter, iallfall tilsynelatende rettet mot objekter. Dette er veldig vesentlig for Husserl og vesentlig for subjektivitet. Et annet kjennetegn på bevissthet, som også kan relateres til det første, er *syntese*. Syntese vil si at ulike forestillinger står eller bringes under enhet, som f.eks. ved perceptuelle konstanser, og dette krever som nevnt harmoni. Videre var Husserl blant annet opptatt av hvordan du kan ha forestillinger uten at det er noe objekt for forestillingen, altså en hallusinasjon. Da kan man tenke seg at selv i hallusinasjoner er det et slags objekt, kan man spørre om det ikke kunne være slik også ved sedvanlig persepsjon, at det bare er et slikt imaginært objekt for forestillingen. Hos Husserl finner man en annen løsning: Det er *som om* det er et tre der, for det er et intensjonalt innhold i bevisstheten, et slags meningsinnhold – «dette treet» eller «treet der». På samme måte som man i språk har utrykk uten referanse, f.eks. «Pegasus», så kan du altså ha forestillinger uten objekt, fordi det er et slags intensjonalt innhold i forestillingen selv. Det man ikke kan si, er at det er *samme innhold* som er der når man hallusinerer et tre og når man persiperer et tre. Det vil være store forskjeller i innholdet i de to tilfellene.

*Er det her epochéen blir introdusert, som et metodisk grep for å unnslippe slike spørsmål om eksistens?*

Ja, det kan man si. Man har en form for «Einklammerung», der man setter objektenes eksistens i parentes. Dette er jo selvfølgelig intimt forbundet med det at vi har et første-persons-perspektiv som vi kan undersøke opplevelser igjennom. *Epochéen* gjør seg gjeldende når du setter antakelsen om eksistens i parentes. I den transcendentale reduksjonen står du da igjen med strukturen til erfaringen. Det transcendentale, som har å gjøre med anskuelsesformer og kategorier hos Kant, blir altså veldig omfattende hos Husserl.

*Noen kritikere (Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Hubert Dreyfus) vil si at Husserl aldri «kom seg ut av» rammen. Han klarte å beskrive forutsetningene for våre opplevelser, men ikke komme tilbake til verden selv.*

Det er klart det er mange som vil kritisere epochéen. Det er jo også ulike former for epoché hos Husserl. Én av de mindre problematiske er den *eidetiske reduksjonen*, der du setter enkeltingene i parentes, og studerer *vesenstrekkene* i stedet. En kan f.eks. se på fysiske ting rundt seg og fokusere på deres form, noe som kan bringe en til geometrien som vitenskap. Den transcendentale reduksjonen, derimot, er det egentlig ingen som tror på. Her forlater du den naturlige innstilling helt, og gjør all struktureringen som stammer fra oss selv, gjennomsiktig. Senere fenomenologer har problemer med å se *poenget* med dette. Videre er utgangspunktet hos Husserl alltid forankret i et førsteperson entalls perspektiv. Selv når vi bringer inn det intersubjektive, så er det basert på at vi har forestillinger om hvordan den andre forestiller seg ting. Ta empati: Det er *iterert empati*, når jeg har empati med den andre, og så empati med den andres empati med meg, og så videre. Selv det intersubjektive må på den måten være bygd opp fra et førsteperson entalls perspektiv. Det er noe mange vil kritisere.

*Hvorfor føler Husserl at han må forlate den naturlige innstillingen? Den naturlige innstilling er jo der man tar gjengangene i erfaringen for gitt, uten å stille spørsmål ved gjengangenes eksistense. Hvis målet til Husserl er å undersøke tingene selv, hvorfor kan ikke det gjøres tilstrekkelig i den naturlige innstillingen?*

Det er fordi det er en form for naivitet forbundet med den naturlige innstilling. Målet, som hos Kant, er å være mest mulig kritisk, å ikke ta noe som selvsagt. Når vi da går til Husserls *Krisen i de europeiske vitenskapene*, som ble publisert i 1936, så ser vi at han i dette sene verket er veldig kritisk til vitenskapene. Husserl sier at vitenskapene er i en krise, så selv vitenskapene er ikke kritiske nok. De er selvsagt mer kritiske enn det man er i den naturlige innstilling, men de har selv en *naturalistisk* innstilling. Også den kritiseres av Husserl, at man havner i en naiv objektivisme eller naturalisme, der man glemmer de konstitutive bidragene som kom-

mer fra oss. Alle vitenskaper må være forankret i livsverdenen ifølge Husserl, fordi livsverdenen er selve meningsfundamentet for vitenskapene, og er også den ultimate kilden til evidens for dem. Så det er helt klart at livsverdenen er primær for vitenskapene. Husserl gir en kritikk av det han oppfatter som en snever scientisme – en slags rasjonalistisk kritikk.

*Noen sier at livsverden koloniseres av det vi lærer fra vitenskapen, og gir oss et forvrengt bilde av virkeligheten. Vitenskapen overtar livsverdenens forrang.*

Hos Kant legges det opp til at dagliglivet og vitenskapens innhold blir ett og samme rom. Rommet får en euklidisk struktur – noe som stemmer godt med målinger av vinkler og lignende. Mens Husserl sier at det er ulike veier å gå fra livsverdenen til ulike slags rom ved hjelp av idealisering. I vitenskapen kan vi idealisere i ulike retninger. Dette skaper avstand mellom dagliglivets erfaringer og vitenskapen. For å finne noe lignende hos Kant må vi se på hans siste skrifter, i *Opus Postumum*, som ble til i perioden 1796-1803 (det er litt omstridt hvilken status dette materialet har). I *Kritikk av den rene fornuft* legges det derimot ikke opp til et slikt skille mellom dagliglivets og vitenskapens rom. Husserl sier på sin side at vitenskapelige idealiseringer kan sette sitt preg også på dagliglivets erfaringer – de «sedimenteres» i livsverdenen.

Hvis vi forsøker å holde oss til likheter mellom de to – som ofte er mer interessant enn forskjeller – så er det klart at hvis vi betrakter det rent fenomenologisk, og tar utgangspunkt i dagliglivets erfaringer, så må vi kunne oppfatte rom og tid som former for menneskelig endelighet og dermed former for den perspektivale karakteren til menneskets erfaring også hos Kant.. Kant har for øvrig et skrift fra 1768 som dreier seg om romlig orientering med utgangspunkt i kroppssubjektet, så det kan sies å ha fenomenologiske aspekter.

Samtidig som både Kants og Husserls filosofi har ressurser til å påpeke nettopp de begrensninger som vitenskapen er underlagt, finnes her en vesentlig forskjell. Innen vitenskapsfilosofien kan Kuhn og Feyerabend plasseres under Kant. Siden vi har slik en stiv ramme hos Kant, så er det *ting i seg selv* som vi ikke har tilgang til. Utilgjengelighet blir kjennetegn på *transcendens* – det som over-

skrider våre erfaringer og erkjennelser. Hos Husserl, derimot, forholder vi oss til *tingene selv*. Uuttømmelighet, ikke utilgjengelighet, er et kjennetegn på *transcendens*.

Husserls posisjon passer med enkelte interessante syn i vitenskapsfilosofien. Vi har f.eks. John Dupré, med hans *promiskuøse realisme*, som går ut på at det ikke bare finnes én måte å klassifisere på, som når det gjelder arter innenfor hans eget felt, biologien. Virkeligheten legger føringer, men det finnes flere måter å klassifisere på, og Husserl ville nok ha sagt at dette viser en slags rikdom ved virkeligheten selv. Du har den finske filosofen Ilkka Niiniluoto og hans *kritiske vitenskaplige realisme*. Han tenker seg at man har mange ulike begrepsnett, som gir ulike «verdensversjoner», og så har man likevel én verden, som har samme status som det uuttømmelige hos Husserl. Ronald Giere, som har en såkalt *vitenskaplig perspektivisme*, er også veldig opptatt av at vitenskapen er perspektival – den er det i sine teorier, metoder og instrumenter, i tråd med visse innsikter hos Husserl. For Kuhn og Feyerabend har du ikke tilgang til verden uavhengig av et paradigme. Kuhn sier at et paradigme er helt nødvendig, mens Feyerabend prøver å overvinne paradigmet. Kuhn kalte seg selv «a Kantian with movable categories», og noen har brukt uttrykket «Kant on wheels». For dem byttes rammene for kunnskap ut over tid, i form av paradigmeskifter, mens Kant har en ubevegelig ramme som legges én gang for alle. Du har ingen tilgang til verden slik den er i seg selv, ifølge disse vitenskapsfilosofene. Hos de førstnevnte, som er mer på Husserl-siden enn Kant-siden, kan du alltid finne ut noe mer om verden – det er slik dens virkelighetskarakter gjør seg gjeldende. Det blir altså utilgjengelighet satt opp imot uuttømmelighet.

*Kritikken av scientisme og naturalisme fortsetter på mange måter i dag. Vil du si at vi ikke har kommet lenger?*

Det er alltid en fare for å henfalle til den naive objektivismen. Ellers er det lett å peke på områder hvor fenomenologien kan samarbeide med vitenskapen, og vi ser eksempler på slikt samarbeid. Fenomenologien forsøker å gi en så korrekt beskrivelse av fenomenene som mulig, og det er til dels det vitenskapene forsøker å gjøre. Her kan fenomenologien kaste lys over mye i vitenskapene, og i sin

tur bli informert av dem. Fenomenologien kan reise visse spørsmål som er relevante for vitenskapen, og omvendt. Det er når vi går fra det deskriptive og over i det transcendentale at vitenskapene viser sine begrensninger. Men vitenskapen kan selv studere konstitusjon, som i samfunnsvitenskapen. Der ser vi hvordan sosiale strukturer og fenomener har blitt konstituert. Men det blir likevel ikke like radikalt som i fenomenologien. Studiet av konstitusjon skjer også i psykologien – man har for eksempel genetisk psykologi, men det blir fortsatt ikke like radikalt som den transcendentale fenomenologien. Fremdeles er vitenskapen en måte å «delta i verden». Du har deltagende observasjon, du har typifisering, der du bygger på dagliglivets typifisering. Tenk bare på Max Weber. Du har spørsmålet om refleksivitet: Hvordan typifisering av mennesker virker inn på hvordan de oppfører seg? Det er dette Ian Hacking kaller «the looping effect of human kinds», eller for «interactive kinds». Alt dette kunne vi legge bak oss, hvis vi virkelig kunne klare å ta skrittet over i det transcendentale fullt ut, for da vil man ha satt alt dette i parentes. En så radikal konstitusjonsanalyse får man ifølge Husserl bare med den transcendentale fenomenologien, som befatter seg med de transcendentale formene for subjektivitet og intersubjektivitet.

*Husserl kritiserer den naturlige innstilling for å være naïv, ettersom den ikke interesserer seg for det konstituerende, men heller tar verden for gitt. Minner denne om Kants kritikk av de transcendentale realistene, som naive?*

Man kan tenke seg at det på en måte er naturlig å være transcendental realist, at det er naturlig å tenke at verden konstitueres uavhengig av subjektet. Det trenger imidlertid ikke å være naïvt å være transcendental realist, det kan være et uttrykk for noe reflektert.

*Tilsvarende finnes det reflekterte naturalister i dag, som jobber innenfor det Husserl kaller den naturlige innstillingen. Er det Kants bevegelse fra transcendental realisme til idealisme Husserl er misfornøyd med; som gjør at Husserl føler han må utvikle transcendentalfilosofien lenger?*

Ja, det er jo slik at Husserl mener at Kant er til dels ukritisk med tanke på subjektiviteten. Husserl beskylder Kant for psykologisme og antropologisme.

For Kant blir den menneskelige subjektiviteten på en måte et faktum, vil Husserl si, og logikken blir en slags naturlover for menneskelig tenkning. Husserl, derimot, mener at vi bør beskrive en ideell sfære innenfor logikk, heller enn å ta utgangspunkt i noe faktisk gitt. Her mener Husserl at Kant ikke er kritisk nok. Selv opererer Husserl med a priori lover som gjelder ideale størrelser. Husserl mener også at Kants metoder ikke er tilstrekkelig utarbeidet. Husserl har jo sine metoder: den transcendentale reduksjonen, den eidetiske – og andre. Disse oppfatter Husserl som presise verktøy, mens Kant ikke har de samme velutviklede metodiske grepene, vil Husserl si.

Videre mener Husserl at det er for lite som kan være anskuelig gitt hos Kant. Husserl har et mye videre begrep om anskuelse og anskuelig evidens: ikke bare persepsjon av fysiske enkelting, men også kategorial anskuelse; ikke bare anskuelse av dette glasset foran oss, men også av at glasset står på bordet, altså en anskuelse av et saksforhold. Og du har en slags anskuelse av andre, gjennom empati, anskuelse av andre subjekter. Det å bringe noe til anskuelig gjithet blir en metode som kan anvendes på veldig mye: fysiske ting, det mentale, abstrakte objekter i logikk og matematikk, og – i eidetiske vitenskaper – andre subjekter. Ja, i den fenomenologiske refleksjonen har du anskuelse av den strukturen du gir verden. I den transcendentale reduksjonens anskuelse gjøres selve det intensionale innholdet i bevisstheten tilgjengelig. Kant, derimot, henfaller ifølge Husserl til en mytisk konstruksjon av skillet mellom tingene i seg selv og fremtredelser, der de førstnevnte overhodet ikke kan anskues – iallfall ikke fra det menneskelige standpunkt, eller, mer generelt, fra et standpunkt som er begrenset gjennom anskuelsesformer.

*Du nevnte at Kant sier han kommer med en forberedelse til et system i Kritikk av den rene fornuft. Kant presenterer forberedelsene, og at Husserl fortsetter utarbeidelsen av et transcendentalfilosofisk system og gjør det til en vitenskap?*

For mye nytt kommer med Husserl til at det er en særlig passende beskrivelse. Han lyktes selv sagt heller ikke med sitt livsprosjekt – å gjøre den transcendentale fenomenologien til en streng vitenskap. Ettersom han legger frem en generell konstitusjonsteori, så blir en del av oppgaven å redegjøre

for konstitusjon innenfor vitenskapene. Men det er ikke det som er selve målet. Den generelle konstitusjonsteorien skal lede til den transcendentale fenomenologien som selv en vitenskap. Og både Kant og Husserl har som overordnet prosjekt utviklingen av en streng transcendental vitenskap. Mens mye av Kants fokus i hans teoretiske filosofi er på de eksakte vitenskapene, å vise hvordan de kan ha et objektivt grunnlag, er det bare en liten del av Husserls prosjekt.

*Det er mye som ligger til grunn for våre opplevelser, og vi kan tenke oss at disse mulighetsbetingelsene kommer i «lag». Helt nederst og mest grunnleggende finner vi Kantsx kategorier og anskuelsesformer, de legger grunnen for og gjør all erfaring mulig. På et mye høyere nivå finner vi kroppslig fenomenologi, som i Merleau-Ponty: om hvordan muskelminne gjør det mulig å utføre de handlingene som er meningsfylte for oss. Disse høyere nivåene er kun mulige i kraft av de mer grunnleggende mulighetsbetingelsene som Kant legger ut. Hvor vil du plassere Husserl hen?*

Husserl vil legge frem en objektiv teori om subjektivitet. Som sagt, så har Husserl en mye mer generell konstitusjonsteori, og dermed en mye mer generell teori om betingelser enn Kant. *Mulighetsbetingelser* er imidlertid veldig sentralt hos Kant: Mulighetsbetingelser for erfaring må som kjent sammenfalle med mulighetsbetingelser for objekter for erfaring. Å anskue i rom og tid er felles for alle mennesker, og å tenke igjennom kategoriene er trolig felles for alle diskursive vesener. Her har vi to fundamentale nivåer av objektivitet. Mener du at vi kan tydeliggjøre flere nivåer av mulighetsbetingelser når vi bringer Kants transcendentalfilosofi sammen med fenomenologien?

*Et eksempel kan være hvordan Heidegger gir forrang til praktisk handling. Kant vil si at for å bruke en hammer, så må hammeren tenkes som én ting - jamfør kategorien Enhet. Hammeren må tenkes å være i besittelse av kausal kraft, jamfør kategorien Kausalitet, og så videre. Kategoriene kommer da før bruken av hammeren, det vil si . som mulighetsbetingelsene for å kunne hamre. Eller kommer den levende kroppen, som kan hamre, først?*

Det er klart at kroppen er veldig vesentlig i erkjenning, og det er mye om kroppen hos Husserl, og han har til og med et eget nivå av instinkter, av

*instinkt-intensjonalitet.* Mye hos Merleau-Ponty er allerede der hos Husserl. Kroppen er viktig i perspektasjon for det perspektivale del: Vi ser glasset foran oss perspektivalt, og det er en korrelasjon mellom endringer i de perspektivale avskygningene og endringene i et felt av sensorisk stimulering, det vil si det er et sansemotorisk felt, okulomotorisk etc. Alt dette skriver Husserl om. Man kan gå inn på for eksempel romlig orientering, eller perspektsjon av fysiske gjenstander, for å vise hvilken sentral rolle kroppen har, også hos Kant. Kinestese spiller en rolle ved læring – altså opplevelser av vår egen kropp, og dens lemmer, i bevegelse. Så innen bestemte områder – en slags «lokal» tilnærming til bestemte felt for konstitusjon, kunne vi kanskje kalte det – kan vi si at «her er kroppen det mest sentrale». Imidlertid tror jeg ikke man simpelthen kan si at kroppen er det viktigste. Punktum. Følgende tror jeg passer best med Husserls syn: Når man studerer bestemte områder, så kan man se på den rollen kroppen spiller for betingelsesstrukturene på det området.

# CONTRASTIVE REASONS

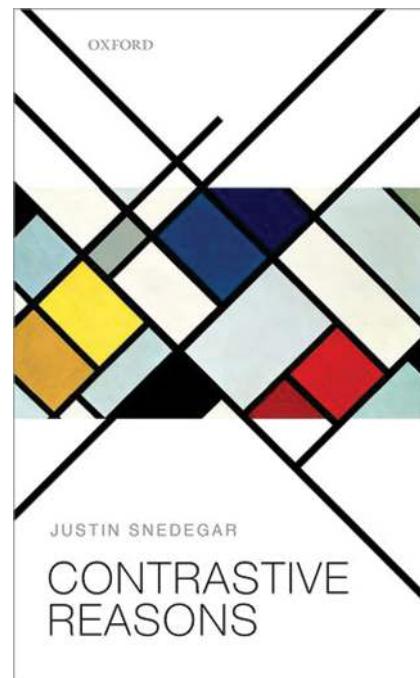
Review of  
*Contrastive Reasons*  
Justin Snedegar  
(Oxford: Oxford University Press)

By Maren Kildahl Fjeld

Analysing our reasons for action has through history proven to be a difficult task. Yet, the analysis seems vital in an effort to make sense of human agency, and work on reasons may provide valuable insight into a wide range of philosophical fields such as Philosophy of Action, Epistemology and Ethics. It has traditionally been common to analyse reasons and, more to the point of this review, normative reasons as normative in and of themselves. In other words they have been studied as reasons simpliciter. Justin Snedegar takes a different approach, analysing normative reasons as dependent on a specific feature of context, namely the alternatives which they stand in contrast to.

