

**INSTITUTTETS SKRIFTSERIE Nr 26
2011**

**INSTITUTT FOR FILOSOFI
OG FØRSTESSEMESTERSTUDIER**



Universitetet i Bergen

Instituttets skriftserie Nr 262011
©Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Trykk: Kopi Butikken Bergen AS

ISBN: 978-82-90809-28-2



ÅRBOK 2010

Bergensnettverket for kvinner i filosofi

Gro Rørstadbotten & Helle Nyvold (red)

Innholdsfortegnelse:

Forord 7

Vigdis Songe-Møller:

Antigones dødelige begjær etter det Samme.
Sofokles' *Antigone* i lys av antikkens filosofi. 13

Rebecka Sofia Ahvenniemi:

Sannhet som kunst: En presentasjon av
sannhetsbegrepene til Martin Heidegger
og Theodor W. Adorno. 29

Oda Elisabeth Wiese Tvedt:

Det tekniske verdensbilde og dets mytologier 45

Deirdre C. P. Smith:

Wittgenstein, language and ethics:
some choices 59

Helle Nyvold:

Om forholdet mellom mennesker og dyr 81

Mette Christine Hansen:

Om lenestolens rolle innenfor
bevissthetsfilosofien 109



Forord.

Bergensnettverket for kvinner i filosofi ble stiftet 21. november 2009. Stiftelsesmøtet var et arrangement for kvinner med tilknytning til filosofimiljøet i Bergen: faste og midlertidig ansatte ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier (UiB), tidligere og nåværende hovedfags- og masterstudenter, tidligere og nåværende stipendiater og doktorkandidater. Arrangementet ble finansiert av Universitets- og høgskolerådet og av UiB, ved likestillingsrådgiver.

Hvorfor et nettverk for kvinner i filosofi? Innen filosofifaget utgjør kvinner en markant faglig minoritet i og med at kvinneandelen blant vitenskapelige ansatte i fast stilling, utgjør kun 13 %. Filosofi er uten tvil et svært mannsdominert fagfelt. I tillegg viser erfaring at menn har flere uformelle faglig-sosiale fora som kvinner av ulike årsaker opplever seg utestengt fra. På denne bakgrunn vil nettverkets sentrale oppgave være å bidra til å støtte opp om den faglige aktiviteten til de kvinnene som allerede har en faglig posisjon, og å øke rekruttering av kvinner til faget. Derfor skal nettverket også fungere som et sosialt forum der kvinner kan oppleve det å få utveksle faglige erfaringer.

Hva bidrar nettverket med? En sentral del av nettverkets faste aktivitet har vært å arrangere semestervise seminarrekker med påfølgende faglig-sosialt samvær. I løpet av 2010 har vi arrangert tre seminarer pr semester. Her har det vært godt oppmøte, gode innlegg samt spenstige og inspirerende diskusjoner.

Hvorfor en årbok? Årboken 2010 er tenkt å skulle gi en dokumentasjon på seminaraktiviteten i nettverket, og forhåpentligvis innleder denne publikasjonen en tradisjon. Tekstene i denne publikasjonen er svært forskjellige da de gjenspeiler bidragsyternes faglige ståsted her og nå. Dette innebærer at tekstene varierer fra å være ferdigstilte faglige produkter til å utgjøre en presentasjon av mulige forskningsprosjekter og/eller hypoteser som kan danne grunnlag for videre arbeid. Årboken 2010 gjenspeiler derfor på en svært god måte spredning i bidragsyternes filosofiske interesseområder: spennet går fra antikkens filosofi til en av samtidsfilosofiens unge disipliner. Det er også stor spredning i bidragsyternes "filosofiske alder": fra bachelorstudenten til professoren. Dette siste må kunne betegnes som svært positivt og helt i tråd med den opprinnelige tanken om hva nettverket skal bidra til: å skape relasjoner og kontakt som kan resultere i bredere faglig støtte.

Årboken 2010 inneholder seks tekster som alle er basert på innleggene som ble gitt på seminarene. I følgende presentasjon tas det utgangspunkt i det abstractet bidragsyteren skrev i forkant av innlegget, og som ble distribuert via epost til medlemmene i nettverket.

Professor Vigdis Songe-Møller gav innlegg 16. september med tittelen: *Antigones dødelige begjær etter det Samme. Sofokles' Antigone i lys av antikkens filosofi*. Hun presenterte en lesning av Sofokles' tragedie *Antigone* i lys av antikkens filosofi, i første rekke den platonske tradisjonen. Gjennom skildringen av Antigone som valgte døden fremfor livet, og gjennom skildringen av et incestuøst samvær med sin døde bror og far (Ødipus) fremfor selv å bringe livet videre, viste Songe-Møller hvordan det kan hevdes at tragediedikteren gir et avslørende vrengebilde av de idealene som Platons åndelige far Parmenides hyller i sitt dikt: enhet, likhet, udødelighet og uforanderlighet. Mens Parmenides fremstiller enheten som det egentlig værende, vil Sofokles snarere vise oss at den er et absolutt intet, eller kanskje riktigere: at begjæret etter en slik

absolutt enhet ender med død og total ufruktbarhet. Innlegget var basert på et nylig publisert kapittel i boken *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*.

Masterstudent Rebecka Sofia Ahvenniemi gav 16. februar et innlegg basert på sin masteroppgave. Innlegget hadde tittelen: *Sannhet som kunst: En presentasjon av sannhetsbegrepene til Martin Heidegger og Theodor W. Adorno*. Hun argumenterte for at i motsetning til en tradisjonell måte å oppfatte sannhet på, beskriver både Heidegger og Adorno sannheten som noe "forståelsesoverskridende". Mens Heidegger beskriver "sannheten" som "avdekkethet", en tilsynekomst av det værende som vi ellers lever i et umiddelbart og fortrolig forhold til, er "sannheten" for Adorno en type genuin erfaring, som lar den uoversiktbare virkeligheten "tiltale seg". Mennesket tilskrives en posisjon hvor det verken er et "dømmende subjekt" eller en passiv mottaker av en "gitt" sannhet. I denne sammenhengen hevdet Ahvenniemi at mennesket heller er "vitne" til det som viser seg i erfaringen. Denne dreiningen bort fra subjektet danner et felles grunnlag for Heideggers og Adornos sannhetsbegreper. Kunsten har etter Adornos syn, på grunn av sin "autonomi", en privilegert posisjon når det gjelder å vise sannhet. Heidegger på sin side beskriver en strid mellom den åpne "verden" og seg-trekkende "jorden", som stilles opp i kunsten. Denne striden er ikke til stede bare i kunsten, men den gjenspeiler livets og sannhetens grunnkarakter. Ahvenniemi leverte sin masteroppgave i mai 2010. Den hadde tittelen: *Sannhet som kunst: Om Martin Heideggers og Theodor W. Adornos syn på 'sannhet', om måten de relaterer sannheten til kunsten på, og om den rollen mennesket får i forhold til virkeligheten i denne prosessen*.