Justin Snedegar is a senior lecturer at the Department of Philosophy at the University of St. Andrews in Scotland where I had the pleasure of following his course in Advanced Metaethics in spring, 2018. Snedegar's teaching style is fastidious while simultaneously managing to be laid-back. His first published book, *Contrastive Reasons*, for which I will here present a review, shares the same style and manages to cover an ambitious amount of technical ground while still remaining clear and well-paced to such a degree that I believe a reader who has done some previous work on the subject matter should, with a little effort, be able to follow. The small volume attempts, and in my opinion succeeds, to both introduce the reader to the reason-debate landscape and give a step by step argument in favour of a contrastive theory of reasons.

Different usages of the term reason can fuel some unwanted confusion, so I will therefore begin by attempting to align our understandings of the concept. We distinguish between several usages of the term reason, the line often being drawn between normative, motivating and explanatory reasons. Normative reasons are considerations that count in favour of a certain course of action (the fact



that you are my friend gives me a reason to refrain from causing you harm), and motivating and explanatory reasons<sup>1</sup> are used to explain why you performed a certain action (the reason you picked up the pen was because you wanted to fill in your name). The book in question analyses and develops a theory using the former usage of the reason-term, where a reason is normative in the sense that it is based on a consideration which counts in favour of a certain course of action. I will from now on use the term reason as synonymous with normative reasons. Before we move on, note that there is a distinction between having a reason to perform an action, and actually performing the action. In many, if not most cases, one does not act in accordance with a given reason. This can be the result of, amongst other things, conflicting reasons. I can, for example, have ends which conflict with one another, leading to the result that one reason "out-weighs" another. For example, one of your ends could be "to have fun" producing a reason to go out dancing, another end might be "to pass

your exams” producing a reason to stay in and study. In this case you have two reasons but, as they conflict, only one, depending on which end you give dominance, is put into action. The subject matter of the book is not how one distinguishes between the reasons we have and the reasons that are put into action, but rather how the reasons themselves are produced. We are not asking “why did you stay in instead of going dancing?”, we are trying to analyse how the two reasons came to be.

As I have mentioned, reason discourse has previously focused on reasons simpliciter. This entails that efforts to analyse how our reasons come to be have been focused on looking at the reasons independently of any form of context. In the metaethical reason-debate, positions that go about the analysis in this way are often categorized as realists or objectivists concerning reasons. Being a realist or objectivist concerning reasons entails that you hold that there are certain considerations which objectively constitute reasons. Realism concerning reasons is closely linked to moral realism, and the realist likens the objectivity of having a certain reason to the objective truth of a moral fact. On a realist view, it could for example be held that lying is wrong and for the realist that fact itself produces a reason to refrain from lying. It is a reason in and of itself, a reason simpliciter. Another way of analysing how our reasons come to be is to study our reasons as dependent on some feature of context, different theories holding that different features of context should count as relevant. Most Kantians would for example hold that your reasons depend on a mixture between your individual values and your rational faculties, while most Humeans would hold that individual values alone determine your reasons.

In his book *Contrastive Reasons* Justin Snedegar defends a novel and interesting contextualist account of reasons, namely the thesis that normative reasons are fundamentally contrastive in nature. In other words, he claims that to have a reason to perform a certain action is to have a reason to perform an action rather than having a reason to perform another, or to have a reason to perform one action out of a set of alternatives. While as for the Humean a reason only exists independently of an agent’s values, the reason, for the contrastivist, only exists relative to its contrast. According to Snedegar’s account, this contrastive theory of reasons applies both semantically and ontologically, and represents a very radical alternative to dominating theories within the reason-debate landscape. Exactly why it is so radical will hopefully become clear as we dive further into the view.

## I. Shallow and Deep Contrastivism

Snedegar distinguishes between what he calls shallow and deep contrastivism, where the shallow contrastivist theory concerns reason-claims or ascriptions, and the deep contrastivist theory concerns the “favouring”<sup>2</sup> quality of reasons as such. That is to say, shallow contrastivism is a purely semantic theory while deep contrastivism concerns the actual ontology of reasons. In the second chapter of the book Snedegar starts with the least ambitious of the two theories; shallow contrastivism. In the effort to see whether our reason ascriptions are contrastive, he begins to look into the shallow contrastivist theory presented by Walter Sinnott-Armstrong (Snedegar 2017:24). Let’s look at a simple example. Take a hypothetical descriptive fact about the world: It is raining outside. The fact that it is raining outside seems to give you a reason to wear your rain jacket instead of your woollen coat. However, it does not seem to give you reason to wear your rain jacket instead of bringing your umbrella. The example is supposed to show how whether the fact that it is raining outside is a reason to put on your rain jacket, is dependent on the alternatives you have. So that, if the alternative is the woollen coat, the fact that it is raining gives rise to the reason to put on your rain jacket. But if the alternative is your umbrella, that changes the reason giving force of the fact (it is raining outside). The “Sinnott-Armstrong-structured” example is, according to Snedegar, too simple to justify any conclusions favouring a shallow contrastive theory of reasons. It might be the case that some reason ascriptions seem to behave in the way described above. It is not, however, the case that all, or even most, of our reason ascriptions do. The fact that it is raining may not on its own give rise to a reason for you to wear a rain jacket, but other facts do seem to give rise to reasons in virtue of themselves. The most obvious example may be connected to some form of moral fact (or judgement) similar to the ones we remember from our discussion of the reasons objectivist view above. The method used by Sinnott-Armstrong seems too simple to give satisfactory grounds for a contrastivist theory of reasons. In the remaining of the book Snedegar therefore attempts to provide sufficient support for a contrastivist theory of reasons starting at the other end: By defending a deep, and highly controversial contrastivist theory of reasons, he may ultimately hope to also justify a shallow contrastivist theory in a satisfactory way.

To illustrate the difference between the shallow and deep contrastive theory, I will make use of another example and another hypothetical descriptive fact about the world: Pain should be reduced. Kicking the man in the

shin causes pain. The fact (F) that I want to reduce pain and the fact that action (A) kicking the man in the shin causes pain, seems to give rise to a reason for me not to kick the man in the shin. But let's colour the scenario with a piece of further context. The man is strangling his girlfriend. Now it seems as though the fact that I want to reduce pain does give me a reason to kick the man in the shin. On the shallow contrastivist theory you would here say that I have a reason R to perform an action A (kick the man in the shin), rather than another action B (let the man strangle his girlfriend). Such a theory is purely semantic and does not aim to make any sort of claim about the ontology of reasons as such. The shallow theory only claims that this is how we ascribe reasons in our language and is therefore open to the possibility that there might be conflicting reasons at play in this situation. You may, on a shallow contrastivist theory therefore say that I in fact have a reason both to refrain from kicking the man in the shin (I want to reduce pain), and another, stronger, reason to kick him in the shin (I want to reduce pain). The shallow theory allows for the reason ascription made use of in our language to be reduced to a mere evaluation between existing reasons, and therefore allows for the existence of reasons simpliciter. It makes no claim about the nature of the reasons themselves, only the language with which we describe them. On the deep contrastivist view, however, this is not the case. A deep contrastivist theory claims that reasons are ontologically dependent on the existence of a contrast, meaning they only exist in relation to another alternative and would without that alternative cease to be reasons. This is where Snedegar moves into radical territory. In contrast to the other contextualist theories of reasons mentioned above, the deep contrastivist theory does not only claim that reasons depend on features of context, like, for example, your values, but also depend upon the contrast between different considerations, so that having a reason necessitates a separate consideration<sup>3</sup>. It is hard to even begin to grasp the concept that the favouring relation which makes out the normative reason may in itself be contrastive. It is also with his argument for this contrastive favouring relation, that the reader must plough through some rather dense technical material which, at least on my reading, is the heaviest part of the book. To try and make sense of what the deep contrastivist claims, I will present a thought-experiment formulated by Snedegar which aims to show that our intuitions may lie closer to a contrastivist conception of reasons than initially thought.

## II. The Contrastive Favouring Relation

Snedegar starts off his third chapter by sketching a scenario (2017:52). You have received three dinner invitations and

your task is to choose one:

- a) Ara has invited you out for Armenian food
- b) Burt has invited you out for a burger
- c) Charlie has invited you out for Chinese

The following considerations should be taken into account in your decision-making process:

- |                         |                           |
|-------------------------|---------------------------|
| 1) You really like Ara  | 1) You hate Armenian food |
| 2) You are ok with Burt | + 2) You like burgers     |
| 3) You detest Charlie   | 3) You love Chinese       |

Foodwise, it seems clear that you have a reason to choose eating the burger instead of the Armenian food. On the other hand, it seems as though you do not have reason to eat the burger rather than the Chinese as you prefer the latter. You could say the same for your favouring relation to Burt. You seemingly have reason to favour spending time with Burt rather than spending time with Charlie, but you do not have reason to spend time with Burt instead of Ara, as you prefer Ara. Determining what you have reason to do seems easy when you are able to weigh one course of action against other alternatives. However, determining whether the favouring relation between you and the burger, or you and Burt, holds without the alternatives, in other word if the favouring relations hold simpliciter, is still up in the air. Snedegar uses this scenario to show that the favouring relation as such seems to be contrastive in nature, that is to say he uses it to argue for a deep contrastivist theory.

A contrastivist conception of reasons for action may, in the light of the thought-experiment above, not seem as radical as first thought. This means that Snedegar has successfully constructed an intuition pump which shows that our intuitive thought of reasons may favour a contrastivist theory. However, let's look deeper at what the theory is really claiming. Contextualist theories all hold that reasons should be treated as a part of a context. They do not, in other words, treat reasons as if they are created in a vacuum in contrast to the reason objectivist. Let's take the Kantian as an example. For the Kantian, the reasons we have are created as an upshot of an evaluative process which singles out which courses of action you value the *most*, given your own set of values and your given rational faculties. The relation (or the context) which the reasons depend upon is the relation between the consideration and the agent. The different considerations are therefore treated as simpliciter, but only become reasons in relation

to the agent. For the contrastivist, however, the considerations which make out the reasons are dependent on one another as well as being dependent on the agent. This is why the contrastivist theory is a radical alternative to other contextualist theories. For the Kantian you will have reason to eat the burger if there are no alternatives if you as an agent are, say, hungry. The reason is created dependent on the relation between your valuing and the course of action at hand (eating the burger). For the contrastivist it does not make sense to talk about having reason to eat the burger without talking about a given alternative. The talk of having only that alternative is, according to the contrastivist, a product of mere confusion. That is not how our reasons come to be, as the normativity of a reason for action comes from the alternative courses of action.

### III. General and Narrow

At its most technical, *Contrastive Reasons* may seem like a narrow contribution to a large debate and the theory presented in the book is a small player in a very large game. As I mentioned in the introduction, most work on reasons still focus on analysing reasons simpliciter. Even within the group which argue for a context-dependent conception of reasons, contrastivism may seem like an oddly ambitious and radical theory in need of serious further work and refinement. and anyone who is not specifically interested in this particular debate might be tempted to ask: why would I read this book? However, Snedegar's book does not only offer an account of the rather narrow theory, contrastivism, but also offers an elegant and well written introduction to reasons as a philosophical concept as such. Admittedly, while not being a book you would bring to the beach or read before going to sleep, I would still recommend giving Snedegar's *Contrastive Reasons* a chance if you harbour any interest in reasons or normativity (which seems probable, as you have decided to read this review). It truly spiked in me further interest in the subject, and I am genuinely looking forward to Snedegar's next publication.

### NOTES

<sup>1</sup> Motivating reasons are often viewed as a subcategory of explanatory reasons.

<sup>2</sup> In reference to the favouring consideration which are normative reasons.

<sup>3</sup> Note that the considerations in question must be relevant in the process of furthering a specific end. On the contrastivist view, talking of reasons simpliciter is a mere conceptual error (as reasons only exist in relation to its context). Given a certain end there will always be countless considerations surrounding the promotion of that end. Some will be more or less relevant.

<sup>4</sup> Value is synonymous with the philosophical conception of desire.

# FRA FORSKNINGSFRENTEN

## A WELL-TRODDEN PATH: FROM PHENOMENOLOGY TO ENACTIVISM

By Shaun Gallagher

Enactive approaches to understanding cognition, broadly conceived, draw from a variety of philosophical resources. I say "approaches" in the plural because there are several versions of enactivism. They all share an emphasis on the role of the body in cognition and the intertwinement of perception and action; they all contribute to a critique of classic cognitivism, representationalism, and internalist or neurocentric theories. What distinguishes different versions of enactivism are not major disagreements among its proponents, but first, some differences in where they place further emphasis, and second, the philosophical path they have followed to get to where they are. Varela, Thompson and Rosch's *The Embodied Mind* (1991), typically considered the seminal text initiating the enactivist approach, makes the theory of autopoiesis (biological self-organization) central; O'Regan and Noë (2001) emphasize sensory-motor contingencies; a further concentration of enactivist theory associated with the work of Di Paolo and De Jaegher (2007) focuses on sense-making; Hutto and Myin (2017) present a strong front of anti-representationalism. Despite different foci, there is a general consensus that all of these ideas are part of the enactivist view. There are also various connections made in a number of these authors to Buddhism, ecological psychology (especially the idea of affordances), distributed cognition, and dynamical systems theory; and in some respect these various intersections result from the different paths that have led to enactivism.

Philosophically there are strong connections (theoretical overlaps and parallels more so than historical connections) between enactivism and classic pragmatism, especially the work of Peirce and Dewey. Although Varela, Thompson and Rosch (1991) mentioned pragmatism in passing, they were looking specifically to its then con-

temporary expression in, e.g., Richard Rorty and Joseph Margolis. More recently, philosophers working to advance this enactivist view have started to see the connections with classic pragmatism and to build on them. One of the chapters in my book, *Enactivist Interventions* (2017) traces these connections.

I think the influence of phenomenological philosophy on enactivism is more apparent, and it clearly comes through in the work of Varela and Thompson. Their view of phenomenology, however, even in 1991, is not uncritical. Influenced by Hubert Dreyfus' reading of Husserl, Varela et al., in *The Embodied Mind*, take Husserl to be too theoretical; Merleau-Ponty fares better. But in their subsequent work they make good use of some of Husserl's analyses, especially his work on the intrinsic temporality of experience (Varela 1996; 1999; Thompson 2007). I also think it is safe to say that other enactivists, like Noë (2004) and Hutto and Myin (2013), who are more familiar with analytic philosophy of mind, come to, or perhaps just flirt with phenomenology through their enactivism. That is, they discover the relevance of someone like Merleau-Ponty as they develop their own enactivist conceptions. My own journey was in the opposite direction; I came to enactivism through my work in phenomenology. To be more precise, I should say that I found enactivist ideas already operative in phenomenology, and then discovered the link to Varela and the enactivists. So my own view confirms what Varela, Thompson and Rosch say in the introduction to *The Embodied Mind*: "We like to consider our journey in this book as a modern continuation of a program of research founded over a generation ago by the French philosopher, Maurice Merleau-Ponty" (1991:xv).

How one understands the connection between phenomenology and enactivism may depend on the direction of

one's journey. Especially if one begins with phenomenology, it is not clear that every phenomenologist will follow a path to enactivism. There is a huge roadblock that one must get around, and phenomenologists are not all inclined to take what they might consider not just a detour, but what a French phenomenologist might call a *cult-de-sac*, or dead end. Let me begin by trying to map out what I think are the enactivist elements in phenomenology, and then come back to discuss this roadblock, and the way forward.

Merleau-Ponty, of course, is the philosopher of the body *par excellence*. It is very much the case, however, that in developing his embodied account of perception he draws directly on Husserl. Merleau-Ponty was influenced by his reading of Husserl's unpublished manuscripts at the Louvain archives, especially what was later published as the second volume of *Ideas* (1989). In Husserl, we find the clear distinction between the lived body (*Leib*) and the objective body (*Körper*), important for both Merleau-Ponty and the enactivists. Husserl also provides detailed phenomenological analyses of proprioceptive and kinaesthetic experience. Merleau-Ponty develops these ideas further. He was also influenced, however, by Aron Gurwitsch and Gestalt psychology, as well as by his reading of the neurological literature, especially the work of Henry Head, Paul Schilder, and Kurt Goldstein. All of this goes beyond Husserl, who had developed a purely phenomenological account of embodied cognition.

This is most clearly seen in Husserl's concept of the "I can", which is part of a phenomenological account of enactive perception. I perceive the world in terms of my action possibilities, that is, in terms of what *I can* do.

I perceive with my hands, touching kinesthetically, seeing with my eyes, etc., and can so perceive at any time, while these kinestheses of the organs proceed in the *I am doing* and are subject to my *I can*; furthermore, putting these kinestheses into play, I can push, shove, etc., and thereby directly, and then indirectly, act corporeally (*leiblich*). (Husserl 1970:97)

This is the implicit and practical *I can* of bodily intentionality and movement (Husserl 1989:266–277). This enactive "I can" is also expressed by Heidegger in his concept of *Zuhändenheit* or the readiness-to-hand aspect of our existential relation to the world – that is, the idea that our primary relation to the world is not the Cartesian intellectualist or theoretical attitude, but the pragmatic attitude of seeing things in terms of our projects. He provides

a well-known example of the hammer:

The less we just stare at the hammer-Thing, and the more we seize hold of it and use it, the more primordial does our relationship to it become, and the more unveiledly is it encountered as that which it is – as equipment. The hammering itself uncovers the specific 'manipulability' [*Handlichkeit*] of the hammer. The kind of Being which equipment possesses – in which it manifests itself in its own right – we call "readiness-to-hand" [*Zuhändenheit*]. (1962:98)

These ideas are taken up in Merleau-Ponty's analysis and are given a much more explicitly embodied explanation in which he integrates phenomenology, psychology and neuroscience. The "I can" is an original form of intentionality which, following Husserl, he calls "operative" intentionality, a form of bodily or motor intentionality (2012:lxx-xi), which involves a fine tuning of what Henry Head had called the "body schema". Merleau-Ponty's conception of body schema closely follows Head and is close to how we understand this concept today, as involving motor capacities, abilities, and habits that both enable and constrain movement and the maintenance of posture. In contrast to a more explicit awareness of one's body, termed "body image", the body schema operates, when the intentional object of perception is something other than one's own body (Gallagher 2005). According to Merleau-Ponty, "Consciousness is originally not an "I think that," but rather an "I can" [so that...] to move one's body is to aim at the things through it, or to allow one's body to respond to their solicitation, which is exerted upon the body without any representation" (2012:139–140).

We can see here, perhaps what James Gibson saw when he read Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*,<sup>1</sup> the notion of affordance as a relational coupling of body and environment. For Gibson, an affordance is relative to the agent's body. If I have a certain amount of strength and have honed a particular set of skills by attuning my body schema to a specific set of sensory-motor contingencies, the cliff in front of me affords climbing. That affordance, as an immediate solicitation, disappears, however, if I am bound to a wheelchair. Gibson's concept of affordance grabs everything that is right about these particular pieces of phenomenology in Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty.

If questions about embodied perception, action and cognition form something like a jigsaw puzzle in need of solution, a lot of the ideas found in phenomenology easily

click together into an enactivist solution. The notion of body schema, for example, nicely fits with the concept of sensory-motor contingencies, which motivates Noë's opening quotation of Merleau-Ponty (2004:1): "A theory of the body is already a theory of perception". For Merleau-Ponty, however, embodiment is more than just this body-schematic intentionality; it also opens onto the intersubjective realm, deepens into a rich affective life, and transcends itself in gesture and language. Enactivists have developed all of these themes, building on Merleau-Ponty's notion of intercorporeity to develop an approach to social cognition focused on dynamical, embodied interaction (De Jaegher, Di Paolo & Gallagher 2010; Gallagher 2001); emphasizing the role of affect on perception, cognition and intersubjective relations (Colombetti 2014; Gallagher and Bower 2014); and showing how gesture and linguistic expression extend sensory-motor agency into social practices, institutions and communities (Di Paolo, Cuffari & De Jaegher 2018; Gallagher 2013).

Accordingly, my point is that although recent work in enactivism goes beyond what we find in the classic phenomenologists, one can find some of the original concepts of enactivism already underway in the work of the phenomenologists. This question of how enactivism goes beyond phenomenology, however, runs us right into the roadblock I mentioned above.

The roadblock concerns the way that enactivism wants to mix phenomenology and science. Classic phenomenology, especially in the work of Husserl, is a transcendental enterprise, and by definition, the transcendental does not mix well with the empirical. A natural scientific explanation accounts for cognition by invoking causality and empirical facts. A transcendental account, in contrast, attempts to say what makes it possible for the mind to be able to invoke something like causality in the first place. And yet enactivists who follow Varela want to do *neurophenomenology*. The scope of phenomenology, however, does not include neuroscientific causal explanations. Phenomenology, to remain transcendental, brackets any naturalistic explanation and in this sense, phenomenology cannot be naturalized. Hence, phenomenologists who want to remain faithful to Husserl's transcendental project reject the very idea of naturalized enactivist phenomenology. For Husserl, phenomenology defined the limits of what science, or naturalism broadly construed, could tell us:

Naturalism is a phenomenon consequent upon the discovery of nature ... considered as a unity of spa-

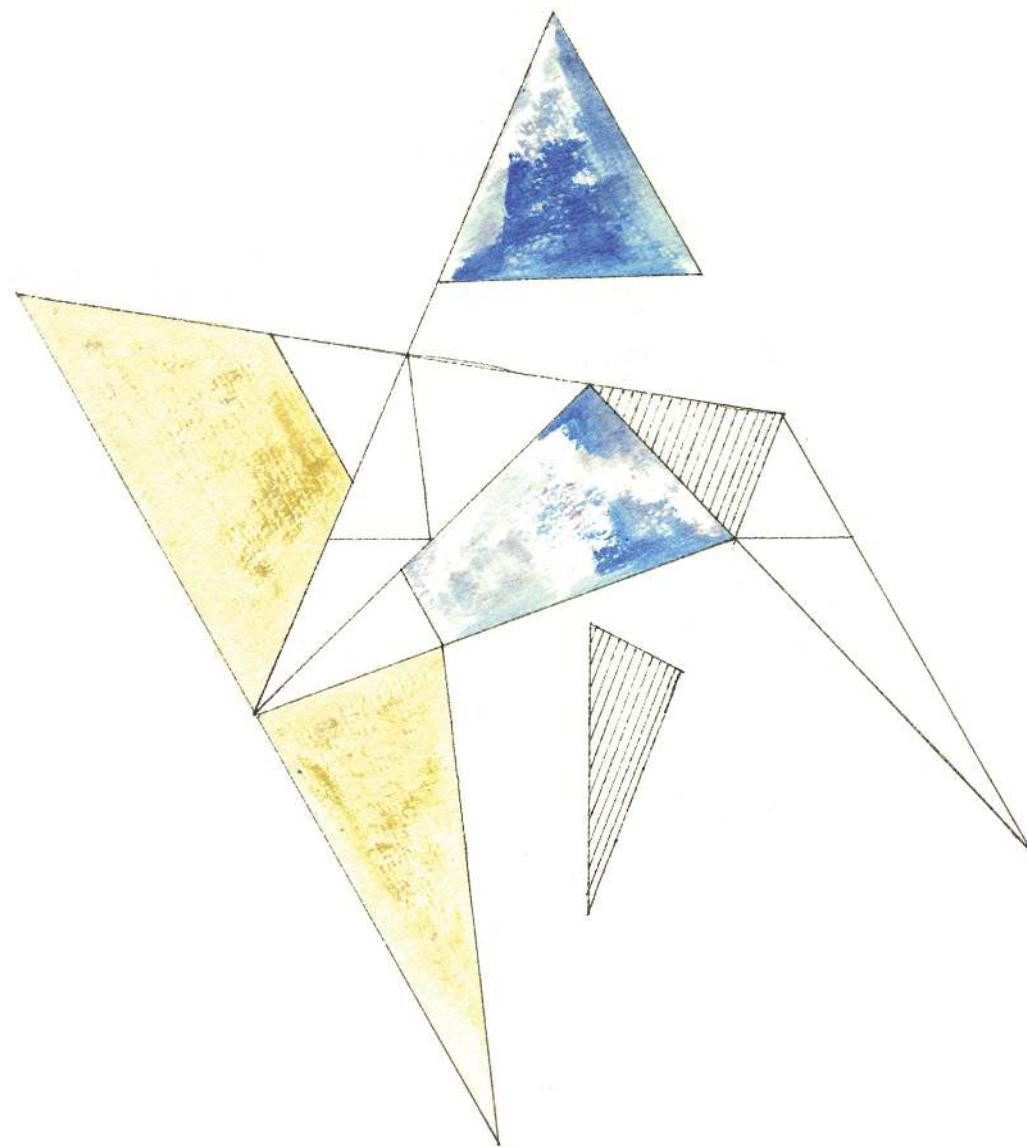
tiotemporal being subject to exact laws of nature.... [T]he natural scientist has the tendency to look upon everything as nature.... Thus the naturalist, to consider him in particular, sees only nature, and primarily physical nature. Whatever is, is either itself physical, belonging to the unified totality of physical nature, or it is in fact psychical, but then merely as a variable dependent on the physical, at best a secondary 'parallel accompaniment'. Whatever is belongs to psychophysical nature, which is to say that it is univocally determined by rigid laws (1965:79).

Although Husserl was not opposed to natural scientific explanation, he was opposed to scientism, the view that everything is fully explained by natural science. Husserl shows that naturalism, in the form of psychologism, refutes itself by reducing formal-logical principles or laws of nature to mere psycho-physical processes. Accordingly some phenomenologists argue that to naturalize phenomenology would be to do something other than phenomenology. Phenomenology should remain a transcendental discipline, conducted within a transcendental attitude.

One response to this objection, however, is that phenomenology, even in Husserl, is broader than just the transcendental project. Indeed, Husserl suggested the possibility of developing a phenomenological psychology, understood as a reflective investigation of intentional consciousness from the first-person perspective, while remaining within the natural attitude. Such an approach is clearly consistent with Husserl's idea that the results of transcendental phenomenology should not be ignored by science, and that

every analysis or theory of transcendental phenomenology – including ... the theory of the transcendental constitution of an objective world – can be developed in the natural realm, by giving up the transcendental attitude (1970:\$57).

In addition, beyond Husserl, there have been a number of phenomenologists, like Gurwitsch (2009) and Merleau-Ponty, who have appealed in various ways to psychology and neuroscience. Merleau-Ponty calls this a 'convergence'. And there have been a number of convergences, including scientific studies that have integrated phenomenology into either experimental design or the analysis of data under the headings of neurophenomenology or 'front-loaded' phenomenology (Varela 1996; Gallagher 2003; Gallagher et al. 2015).



*Illustrasjon av Rasmus Gaare*

There is still a worry, however. Namely, given the assumptions made by cognitive science concerning issues like computationalism and representation, there seems to be a basic opposition between phenomenology and cognitive science. If naturalization means that phenomenology simply adopts such assumptions, then phenomenology is in some sense undermined. As Helena De Preester (2002:645) puts it, “A naturalized phenomenology is no longer phenomenology.” As I’ve indicated elsewhere (Gallagher 2012), that would only be the case if the question is just the one that Gerald Edelman (2002:125) asks: “Is a new phenomenology, which would completely eschew transcendentalism in favor of computational principles, possible”? I think the issue really goes the other way, however, as De Preester herself notes. That is, phenomenology critically challenges the basic assumptions of cognitive science, including computationalism, representationalism, and reductionism (Gallagher and Varela 2003). In this respect, phenomenology operates like a Trojan Horse; it changes the science by getting into it, or at least it pushes it around a little. The question becomes: Can we do a non-reductionist cognitive science?

Merleau-Ponty proposed something even more radical, even as early as his first book, *The Structure of Behavior* (1983): Rather than simply accepting the classic definition of nature and the concept of naturalization based on it, we should rethink what these terms mean. We should resist naturalizing phenomenology if we are thinking of nature on the classic conception reflected in Descartes or Galileo’s writings, for example, which assumes that objective nature means a reality that is independent of any observer, which can be described in abstract theoretical, and sometimes geometrical or mathematical terms (Fjelland 2002). On this conception of nature, which “contains only the kinds of things that the hard sciences recognize” (Rosenberg 2014:32), Merleau-Ponty argues:

Science manipulates things and gives up living in them. It makes its own limited models of things; operating upon these indices or variables to effect whatever transformations are permitted by their definition, it comes face to face with the real world only at rare intervals. Science is and always has been that admirably active, ingenious, and bold way of thinking whose fundamental bias is to treat everything as though it were an object-in-general – as though it meant nothing to us and yet was predestined for our own use. (1964:290)

When Merleau-Ponty (1983:201ff) says there is a ‘truth of naturalism’, his point is not that there is a truth of naturalism understood in terms of the classic concept of nature. In this respect we can think of enactivism as a philosophy of nature that reconceives of nature, as Merleau-Ponty (1968) suggests, in terms of form (structure, *gestalt*), or, as in his later work, ‘flesh’ – where nature is not independent from the perceiver or the agent, but is a set of relations enacted in perception and action.<sup>2</sup> There is a truth of naturalism predicated on that kind of nature. For enactivists, this is the thought behind Varela’s idea that as a perceiver/agent one enacts or brings forth a world relevant to one’s experiencing body and lived history. There is much more nuance behind that thought than I can explicate here. Taking up the idea that the embodied perceiver enacts the perceived, meaningful world, for example, leads us back to a transcendental perspective and connects with hermeneutical concepts of world that one finds in Heidegger, Gadamer, and McDowell. In this sense the world is neither a mere representation in the brain, nor simply a set of things in the physical environment. Rather, it is co-constituted in perception and action. In its concentrated form, this idea is captured by one of Varela’s favorite phrases from a poem by the Spanish poet Antonio Machado: “You lay down a path in walking.”<sup>3</sup>

## LITERATURE

- Chemero, A. 2009, *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge.
- Colombetti, G. 2014, *The Feeling Body: Affective Science meets the Enactive Mind*, MIT Press, Cambridge, MA.
- De Jaegher, H. & Di Paolo, E. 2007, "Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 485–507.
- De Jaegher, H., Di Paolo, E. & Gallagher, S. 2010, "Does social interaction constitute social cognition?", *Trends in Cognitive Sciences*, 14:10, 441–447.
- De Preester, H. 2002, "Naturalizing Husserlian phenomenology: An Introduction", *Psychoanalytic Perspectives*, 20:4, 633–647.
- Di Paolo, E., Cuffari, E. & De Jaegher, H. 2018, *Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Edelman, S. 2002, "Constraints on the nature of the neural representation of the visual world", *Trends in Cognitive Sciences*, 6, 125–31.
- Fjelland, R. 2002, "The 'Copenhagen interpretation' of quantum mechanics and Phenomenology" in *Hermeneutic Philosophy of Science: Van Gogh's Eyes and God*, Babich, B.E. (ed.), 53–66, Kluwer, Dordrecht.
- Gallagher, S. 2001, "The practice of mind: Theory, simulation, or primary interaction?", *Journal of Consciousness Studies*, 8:5–7, 83–107.
- . 2003, "Phenomenology and experimental design", *Journal of Consciousness Studies*, 10:9–10, 85–99.
- . 2005, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- . 2012, "On the possibility of naturalizing phenomenology," in *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Zahavi, D. (ed.), 70–93, Oxford University Press, Oxford.
- . 2013, "The socially extended mind," *Cognitive Systems Research*, 25:26, 4–12.
- . 2017, *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- . (2018 in press), "Rethinking nature: Phenomenology and a non-reductionist cognitive science", *Australasian Philosophical Review*.
- Gallagher, S., Janz, B., Reinerman, L., Bockelman, P. & Trempler, J. 2015, *A Neurophenomenology of Awe and Wonder: Towards a Non-reductionist Cognitive Science*, Palgrave-Macmillan, London.
- Gallagher, S. & Bower, M. 2014, "Making enactivism even more embodied", *AVANT / Trends in Interdisciplinary Studies* (Poland), 5:2, 232–247.
- Gallagher, S. & Varela, F. 2003, "Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 29, 93–132.
- Gurwitsch, A. 2009, *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. García-Gómez, J. (trans. & ed.), Springer, Dordrecht.
- Heidegger, M. 1962, *Being and Time*. Macquarie, J. & Robinson, E. (trans.), New York: Harper & Row.
- Husserl, E. 1965, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Lauer, Q (trans.), Harper Torchbooks, New York.
- . 1970, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Cairns, D. (trans.), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague.
- . 1989, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenological Philosophy and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book, Rojcewicz, R. & Schuwer, A. (trans.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hutto, D.D., & Myin, E. 2017, *Evolving Enactivism: Basic Minds meet Content*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Käufer, S. & Chemero, A. 2015, *Phenomenology*, Polity Press, London.
- Merleau-Ponty, M. 1964, *The Primacy of Perception*, Edie, J.M. (trans.), Northwestern University Press, Evanston.
- Merleau-Ponty, M. 1968, *The Visible and the Invisible*, Lingis, A. (trans.), Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Merleau-Ponty, M. 1983, *The Structure of Behavior*, Fisher, A.L. (trans.), Beacon Press, Boston, MA.
- Merleau-Ponty, M. 2012, *Phenomenology of Perception*, Landes, D.A. (trans.), Routledge, London.
- Noë, A. 2004, *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge, MA.
- O'Regan, J.K. & Noë, A. 2001, "A sensorimotor account of vision and visual consciousness", *Behavioral and Brain Sciences* 24:5, 939–973.
- Rosenberg, A. 2014, "Why I am a naturalist", in *Philosophical Methodology: The Armchair or the Laboratory?*, Haug, M.C. (ed.), 32–36, Routledge, London.
- Thompson, E. 2007, *Mind in Life*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Varela, F.J. 1996, "Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem", *Journal of Consciousness Studies*, 3:4, 330–49.
- . 1999, "The specious present: A neurophenomenology of time consciousness", in *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Petitot, J., Varela, F.J., Pachoud, B. & Roy, J.-M. (eds.), 266–314, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. 1991, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, MA.

## NOTES

<sup>1</sup> Anthony Chemero (private correspondence) notes that Gibson distributed copies of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* to his students. See Chemero (2009); Käufer & Chemero (2015).

<sup>2</sup> For the idea of enactivism as a philosophy of nature, see Gallagher (2017). To see why this idea of rethinking nature is radical and controversial, see my paper "Rethinking nature: Phenomenology and a non-reductionist cognitive science" (Gallagher 2018) and the 15 commentaries published with this paper.

<sup>3</sup> Antonio Cipriano José María y Francisco de Santa Ana Machado y Ruiz, "The road is your footsteps," Varela, F. (trans.).

# I PRAKSIS

## FRA FENOMENOLOGI TIL TEATER SOM ER SEG BEVISST SITT SAMFUNNSANSVAR

Av Drude von der Fehr

Sammen med Siren Leirvåg, teatervitner fra det som tidligere var teatervitenskap ved UiO, arbeider jeg med å ferdigstille boken *Teater som betyr noe. Teater som tanke og tilbud*. Dette tverrfaglige samarbeidsprosjektet, mellom litteraturvitenskap og teatervitenskap, er fra min side basert på flere filosofiske forutsetninger. Fra begynnelsen av bokprosjektet var talehandlingsteori og amerikansk pragmatisme og semiotikk viktigst for meg, men etter hvert utover i arbeidet ble jeg opptatt av den franske filosofen Badious teaterfilosofi og det som vi med et sekkebegrep kan kalle for kognitiv teori. Denne artikkelen handler om muligheten for, og nytten av, å anvende fire ulike teoretiske synsvinkler i arbeidet med teater.

Boken vår handler om hva dramaet (som er skrevet) forventer, gjennom måten det er skrevet på, at iscenesettelsen omgjør til scenespråk, slik at denne kan bli et reelt tilbud til sitt publikum. Litteraturvitenskapen er opptatt av den skrevne teksten, mens teatervitenskapen er opptatt av iscenesettelsen. For å kunne si noe substansielt om hva og hvordan teatret skal kunne ha noe vesentlig å tilby sitt publikum, trengs det en forståelse av hva teater er, hva tilskueren kan oppfatte og hva som kan være betydningsfullt i en slik sammenheng. For å forstå tilskuerens opplevelse i teatret trengs dessuten en forståelse av mennesket som en helhetlig organisme. Det betyr at det trengs en bevissthetafilosofi, en forståelse av hjernen i kroppen og dennes kontinuerlige interaksjon med omverdenen. Teatrets påvirkning på tilskueren er med andre ord ikke forståelig uten moderne kunnskap om mennesket, for eksempel sett fra ett hjernehforskningssynspunkt i kombinasjon med fenomenologisk bevissthetsteori.

I tråd med dette mener jeg at hvis man skal kunne si noe om en teatertilskuers opplevelse av en teaterforestilling, er det viktig å vite at tilskuerens erfaring er kropps- og fornemmelsesbasert. Man bør vite at for opplevelsen spiller kroppen og hjernens nevrologiske aktivitet en like stor rolle som vår bevisste tankeevne. Det er altså ikke nok med teaterfaglig eller akademisk kunnskap om dramatikk og teater. Det er heller ikke nok med et tradisjonelt synspunkt som går ut på at erfaringen av en forestilling skiller

seg vesentlig fra erfaringen av lesningen av en dramatekst. Det ser nemlig ut til at det er de samme hjerneprosesser som igangsettes når man ser en forestilling som når man bruker sin forestillingsevne i lesningen av en tekst.<sup>1</sup> Dette må som sagt kunne kombineres med en teori om hva teater er og hvordan det fungerer.

### I. Fenomenologi og naturvitenskap

I dag er fenomenologien blitt videreført som en filosofisk-vitenskapelig tilnærningsmåte og har nærmet seg det kognitive teorifeltet. Dette har skjedd særlig på bakgrunn av forskere som Francisco Varelas og Antonio Damasios tanker om en kroppsliggjort kognisjon og utviklingen innen nevrovitenskapene. Jeg har hentet inspirasjon fra Shaun Gallaghers og Dan Zahavis arbeider og bøkene *How the Body Shapes the Mind* (2005) og Gallaghers *The Phenomenological Mind* (2008). Men hva er det som karakteriserer overgangen fra den fenomenologiske filosofien til en mer kognitiv basert teori? Og hvorfor er det som skjer i dette feltet viktig i en bok om dramatikk og teater?