Bachelorstudent Oda Elisabeth Wiese Tvedt gav innlegg 20. mai. Det hadde tittelen: *Det tekniske verdensbilde og dets mytologier*. Tvedt tok utgangspunkt i Heidegger, og argumenterte for at han i *Kunstverkets Opprinnelse* viser hvordan et kunstverk, forstått som en skjellsettende sannhetserfaring, danner et orienteringspunkt for et historisk bestemt folks tilgang til

verden og videre hvordan denne blir ordnet. Tvedt viste hvordan Heidegger besinner seg i *Spørsmålet om teknikken* i forhold til det han kaller "den beregnede tenkning" som han hevder er dominerende i vår tid. Tvedt gikk videre med Heidegger som utgangspunkt, og reflekterte over hvordan Aries' analyse av våre tilnærminger og holdninger til døden i moderne tid kan bidra til å si noe om hvordan den teknisk ordnede verden kan sies å manifestere seg. Med Eliades utlegning av mytenes rolle i arkaiske samfunn trakk Tvedt paralleller til vårt eget samfunn. Her ble det anskueliggjort hvordan vår tids myter kan sies å være av naturvitenskapelig art, og hvordan disse inngår i det som kan kalles det tekniske verdensbilde. Innlegget i sin helhet var en presentasjon av den hypotesen som skal danne grunnlaget for Tvedts bacheloroppgave.

Universitetslektor Deirdre C. P. Smith gav innlegg 14. oktober. Det hadde tittelen: *Wittgenstein, language and ethics: some choices*. Smith presenterte en hypotese, og ønsket tilbakemelding på om den var fruktbar, interessant og verdt videre utforskning. Hun hevdet at den rådende konsensusen blant Wittgensteinforskere har vært at etter "Lecture on Ethics", ca. 1929, sluttet Wittgenstein å omtale etiske og moral problemer. Selv om et søk i hans Nachlass gir få treff på tyske og engelske varianter av ord som "etikk" og "moral" etter 1929, fastholdt Smith tesen om at Wittgenstein fortsatte å arbeide med etiske og moralske problemstillinger helt frem til sin død. Hun spurte: Er det så utenkelig at mannen som oftest gis æren for å stå bak den lingvistiske vendingen i filosofi, muligens også kan stå bak en lignende vending innen etikk? Med andre ord, etikk og moral, om de skal ha noen mening, er ikke noe adskilt fra, men noe som ligger i, den dannende funksjonen språkbruk har for både individer og kulturer. Dersom Smith har rett i dette, vil det ha implikasjoner for Wittgensteinforskningen samt for hvordan filosofer til nå har nærmet seg temaer som angår moral og etikk.

Universitetslektor Helle Nyvold gav innlegg 11. november. Det hadde tittelen: *Om forholdet mellom mennesker og dyr*. Nyvold presenterte Cora Diamonds kritikk av et felt innenfor filosofi

som har et stort sivilisasjonskritisk potensiale, nemlig dyreetikken. Komplekse sammenhenger er involvert i tenkningen om forholdet mellom dyr og mennesker, og det synes å være vanskelig å finne et ståsted som ikke har uheldige implikasjoner. Cora Diamond anlegger et filosofikritisk perspektiv, og stiller spørsmål ved om teori - og metodekrav i samtidsfilosofien legger innholdsmessige føringer som i denne sammenheng er skadelig for den saken som ønskes fremhevet, og for oppfatningen av saksføreren, som i denne sammenheng skal være mennesket selv. Nyvold hevdet med Diamond at litteraturen inneholder en viktig kilde til en utvidelse av vår forestillingsevne og moralske kapasitet. Hun viste hvordan dette står i motsetning til andre som for eksempel hevder at det etiske innen filosofien kun må begrunnes via argumentasjon, ha et metafysisk grunnlag, gi seg utslag i prinsipper, m.m. Et betimelig spørsmål ble fremsatt: Hva skal til for å velge ut etisk relevante fakta, beskrive dem på en relevant måte, for å gjøre forholdet klarere for oss? Nyvold presenterte Diamonds svar på disse spørsmålene, ut fra Diamonds *The Realistic Spirit*, hvor hun bl.a. hevder at hvis vi ikke ser klart hvem vi er, i et misforstått forsøk på å sette dyrene på like fot med oss, så mister vi samtidig grunnlaget for moralsk handling og tenkning, som er nettopp det vi trenger for å kunne bruke våre egne begreper som medfølelse, vennskap og rettferdighet, også når det gjelder dyr. Diamond ønsker at vi må tenke nøyere gjennom premissene for vår tenkning om dette forholdet. Innlegget var en første presentasjon av det fagfeltet som Nyvold er i ferd med å utarbeide sitt forskningsprosjekt innenfor.