Den fenomenologiske teorien studerer bevisstheten og tar utgangspunkt i erfaringen. Den forsøker for eksempel å forklare hva som karakteriserer erfaringen av en persepsjon og forskjellen mellom denne og en forestilling eller et minne. Den kognitive vitenskapen studerer også persepasjonen, ikke hvordan den oppleves, men snarere hvordan den er et resultat av prosesser i hjernen. Disse prosessene er vi, som erfarende, ute av stand til å erføre direkte (Gibson 2008: Introduction:1-10). Skillet mellom en jeg-basert filosofi som fenomenologien og de deskriptive naturvitenskapene har tilsynelatende vært uoverstigelig, men med den amerikanske filosofen Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) ble det formulert en filosofi som gikk imot den rådende dikotomien. Peirce var selv både fenomenolog og naturvitenskapsmann. Ifølge hans pragmatiske tenkemåte er erfaring den meningsskapende aktiviteten vi som biologiske organismer hele tiden er involvert i. Denne aktiviteten foregår oftest på et nivå som ikke er epistemologisk. Det vil si at erkjennelse ikke bare dreier seg om kunnskapsteoretiske spørsmål, men om erfaring som ontologi,

det vil si at erfaring har med det å være i verden å gjøre.<sup>2</sup>

Den pragmatiske filosofien er antidualistisk og derfor særlig interessant i en sammenheng hvor man er opptatt av å se erfaring og biologi i sammenheng.<sup>3</sup> Peirce opererer i sin filosofi med tre fenomenologiske erfaringsnivåer.<sup>4</sup> Disse er erfaringens førsthet eller ikonisitet. Dette kan vi kalle for erfaringens fornemmelsesnivå. Det andre er det indeksielle annenhetsnivået og det tredje nivået er det symbolske. Ikonet er hva Peirce kalte monistisk. Det betyr at ikonet er basert på en enkel kvalitet, for eksempel rundhet eller rødhett. Ikonet er uttrykk for en unik kvalitet. La oss ta et eksempel. Vi ser en tiltalende rund og rød gjenstand, tar den opp i hånden og erfarer at den er til. Da har vi erfart en unik kvalitet og denne er blitt aktualisert for oss som virkelig. Det er imidlertid først når vi mentalt kan plassere denne faktiske og unike gjenstanden i kategorien frukt at vi har noen mulighet til å forstå at det er et eple vi holder i hånden. Så snart vi har oppfattet at det dreier seg om en frukt, avgjør vår generelle kompetanse om vi vil være i stand til å sette det rette navnet på denne frukten. Den umiddelbare erfaringen er et ikon. Den er unik og kvalitativ. Men når denne erfaringen blir aktualisert indeksiert («oj, dette runde og deilig røde er virkelig og ikke bare noe jeg har innbilt meg»), blir den raskt tatt opp i en tolkningsprosess og den blir et aspekt ved det symbolske tegnet.

Dette kan vi uttrykke slik: Tegnet (fenomenet eller gjenstanden) kan aldri *forstås* i seg selv og det finnes i verden bare formidlet gjennom et indeks. Symbolet har et indeksiert aspekt. Det er til. Men det er også bærer av noe ikonisk. Det har en kvalitativ side, noe unikt og nærværende. Peirces symbol har tre ulike ontologiske og erkjennelsesteoretiske nivåer: det umiddelbare, det aktuelle og det lovmessige. Det lovmessige er en betegnelse på vårt refleksive bevissthetsnivå (von der Fehr 2008:67–68).

Selv om denne oppdelingen i dag kan synes foreldet, kan den være nyttig for å forstå hvordan utviklingen i vår bevissthet fra det prerefleksive til det refleksive viser til erfaringens ulike erkjennelsesteoretiske nivåer. Vi blir også minnet på at erfaring er en prosess og en kontinuerlig interaksjon med vår omverden. Erfaringer kan være refleksive og symbolske, aktuelle eller prerefleksive og fornemmelsesbaserte. Det er erfaringen som en aktualisering av en kvalitativ fornemmelse som har opptatt meg mest i mitt arbeid med sammenhengen mellom estetiske uttrykk og biologi. Med andre ord er det det ikoniske ved fenomenet som spesielt har opptatt meg. Grunnen til dette er at ikonets kvalitative og nærværs-skapende særegenhet gjør det helt vesentlig i forbindelse med erfaring av kunst.

## II. Estetisk teori og det prerefleksive

Innen en del estetisk teori kan vi observere en påfallende likhet mellom den umiddelbare (og ikoniske) fornemmelsen vi kan ha av vår egen kropp og den oppmerksomheten som skapes i interaksjon med det estetiske objektet. Dette forstår jeg som at vi kan ha en privilegert og umiddelbar erfaring av kunst som ligner på den umiddelbare opplevelsen vi kan ha av vår egen kropp.

Martin Seel er en tysk filosof som i 2005 utga boken *The Aesthetics of Appearing*. Han sier innledningsvis at i likhet med all annen persepsjon er det i estetisk persepsjon et nært forhold mellom hva denne persepsjonen gjør og hva den refererer til (Seel 2005:21). Estetisk persepsjon, som all annen persepsjon, har et handlingspotensiale, den gjør noe. Det den estetiske persepsjonen gjør, er å gjøre det man er oppmerksom på, nærværende. Det å persipere et estetisk objekt medfører at en føler seg nær seg selv og sitt eget liv. Estetisk persepsjon, intuisjon og oppmerksomhet, tre begreper som Seel setter likhetstegn mellom, medfører at det kunsterfrende subjektet – eller den som erfarer sin egen kropp – fornemmer sin egen eksistens i verden samtidig (Seel 2005:14, 32–33). Jeg ville si på dette punktet, og med Peirce i ryggen, at det subjektet fornemmer, som Seel kaller eksistensen, er noe unikt og kvalitativt, og det er på dette nivået man opplever noe som en selv. I og med at fornemmelsen har et aktualitetsaspekt, den skjer, blir jeg tydelig og nær for meg selv. Fornemmelsen har med andre ord en indeksiell side. Fornemmelsen aktualiseres som nærvær, men ikke som mening eller noe refleksivt. Epistemologien har gjort den feil at den har lukket sine øyne for betydningen av den estetiske erfaringen, sier Seel (2005:17–18). Det å vektlegge den estetiske erfaringen innebærer altså en kritikk av en overdrevne vekt på rasjonelle prosesser. Vi vet at ingen mening kan komme til oss umiddelbart, og at selv sansepersepsjon ikke garanterer noen direkte forbindelse med vår faktiske verden. I det øyeblikk sansningen blir tolket som varme, lys, smerte eller annet er den ikke lenger en fornemmelse, men er på vei til å bli en følelse og dermed en tolkning og en kognisjon.<sup>5</sup>

Ut fra en forståelse av erfaringen av kunst, som umiddelbar og kvalitativ, får tilskuerns respons på en iscenesettelse i teatret fornyet betydning. Selvsagt reagerer ikke alle tilskuere likt på en forestilling, men i kraft av å være mennesker er vi grunnleggende sammenlignbare både fra en bevissthets-teoretisk, biologisk og kognitiv synsvinkel. Det betyr at vi kan fokusere på hvordan teater kan virke på oss mennesker både erkjennelsesmessig og personlig.

## III. Teatrets erkjennelsesmulighet

Det endringspotensialet som teatret har, kan den skrevne

teksten på sitt estetiske vis (gjennom sin skrivemåte) peke på og forlange av iscenesettelsen at den «oversetter» til et teatralt uttrykkssett. Særlig viktig er det hva slags erkennelsesmulighet sceneuttrykket formidler. Forestillingens spillestil signaliserer til tilskueren hvordan verden skal forståes. Vi kan si at måten forestillingen blir spilt på er et tilbud til publikum. Er forestillingen realistisk kan man trekke den slutning at vi har å gjøre med et korrespondansesteoretisk synspunkt på virkeligheten. Språkfilosofen og talehandlingsteoretikeren John Austin skiller i sin bok fra 1962 *Speech Act Theory* mellom et korrespondansesteoretisk synspunkt på språket og et pragmatisk synspunkt. Et korrespondansesteoretisk synspunkt innebærer at sannheten om verden hviler på en objektiv observasjon. Regner det utenfor vinduet er dette bare sant hvis det faktisk regner. Nå regner det jo ikke inne på et teater, så korrespondansen har en påstandskarakter. Påstanden er at det som skjer på scenen viser til (representerer) noe objektivt sant utenfor teatret. Den performative språkoppfattelsen derimot opererer med et annet sannhetsbegrep. Ifølge denne oppfattelsen er språket handlende. Språket gjør noe, og det det dreier seg om er ikke sannhet i vitenskapelig forstand, men hvorvidt utsagnet har en effekt eller ikke. Austin snakker om språkets vellykkethet eller mislykkethet. Språkets vellykkethet (og sannhet) har med dets virkning å gjøre.

Mitt poeng i denne forbindelsen er at den virkningen, som har et potensiale for endring og som igangsettes av iscenesettelsens uttrykksmåte, skjer på et prerefleksivt, ikonisk bevissthets- og erkjennelsesnivå. Det betyr at det som skjer, skjer i våre biologiske kropper (hvorav hjernen er en del). Det er teatrets performative kraft (gjennom språk og andre virkemidler) som forårsaker virkningen.

#### IV. Hva kan teater tilby?

I de senere år har vi sett en interessant sammenkobling mellom filosofi og teater. Det dreier seg om den franske filosofen Alain Badious senere arbeider. I det følgende vil jeg si noe om hans tenkning rundt teater fordi denne på interessant vis knytter det performative, dvs. hendelsesaspektet ved fenomenet sammen med sannhet, virkelighet og politikk. Ved å reflektere rundt teatrets funksjon som politisk peker han på teatrets samfunnsansvar. Mitt fokus på den teatrale erfaringen, som er virksom først og fremst på et prerefleksivt nivå, fører meg til den mulige konklusjonen at teatrets samfunnsansvar, hvis det skal bli betydningsfullt, må oppstå først i vår unike og kvalitative estetiske fornemmelseserfaring.

Badiou skriver ikke ut fra en interesse for teater<sup>6</sup> alene, men tar opp teater, kunstmediet, som utgangspunkt for en nytenkning av forholdet mellom kunst og filosofi. Helt fra

antikken av har det store spørsmålet i dette feltet vært om kunst kan uttrykke noe sant eller om kunsten heller tilslører sannheten. For Badiou er det refleksjonen rundt teatrets karakteristika som danner grunnlag for hans filosofiske tilnærming til hva som er kunstens sannhet. For alle som er opptatt av teater er det spennende at han nærmer seg spørsmålet om kunstens sannhet ved å hevde at teateret grunnleggende sett er politisk.

Badiou åpner for å tenke nytt om begreper som sannhet, virkelighet og representasjon i en kunstfaglig sammenheng. Han revitaliserer og aktualiserer disse spørsmålene. Siden 60-tallet har den radikale, eksperimentelle delen av teatervitenskapen sett på representasjon i et korrespondansesteoretisk lys. Dens forsvarere har oppfattet representasjon som noe som nødvendigvis må føre til en realistisk spillestil og dermed en foreldet oppfattelse av virkeligheten. Dette er en feilslutning. Allerede med Peirce ble det klart at representasjonen (og vårt forhold til verden) alltid er tilstedeværende i den dynamiske meningsprosessen vi som biologiske organismer lever i. Representasjonen kan vi aldri komme vekk fra – heldigvis – men den foregår ofte på kroppsnivåer som vi ikke har noen bevisst tilgang til.<sup>7</sup> Uten at Badiou forklarer dette nærmere i sine bøker om teater<sup>8</sup>, har man inntrykk av at han vil frem til en form for vitenskapsteoretisk realisme.

Sentralt i hans arbeid med teater står hans påstand om at teateret er politisk, representativt, i en viss forstand sant og etisk relevant. På grunnleggende vis knytter Badiou teater og politikk sammen. Han gjør, som sagt, et begrep som representasjon stuerent og forventer av teaterets egne folk at virkelighet og sannhet på nytt blir en del av deres vokabular. I *Handbook of Inaesthetics* beskriver Badiou det han kaller to skjema, eller to måter sannhet har kommet til uttrykk på i ulike filosofiske tilnærninger til kunst. På den ene siden finner vi det han kaller for et didaktisk skjema, med bakgrunn i Platons filosofi, der sannheten er ytre i forhold til kunstverket. På den andre siden setter han opp det han kaller for et romantisk skjema. Her er oppfattelsen den at det bare er i kunsten at sannheten kan komme til syn. Mellom disse finnes det en slags fredsavtale, sier han, et klassisk skjema, konstruert av Aristoteles. Her er kunsten ikke kunnskapsmessig sann. Den har en terapeutisk funksjon. Badious egen agenda er å skape en filosofi som sier noe om kunst og sannhet på en måte som er adekvat for vår egen tid. Han hevder nemlig at det ikke kom noe nytt til i det 20.århundre fordi de tankerettingene som var innflytelsesrike, marxismen, hermeneutikken og psykoanalysen, alle kunne plasseres innen de rådende sannhetsskjemaene. Marxistisk tenkning plasserer

han inn i den didaktiske sannhetsoppfattelsen og bruker Brecht som eksempel på en sannhet som ligger utenfor kunstverket, hermeneutikken med Heidegger er romantisk, mens psykoanalysen hører hjemme innen et klassisk og Aristotelisk skjema.

I løpet av 2013 ble det publisert to engelske oversettelser av Badious arbeid med teater og filosofi.<sup>9</sup> Disse er: *Rhapsody for the Theatre* og *In Praise of Theatre*. Men grunnlaget ble lagt allerede i *Handbook of Inaesthetics* som ble oversatt i 2005. Der beskriver Badiou hva han mener at teater er: Teater er en samling av ekstremt forskjelligartede komponenter, både materielle og ideelle, som eksisterer bare i iscenesettelsen; i den hendelsen som er teaterets representasjon. Disse komponentene, en tekst, et sted, noen kropper, noen stemmer, kostymer, lys, lyd, publikum, møtes i en hendelse, en iscenesettelse, som til tross for at den gjentar seg kveld etter kveld, er singulær, særegen og altså enestående. Denne teaterkunstens hendelse er en tanke-hendelse. Gjennom sin egenartede samling av komponenter produserer teateret idéer, teater-idéer. Bare i teateret kan disse idéene oppstå. De kan ikke skapes på noen annen måte, heller ikke i teksten skrevet før oppførelse. Idéen er avhengig av teaterets komponenter og oppstår der og da i iscenesettelsen.

## V. Teater med stor T

En avgjørende forutsetning for Badious tanker om teateret er at hans skiller skarpt mellom teater med liten t og Teater med stor T. Det er bare teatret med stor T han forholder seg til. Teater med liten t forstår han som kommersielt underholdningsteater. For Badiou er teater med liten t et teater som brukes til å bekrefte publikums dominerende forestillinger. Dette teateret skygger for teateret med stor T, slik at dette nesten er forsvunnet. Ifølge Badiou hindrer på samme måte det parlamentariske systemet med sin vekt på en allmenn konsensus det ekte politiske i å oppstå.

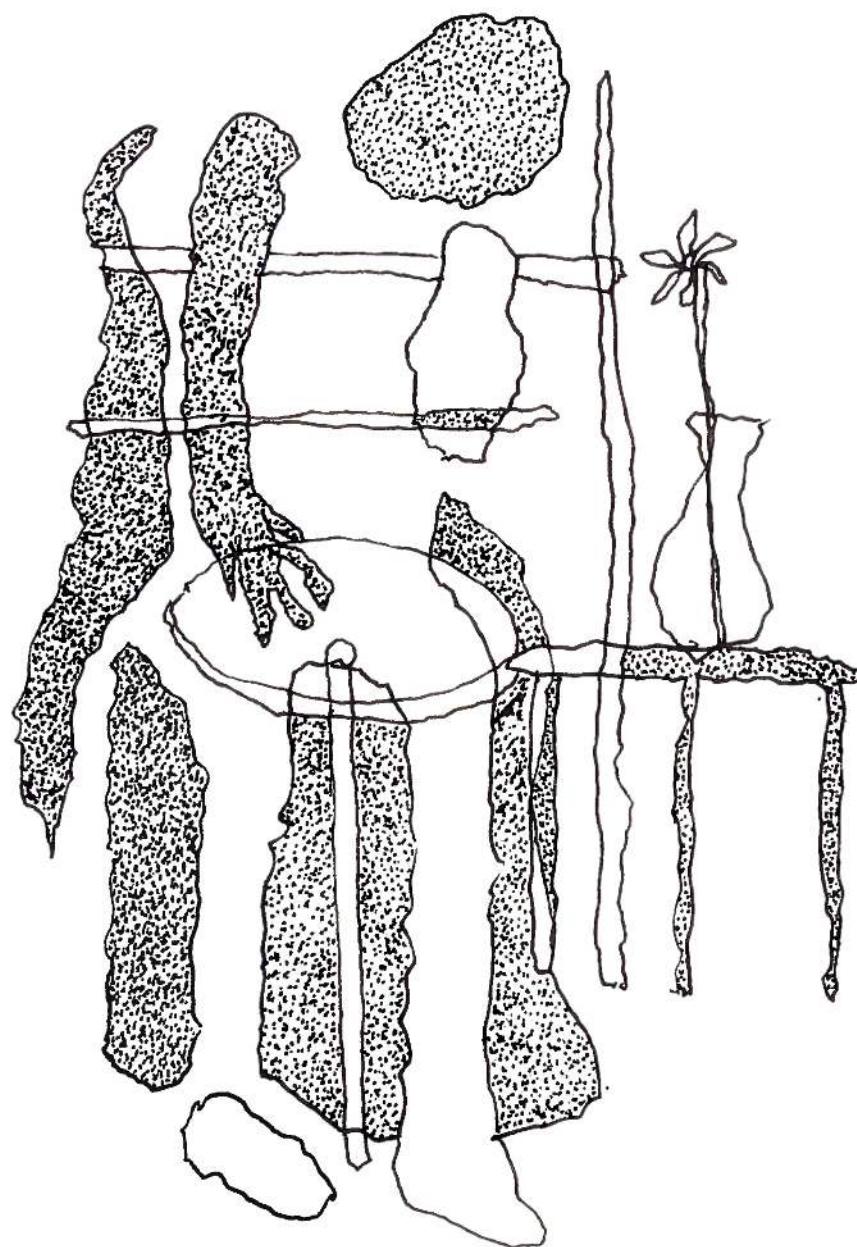
Blant kunstartene er teateret med stor T det mediet som tenker. I den teatrale hendelsen, i iscenesettelsen skapes det idéer som bryter med den allmenne mening. Poesien tenker også, men teateret er alltid politisk fordi det, som Badiou hevder, fra sin opprinnelse av, i den greske kulturen, var knyttet til staten. Teateret henvender seg alltid til en offentlighet, selv med bare en tilhører. Denne tilhøreren får status av å være universell, det vi si, han er bærer av hele det samfunnsmessige kollektiv. På den annen side kan vi ikke si at teateret (Teater med stor T i kontrast til teater med liten t) uttrykker den allmenne mening. Tvert om mener ikke teateret noe. Teateret tenker, og tanken er alltid kritisk og opprørsk. Teateret tenker

teater-idéer. Det politiske ligger i tanken, idéen og bruddet med en ansvarsløs enighet som er det vi oppfatter som demokrati. Det ekte politiske er sted- og tidsbundet og det oppstår, som en tankehendelse som bryter med den allmenne konsensus. Det er fordi teateret har et privilegert forhold til staten at teatertenkningen alltid vil utgjøre et spill mellom to betydninger av «the state», på den ene side staten og på den andre siden «state of affairs». Stat viser med andre ord både til staten og til den tilstanden som råder i staten.

Med begrep om et egentlig teater, et Teater med stor T, får Badiou i sin kritiske, filosofiske tenkning, anledning til å si mye om sitt syn på samfunnsutviklingen og dens negative konsekvenser. Teateret skiller fra underholdningsindustri og borgerlig kulturell konsensus og får en sentral rolle i utviklingen av et fungerende demokrati. Det er riktig nok ikke nytt å tenke seg at teater kan ha en sentral rolle i samfunnets politiske liv. I teatervitenskapen har man alltid sett på teatret som grunnleggende samfunnsrelevant, til alle tider, uavhengig av spillestil og spillested. Slik har det vært helt fra antikken. Badiou baserer seg nettopp på en analogi med det greske teateret og dets opprinnelse i den greske polis, og dermed i det greske bysamfunnets utvikling mot demokrati. Med tanke på dette teaterets sosialisering funksjon, går Badiou så langt som til å mene at Teater burde være obligatorisk for alle borgere i et samfunn, og han har til og med noen konkrete forslag til hvordan dette kunne ordnes. Når Badiou sier at teatret med stor T er representativt, mener han at når teateret tenker forholder det seg til virkeligheten. Og representasjonen er ikke en verbal avbildning av det vi ser rundt oss, gjengitt i en teatral iscenesettelse.

Representasjonen er performativ. *Den skjer ikke i teksten, men i iscenesettelsen. Representasjonen er noe som finner sted.*<sup>10</sup> Teksten kan vise til noe som kan skje i oppførelsen – den har et performativt potensiale – gjennom en rekke av mulige språklige og estetiske virkemidler, kan teksten vise til det samfunnsrelevante, det politiske – men dette *Ikjør i teateret*. Representasjon har ikke å gjøre med noen form for korrespondanse mellom teaterhendelsen og en virkelighet utenfor. Vi har altså ikke å gjøre med noen form for korrespondanse-teori her.

Når Badiou tenker at det politiske er noe som skjer og at det som skjer står i skarp motsetning til den allmenne oppfattelse, ser han dette i sammenheng med at teatret er knyttet til staten på den måten at i teatret «snakker staten om seg selv» (Badiou 2013:30). Verken teksten eller iscenesettelsen avbilder eller korresponderer med en samfunnsvirkelighet. Teateret tydeliggjør staten, sa jo Badiou,



*Illustrasjon av Rasmus Gaare*

og det gjør teateret ved å presentere det som ikke kan bli usynlig og ikke-representerbart ved tingenes tilstand. Representasjon for Badiou er med andre ord en positiv effekt av det spillet som på usynlig vis forgår mellom den institusjonelle staten og den tilstanden som råder. Vi kan i forlengelsen av Badiou si at teatret representerer et performativt blikk som synliggjør og avslører enhver form for politisk spill. Teater er ikke en ufarlig unntakstilstand av estetisk erfaring.

Det at teateret tenker og at idéer oppstår i den hendelsen som teateret gjør mulig, utgjør den teatrale representasjonen. Denne er ingen avbildning eller kopi av en ytre verden, men den skjer i teaterhendelsens intensitet. Med Badiou kan vi si at i teaterets tanke kommer virkeligheten til syn. Og videre, som sagt, den virkeligheten og sannheten som kommer til syn i teateret er politisk fordi den er et brudd med den allmenne mening. Kunstverket er med andre ord ikke bare et instrument for en høyere og kunnskapsmessig sannhet, slik vi finner det hos Brecht. Sannheten skjer som en hendelse, men hendelsen er, som i den klassiske oppfattelsen ikke knyttet til kunnskap eller åpenbaring, men til en etisk og terapeutisk funksjon. Sannheten har å gjøre med behandlingen av «the affections of the soul» (2005:4) og er ikke underlagt noe sannsynlighetskriterium, men er tvert om usannsynlig. Badiou sier om sannheten at den er et «hull» i den allmenne mening.

Jeg sitter igjen med et bestemt inntrykk av at det Badiou har sagt om teater med stor T ikke helt har forløst et nytt sannhetsskjema i forholdet mellom filosofi og kunst. Badiou problematiserer ikke sitt filosofiske grunnlag utover dette at han setter sine tanker om teatret i relasjon til det han kaller ulike «sannhetsregimer». Men hans tanker om det performative og representative ved teaterhendelsen bidrar med noen viktige perspektiver, som sier noe vesentlig om hva teater kan være. I og med at den politiske sannheten skjer i teaterhendelsen, vil jeg tilføye at den nødvendigvis må skje med noen. Dette «noen» må nødvendigvis være et publikum som selv kan bli en del av «hullet» i den allmenne oppfattelsen, som kveler et levende politisk demokrati. Mitt poeng her er ikke en diskusjon av hva demokrati er eller om denne oppfattelsen av hva som er politisk er gyldig. Jeg er opptatt av at den sannhetserfaringen som Badiou mener at teatret kan skape, slik jeg ser det, er en erfaring av fenomenologisk og biologisk art.

## VI. Teaterhendelsens sannhet skjer på et prreflektivt nivå

Jeg har allerede nevnt at for meg er det avgjørende å knytte

Badious tenkning rundt teatrets funksjon, som en hendelse som er performativ snarere enn korrespondanseorientert, sammen med tilskuerens estetiske erfaring – en erfaring basert på kroppslige fornemmelses. Denne erfaringen er sann, kvalitativ og virkningsfull. Og nettopp derfor er den et konkret tilbud til tilskueren om å se seg selv og sine omgivelser i et nytt lys. En slik selverkjennelse bærer muligheten i seg til reell politisk og demokratisk endring. Teatret kan på sitt beste sette tilskueren i en tankesituasjon, som oppleves kroppslig snarere enn bevisst, og som først på etterskudd kan tolkes og bearbeides. Det sanne og kvalitative skjer ikke i tolkningen, men i den virkelighetsopplevelsen – når ikonet blir indeksialisert – som er vår opplevelse der og da i teaterrommet. Når vi går ut av teatret frykter vi spørsmålet: «Nå, hva synes du?», for opplevelsen er ennå virksom i oss og rasjonaliseringen og tolkningen kommer først på etterskudd, ofte ganske lenge etter at teaterforestillingen er over.

## VII. Hvordan blir teater-tanken til et tilbud i kognitiv forstand?

Semiotikken, talehandlingsteorien, den estetiske teorien og Badious tanker om hva teater kan være er gjensidig forklarende. Jeg har i hvert fall tenkt det slik. Men hva er det egentlig jeg bruker den kognitive teorien til? Jo, i den kognitive teorien er vår bevissthetaktivitet knyttet opp til vår fysiske tilstedeværelse i vår umiddelbare økologiske omverden. Dette innebærer at det den estetiske teorien bare påstår, nemlig at vi kommer nærmere oss selv og vår omverden i den estetiske erfaringen, er vitenskapeliggjort og forklart kroppslig i den kognitive teorien. Overskridelsen av den tradisjonelle dikotomien mellom humanistisk tenkning og naturvitenskap har, som denne artikkelen vitner om, alltid interessert meg, og i min boks sammenheng er det viktig å ta innover seg at det vi opplever i teatret er forankret i en kropp i en omverden. Badiou tar ikke opp hva slags organisme en tilskuer er, og hvordan en virkelighet og en sannhet kan skje med en slik biologisk organisme. Det er dette kognitiv teori kan si noe om.

## VIII. Persepsjon som tilbud

Psykologen James J. Gibson skapte allerede i 1979, i sin bok *The Ecological Approach to Visual Perception*, begrepet «affordance». Vi kan oversette dette begrepet med det norske ordet «tilbud». Spørsmålet, som ligger bak dette begrepet, er hva tilbyr en gitt omgivelse et dyr (et menneske er et dyr)? Med omgivelse mener Gibson den fysiske omgivelsen: bakken vi går på, luften vi puster i, måter å holde oss varme på, muligheter for å få mat eller sex. Han

trekker den originale konklusjon (i hvert fall i forhold til kantiansk filosofi<sup>11</sup>) at de mulighetene, som vi oppfatter med vår persepsjon at omgivelsene tilbyr oss, kan vi ha en direkte erfaring av. Med en semiotisk terminologi kunne vi si at dette er ikoner aktualisert i indekser. Poenget for Gibson er at denne direkte erfaringen er av kvalitativ art og han hevder at den også er meningsfull. I semiotikken ville man ha skilt mellom det kvalitative og det meningsfulle, men det er kanskje ikke så viktig, for i alle fall dreier det seg om en prosess som også i semiotikken ofte leder til en betydning eller en mening. Et viktig poeng her er at tilbudet er direkte og fysisk, materielt, men det er også psykisk, slik persepsjonen er:

An affordance cuts across the dicotomy of subjective-objective and helps us to understand its inadequacy. It is equally a fact of the environment and a fact of behavior. It is both psysical and psychical, yet neither. An affordance points both ways, to the environment and to the observer (2015:121).

Så hva er det en teaterforestilling kan tilby tilskuerens persepsjon? For det første er opplevelsen basert på mange ulike sanseerfaringer. Teaterforestillingen består av lyd, lys, farger, former, ulike typer materiale, kropper, stemmer og tale. Kanskje har vi også skrift og bilde, video, film eller annen medie-teknologi. Synkroniseringen av alle disse ulike sanseintrykkene kan kreve ganske mye energi og innsats fra tilskuerens side. Men samtidig gir teatret oss mulighet til ikke bare å erfare verden direkte, som en kvalitativ fornemmelseserfaring, men til at denne erfaringen kan bli av betydning for oss. Spørsmålet er, som sagt, ikke om teatret er samfunnsrelevant, men heller hvordan det virker og hvilken betydning det har. Boken vår, *Teater som betyr noe. Teater som tanke og tilbud*, gir noen nye perspektiver på dette.

Følger vi Badious tankegang er det som mangler for oss et aktivt og kritisk forhold til demokratiet. Dette innebærer at teatret kan ha den funksjon at enhver må påta seg et etisk ansvar for at demokratiet består og fornyer seg. Han tenker seg med andre ord at teatret kan bli en effektiv sosialiseringinstans og garantist for at et reelt demokrati består, slik det var i den greske antikken. Det jeg vil tilføye til dette er at dette ikke skjer mest effektivt gjennom argumentasjon eller et korrespondanse-teoretisk politisk teater, men ved å være seg bevisst hvordan iscenesettelsen kan virke på tilskuerne. Tilskueren utgjør et kollektiv som er maksimalt oppmerksomt overfor det som skjer i rommet. Kan teatret «treffe» dette publikum med sine teater-tan-

ker, kan teatret igjen bli en viktig samfunnsaktør. Det kan virke fornyende på demokratiet. Ved å formidle mellom tradisjonelle dikotomier kan teatret også være av filosofisk interesse. Fordi teatret tilbyr tilskueren nye måter å sanse, erfare og erkjenne verden på, står det frem som et medium som genererer en form for vitenskapsteoretisk realisme.<sup>12</sup> Slik Badiou hevdet står teatret frem som en bærer av sannhet. Etter en lang periode med et utpreget relativistisk og fragmentert synspunkt på verden, kan man hevde at en form for realisme igjen er viktig for oss.

## LITTERATUR

- Austin, John. 1982, *Speech Act Theory*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Badiou, Alain. 2003. St. Paul: *The foundation of universalism*, Stanford University Press, Stanford, California.
- . 2005. *Handbook of Inaesthetics*, Standford University Press, Stanford, California.
- . 2013a. *In Praise of Theatre*, Polity Press, Cambridge UK and Malden USA.
- . 2013b. *Rapsody for the Theatre*, Verso, London and New York.
- Cave, Terrence. (2016). *Thinking with Literature: Towards a Cognitive Criticism*, Oxford University Press, Oxford.
- Fehr, Drude von der. (2008). *Når kroppen tenker*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Gallagher, Shaun og Zahavi, Dan. (2005). *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Gibson, James J. (2015). *The Ecological Approach to Visual Perception*, Psychological Press. Taylor & Francis Group, New York and London.
- . (2008). *The Phenomenological Mind. An introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London and New York.
- Peirce, Charles S. (1931-66). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. 1-8. Harthorne, Charles and Weiss Paul (red.), Harvard University Press, Cambridge.
- Seel, Martin (2005). *The Aesthetics of Appearing*, Stanford University Press, Stanford, California.

## NOTER

<sup>1</sup>Et slikt synspunkt finner man poengert i Terence Caves interessante bok *Thinking with Literature. Towards a Cognitive Criticism* fra 2016. Oxford University Press.

<sup>2</sup>Dette ligner meget på Merleau-Pontys oppfattelse av erfaring.

<sup>3</sup>Et slikt forskningsfelt finner man i biosemiotikken som er oppatt av å forstå biologien på basis av Peirces semiotikk. Semiotikken er Peirces tegteori som er en side av den pragmatiske filosofien. Den mest kjente skandinaviske biosemiotikeren er den danske biologen Jesper Hoffmeyer.

<sup>4</sup>Det følgende er i store trekk tatt fra min bok på Universitetsforlaget 2008, *Når kroppen tenker*, ss. 80-86

<sup>5</sup>Jeg er ikke på et omfattende forskningsfelt her og et terminologisk problem i forholdet mellom norsk og engelsk. I følge de pragmatiske erfaringssnivåene er fornemmelsen prærefleksiv og skjer i øyeblikket, mens følelsen er en tolkning. Den er symbolsk og reflektert. En estetisk kvalitetserfaring skjer på et lavt bevissthettsnivå og forener kroppens biologiske reaksjoner med en opplevelse.

<sup>6</sup>Han skriver også om film og dans. Badiou er selv forfatter av flere tekster for teater, blant dem fire tekster i *Ahmed* sirkelen og *Les Citrouilles*.

<sup>7</sup>Det er åpenbart ut fra dette at Peirce var realist i vitenskapsteoretisk forstand. Med den innflytelsen naturvitenskapelig forskning har i dag, selv innenfor tradisjonelt humanistiske fag, er det interessant at spørsmålet om en vitenskapsteoretisk realisme igjen dukker opp etter så mange år med ulike former for konstruktivisme og relativisme.

<sup>8</sup>Ut fra hans generelle filosofiske ståsted kan man sikkert si noe om hva han legger i et begrep som representasjon. Men jeg kjenner ikke hans filosofi godt nok til å kunne si mer om dette.

<sup>9</sup>De franske originaltekstene hadde kommet til i et tidsrom fra 1990 til 2013

<sup>10</sup>Vi må med andre ord kunne slutte oss til at Badiou mener at virkeligheten er noe som skjer oss. Virkeligheten avbildes ikke i vårt sanseapparat, men involverer oss i en form for gjøren. Et slikt synspunkt er interessant hvis vi ser det i lys av psykologen James J. Gibsons bok *The Ecological Approach to Visual Perception* (oppr. 1979) der han aviserer et tradisjonelt synspunkt som går ut på at vi får stimuli fra vår omverden og at disse deretter blir omarbeidet av hjernen. I introduksjonen fra utgaven av 2015 sies det: «Sensing was not simply whatever was delivered by the anatomical structure of sense organs. Sense organs did not deliver sensations to the brain or mind, subsequently to be made meaningful perception by cognitive processes. For Gibson perception was not constructed from the building blocks of sensation ... Perceptual systems, in contrast to the senses as channels of sensation, are whole body activities devoted to actively extracting, isolating, or clarifying informative structure in the world» (2015: Introduction XX). Vi er med andre ord aktivt med på å sanse vår omverden, og virkeligheten er basert på vår aktive interagering med vår omverden.

<sup>11</sup>2015:xvi: «For if you agree to abandon the dogma that «percepts without concepts are blind», as Kant put it, a deep theoretical mess, a genuine quagmire, will dry up».

<sup>12</sup>I denne sammenheng vil jeg også nevne at Peirces semiotikk og pragmatisme er realistisk i vitenskapsteoretisk forstand. Videre: I en annen sammenheng kunne en studie av Badious begrep om universalisme, slik det kommer frem i andre av hans bøker, for eksempel i *Saint Paul: the foundation of universalism*, være interessant å diskutere i forbindelse med et vitenskapsteoretisk begrep om realisme.

# OVERSETTELSE FENOMENOLOGIENS VERDENSANSKUELIGE BETYDNING

## EDITH STEIN

Oversettelse ved Svein Inge Melander

### INNLEDNING: VERDENSANSKUELSE OG FILOSOFI

Dette temaet forutsetter at fenomenologi ikke bare er en verdensanskuelse, hvis man spør seg om den er en verdensanskuelse. Det antas at fenomenologien også har innfytelse på verdensanskuelsen til fenomenologene selv, og kanskje også andre mennesker. For å undersøke forholdet mellom fenomenologi og verdensanskuelse, må man først ha klart for seg hva som menes med begge. Dette lar seg ikke fatte i korhet for fenomenologiens del, så man kan heller gjøre et forsøk med *verdensanskuelse*.

Man kan forstå en verdensanskuelse som et lukket verdensbilde; et overblikk over alt som er, som ordenen og sammenhengen alt står i, fremfor alt menneskets stilling i verden, dets *hvorfra?* og *hvorhen?* En streben etter en slik verdensanskuelse finnes i ethvert intellektuelt levende menneske: Men ikke alle lykkes med dette, ja det er ikke engang alle som gjør et alvorlig forsøk.

Katolikken har det i så måte ganske lett, ettersom troslæren gir ham et lukket verdensbilde. Men også dette arvegodset må man erverve og personlig tilegne seg for å besitte. Den som gjør dette, og former sitt verdensbilde helt på troslærens grunn, har en *religiøs verdensanskuelse*. Den som står utenfor kirken, eller som er oppvokst i den, men har unnlatt å personlig tilegne seg dens verdensbilde og heller ikke aner hva hans trosgods består i, har det vanskeligere, for han må først se seg om etter kilder å bygge sin verdensanskuelse på.

I de siste tiårene, ja egentlig helt siden opplysnings-tiden, var det i de såkalt *dannede* kretser den høyeste ærgjerrighet å besitte en *vitenskapelig verdensanskuelse*. De som gjorde krav på begrepet, klargjorde vel ikke helt hva det innebar, ellers måtte det forekommet dem tvilsomt om det i det hele tatt fantes noe slikt. Dersom verdensanskuelsen ville gjøre rettmessig krav på vitenskapelig-hetens karakter, så måtte den enten selv være vitenskap eller stamme fra én vitenskap, eller fra alle vitenskaper til

sammen. Det finnes imidlertid ikke én vitenskap som til forskjell fra de andre utforsker hele verden i sin helhet. For vitenskapen som sådan er det mer vesentlig at den forgrenet seg i utforskingen av enkelte fagområder, og spesialiserte seg mer desto mer vitenskapelig den blir. Ingen enkeltvitenskap kan gi et lukket verdensbilde, og den vitenskapelige verdensanskuelsen kan følgelig ikke selv være en vitenskap. Den kan heller ikke hente sitt verdensbilde fra én vitenskap. Skulle den vitenskapelige verdensanskuelsen generelt hevde å gi et lukket verdensbilde, så ville den måtte samle byggesteiner fra alle vitenskaper.

Slik har faktisk også den allmenne oppfatningen vært. Enten har den enkelte satt sammen sitt verdensbilde av tilgjengelig materiale, ervervet gjennom eget vitenskapelig arbeid eller populære fremstillinger fra ulike fagfelt, eller så er filosofien blitt tildelt denne oppgaven: å samle resultatene fra enkeltvitenskapene og bruke dem til å konstruere et verdensbilde. Det kan imidlertid ikke oppstå en *vitenskapelig verdensanskuelse* hverken på den ene eller andre måten. Dersom naturvitenskapsmannen forlater det lille området som han virkelig behersker og skuer utover, og danner seg en *naturvitenskapelig verdensanskuelse*, så innebærer det at han primært med fantasi konstruerer et byggverk uten et bærekraftig fundament. Og selv om man samlet alt det *vitenskapens aktuelle status* kan levere fra alle områder, ville alt sammen være et uferdig verk, en mosaikk av usammenshengende biter, dersom det ikke føyer seg etter et på forhånd skissert grunnriss.