Stipendiat Mette Christine Hansen gav innlegg 16. mars. Det hadde tittelen: *Om lenestolens rolle innenfor bevissthetsfilosofien*. Utgangspunktet for Hansen var at det gjerne blir hevdet at det som i hovedsak skiller filosofisk refleksjon fra naturvitenskap, er at filosofiske betraktninger kan foretas fra lenestolen, mens vitenskapen krever observasjon og eksperimentering. Hansen påpekte at rasjonalisme, som filosofisk retning, er den reneste formen for lenestolsfilosofi siden a prioriske lenestolsbetraktninger her er dominerende, men imidlertid vil

de fleste filosofer innenfor den analytiske tradisjonen nettopp fremheve viktigheten av empirisk forskning og de resultater denne forskningen bringer med seg, og at man gjerne vil hevde at filosofien bør ta hensyn til de dominerende naturvitenskapelige teoriene. Av denne grunn forsvares gjerne et naturalistisk/fysikalistisk syn på virkeligheten hvor det hevdes at alle fenomener, inkludert bevissthet, er reduserbare (i det minste i prinsippet) til fysiske fenomener eller størrelser. Hansen pekte på at problemet med denne holdningen, er at den synes å komme i konflikt med en del filosofiske betraktninger som kan foretas fra lenestolen. De intuisjoner som filosofiske tankeeksperimenter, som Zombie-argumentet og Frank Jacksons kunnskapsargument, appellerer til viser nettopp at bevissthet vanskelig lar seg redusere til et fysisk fenomen. I forlengelsen av disse betraktningene spurte Hansen: Hvor stor vekt bør vi legge på slike lenestolsbetraktninger? I hvor stor grad skal våre intuisjoner om begrepsmessig mulighet ha en innvirkning i forhold til hvilken metafysisk teori om bevissthet vi bør forsvare?

Bergen 8. mars 2011
Redaktører:
Gro Rørstadbotten
Helle Nyvold



Vigdis Songe-Møller

Antigones dødelige begjær etter det Samme. Sofokles' Antigone i lys av antikkens filosofi.

Innlegget er hovedsakelig basert på et nylig publisert kapittel i boken *Birth, Death, and Femininity: Philosophies of Embodiment*.¹ Jeg skal kontrastere den platonske – og det vil for meg også si den parmenideiske – enhets- og likhetstenkningen med den type tenkning jeg mener Sofokles gir uttrykk for i *Antigone*. Samtidig skal jeg forsøke å vise at tragediens heltinne – altså Antigone – på mange måter kan sies å legemliggjøre de platonske eller parmenideiske enhets- og likhetsidealene, som altså i tragedien *ikke* fremstilles som idealer, men tvert imot som tragiske feilgrep. Jeg skal starte litt indirekte, med Platons såkalte kunstkritikk i 10. bok av *Staten*.

Her fremfører Platon – eller rettere Sokrates – en skarp kritikk av det han kaller den mimetiske – på norsk etterlignende - kunsten, som han i 10. bok av denne dialogen forviser fra sin idealstat. Det er påfallende at det her først og fremst er tragediediktningen skytset rettes mot, ikke minst fordi den måten Sokrates forklarer hva han mener med "mimetisk kunst" på, ikke uten videre passer særlig godt på tragediene. For å forklare hva han mener med mimetisk kunst og hvorfor denne

¹ Vigdis Songe-Møller, "Antigone and the Deadly Desire for Sameness. Reflections on Origins and Death", i: Robin May Schott (red.), *Birth, Death and Femininity. Philosophies of Embodiment*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010, s. 211-251.

er så skadelig, tar han utgangspunkt i *malerkunsten*: et maleri av for eksempel en seng er en etterligning av en fysisk seng, som igjen er en etterligning av den ideelle sengen, som er den sanne sengen. Maleriet befinner seg med andre ord tre trinn fra sannheten og har derfor lite å tilby oss, eller rettere: den fører oss på ville veier. Selv om Platon bruker maleriet for å forklare oss hvor skadelig den mimetiske kunsten er, er det ikke først og fremst denne kunstarten han er interessert i, men kaster seg altså snarere over tragediediktningen. Hvorfor gjør han det? Jeg har en teori, som jeg tidligere så vidt har presentert i en artikkel i *Norsk filosofisk tidsskrift*,² og som jeg gjerne vil nevne her også, for jeg tror at Platons kritikk av tragediediktningen – eller det jeg tolker som hans motivasjon for denne kritikken – på en fin måte illustrerer kontrasten mellom Platons og tragediedikternes – eller i hvert fall enkelte av tragediedikternes – virkelighetsoppfatning.

I åpningen av bok X av *Staten* uttrykker Sokrates sin tilfredshet med at all etterlignende diktning er blitt forvist fra idealstaten, og som han begrunner med at denne typen diktning har "en nedbrytende virkning på tilhørernes sinn" (595b). Den etterlignende diktningen appellerer ikke til fornuften vår, men til sansene, det som han her kaller den lidenskapelige del av sjelen, på gresk *pathos*, den passive, eller direkte oversatt: "lidende", del av sjelen (604a/b). Diktningen påvirker oss så sterkt at sjelens lavere del blir den dominerende, altså ikke *underordnet* fornuften, slik den bør være. Sokrates' kritikk av diktningen er til dels av psykologisk karakter: Sokrates kritiserer ikke sanseerfaringen som sådan – hvordan skulle han kunne gjøre det? den er med oss over alt – men han kritiserer diktningens trussel mot sjelens harmoni, som forutsetter at fornuften, som er sjelens guddommelige og udødelige element, holder sansene i sjakk.

² Vigdis Songe-Møller, "Memory and Mourning: a Threat to Plato's Philosophy?", *Norsk Filosofisk Tidsskrift* (2008), s. 103-110.

Umiddelbart etter sin kritikk av de etterlignende kunstene setter Sokrates den korte tiden som et menneskeliv utgjør, opp mot det han kaller den "totale tiden" (608c): "Et menneskes livsløp fra barn til gammel mann er en ubetydelighet i forhold til den totale tid." Glaukon, som er Sokrates' samtalepartner, kommenterer dette på en krystallklar måte: "Det er et blott og bart intet", hvorpå Sokrates sier: "Synes du da ikke at et udødelig vesen skal bekymre seg mer om evigheten enn om et henfarende øyeblikk?" (608c/d)

Når Sokrates her hevder at menneskelivet – den tiden vi lever på jorden – ikke er verd å bekymre seg over, hevder han også, i det minste implisitt, at heller ikke døden er noe vi skal bry oss særlig med. Dette er det motsatte av det tragediedikterne forteller oss: i tragediene står fremfor alt døden sentralt, og hvis tragediedikterne forteller oss noe, må det være dette: at døden er noe vi i aller høyeste grad skal bry oss med. For tragediedikterne er mennesket fremfor alt et *dødelig* vesen; menneskets dødelighet er det stoff tragediene er laget av. Og et menneskes død gir i tragediene opphav til en uendelighet av sorg og jammer. En av dem som har vært opptatt av sorgens betydning i de greske tragediene er Nicole Loraux. I sin lille bok *La voix endeuillée (The Mourning Voice)* sier hun blant annet: "hver eneste tragedie er en iscenesettelse av sorg".³