Så har også *filosofien*, jo mer den selv gjorde krav på å være *vitenskap*, vernet seg mot denne oppgaven. Frigjort fra troen har den *sekulariserte* filosofien siden renessansen utviklet seg utenfor kirken. Så snart den begynte å øve kritikk på seg selv og reflektere over sine grenser og sitt egentlige virke – altså siden Kant – måtte den se sin

oppgave i noe helt annet: ikke i samlingen av vitenskapens resultater, men utprøvingen av de enkelte vitenskapenes resultater, og sette dem på et fast fundament og således gjøre dem til vitenskaper. Den kritiske filosofien har derfor klart avvist å gi en verdensanskuelse, og under dennes herredømme er ordet generelt falt i vanry. Etter den tid skulle altså ikke filosofi og verdensanskuelse ha noe med hverandre å gjøre, og hvis fenomenologien skal være vitenskapelig filosofi, kunne man vel ikke forvente at den skulle bety noe for verdensanskuelsen? Det ville være å trekke en forhastet sluttning.

En gang skulle det vel være mulig for filosofien å etter egne metoder skissere et grunnriss der resultatene fra enkeltvitenskapene kunne bygges inn?

I tillegg må vi ta i betraktnsing en ytterligere, *annen betydning av verdensanskuelse*: Ikke alle mennesker har et lukket verdensbilde, men alle har en bestemt *måte å se verden på*: Bonden ser den annerledes enn storbymennesket, praktikeren annerledes enn teoretikeren og filosofen annerledes enn naturvitenskapsmannen. Hele verdensoppfatningen til et menneske bestemmes av hva det er og hvordan det i hovedsak er intellektuelt virksomt. Derfor er heller ikke ens egen filosofiske retning uten betydning for verdensanskuelsen. Filosofien og teologien hang nært sammen for middelalderfilosofen, hvis forskningsområde innbefattet troens temaer. Middelalderfilosofen så også overalt i verden de faktum som viste til sammenhengene mellom skaperen og det skapte, det betingede og det ubetingede. Materialisten, som er overbevist om at det ikke finnes en åndelig realitet, baserer også sin verdensoppfatning i stor grad på materielle ting og prosesser. Og den kritiske filosofen, som prøver å løse problemet om hvordan erkjennelse i det hele tatt er mulig, enten på generelt eller annet vis, blir lett blind for de fakta som bevisene ikke synes å gi ham.

Men den filosofiske tenkemåten former ikke bare filosofens egen innstilling til verden: Den til enhver tid dominerende filosofien bestemmer *tidsånden*, som inkluderer tenke- og oppfatningsmåten til dem som selv ikke er filosofer eller som ikke engang leser filosofenes verk, men som blir kjent med deres innflytelse gjennom hyppig formidling.

Nå skal vi stille et todelt spørsmål om fenomenologiens betydning for verdensanskuelsen: 1. Kan den gi et lukket verdensbilde eller hjelpe oss med å bygge et lukket verdensbilde? 2. Hvordan kan den virke på hele verdensoppfatningen, og har den virket på vår tids ånd?

## I. HVA ER FENOMENOLOGI?

### a) Historisk

Først må man vite hva som skal forstås med begrepet fenomenologi. Jeg skal på ingen måte gå inn på alle betydninger i tidligere tiders filosofiske systemer. Når man i dag snakker om fenomenologi, sikttes det til en innflytelsesrik filosofisk retning i vår tid, som ble grunnlagt for rundt 30 år siden – for 10–15 år siden ville jeg uten å nøle sagt: grunnlagt av Edmund Husserl, med hans *Logische Untersuchungen*, som utkom i første opplag i 1900/1901. Og jeg ville vel ha nøyet meg med å karakterisere Husserls fenomenologi. I dag har situasjonen endret seg: For vide kretser av filosofisk interesserte havner Husserls navn nesten i bakgrunnen av Max Scheler og Martin Heidegger. Begge har virket langt mer fascinerende på disse vide kretrene, men også på mange filosofer innenfor faget, enn det Husserls nøkterne, strenge forskerstil klarte.

La oss fastsette de historiske fakta: Navnet *fenomenologi* ble valgt av Husserl for den filosofiske metoden som han utviklet etter mange års hardt tankearbeid, og som nådde offentligheten første gang i et større, virksomt omfang med *Logische Untersuchungen*. I årene han arbeidet på dette verket – de 12 årene han var privatdosent i Halle – hadde han mye kontakt med Max Scheler, som den gangen bodde i Jena. Scheler har alltid lagt vekt på at han ikke var Husserls elev, at han på egen hånd hadde funnet frem til den fenomenologiske metoden, og funnet resultater som samsvarer med Husserls. Han sa det sikkert i ærlig overbevisning. Men den som kjenner begge menn, kan knapt betvile hvordan det står til med prioriteten: Husserl er alltid så dypt boret inne i egne tankerekker at han ikke kommer ut av dem, han har vanskelig for å snakke om noe annet og enda vanskeligere for å ta til seg fremmede innspill – Schelers skapende virksomhet var impresjonistisk, han mottok fruktbare impulser og de sterkeste inntrykk, og han oppfattet så lett at han hverken merket eller visste hvor han fikk tankene fra.

Etter at Husserl fikk en stilling i Göttingen, ble elevkretsen rundt ham også sterkt påvirket av Scheler; det er delvis på grunn av denne innflytelsen at de fleste av Husserls elever i Göttingen ikke fulgte ham i hans senere utvikling. I 1918 ble Heidegger, som var utdannet ved en annen skole, kjent med ham i Freiburg. Husserl innførte Heidegger personlig i den fenomenologiske metoden, som Heidegger i dag behersker på mesterlig vis; men i avgjørende prinsipielle spørsmål – spørsmål som begge legger stor vekt på – har også han skilt lag med Husserl. Heidegger har i de senere år vunnet en lignende sterk innflytelse, ikke bare i fagfilosofenes kretser, men også hos de åndelig sterkt

bevegede og mottagelige, på samme måte som Schelers innflytelse i krigstiden og etterkrigstiden.

Vil man i dag snakke om fenomenologien og dens betydning for verdensanskuelsen, kan man ikke unnlate å nevne disse to mennene (hvis man velger å se bort fra de andre forskerne innenfor retningen fenomenologi). Min umulige oppgave er nå å gi en kortfattet karakteristikk av de tre ulike retningene med dette navnet. Jeg skal forsøke å skissere noen grunntrekk i Husserls fenomenologi, og finne punktene hvor de to andre filosofene skiller seg fra ham.

### b) Husserls fenomenologi

Jeg har hele tiden snakket om fenomenologisk metode. Av Husserls *metode* ser vi at det for ham ikke var viktig å stille opp et filosofisk system, slik de fleste av hans store forgjengere hadde gjort, dvs. et lukket tankesystem hvor man kan finne et svar på ethvert filosofisk spørsmål. Det var jo ikke som filosof, men som matematiker han begynte sin vitenskapelige løpebane. Siden han var en født filosof, kunne han ikke uten videre arbeide med matematikkens begreper og metoder som en «vanlig» matematiker, men støtte på problemer og uklarheter. Den indre trangen til å analysere disse problemene gjorde ham til filosof, og slik begynte hans filosofiske løpebane med en *matematikkens filosofi*.

I disse studiene oppdaget han at det består svært nære sammenhenger mellom formal matematikk og formal logikk. Dette førte ham til beskjeftigelsen med logiske spørsmål. Han ble overrasket over at området, som hadde stått som nærmest fullført siden Aristoteles' beundringsverdige arbeider, ennå var omstridt og uavklart i hele sin karakter og skjulte en mengde uoppklarte enkeltproblemer.

I første bind av *Logische Untersuchungen* gikk han i rette med datidens dominerte *psykologistiske* oppfatning av logikken, og karakteriserte logikken med overbevisende kraft som et område for objektivt bestående sannheter, det formale rammeverket for alle objektive sannheter og vitenskap.

I andre bind vendte han seg til betraktingen av noen grunnleggende enkeltproblemer. Metoden han brukte til å behandle disse problemene, utviklet han selv under arbeidet. Da oppdaget han at denne metoden ikke bare egnet seg til behandling av logiske spørsmål, men alle filosofiske spørsmål. Han ble stadig mer overbevist om at dette var den metoden som *alene* kunne føre til en vitenskapelig behandling av filosofien. Denne overbevisningen kom først til uttrykk i logos-avhandlingen *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Dermed hadde han nådd den universelle filosofiske problematikkens frie høyde. Den sammenhengende utførlige fremstillingen av hans metode kom med *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*

(1913). En fortsettelse på viktige punkter er *Cartesianische Meditationen* (1931).

Jeg har allerede fremhevet et viktig punkt for å karakterisere fenomenologien: etter Husserls oppfatning er den ikke *adskilt fra filosofi generelt*, da den gir oss muligheten til å takle alle filosofiske spørsmål, og den befinner seg i området for *strenget vitenskapelig forskning*, der subjektive vilkår ikke har noen stilling. Fenomenologien er, i likhet med alle vitenskaper, *et uendelig forskningsfelt*, slik at forskeren av en generasjon må rekke hånden til den neste for at det nødvendige arbeidet skal utføres på en fremgangsrik måte. Fenomenologiens oppgave er å sette all vitenskapelig aktivitet på et fast fundament, slik den utøves av de deskriptive vitenskapene, men også all *førvitenskapelig* erfaring som vitenskapelig aktivitet bygger på, ja generelt sett all intellektuell virksomhet som gjør krav på fornuft. Den *førvitenskapelige* erfaringen og de deskriptive vitenskapene arbeider med visse grunnbegreper og grunnsetninger, som kan defineres som uprøvde. Alt det som andre steder forutsettes som selvsagt, må filosofien gjøre til gjenstand for sin undersøkelse.

*Logische Untersuchungen* har gått løs på dette arbeidet for enkelte logiske begreper. Den første undersøkelsen handler om *uttrykk* og *betydning*, et problem som er viktig for logikken og språkfilosofien, men også andre fagfelt. På en måte som er karakteristisk for den fenomenologiske metoden, tar undersøkelsen utgangspunkt i *ordenes betydning* og skiller forsiktig mellom de ulike betydningene som idiomatisk tilfaller ordene, og kommer etter hvert frem til en presis ordbetydning av tingene selv: Dette er et nødvendig skritt, ettersom vi presist avgrenser ordenes betydning ved å bringe tingene selv, som er ment med ordene, til et klart, anskuelig faktum. I likhet med ordenes betydning er *tingene selv*, som skal dekkes av meningen med ordene, ikke enkelte aspekter ved erfaringen, men noe generelt: *ideene eller tingenes vesen*. Likeledes er anskuelsen, som gjør slike ting til fakta for oss, ikke sanselig iaktagelse og erfaring, men en egen type intellektuell handling, som Husserl har kalt *vesensanskuelse* eller *intuisjon*.

Det er innlysende at denne fremgangsmåten, som her anvendes på et logisk problem, analogt kan brukes i undersøkelsen av alle vitenskapers grunnbegreper, også dem vi bruker i dagliglivet. Fysikken arbeider med begreper som *materie, kraft, rom, tid*, men undersøker ikke den egentlige betydningen av disse navnene. Historien handler om *personer, folk, stater, avtaler osv.*, men hva en person, en stat, et folk osv. er, forutsetter den som kjent. Alt dette er tema for store og vanskelige filosofiske undersøkelser, og den fenomenologiske metoden har i den sammenheng allerede

bevist sin fruktbarhet og utøvet varig innflytelse på disse vitenskapenes praksis: Dersom tingenes vesen innenfor en vitenskap er klare, kan man etterprøve om vitenskapens praksis er adekvat og virkelig har til hensikt å utarbeide det vesentlige for feltet. Man må kunne si at fenomenologiens innflytelse de siste tiårene har ført til en grundig endring, spesielt innen psykologi og humanistiske fag.

De nevnte vitenskapene er nettopp slike som befatter seg med livets virkelighet, med ting vi hele tiden støter på i det praktiske livet, og som derfor også er viktige og interessante for ikke-teoretikeren. Da fenomenologien hadde funnet en måte å komme på sporet av tingenes vesen, så klarte den i større grad å tiltrekke seg vide legmannskretser enn de tidligere dominérerende filosofiske retningene. Og slik kunne fenomenologien øve en sterkt innflytelse på tidsånden.

Fenomenologien skilte seg fra de ulike retningene innen nykantianisme og kritisk filosofi ved at den ikke orienterte seg mot enkeltvitenskapenes metoder, men mot tingene selv (for å vurdere metodene deres): Derfor har man betegnet endringen de førte med seg som en *vending mot objektet*. I møte med empirismen, som vil støtte seg på ren sanselig erfaring, var fenomenologien fremragende som vesensvitenskap, og på begge disse måtene virket den som en tilbakevending til de eldste tradisjonene: *Platon – Aristoteles – skolastikk*. Nyskolastikkken støtte imidlertid an mot *vesensintuisjonen*, som den ikke ville anerkjenne.

I de hittil nevnte punktene – vendingen mot objektet og vesensforskning – var Scheler og Husserls elevkrets i Göttingen helt enige med Husserl. Vil vi forstå hvor veiene deres skiller seg, må vi følge Husserls videre utvikling.

### c) Motsetningen mellom Husserl og Scheler

Jeg sa at Husserl i arbeidet med logiske enkeltpotemer ble klar over den beslektede metodens konsekvenser, som strekker seg langt utover dette området. Dette forpliktet til å bygge ut *metoden* og sette den på et fast fundament. Fenomenologien skulle bli *grunnvitenskap*. Når fenomenologien skulle prøve forutsetningene til alle andre vitenskaper og førvitenskapelig erfaring, så fikk den ikke forutsette noen resultater fra deskriptive vitenskaper som etablerte, og heller ikke gjøre nytte av erfaringen.

For å finne et absolutt sikkert utgangspunkt, kom Husserl med en *tvilsbetraktnng* som lignet på dem Augustin og Descartes hadde fremsatt før ham: Det jeg tenker, er ikke nødvendigvis sant, det jeg sanser, eksisterer ikke nødvendigvis: Alt kan vise seg å være feil, drøm, forestilling; jeg kan imidlertid ikke tvile på det faktum at jeg tenker, sanser etc., like lite som jeg kan tvile på at jeg er

den tenkende, sansende, tvilende. Her har jeg utvilsomt, absolutt sikre fakta. Det avgjørende nye hos Husserl er at han ikke blir stående ved faktumet av et enkelt *cogito*. Han oppdager hele *bevissthetens domene* som et område for utvilsom vissitet og gjør dette til fenomenologiens forskningsområde. Til hvert *jeg tenker, jeg sanser, jeg vil* osv., hører det noe tenkt, sanset, villet som sådant, da det erfarte trent som *fenomen* utvilsomt er som sansingen selv – fordi det sansede trent ikke nødvendigvis eksisterer, vil hele verden av gjenstander som jeg-et møter i sine handlinger, følge med inn i fenomenologiens forskningsfelt. Husserl viser at hele det bevisste jeg-livet kan undersøkes i vesensalminnelighet, at det finnes faste lover som handlingene med nødvendighet sammenkjedes etter, og at det bygges opp en tinglig verden i slike handlingssammenhenger for jeg-et som lever i dem.

Denne oppbyggingen av verden for jeg-et, som lever i sine handlinger og kan utforske dem ved å reflektere over dem, kaller Husserl *konstitusjon*. Han ser på den *transcendentale fenomenologien* som den filosofiske grunnvitenskapen, hvis oppgave er å undersøke det han kaller transcendental bevissthet, dvs. sfæren av utvilsom væren som har oppdaget den radikale tvilsbetraktningen. Ettersom det rene *jeg-et* bygger opp hele den tinglige verdenen med handlingene sine, er det til sist bare analysen av disse konstituerende handlingene som kan klargjøre oppbyggingen av den tinglige verden; det er denne analysen alene som kan fremheve den egentlige betydningen av erkjennelse, erfaring, fornuft osv.

Oppdagelsen av bevissthetssfæren og konstitusjonsproblematikken er Husserls store fortjeneste, og han er fremdeles for lite anerkjent. Det som vakte uenighet i venne- og elevkretsen hans, var en – etter vår mening unødvendig – slutning som han trakk fra konstitusjonens faktum: Når bestemte styrte bevissthetsforløp nødvendigvis gjør en tinglig verden til faktum for subjektet, da betyr *tinglig væren*, f.eks. eksistensen av den ytre verden som kan erfares sanselig, ikke noe annet enn at det finnes bevissthet av en eller annen art. Retttere sagt: For et flertall av subjekter som står i en gjensidig forståelse og erfarringsutveksling med hverandre. (Først i sitt siste skrift forklarte Husserl grundigere betydningen av intersubjektiv forståelse for konstitusjonen av erfarrisverdenen.) Denne tolkningen av konstitusjon betegnes som hans *transcendentale idealisme*. Den fremsto som en tilbakevending til kantianisme, som et avkall på *vendingen mot objektet og ontologien*. Vendingen mot objektet ble sett på som Husserls store fortjeneste, og Scheler og de andre Husserl-elevene i Göttingen så på ontologien, dvs. utforskningen av den ting-



Fotografi av Rasmus Kjelsrud

lige verdens vesensbyggverk, som sin oppgave, i et felt hvor de allerede hadde utført fruktbart arbeid. I så måte skilte de lag med Husserl, selv om han anerkjenner deres forskningsmåte, som han vet å innordne fra sitt ståsted.

Vi finner Schelers store fortjeneste på områdene etikk, religionsfilosofi og filosofisk sosiologi. Her har han gjennomført grunnleggende undersøkelser med en helt objektiv innstilling. Han gjorde det i tilført til vesensintuisjonens kraft: Det lå ham fjernt å underlegge den en kritisk analyse – av alle fenomenologer har han tatt skarpest stilling mot den kritiske innstillingen som åndelig grunnholdning. Dette hang sammen med hans religiøse oppfatning, som også for filosofene forlangte det oppriktige, barnlig-åpne blikket overfor gudeverdenen. Dette hang imidlertid også sammen med at han ikke var av en like streng og nøktern forskernatur som Husserl, og også teoretisk avviste hans oppfatning av filosofien som streng vitenskap. Slik blir det vel begripelig at han ikke bare avviste den transcendentale idealismen, men heller ikke viste noen forståelse for konstitusjonsproblematikken.

#### d) Motsetningen mellom Husserl og Heidegger

For å se hvor Heidegger skiller seg fra Husserl, må vi utvide fremstillingen av den husserlianske fenomenologien på enda et punkt. I den radikale tvilsbetraktingen utsjaltes ikke bare den ytre verden som tvilsom, men prøvingen holder heller ikke stand om det jeg vet om meg selv: Det andre og jeg selv tenker om mine egenskaper og evner, kan være feil, og det jeg mener å huske, kan være et bedrag. Det andre som Husserl holder fast ved som urokkelig sikert, er det han kaller det *rene jeg-et*: handlingenes rene subjekt uten alle menneskelige egenskaper. Ens egen person med egenskaper, livsskjebner osv., hører i likhet med de andre personene til verden, som konstitueres i det rene jeg-ets konkrete handlinger.

Det er karakteristisk for både Schelers og Heideggers filosofi at de åpenbart handler om å forstå livet og menneskets stilling i livet. Heidegger skiller seg fra Scheler og er enig med Husserl på følgende punkt: Han søker ikke å utforske objektenes vesen i selvglemsel og ren hengivelse til objektene. Det han ser på som *filosofisk fundamentaldisplin*, er utforskingen av *derværen* [*Dasein*], i vanlig språkbruk: jeg-et eller subjektet, som er ulikt alt annet som er, fordi det er *der for seg selv*.

Derværen er uløselig knyttet til det å være i verden. Etter denne oppfatningen kan man bare finne betydningen av *væren* og betydningen av *verden* utelukkende fra utforskingen av derværen, og fra dette utgangspunktet kan man stille de prinsipielle filosofiske spørsmålene i en

saklig-adekvat form.

Det som her kalles *derværen*, er ikke Husserls *rene jeg*. Man kunne si: det er mennesket, slik det oppdager seg i derværen. Det som her menes med *menneske*, er ikke arten menneske, som studeres i den empiriske antropologien, det er ikke mennesket som historie og andre humanistiske fag behandler: Det er snarere mennesket som er kastet inn i derværen, som oppdager at det er kastet inn i den: Mennesket finner seg selv i en tidmessig utstrekning, det kommer fra en dunkel fortid og lever mot en fremtid, og mot denne fremtiden må og kan det innenfor visse grenser skissere seg selv, men til syvende og sist er dette også en dunkel fremtid. Ifølge Heidegger er denne derværen, som kommer ut av det dunkle og går inn i det dunkle, uløselig knyttet til *die Sorge*<sup>1</sup>. Dette er bare noen knappe antydninger av Heideggers filosofi om væren, som først ble kjent for en bredere offentlighet med det store verket *Væren og tid* (1927). Disse antydningene skal utvides ytterligere når vi tar for oss denne filosofiens betydning for verdensanskuelsen.

## II. FENOMENOLOGIENS BETYDNING FOR VERDENSANSKUELSEN

### 1. MATERIELL [INNHOLDSMESSIG] BETYDNING

Vi begynte med å stille spørsmålet: Gir fenomenologien i denne tredelte formen (Husserls transcendentale fenomenologi, Schelers realontologi, Heideggers fundamentalontologi) et verdensbilde, eller inneholder de i det minste det som trengs for å bygge et verdensbilde?

#### a) De tre filosofenes verdensbilde

Tar vi for oss standpunktene til de tre filosofene, kan vi utvilsomt si at Husserl gjennom sin metode, uten å forfølge dette som mål, faktisk kom frem til et lukket verdensbilde. Han kjenner en absolutt væren, som viser tilbake til alt annet og som alt annet kan forstås ut ifra: et mangfold av mennesker, dvs. subjekter, som hver og en bygger opp *sin* verden med sine handlinger, men som står i *gjensidig forståelse med hverandre* og *bygger opp en intersubjektiv verden i utvekslingen av erfaringer*. Alt utenfor disse monadene konstitueres gjennom deres handlinger og er relative til dem. Husserl forsikrer oss om at dette utgangspunktet gir ham tilgang til de høyeste spørsmål om etikk og religionsfilosofi. Men ettersom han definerer monaden som absolutt, blir det ikke noe rom for Gud – i betydningen vår gudsidié, som tilskriver Gud absolutt væren og definerer ham som den absolute væren selv.

Det er vanskeligere å fastsette et enhetlig verdensbilde hos Scheler, ettersom han har gjennomgått så mange end-

ringen i sin utvikling. Dersom vi holder oss til verkene der han fremfor alt har påvirket videre kretser – hans materiale verdietikk, *Das Ewige im Menschen* (1921), samt avhandlingene og essayene –, så vil man kunne si at han tegner en *gudeverden*. Det er et verdensbilde som bevisst er beslektet med det augustinske, men som også er mer beslektet med det tomistisk-skolastiske verdensbildet enn det han selv og hans motstandere fra nyskolastikkens rekke var klar over. Det er et hierarki av værensregioner og et verdihierarki, som fører opp til den høyeste væren og det høyeste gode, til Gud. Blant de jordiske verdiene er det personen som tilskrives den høyeste væren og den høyeste verdien, og personens væren fullendes i sitt forhold til Gud. Blant de mulige typene endelige personer står den hellige som den som i høyest grad har dannet andel i den spesifikt gudelige verdikvaliteten. Det tragiske i Schelers liv var at han forlot meningen med vitenskapelig strenghet og eksakthet. I alle verkene er det hull, uklarheter og motsetninger som umuliggjorde en fast begrunnelse av byggverket – disse manglene dekket til nettopp det mange av hans potensielle samarbeidspartnere så på som verdifullt og gjorde at han selv ga opp det mest vesentlige igjen.

Det forekommer meg for tidlig å tegne Heideggers verdensbilde. Den sentrale stillingen til *derværen*, betoningen av *die Sorge* som vesensmessig tilhørende derværen, til døden og intet, samt noen ekstreme formuleringer viser til et gadeløst, ja nærmest nihilistisk verdensbilde. Men det finnes også ytringer som åpner for en endring til det motsatte, der den i seg selv fåfengte derværen finner et holdepunkt i en absolutt værensgrunn.

### b) Innflytelse på tidens verdensbilde

La oss skjelne mellom filosofenes eget verdensbilde og hvordan andre har dannet sitt verdensbilde under deres innflytelse. Det lar seg ikke bestride at hver og en av dem har rettet blikket mot ukjente eller upåaktede områder. Husserl har utviklet området til det *vesentlige* og det *nödvändige* på en ny måte, i motsetning til det singulære og tilfeldige, som den vanlige erfaringen og erfaringsvitenskapen bygger på. Dette er ikke helt nytt hvis vi tenker på de store tradisjonene i antikk og middelalderlig filosofi, men nytt for den moderne verdensanskuelsen, spesielt det materialistiske og empiristiske verdensbildet som har dominert det 19. århundret. Sammen med disse områdene kommer den rene bevissthetens domene, som ble oppdaget som et felt for uendelig, strengt metodisk og fruktbart forskningsarbeid som vel ingen før Husserl hadde oppdaget og i alle fall ikke utarbeidet.

Schelers varige fortjeneste blir nok fokuset på de ma-

teriale verdiene (det sanselig behagelige, det nyttige, det vakre, det sanne, det moralisk gode, det hellige) og deres betydning for oppbygningen av *personligheten*. Han har åpnet manges øyne, spesielt for verdiene i den religiøse sfære, særlig overfor dem av katolsk tro. Scheler har tolket ideer som dyd, anger og ydmykhet – som man hadde mistet enhver forståelse for i den moderne ikke-tro – i deres opprinnelige betydning for *førakterne* blant de dannede. Det er en takknemlighetens plikt overfor den døde å fremheve hvordan han for mange åpnet veien til ekte katolsk tro.

Det Heidegger har åpnet blikket for, er det han kalles jeg-ets *væren-i-verden*. Det lyder som et banalt faktum, men hvilken sentral betydning dette faktum har, er vel knapt noen gang tidligere blitt utarbeidet med slike skarpsinn. Den naive realisten tar tingene for å være slik de fremtrer foran øyet på mennesket og definerer dem så absolutt, uten å ane hvor mye av det man ser som er betinget av vekselrelasjonen mellom mennesket og hans verden: Han glemmer seg selv som faktor i oppbygningen av subjektets andel i oppbygningen av verden at han definerer det som absolutt, og mister blikket for avhengighetene han selv står i. Det var en egen oppgave å peke på *derværen* som *væren-i-verden* vi befinner oss i og gjøre den til et forskningsfelt.

Slik har hver av de tre forskerne på avgjørende vis bidratt til vår tids verdensbilde.

## 2. FORMAL BETYDNING

Jeg skal nå vise om og hvordan fenomenologien har påvirket *verdensanskuelsen i formal betydning*, dvs. måten å skue inn i verden på. Husserl rettet blikket mot tingene selv, plasserte dem tydelig i synsfeltet og oppfordret til å beskrive dem oppriktig, nøkternt og samvittighetsfullt. Han befridde oss fra hovmod og det vilkårlige i erkjennelsen, og førte oss til en *enkel, saklig* og dermed *ydmyk erkjennelsesholdning*. Denne førte også til en *befrielse fra fordommer*, til en *uhilstet beredskap* til å ta til seg innsikter. Og denne innstillingen, som han bevisst oppfordret til, har også gjort mange av oss fri og uhilstet i møte med den katolske sannhet, slik at en hel rekke av hans elever delvis på grunn av ham fant veien til kirken, en vei som han selv ikke har funnet.

Det viktige for Scheler var ikke å rette det kritiskprøvende blikket (*blunkende*, som han sa), men det oppriktige, åpne og tillitsfulle blikket, spesielt mot verdiene verden. Dette har sikkert virket befriende og verdifullt på mange, men det er tidligere nevnt, og skal heller ikke forties, at

det ville vært ganske sunt for ham, og mange andre under hans innflytelse, å være mer kritisk til egen arbeidsmåte og ideer utenfra.

Jeg våger knapt å felle en dom over Heideggers formale innvirkning på vår tids verdensanskuelse. Det er et faktum at han i en årrekke har utøvet en fascinerende innflytelse på den studerende ungdom og modnere mennesker. At dette må virke inn på tidens verdensanskuelige holdning, er utvilsomt. Denne virkningens beskaffenhet kan jeg faktisk ikke formulere. Den kan føre til et dypere livsalvor, fordi den har rykket livets avgjørende spørsmål i midtpunktet. Slik dette hittil har gått for seg, med den ensidige betoningen av henfallenheten til derværen, til det dunkle før den og etter den og die Sorge, fremmes det en pessimistisk, ja nihilistisk oppfatning, noe som kan undergrave orienteringen mot den absolutte væren, som vår katolske tro står og faller på.

## AVSLUTNING: KATOLSK OG MODERNE

### VERDENSANSKUELSE

Jeg skal nå avslutte dette altfor korte overblikket over en innflytelsesrik intellektuell bevegelse med Paulus-ordene: Prøv alt, hold fast på det gode! Prøve kan imidlertid bare den som har en målestokk. Vi har en målestokk i vår tro og den rike arven til våre store katolske tenkere: våre kirkefedre og -lærere. Den som har gjort vår dogmatikk og klassiske filosofis verdensbilde og verdensoppfatning helt til sin egen, kan uten fare befatte seg med forskningsresultatene og -metodene til moderne tenkere og lære av dem. Beskjeftigelsen med dem ville nemlig ikke være ufarlig uten en slik forberedelse.

### LITTERATUR

Dahlstrohm, D. O. 2013. *The Heidegger Dictionary*. Continuum (New York).

### NOTER

<sup>1</sup>Die Sorge er et vanskelig substantiv å oversette til norsk. Det norske ordet «sorg» fremkaller assosiasjoner til en negativt ladet følelsesreaksjon, men det Heidegger sikter til er mer at vi bryr oss om vår eksistens. Væren betyr noe for oss, for derværen. I kraft av å være «kastet inn i verden» [geworfenheit], er det noe vi må ta stilling til, og om vi vil eller ikke, på en eller annen måte bry oss om. På engelsk oversettes «Sorge» vanligvis med «Care». Se Daniel O. Dahlstrohm, *The Heidegger Dictionary*, s. 42–43, for mer.

# UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

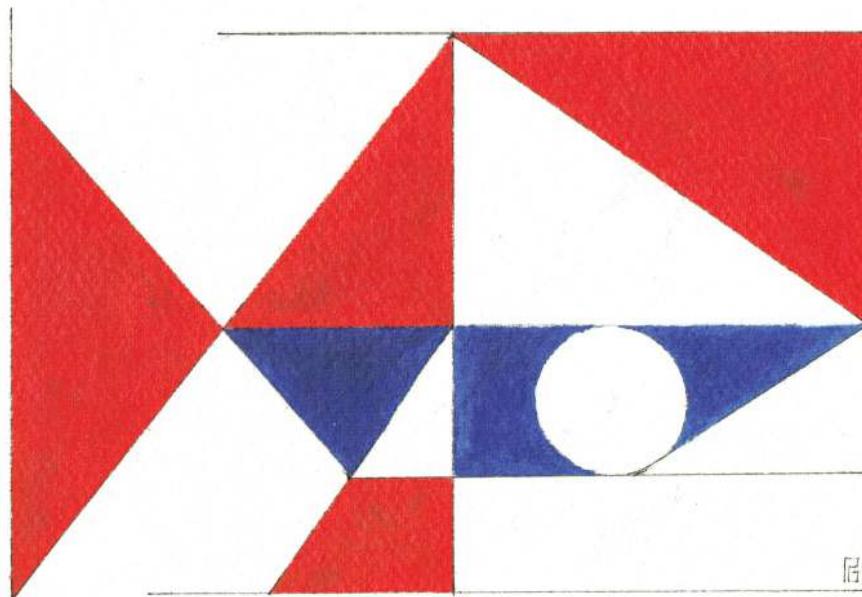
**Hermeneutikk** er en samlebetegnelse på en familie teorier om menneskelig erkjennelse som legger vekt på fortolkning. Det er stor variasjon i hvilke aspekter ved menneskelig erkjennelse som blir forsøkt forklart av ulike hermeneutiske teorier: Noen teorier er generelle og har som formål å forklare hvordan mennesker erkjenner verden overhodet. Andre teorier favner kun menneskers erkjennelse av tekster, kunstverk og andre artefakter. Hermeneutiske teorier spiller i dag en viktig rolle innenfor flere humanistiske vitenskaper, herunder blant annet litteraturvitenskap, filosofi og idé- og kunsthistorie, hvor de også benyttes som metodiske verktøy.

**Heterofenomenologi** er en filosofisk og vitenskapelig tilnærming til bevissthet formulert og forsvarst av Daniel Dennett. Heterofenomenologien kan forstås som en hypotetisk vitenskapelig metode hvis siktet mål er å gi en mest mulig objektiv vitenskapelig beskrivelse av menneskers bevisste opplevelser.

Dennett beskriver den heterofenomenologiske metoden som følger: Først skal forskeren innhente forsøksdeltageres vitnesbyrd om deres egne bevisste opplevelser. Deretter skal disse tolkes av forskeren, sammen med kontekstuelle varianter som forsøksdeltagerens fysiske omgivelser, kroppsspråk og mimikk – alt med utgangspunkt i relevant foreliggende forskning.

Spørsmålet om hvorvidt vitnesbyrdene faktisk gjenspeiler forsøksdeltagernes bevisste opplevelser, settes til side innenfor heterofenomenologien: Vi har ikke direkte tilgang til andre menneskers private bevisste opplevelser. Derfor betegner ikke heterofenomenologien, som objektiv vitenskapelig metode, utsagn om slike opplevelser, mener Dennett. Dennett beskriver derfor heterofenomenologien som en vitenskap om en *svart boks*. Den heterofenomenologiske metoden bør dermed ikke forstås som en metode for å studere bevissthet som sådan, men heller som en metode for å studere aferd som typisk antas å gjenspeile bevisste opplevelser. E.K.F.

**Hobbes, Thomas** (1588-1679), engelsk filosof, særlig kjent for sitt hovedverk *Leviathan*. I *Leviathan* argumenterer Hobbes for at alle mennesker er grunnleggende egoistiske, slik at en før-politisk tilstand av nødvendighet vil være preget av konflikt. Ifølge Hobbes vil kun innsettingen av en eneveldig monark med upartisk sanksjonsmyndighet muliggjøre utstrakt samarbeid mellom mennesker, siden mennesker vil være motivert til å unngå straff fra monarken og derfor følge lover og regler



*Illustrasjon av Rasmus Gaare*

# LEIBNIZ' ONTOLOGICAL ARGUMENTS

## HOW EXISTENCE PREVAILS OVER NON-EXISTENCE IN LEIBNIZ' MATEPHYSICS

### MESTERBREV VED ÅSNE DORTHEA GRØGAARD



*Hva handler oppgaven din om?*

Oppgaven min er en studie av G. W. Leibniz' (1646–1716) ontologiske argumenter for Guds eksistens, og av hvilken rolle disse spiller i metafysikken hans. Begrepet ontologiske argumenter, eller ontoteologi, stammer fra Immanuel Kant og betegner a priori forsøk på å bevise at Gud eksisterer. Litt polemisk kan man si at ontologiske argumenter baserer seg på følgende påstand: *Den som virkelig forstår begrepet om Gud, innser at han eksisterer.* Med andre ord avhenger alt av hvilket gudsbegrep man opererer med. For Anselm av Canterbury var Gud «det høyest tenkelige vesen», som måtte eksistere fordi det å eksistere er mer opphøyd enn det å ikke eksistere. For Descartes, som plukket opp tråden etter Anselm seks hundre år senere, var Gud «det aller mest perfekte vesen», som måtte eksistere siden eksistens er en perfeksjon.

Ifølge Leibniz er Descartes' argument gyldig, men ufullstendig. Før vi konkluderer med noe som helst, må det utelukkes at dette vesenet Gud («det aller mest perfekte vesen») er umulig. For dersom begrepet skjuler en selvmotsigelse, kan det ikke finnes en slik essens. Og det som ikke har essens, er heller ikke mulig. Først må altså den guddommelige mulighet, eller essens, bevises. Denne innrømmelsen er langt fra noe tilbakeskritt, for det gir oss følgende kondisjonal: *Dersom det er mulig at Gud eksisterer, eksisterer han.* Slik finner Leibniz sitt foretrukne gudsbegrep. Gud er et nødvendig vesen: Det som eksisterer ved sin mulighet alene.

Et pussig trekk ved ontologiske argumenter er at ingen av de to opplagte målgruppene synes å være særlig imponert over dem. Teologer og troende møter dem med

et skuldertrekk eller en bemerkning om at rasjonelle argumenter ikke er det samme som tro; filosofer anklager dem for sofisme eller for å tynde ned metafysikken med ballast fra middelalderen. Ontologiske argumenter er sånn sett fremmede i begge leire. Men det er lett å glemme at de også er argumenter for eksistens. Det var Leibniz som først formulerte spørsmålet Schelling og Heidegger senere gjorde uødelig, nemlig: Hvorfor finnes det noe, og ikke ingenting? Hvorfor eksistens, og ikke ikke-eksistens? Kan dette spørsmålet i det hele tatt besvares? Ifølge filosofihistorikeren Dieter Henrich er et gyldig ontologisk argument en av få utveier om en vil unngå eksistens-skeptisme. Fordi Gud måtte eksistere, fordi eksistens er essensielt for ham, måtte noe eksistere. Leibniz' påstand er at eksistens – både Guds og vår egen – må forklares ved hjelp av den guddommelige essens. Jeg ser på hvordan han kommer fram til og begrunner denne påstanden.

#### *Hva argumenterer du for/mot i oppgaven din?*

Oppgaven er først og fremst et argument for en lesning av Leibniz. Jeg argumenterer for at Leibniz' begrep om mulighet utvikler seg fra å bety logisk fravær av selvmotstigelse til å bety essensiell streben mot eksistens, og for at arbeidet hans med det ontologiske argumentet følger denne utviklingen. De første versjonene av argumentet er de mest kjente (og mest logisk stringente), og baserer seg på perfeksjonsbegrepet. Senere utvikler Leibniz en noe løsere, men metafysisk rikere, versjon basert på essens som streben. Jeg bruker mesteparten av oppgaven på å redegjøre for streben-doktrinen.

Min andre påstand er at resultatet av denne utviklingen er et metafysisk system som favoriserer eksistens over ikke-eksistens: Alle mulige ting – det vil si alle ting som har essens – eksisterer med mindre de hindres i det. Denne skjevheten i systemet gir både utfordringer og muligheter for Leibniz. Utfordringen blir å unngå at alle mulige ting eksisterer, som ville være en slags spinosisme. Men skjevheten åpner også for et siste ontologisk argument: Ifølge Leibniz er den eneste forskjellen på endelige tings essensielle streben og Guds essensielle streben at endelige ting er sårbare for en slik eksistens-hindring. Gud, derimot, eksisterer nødvendigvis fordi det ikke finnes noen grunner for hans ikke-eksistens. Men nøyaktig hva kan hindre en mulig tings eksistens? Leibniz' svar på dette er temaet for mitt siste kapittel.