Det er påfallende at Platon, når han i *Statens* 10. bok skal gi eksempler på menneskelige følelser som virker nedbrytende på sjelens udødelige element, fremfor alt trekker frem sorgen. Han kaller til og med sjelens lavere del – sansningen eller den lidenskapelige del – for sjelens "sørgende del" (*tou threnódous toutou*, 606a). Denne delen av sjelen, sier Sokrates, er det som "stadig minner oss om – og får oss til å dvele ved - all elendighet som har tilstøtt oss" (604d). Sorgen gjør oss på sett og vis selvcentrerte, i den forstand at den dreier seg om meg og mine, her og nå, og dermed vender oss bort fra helheten – både i tid og

³ Nicole Loraux, *The Mourning Voice. An Essay on Greek Tragedy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2002, s. 48.

rom. I *Staten* er mennesket en del av idealstaten, fortrinnsvis en vokter eller filosofkonge, hvis sjel tilhører ideenes evige rike. Man er ikke, i hvert fall ikke først og fremst, et individ, heller ikke et medlem av menneskeslekten.

Platon opererer med to typer erindring (*anámnēsis*): den ene, som vi på norsk gjerne kaller "gjenerindring", leder oss til sann kunnskap, fellesskapets harmoni og lykke, og til sjelens uddelighet; den andre type erindring, derimot, får oss til å dvele ved vår individuelle sorg og ulykke og minner oss om vår egen dødelighet. Med disse to typer erindring viser Platon hovedforskjellen mellom sitt eget og tragediedikternes syn på menneskelivet. Mens Platons gjenerindringsbegrep kan forstås som et forsøk på å *overvinne* enkeltmenneskets tilfeldige og begrensede liv, dvs. som et forsøk på å *glemme* disse sidene av tilværelsen, tjener tragediene som en påminnelse på nettopp dette, altså vår individuelle død, lidelse og menneskets endelighet. Tragediene kan sies å være ekstreme uttrykk for sorg og like ekstreme forsøk på *ikke* å glemme våre individuelle kalamiteter.

La meg så gå nærmere inn på Sofokles' tragedie *Antigone*. Antigone, tragediens heltinne, vil *ikke* glemme. Hun vil sørge over sin døde bror – og døde far – høyløst og i all offentlighet og mot kongens forordning. Heri ligger hennes storhet – og menneskelighet –, men heri ligger også hennes tragiske feilgrep og – tror jeg vi kan si – umenneskelighet. Jeg skal, som allerede nevnt, forsøke å fremstille Antigone, tragediens heltinne, som en grunnleggende *tvetydig skikkelse*, som på ett vis kan sies å legemliggjøre alt det Platon vil unngå, men hun gjør det på bakgrunn av en platonsk, eller kanskje snarere parmenideisk, streben etter enhet, uforanderlighet og uddelighet. Jeg leser tragedien som et forsøk fra Sofokles' side å avsløre det umenneskelige – eller det kanskje snarere det ulevelige – ved disse idealene.

En kjapp oppsummering av *Antigone*: Kreon er konge i Theben etter at Ødipus' sønn, Eteokles, ble drept av sin egen bror,

Polyneikes, som sammen med en fiendehær stormet Thebens bymurer. Kreon erklærer Polyneikes for en forræder, nekter ham begravelse og truer med dødsstraff den som måtte trosse kongens ord. For Antigone er imidlertid den døde Polyneikes ikke en forræder, men en bror, som har krav på en verdig begravelse. Dermed er motsetningen mellom Antigone og Kreon et faktum. Antigone trosser Kreons forbud og begraver sin bror, og blir dermed selv en fiende i Kreons enkle, entydig politiske, forestillingsverden. Antigone blir innestengt i en hule for å dø, men tar livet og døden i egne hender og henger seg i sløret sitt. Antigones død fører til at også Kreons familie går til grunne: Haimon, Kreons sønn og Antigones forlovede, tar sitt liv, hvorpå Kreons kone, Evrydike også tar sitt liv. Kreon står alene tilbake og forstår for sent sitt feiltrinn.

Tragediens åpningsord er så pass spesielle at det er vanskelig å ikke tillegge dem en ganske spesiell betydning, og for meg er det nærliggende å gi dem en nøkkelfunksjon, en form for tolkningsnøkkel til hele stykket. Tragedien åpner med at Antigone hilser sin søster Ismene med disse ordene, som det er nærmest umulig å oversette på en noenlunde adekvat måte: *O koinon autadelphon Ismenes kara*.

En liten ordforklaring:

- *Koinon* betyr "felles", eller "det man har i fellesskap"
- *adelphon* betyr "ens egen søster", eller "søsken av samme mor"
- *auto* har en betydning som ligger nær opp til "*koinon*", altså "felles", men kan også bety "identisk", eller "samme"
- *Ismenes kara* betyr egentlig "Ismenes hode" og betegner "selve Ismene", eller "det som i høyeste grad er Ismene". Det som er selve Ismene, er knyttet til det slektsfellesskapet hun har med Antigone, det er knyttet til deres felles opprinnelse.

Det er blitt sagt at ingen oversettelse kan få med seg den usedvanlige måten Antigone hilser sin søster på, nemlig ved til de grader å understreke deres nære slektskapsbånd og felles opprinnelse.

Åpningslinjene i *Antigone* er slik, i Per Østbyes norske oversettelse:

”Ismene, søster, barn av samme far og mor!
Si, vet du noe ondt som vi to som lever enn,
ei får av Zevs som arv fra Ødipus, vår far?
For ingen smerte, intet vanhell, ingen skam
og ingen skjensel finnes, som jeg ei har sett
at vi to med gru må bære som vår tunge lodd.”⁴

Antigone, som straks skal be Ismene om være med på å begrave deres døde bror Polyneikes, noe kong Kreon på det aller strengeste har forbudt, appellerer her til sin søsters solidaritet ved å vise til deres felles opprinnelse, som de deler med sin døde bror. Dette felles slektskapsbåndet blir ikke romantisert, tvert imot understreker Antigone det skamløse – eller skamfulle – ved dette sterke slektsfellesskapet, altså dets inestuose karakter. Det inestuose fellesskapet er nettopp karakterisert ved familiemedlemmenes felles opprinnelse, som i dette tilfelle innebærer at de alle – Antigone selv, søsteren, brødrene og faren – ble unnfanget i den samme livmoren: de er alle Iokastas barn.

Denne hermetisk lukkede enheten, som inkluderer så få og ekskluderer så mange, utgjør hele Antigones verden, både i tid og rom. Antigone opererer med et skarpt skille mellom dem som er innenfor og dem som er utenfor, dvs. mellom venn (*filos*, som også betegner det ”egne”, eller det som tilhører en) og fiende (*ekhthros*; dette er ord som hyppig brukes gjennom hele tragedien). Antigone vil ingenting annet enn være med sine ”egne”, alle hennes bevegelser går ”innover”, eller ”bakover”,

⁴ *Greske tragedier*. Oversatt av Per Østbye. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1995, s. 111.

mot det felles, enhetlige opphavet. Når hun bevisst velger døden fremfor livet, graven fremfor brudekammeret, sin egen bror og sin egen far fremfor sin forlovede, sitt eget opphav fremfor selv å være opphav for egne barn, slektens opphør fremfor videre liv, stillstand fremfor bevegelse og forandring, sammensmelting med den opprinnelige enhet fremfor utfoldelse og mangfold, er ikke dette noe annet enn en oppfyllelse av det som allerede ligger i den insestue Ødipus-slekten som en kime.

Antigone kan sies å operere med én distinksjon, nemlig distinksjonen mellom det samme og det annet, det egne og det fremmede, samtidig som alle andre distinksjoner ser ut til å forsvinne. Antigones streben etter absolutt enhet kan sees på som en parallell til førsokratikeren Parmenides' tenkning. "Det er det samme hvorfra jeg begynner, for dit vil jeg også vende tilbake", skriver Parmenides (fragment B 5). Hele Parmenides' dikt dreier seg om "det samme", som visualiseres i bildet av værenskulen. Det værende er, i følge Parmenides (B 8.4-6), "unikt (*mounogenes* – "eneste i sitt slag"), ubevegelig og fullstendig. Det var ikke en gang og vil ikke være, siden det er nå, samtidig, ett, sammenhengende." og (B 8.29-30) "Som det Samme i det Samme forblir det og hviler i samsvar med seg selv, og slik forblir det grunnfestet der." Disse karakteristikkene av den parmenideiske væren kan også sies å være en passende beskrivelse for det familiefellesskapet som Antigone drømmer om.

Parmenides konstruerer sin homogene, selvidentiske væren for å utelukke enhver form for forskjeller og motsigelser, som ifølge den parmenideiske logikk vil føre til tilintetgjørelse og død. Det første ordet i det siterte fragmentet er *ksynon*, som er en ekvivalent til *koinon*, "felles", eller "det samme", som altså også er åpningsordet i *Antigone*, og som kan sies å utgjøre hele Antigones skjebne: det fellesskapet Antigone søker og til slutt virkeliggjør i døden, er tettere enn et menneskelig fellesskap kan tåle. Med andre ord: den type enhet som ifølge Parmenides holder døden på avstand, fremstilles i Sofokles' tragedie som en ulevelig enhet. Den enhet som hylles i Parmenides' dikt, viser

seg i *Antigone* å være en tragisk enhet. Mens Parmenides fremstiller enheten som det egentlig værende, vil Sofokles – det er min tese - snarere vise oss at den er et absolutt intet, eller kanskje riktigere: at begjæret etter en slik absolutt enhet ender med død og total ufruktbarhet. Sofokles og Parmenides viser oss to helt motstridende bilder av virkeligheten. Både Kreon og Antigone opererer, slik også Parmenides gjør, med klare grenser mellom det som er "innenfor" og det som er "utenfor". Mens denne klare grensesettingen i *Antigone* er en hovedårsak til det tragiske utfallet, er den for Parmenides konstituerende for eksistensen.

Hvis vi ser nærmere på Parmenides' dikt, vil vi se at det etablerer en nær og nødvendig forbindelse mellom fødsel og tilblivelse på den ene siden og død på den andre siden: alt som er blitt til, vil gå til grunne; alt som er født, vil nødvendigvis dø. Når han argumenterer på denne måten, er det, antar jeg, for å understreke at den Væren han konstruerer, eller beskriver, er en evig væren, som ikke bare er hinsides tilintetgjørelse og død, men som heller ikke involverer fødsel eller tilblivelse. Den type evighet som Parmenides søker, står utenfor både fødsel og død.

Jeg mener at Parmenides' begrep om evighet kommer nær opp til den evigheten som Antigone søker i døden. Ved å søke evig forening med sin døde, inestuose familie, kan hun sies å fantasere om en tilværelse hinsides fødsel og død, eller en slags opphevelse av dem begge: hun nekter å la seg ekte med en Annen mann, altså en mann utenfor sin egen inestuose familie, og dermed å bli opphav til noe nytt; hun nekter altså å delta i livets gang, hvor fødsel av nye individer inngår, men fantaserer snarere om en evig forening med det Samme. Mens et menneskeliv nødvendigvis vil ha en slutt, vil fellesskapet med de døde vare evig, og nettopp derfor foretrekker Antigone døden fremfor livet: "For i lengre tid skal de der nede elske meg enn de her oppe. Der skal jeg evig bo." (vers 74-76, norsk oversettelse s. 112). Eller for å si det på en annen måte: Antigone søker evig liv i døden, riktignok et liv hvor ingenting nytt skjer, eventuelt en evig gjentakelse av det Samme. I fragment 8, v. 26-27 skriver

Parmenides om det værende at "ubevegelig innen veldige bånd grenser er det, uten opprinnelse, uten opphør". Hvis vi ser nærmere på hvordan de ordene Parmenides her negerer, nemlig "begynnelse", på gresk *arche*, og "opphør", på gresk *pauesthai*, altså det å opphøre, blir brukt i greske tekster, så vil vi finne at de alltid assosieres med noe som *skjer*. En *arche* er det som setter i gang en handling eller en hendelse, og det er alltid en handling eller en hendelse som sies å *opphøre*. Det er derfor mulig å tolke Parmenides dit hen at han påstår at Væren, eller det Værende, selv er en form for handling eller hendelse som verken har begynnelse eller slutt, altså ikke ganske enkelt en evig stillstand, slik Parmenides vanligvis tolkes, men en evig hendelse uten begynnelse, uten opphør, i det Ene og det Samme. (Dette er én av mine kjepphester i min lesning av Parmenides' dikt; jeg snakker da om væren som en *værenshendelse*). Et slikt værensbegrep kan tolkes i tråd med den tilværelse Antigone drømmer om, altså en form for evig liv, hinsides fødsel og død.