#### *Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

I sin bok om Leibniz fra 1900 skriver Bertrand Russell at Leibniz åpenbart brukte gudsbegrepet til å tette hull i

systemet sitt, og at teologien derfor er den svakestes delen av hans filosofi. Men her setter Russell vogna foran hesten, mener jeg. Streben fra mulighet til eksistens som er uhindret kun for Gud er prinsippet som ligger til grunn for eksistens overhodet, ifølge Leibniz. Om vi tar de teologiske forpliktelsene hans på alvor og setter gudsbegrepet midt i systemet – som en motor for hele metafysikken i stedet for et plaster på utsiden av den – virker mange av hans senere doktriner mindre tilfeldige.

#### *Hva er dine planer for fremtiden?*

Jeg skal først og fremst lære meg norsk igjen, og så skal jeg prøve å få svart belte i taekwondo. Etter hvert har jeg veldig lyst til å fortsette med filosofi.

# OM SPRÅKUTVIKLING OG FILOSOFI HOS SALLY HASLANGER OG RICHARD RORTY



## MESTERBREV VED SIMON OPHEIM

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Sally Haslanger har argumentert for at kjønn bør defineres som en sosial kategori der menn er de som er privilegerte, og kvinner de som er undertrykte, der deres status fremkommer av antagelser om biologisk kjønnssammensettning. Det vil si, slik Haslanger ser det, er det slik at om du ikke er undertrykt på grunn av din vagina, så er du ikke en kvinne. Siden kjønnsbegrene og identitetene knyttet til dem i følge Haslanger dermed per definisjon blir noe negativt, så argumenterer hun videre for at dette er definisjoner som vil hjelpe feminismen som prosjekt, gjennom blant annet få oss til å nekte å ville være kvinner eller menn, og mot å heller ville ønske å være noe annet. Jeg diskuterer denne påstanden i relasjon til Richard Rorty sitt syn på språk og filosofi. Han argumenterer for at moderne språkfilosofi er fanget i et bilde av språket som *representerende*, hvor man er opptatt av at ord skal representere verden riktig. Rorty mener at dette ikke er et gunstig syn på språket og foreslår et annet syn på språket der vi bør se på det som noe vi bruker til å håndtere virkeligheten.

Ved bruk av hans beskrivelse av språket prøver jeg å vise at Haslanger sine definisjoner kan ende opp med å være et dårlig verktøy for å oppnå hennes mål om en rettferdig verden, nettopp fordi hun benytter seg av et syn på språket som representerende.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Hovedsakelig prøver jeg å vise at Rorty sin beskrivelse av språket lar oss se de sosiale effektene av språkendringer, spesielt i tilfeller der vi kan snakke om forskjellige oppfatninger. For eksempel kan Haslanger sin definisjon av kjønn for noen fungere som en opplysning og bidra til (positiv) handling, mens det for andre kan oppfattes som et angrep mot hvem de er som menn eller kvinner. I slike tilfeller kan vi ved hjelp av Rorty beskrive de forskjellige reaksjonene gjennom å fokusere på forskjellige kausale effekter, fremfor å debattere hvem som har riktig representasjon av virkeligheten. Basert på dette så argumenterer jeg for at diskusjoner om hvordan vi kan få ord til å passe virkeligheten dermed ikke er særlig relevant for oss som er interessert i sosial forandring. Noe av det en kausal forståelse av språkendringer bidrar til er at det er lettere å se at forskjellige reaksjoner kommer av at folk har forskjellige bakgrunner og oppfatninger, og ikke nødvendigvis av ufullstendige eller feilaktige språklige definisjoner. Dette kan bety at om vi ønsker å forandre samfunnet, så kan det være bedre å bruke andre virkemidler og holdninger enn «riktige» definisjoner.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din? W*

Andre bør lese min oppgave om de kunne tenke seg å lære mer om alternative synspunkter på språkforandring, relativisme og filosofi, som ikke passer perfekt inn i et skille mellom analytisk og kontinental filosofi. Jeg presenterer et alternativ som i mine øyne tar gode ting fra begge sider.

*Hva er dine planer for fremtiden? Skal du fortsette med filosofi, har du fått en jobb, eller skal du noe helt annet?*

Jeg er arbeidssøkende, men jeg leker også med et par grunderideer. Jeg drar dit problemene tar meg, det være praktiske, filosofiske eller sosiale. Filosofi kommer nok alltid til å være en del av min hverdag, betalt eller ikke.



Fotografi av Rasmus Kjelsrud

# REISEBREV FRA ST. ANDREWS

## NO TRUE SCOTSMAN?

Av Patrick J. Winther-Larsen

Våren 2018 dro jeg til den knøttille landsbyen St. Andrews i Skottland. «Byen» består av tre hovedgater, hvilket betyr at hvis du ikke finner det du leter etter i en gate, er den antageligvis å finne i en av de andre. Byen er altså svært liten og har bare det essensielle å tilby — ikke mer, ikke mindre. Da jeg ankom Skottland visste jeg ikke særlig mye om landet annet enn at jeg visstnok er medlem av en av deres klaner (Clan MacIntyre of Camus na h Erie). Det virker for meg som om mye av det som sies om Skottland, så vel som om landets innbyggere, stemmer. Det regnet imidlertid ikke så ofte, men vinden var som regel sterk. Været varierte også veldig: Våren kom så tidlig som i januar, men ble i mars avbrutt av ekstremt snøvær — polarvirvelen kalt «the Beast from the East». Befolkningen var vennlig, men det kan tidvis være vanskelig å tyde den tykke aksenten.

I tillegg til å huse et av Storbritannias ledende universiteter, er St. Andrews en kanskje best kjent internasjonal for å være stedet der golfbanen «the Old Course» befinner seg. Denne banen omtales gjerne som «golfens Mekka» av golfkjennere. Når det er sagt, er det ikke vanlig at studenter her velger å «slå et par hull» mellom seminarer eller forelesninger.

Jeg bodde på studenthybel, i hall-en David Russell Apartments, som ligger omtrent tjue minutter fra sentrum; kanskje fem minutter med buss, som er den eneste formen for kollektiv-transport der. Det var absolutt ingen bestikk eller serviser å finne på kjøkkenet, men heldigvis var det lett å få tak i et par vodkaglass for mindre enn ett pund per stykke. I hovedbygningen til hybelområdet var det en egen bar, et billiardbord, et musikkrom, og et arkadeskap som kjørte spill fra 16-bit-generasjonen (om jeg husker riktig) på emulator. Noe for enhver, med andre ord.

Universitetets campus er strødd utover byen, og filosofibygningen (Edgecliffe) ligger uheldigvis lengst vekk fra hybelen, ute ved havet. Jeg bodde i en femromsleilige-

het, med felles kjøkken og stue, sammen med to kinesiske kvinner som studerte internasjonal business, en italiensk jusstudent, og en annen nordmann fra samme program som meg. Mitt første møte med mine kinesiske samboere utspilte seg på kjøkkenet, der jeg satt for meg selv og leste før to personer plutselig stikker hodene sine inn og skriker: «Rushing! Rushing!» (altså «Russian! Russian!»). Jeg har ingen anelse om hvorfor de trodde at jeg var russer, men det var neppe av betydning, for dette viste seg å være begynnelsen på et vakkert vennskap. For meg var det å bli godt kjent med studenter fra utenlandske universiteter et klart høydepunkt av oppholdet i Skottland — ja, utvekslingen av kulturer ligger definitivt i kjernen av et ordentlig utvekslingssemester.

Når det kommer til det faglige, tok jeg ett emne om Immanuel Kant og et annet om rettsfilosofi. I starten av semesteret fulgte jeg også et emne om «aktuelle temaer» i filosofi, der fokuset var på språkfilosofi og bevissthetsfilosofi. Dessverre ble dette emnet (så vel som en stor andel av undervisningen ved universiteter i hele Storbritannia) rammet av en streik mot kutt av pensjonspengene til ansatte som er medlem i «University and College Union» (UCU). Den foreslalte mengden penger som skulle kuttes var betydelig; så å si alle foreleserne i filosofi engasjerte seg og streiken varte i flere uker. Heldigvis fant jeg — i motsetning til Maria von Herbert, en østerisk kvinne med hjertesorg som ba Kant om kjærlighetsråd — trøst i Kants verker.

På pensum til Kant-emnet var ett manuskript av en kommende oversettelse av et av Kants mindre kjente verker, nemlig hans *Tugendlehre*, altså «Dydslæren» på norsk. De fleste kjenner antageligvis dette verket (om de kjenner til det overhodet) bare som «andre halvdel» av hans Moralens metafysikk fra 1797 (første halvdel er den bedre kjente *Rechtslehre*, altså «Rettslæren»). For meg var dette det meste interessante emnet tilbuddt det semesteret, til dels

takket være den eminente professoren Jens Timmermann, en mann som er svært engelsk til å være tysk. Professor Timmermann ledet seminaret og står bak manuskriptet. Tidligere har han (blant annet) oversatt Grunnleggingen av moralens metafysikk, og dette semesteret kansellerte han aldri et seminar. Hvis noe kom i veien for et seminar, ble det flyttet til kl. 9 på en av de etterkommende mandagene. Jeg kommer forhåpentlig aldri til å glemme de mange Timmermann-ismene han lirte av seg, til eksempel: «Slipping on a banana peel is just the tip of the malicious glee iceberg.» I løpet av semesteret ble det ofte kommentert — aldri av studentene, vel å merke — at hverken Kants Dydslæren, eller Mary Gregors oversettelse av dette verket fra 1996, ikke er særlig godt skrevet. Vi gikk gjennom det 116-siders lange verket passasje etter passasje, og diskuterte Kant syn på ymse etiske temaer som selvmord, selvkjæring, kjærighet (i den filantropiske forstanden av ordet), og vennskap.

I rettsfilosofiemnet ble flere interessante temaer brakt opp, deriblant hvordan vi skal forstå forholdet mellom jus og moral — antatt at de bør være forbundet i det hele tatt. Det sistnevnte henviser til debatten mellom posisjonene «positivisme» og «anti-positivisme». Andre problemstillinger inkluderte den ontologiske statusen til juridiske plikter, der vi så for eksempel på diskusjoner om hvorvidt disse utøver normative krefter, og hvorvidt disse er unike eller en type moralske plikter. Noen øvrige filosofiemner tilbuddt ved universitetet i St. Andrews dette semesteret var politisk filosofi, et om historiske verker i politisk filosofi (dette semesteret sto John Lockes Two Treatises of Government på pensum), et om Ludvig Wittgenstein, og et i avansert logikk. Ved slutten av semesteret skulle studentene i dette logikkseminaret kunne utlede Kurt Gödels ufullstendighetsteoremer på den såkalte «lette måten».

Nå, et par ord om hva som er likt og ulikt filosofistudiets ved Universitetet i Oslo. Eksamensformene i Master-emnene ved universitetet i St. Andrews var, som i Oslo, semesteroppgave og mappeoppgave. I minst et av emnene på Bachelor-nivå skulle studentene levere fem tusen-ord-lange «kommentarer» til en selvvalgt artikkel fra pensum, i tillegg til en lengre oppgave på 3500 ord. I denne forstand er eksamensformene, i hvert fall på Bachelor-nivå, ulikt det en kan forvente i Oslo.

Antallet studenter i hvert seminar er også betraktelig mindre enn i Oslo (hvis en ser bort fra de obligatoriske emnene). I Kant-emnet, for eksempel, var vi vanligvis bare seks eller syv stykker. Dette synes jeg var svært forfriskende, da studentene ikke var redde for å snakke eller utfordre hverandre. Som en følge av dette ble stemningen

i seminaret kanskje også litt mer konkurrerende, men definitivt på en positiv måte. Hvem vil da ikke at professor Timmermann skal kalles ens spørsmål «fremragende»? Filosofimiljøet i St. Andrews, til slutt, er også langt mer internasjonalt enn det en vil finne i Oslo. Nesten hver student jeg ble kjent med kom fra utlandet, enten det var England, Nederland, Belgia, Polen, Østerrike, Slovakia, USA, Kina, eller Korea. Jeg tror faktisk at jeg møtte bare tre skotske studenter. Videre har studenttradisjonene (eller -overtroen) i St. Andrews svært annerledes enn i Oslo. Den største er at en student som trakk på stedet der martyren Patrick Hamilton ble brent på bål i 1528 kommer til å mislykkes med graden. Hvis en trakk på dette stedet, markert med initialene «PH», må en, for å unngå forbannelsen, delta på «May Day skinny dip» og nakebade på 1. mai ... klokken fem på natten.

Til slutt kan jeg nevne at studenttilbudene ved St. Andrews var mange. Innboksen min ble bombardert av invitasjoner til diverse seminarer, konferanser, og jeg vet ikke hva. Filosofinstituttet ble også ofte gjestet av mange kjente filosofer, deriblant Universitetet i Oslos egen Herman Cappelen, som holdte flere «talks» om conceptual engineering ved Edgecliffe. Det ble også holdt mandagsseminarer, der vin og ost ble servert, i regi av deres filosofifagutvalg. I juni ble det også arrangert det første årlige «John Stuart Mill Cup», en debatt-turnering for videregåendestudenter som fokuserer på etiske problemstillinger, der de (ulik andre debatt-turneringer) fikk poeng basert hvorvidt bidragene var i utformet med høy nok grad av ettertanke og omtanke for andre.

Jeg var riktignok syk under nesten hele oppholdet, men om jeg kunne velge å være et spesifikt sted mens jeg var syk, hadde jeg valgt St. Andrews. Det er kanskje—bare kanskje—en uortodoks måte å anbefale St. Andrews som utvekslingsdestinasjon, men hvem sier at filosofi ikke er et kreativt fag?

P.J.W.-L.

Clan MacIntyre of Camus na h Erie

# FILOSOFIQUIZ

*Det åpnes for at gode argumenter kan gjøre flere svar riktige.*

*Interessante løsningsforslag sendes til [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no) og kan belønnes!*

## SPØRSMÅL

1. Hvilket vertktøy figurerer i et av de mest kjente eksemplene på vår «absorberete» måte å være i verden på, i Heideggers *Væren og Tid*?
2. Hvilken rumensk og jødisk dikter besøkte Heidegger på sin velkjente hytte i Todtnauberg etter krigen og skrev senere et dikt om det ukeslange besøket? Diktet bærer samme navn som stedet.
3. Hvilken kjent tysk filosof og sammfunnskritiker gikk hardt ut mot Heidegger i teksten *Egentligethets Sjargong [Jargon der Eigentlichkeit]* i 1964?
4. Hvilken form for intensjonalitet er Merleau-Ponty kjent for å innføre?
5. Hva betyr synestesi?
6. Hva er intermodalitet?
7. Hvilken filosof er kjent for uttrykket ”Je pense, donc je suis”?
8. Ordet fenomen har sitt opphav i det gammelgreske ordet phainomenon (φαίνεμαντον). Hva betyr det?
9. Hva kaller Husserl den posisjonen man er i, før man gjør noen fenomenologisk reduksjon?
10. I Metafysiske begynnelsesgrunner for naturvitenskapen [*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*] diskuterer Kant materiens fenomenologi, til hvilket sett med kategorier står denne diskusjonen?

1. En hammer.  
2. Paul Celan.  
3. Theodor W. Adorno.  
4. Motor-intensjonalitet.  
5. Sansenopplevelsper på herre sansemråder når bare ett av dem blir påvirket.  
6. At sansene/de kognitivne mekanismene opererer i tett samspill med hverandre.

7. René Descartes.  
8. Noe som kommer til synet/Noe som viser seg.  
9. Den naturlige innstilling.  
10. De modale.

SVAR

# NESTE NUMMER KRITISK TEORI

**I**dagligtale brukes ordet «kritikk» ofte om en nedvurderende kommentar. Innen filosofien har kritikk også en teknisk betydning. Det betyr å utforske, vise begrensningene til – og mulighetene for – noe ved å anvende dets egne standarder på seg selv.

Den blandingen av samfunnsvitenskap, sosiologi, psykologi, rettsvitenskap og filosofi som forsøker denne typen kritikk på samfunnet, heter kritisk teori. Den kritiske teorien begynner enten med Immanuel Kant, Karl Marx eller G. W. F. Hegel, avhengig av hvem man spør, og tradisjonen strekker seg til dagens teoretikere, som Axel Honneth eller Jürgen Habermas. De første til å kalle seg kritiske teoretikere var den såkalte Frankfurterskolen, ledet av Theodor W. Adorno og Max Horkheimer.

Spennet i metode, mål og nedslagsfelt mellom disse teoretikerne er stort, men utgangspunktet er det samme: Å beskrive samfunnets helhet på en slik måte at det kan bedømmes, og forandres, ut fra sine egne forutsetninger.

Det kritiske prosjektet er normativt og deskriptivt. Det er en tradisjon som forsøker å forbedre og beskrive samfunnet med alle tilgjengelige midler, og den lar samfunnet stå, nakent, der Kant lot fornuft regjere – som dommer, jury, tiltalt, aktor og forsvarer i sin egen rettssal.

Til neste nummer av Filosofisk supplement søker vi tekster som omhandler noen av disse spørsmålene eller andre filosofiske problemstillinger knyttet til fenomenologi.

Fristen for innsendning av tekster er **tirsdag, 10. oktober 2018**.

*Vil du bidra med en tekst til neste utgivelse av Filosofisk supplement?  
Send oss en e-post på [bidrag@filosofisksupplement.no](mailto:bidrag@filosofisksupplement.no).*

*Til neste nummer av Filosofisk supplement vil alle innsendte artikkelbidrag leses anonymt i tråd med redaksjonens utprøvelse av «blind review». Det vil si at inntil teksten eventuelt blir godkjent av redaksjonen vil forfatters identitet holdes skjult for leserne og omvendt. Dersom teksten blir refusert, vil forfatterens identitet bli hemmelig. Dette er for å kvalitetssikre lesingen og senke terskel for innsendning av bidrag.*

# BIDRAGSYTERE

## Tekst

Håkon Blystad (f. 1997) er bachelorstudent i filosofi ved UiO  
Michelle Genevieve Charette (f. 1993) er masterstudent i filosofi ved Ryerson University i Canada  
Dag August Schmedling Dramer (f. 1993) har en mastergrad i filosofi fra UiO  
Drude von der Fehr (f. 1945) er professor emerita i allmenn litteraturvitenskap ved UiO  
Shaun Gallagher er professor i filosofi ved University of Memphis  
Svein Inge Melander (f. 1988) har en mastergrad i litterær oversettelse og jobber som oversetter  
Martin Nyberg (f. 1992) er masterstudent i filosofi ved UiO  
Patrick J. Winther-Larsen (f. 1995) er masterstudent i filosofi ved UiO  
Bas van Woerkum (f. 1994) er masterstudent ved Radboud Universiteit i Nederland

## Bilder

Rasmus Kjelsrud (f. 1992) er tidligere filosofistudent ved UiO, og freelancer som oversetter  
Mari Hole (f. 1992) er freelance illustratør og har en bachelorgrad fra Westerdals Oslo ACT  
Rasmus Gaare (f. 1992) studerer kunst og arkitektur i Aarhus.

*Filosofisk supplement* er et studentdrevet tidsskrift basert på frivillig arbeid.  
Takk til alle bidragsytere – bladet hadde ikke blitt til uten dere!