I *Antigone* kan Sofokles sies å holde opp et spill for det vi kunne kalle Parmenides' "komiske" evighetsdrøm i det han fremstiller det som en tragisk illusjon. Da bruker jeg ordet "komisk" i litterær forstand, altså en drøm om den totale harmoni – kall det gjerne lykke, i motsetning til det tragiske, hvor tilværelsen ikke til slutt ender i enhet og harmoni, men snarere er preget av uløselige motsetninger som ender med død og forferdelse.

Det er kanskje særlig ett sted hvor Antigones begjær etter det ene og det samme blir gjort klinkende klart, på en så pass brutal måte at en rekke fortolkere av tragedien har erklært tekststedet for inautentisk: i vers 904 – 920 påstår Antigone at hun ikke ville ha motsatt seg Kreon dersom hans forbud mot gravleggelse hadde dreid seg om hennes ektemann eller hennes barn. For verken et barn eller en ektemann er unik eller uerstattelig: man kan finne seg en ny ektemann og få nye barn, men med en bror er det annerledes:

"Var jeg mor og hadde husband eller barn
som lå som henslengte lik, da hadde jeg

ikke øvet dette verk i tross mot landsmenns bud.

Men

mistet jeg mitt barn, og var min husbond død,
kan hende da jeg fikk med annen husbond barn!

Men da min mor og far er gjemt i jordens skjød,
Kan aldri mere vokse opp for meg en bror.”
(vers 905 – 913, norsk oversettelse s. 131)

Under den forutsetning at det ikke var noe incestuøst forhold til ektemannen, peker en ektemann og barn utover, mot verden, hinsides den hermetisk lukkede familien, og siden disse involverer verden utenfor, kan de også mangfoldiggjøres. Polyneikes drar Antigone tvert imot innover mot den enhetlige, selvidentiske kilden, hvor reproduksjon betyr gjentakelse av det samme. Antigone, hennes brødre, far og mor konstituerer en unik enhet med klare grenser mot verden forøvrig. Det er denne opprinnelige enheten som Antigone ønsker å bevare, og som Sofokles viser er umulig å bevare. Antigones brutale avvísning av sin søster Ismene, for eksempel når hun i åpningsscenen, etter at Ismene har nektet å hjelpe henne med å begrave Polyneikes, sier til henne ”Når du kan si meg dette, vil jeg hate deg som en fiende, og hatet vil du ligge hos din døde bror” (vers 93-94, norsk oversettelse s. 113), så viser dette klart, mener jeg, at Antigones hovedanliggende ikke er å ære familiære blodsband, altså å sette blodsbandet høyre enn staten, slik mange tolker tragedien, i tradisjonen fra Hegel. Det er bare ved å bli forenet med Polyneikes og Ødipus i deres mørke brudekammer at Antigone kan drømme om en fortsatt reproduksjon av Ødipus’ familie, i form av identiske kopier av opphavet.

Det seksuelle aspektet ved Antigones sorg over og lengsel etter sin døde bror, antydes allerede i åpningsdialogen mellom Antigone og Ismene: ”Som elsket søster skal jeg ligge hos min kjære bror.” (vers 73, norsk oversettelse s. 112) Både ”elsket” og ”kjære” er oversettelser av det greske ordet *filos*, som riktignok

ikke har noen direkte seksuell konnotasjon, men snarere karakteriserer en nært, familiært forhold. Selv om leseren, eller tilhøreren, ikke tolker disse ordene i seksuell betydning, får de likevel denne meningen – og det temmelig utvetydig – senere i tragedien, for eksempel når Kreon sier til sin sønn Haimon, som lengter etter å gifte seg med Antigone: "så jeg nå denne kvinnen som verste uvenn bort og la henne holde bryllup i Hades' hus" (vers 653-654, norsk oversettelse s. 125), eller når Antigone selv utbryter når hun føres til hulen for å dø: "Å grav! Å brudekammer! Å du underjordiske bolig, evige fengsel, hvor jeg skal forenes med mine egne" (vers 891-893, norsk oversettelse s. 131). Selv om det i og for seg ikke er noe uvanlig i å sammenligne graven til en ugift kvinne med et brudekammer, er det i dette tilfellet åpenbart ikke Hades som er brudgommen, men snarere de Antigone betegner som sine "egne". Man kunne si det slik at Antigones usedvanlig sterke "hjemlengsel" vanskelig kan skilles fra hennes begjær etter å møte sin bror Polyneikes – sammen med Eteokles og sin far Ødipus – i det som her kalles deres felles "brudekammer".

Antigone snur her opp ned på det tradisjonelle forholdet mellom det opprinnelige hjemmet og ekteskapet: Når en ung kvinne i antikkens Hellas giftet seg, forlot hun sitt opprinnelige hjem – dvs. farens hjem – for å bli en del av ektemannens familie, som aldri fullstendig ble hennes "hjem", i den forstand at en gift kvinne ble sagt å være en slags "gjest" i sin ektemanns hjem.⁵ En gift kvinne beholdt for eksempel medgiften, som skulle gis tilbake til faren i tilfelle skilsmisse. Uansett: Antigone ønsket åpenbart ikke noe familieskifte: hennes opprinnelige hjem skulle forbli hennes i all evighet. Det er også verdt å merke seg at Sofokles lar Antigone dø på en måte som ellers i tragediene var forbeholdt gifte kvinner: blant de tragiske heltinnene er Antigone den eneste ugifte kvinnen som tar sitt eget liv⁶, noe

⁵ Cf. Aristoteles, *Oikonomikos*, Bok I, 1344a, hvor hustruen sammenlignes med en som søker tilflukt til sin ektemanns arne (*hestia*).

⁶ Andre ugifte kvinner som dør i tragediene, blir enten drept eller ofret (f.eks. Ifigenia og Kassandra i Aiskylos' *Agamemnon*).

som bidrar til å gjøre Antigones stilling i forhold til Polyneikes uklar, eller tvetydig: Antigones selvmord antyder at hun ser på seg selv, eller ønsker å se på seg selv, som en gift kvinne, som Polyneikes' hustru og ikke bare hans søster. Denne utviskingen av skillelinjer og distinksjoner er etter min mening sentral i Antigones verden; her finnes ett eneste vesentlig skille: mellom hennes egen familie og alle andre, men innad i familien opphører de klare skillelinjene. Denne nedbrytningen av den type distinksjoner som er vesentlige i et menneskeliv, fører til Antigones undergang.

Nok en gang: Mens Parmenides' værensbegrep forutsetter en opphevelse av alle distinksjoner – bortsett fra denne ene, nemlig distinksjonen mellom Væren og Ikke-Væren, som også kan formuleres som distinksjonen mellom det Ene og mangfoldet, eller mellom det Samme / det selvidentiske og det ikke-samme – altså: mens Parmenides forestilling om den sanne, egentlige Væren ikke inneholder noen distinksjoner, så understreker Sofokles at en slik distinksjonsløs væren – eller riktigere: Antigones *begjær etter* en slik distinksjonsløs væren – er en tragisk, ulevelig væren. Mens Parmenides, som var litt eldre enn Sofokles, dikter en uforbeholden hyllest til enheten, likheten og uforanderligheten, kan tragediedikteren sies å gi et avslørende vrengebilde av disse idealene.

I Antigones verden er det ikke bare generasjonsforskjellen mellom Antigone og Ødipus og forskjellen mellom bror og ektemann som oppheves, eller overskrides, men også kjønnsforskjellen: Antigone overskrider ganske klart de grensene som var satt for en kvinne. Antigones overskridelse av de tradisjonelle kjønnsforskjellene tematiseres, om enn indirekte, ganske klart når stykket åpner med at Antigone og henne søster Ismene kommer ut av borgen og står og snakker ute på borgplassen: det er ikke her, ute i den åpne offentligheten, kvinnene hører hjemme; deres plass er *inne*, i hjemmet, i *oikos*. Og det er her ute at Antigone annonserer at hun vil trosse kongens forbud mot å begrave Polyneikes, som han har definert som en statsfiende. Det er påfallende at når Ismene nekter å

hjelpe Antigone med å begrave broren, er det ikke fordi det er et brudd på kongens bud, men fordi hun og Antigone er *kvinner*: "Vi bør huske dette: som kvinner ble vi født (*efymen*); ikke til å kjempe mot menn" (vers 61-62, norsk oversettelse s. 112). Kvinnens status som underordnet mannen er, slik Ismene ser det, ifølge naturens orden (*fysis*) og derfor uhørt å bryte. For Antigone er det nærmest omvendt; det kan se ut som om det er poeng for henne å overskride *fysis*. Antigone svarer på Ismenes advarsel mot å overskride de grensene som var satt for en kvinnes virke på denne måten: "Ham skal jeg gravlegge selv, og når jeg handler slik, blir selve døden skjønn" (vers 71-72, norsk oversettelse s. 112). Mens Antigones ønske om å bryte med naturens egne lover får Ismene til å utbryte at Antigone "begjærer det umulige" (vers 90, norsk oversettelse s. 113), synes altså Antigone tvert imot se på en slik handling som "skjønn", *kalos*.

I Athen ble uttrykket "skjønn død" brukt i bystatens offisielle gravtaler over soldater som var falt i kamp. Det uttrykte respekt: ved å ofre sitt liv styrket borgeren grunnlaget for bystatens videre liv. Dødens "skjønnhet" hadde altså klare politiske konnotasjoner, som – når Antigone bruker dem – får en subversiv betydning: hennes død tjener ikke statens fellesskap, men er snarere en totalt ensom død. Antigone understreker selv det tvetydige ved skjønnet i sin død:

"La meg nå med all min dårskap lide dette forferdelige (*to deinon*)

Min lidelse blir ei så stor at ikke min død til sist blir skjønn."
(vers 95-97, norsk oversettelse s. 113)

Det ordet som her er oversatt med "det forferdelige" - *to deinon* – har vært diskutert en masse, ikke først og fremst slik det brukes i dette sitatet, men i diskusjonen omkring korets såkalte "ode til mennesket" litt lenger ute i tragedien (vers 332-375, norsk oversettelse s. 118 f.). Ordet *deinon* antyder en mangel på

moderasjon som oppmuntrer til *hybris*. I den nevnte oden er temaet menneskets storhet: mer en noe annet vesen har mennesket evner til å overskride naturens krefter, en evne som kan være både til velsignelse og føre til elendighet. Mennesket er skapende, men dets skapende evne er av tvetydig karakter: den er både konstruktiv og destruktiv. Menneskets storhet er vidunderlig og forferdelig på samme tid: begge disse aspektene ligger i ordet *deinos*. I følge koret er det bare én ting som mennesker ikke kan makte, nemlig å flykte fra døden: "Kun én er for sterk: Å flykte fra dødsguden evner han ei" (vers 360-361).

Det *fryktelige* i Antigones handling – eller handlinger – gjelder ikke bare hennes totale autonomi, som det refereres til en rekke steder i tragedien og som innbefatter hennes overskridelse av både kjønnskategoriene og statens lover, men det gjelder også det endelige målet for hennes handlinger, nemlig døden. Hun forsøker ikke å unnfly døden, men løper den snarere i møte. Antigone transformerer Kreons dødsdom, som skulle fullføres ved å begrave henne levende i en hule, ved selv å velge døden: Hennes siste handling er autonom: hun henger seg i en løkke som hun selv knytter med sløret sitt (vers 1220ff., norsk oversettelse s. 139). Koret formulerer dette slik: "Ingen tærende sykdom volder din død, ei heller falt du for sverdet. Du lever etter egen lov (*autonomos*). Derfor vandrer du alene til Hades bolig" (vers 819-822, norsk oversettelse s. 129).⁷ Hennes konsekvente autonomi, som innebærer overskridelse og utvisking av en rekke naturlige eller samfunnsmessige lover eller normer, gjør henne samtidig totalt ensom, løsrevet fra enhver binding til et levende fellesskap: hun går *alene* i døden.

Jeg skal avslutte med å vende tilbake til det jeg startet med, nemlig Platons kritikk av tragediene, hvor han fokuserer på farene ved den individuelle sorgen, som truer med å vende

⁷ Se Nicole Loraux, *La main d'Antigone*. Etterord til Sophocle, *Antigone*. Paris: Les Belles Lettres, 1997. Opprinnelig publisert i *Metis, Revue d'Anthropologie du monde grec ancien*, 1, 2 (1986), s. 165-196. Loraux diskuterer her blant annet de mange forekomstene av ordkombinasjoner med *auto-* i *Antigone*.

statens borgere bort fra fellesskapets plikter. Antigone er i ett og alt drevet av sorgen over sin døde bror, eller over hele sin døde familie. Det er en ekstrem sorg, som har tatt makten over alt hennes begjær. Det spesielle og tragiske med Antigone kan sies å være at ingen ekstern stemme, ingen stemme utenfra, trenger inn til henne, verken fra hennes søster eller fra hennes forlovede, som hun ikke henvender seg til en eneste gang i løpet av stykket, heller ikke fra Kreon eller fra koret. Antigone er isolert og alene i en ekstrem forstand. Bare en Annen, en utenfor hennes døde, inestuøse familie, en familie som ikke kjenner de distinksjonene som er nødvendige for et samfunn; bare en stemme utenfor denne distinksjonsløse kretsen kunne ha hindret henne i hennes ferd mot døden. Forestillingen om en slik Annen er muligens til stede i hennes siste ord, hvor hun reflekter over døden som et tap, og da i første rekke som et tap av muligheten til å leve som kvinne:

”Ei skal jeg få en husbond, aldri fostre barn
Forlatt som nu av venner, går jeg levende,
jeg arme mø, til de dødnes bolig under jord.”
(vers 918-920, norsk oversettelse s. 131)

Men på dette stadiet er hun allerede på vei mot graven, og hun har tatt sin beslutning. Antigones tragedie er, på den ene siden, at hun trekker entydige skillelinjer mellom seg selv og alle andre, samtidig som hun taper sin identitet ved at hun visker ut skillelinjene mellom seg selv og sin inestuøse familie og mellom liv og død. Når Platon kritiserer tragediene for å dvele ved sorg og ulykker, er dette en kritikk som åpenbart treffer Sofokles' tragedie *Antigone*. På den annen side kan tragedien leses som en kritikk av Platons enhetstenkning, i den forstand at Antigone, tragediens heltinne, nettopp kan sies å realisere idealene om enhet og uforanderlighet som ligger til grunn for Platons tenkning. I 5. bok av *Staten* hevder for eksempel Sokrates at den stat som ”er i den beste forfatning” er ”den stat som mest kommer til å ligne på en enkeltperson”: ”... i den stat hvor flertallet bruker ordene ’mitt’ og ’ikke-mitt’ på samme måte om de samme ting, den er i den beste forfatning.” (462c) Her

understreker Platon statens absolutte, eller ideelle, *enhet*, og det vil si at individuelle skillelinjer viskes ut.

Verken Sokrates – slik han fremstilles i *Staten* – eller Antigone ville antakelig ha sett noe poeng i Sfinxens gåte, som Ødipus løste og derfor ble konge over Theben: hvem er det som først går på fire, så på to og til sist på tre? Svaret er mennesket: som liten krabber det på fire, så går det på to og som gammel støtter det seg på en stokk. Både Sokrates og Antigone nekter å anerkjenne det grunnleggende ved menneskets eksistens som en syklus gjennom ulike stadier, hvor døden setter et uavvendelig punktum. Antigone ville antakelig ha vært enig i Sokrates' ord som jeg siterte innledningsvis: "Et menneskes livsløp fra barn til gammel mann er en ubetydelighet i forhold til den totale tid." (*Staten* 608c).



Rebecka Sofia Ahvenniemi

***Sannhet som kunst:
En presentasjon av sannhetsbegrepene til
Martin Heidegger og Theodor W. Adorno.***

Sannhetsteorier søker på forskjellige måter å besvare spørsmålet om hva «sannhet» egentlig handler om. I motsetning til en tradisjonell måte å oppfatte sannheten på som riktighet og korrespondanse søker Heidegger og Adorno på hver sin måte å danne en forståelse av en sannhet som utgjør selve rammene for forståelsen. Heidegger og Adorno tilskriver mennesket en rolle der det verken er et «dømmende subjekt» eller en passiv mottaker av en «gitt» sannhet. Et særtrekk ved deres sannhetsoppfatninger er at de på hver sin måte blir relatert til kunsten. Kunsten kan sies å åpne en forståeshorisont som ligger til grunn for erkjennelsen. Det er samtidig viktig å påpeke at «sannheten» og «kunsten» får svært forskjellige roller i Heideggers og Adornos filosofiske prosjekter, og at hensikten her først og fremst er å presentere to alternative syn på «sannhet». Formålet er i mindre grad å sammenligne dem. Det spenningsfeltet som oppstår når man betrakter Heideggers og Adornos sannhetsbegreper under samme problemstilling kan i seg selv bidra til en dypere forståelse av hvem de er hver for seg. Avstanden mellom dem viser seg som spesielt stor når det gjelder spørsmålet om hvilket ståsted kritikken av en gjeldende sannhetsoppfatning kan uttrykkes fra: Er det selvmotsigende å presentere et alternativt syn på sannhet mens man samtidig kritiserer selve grunnlaget for erkjennelsen? Forholdet mellom Heidegger og Adorno blir også drøftet eksplisitt på dette

punktet. Vi vil ta utgangspunkt i verk fra både den tidlige og sene fasen hos Heidegger og Adorno. «Sannheten» er et gjennomgående tema i Heideggers tekster, selv om hans filosofi ofte anses å gjennomgå en endring i karakter etter *Sein und Zeit* (1927).¹ I Adornos tenkning er det ikke klare endringer å finne, men det har tvert imot blitt beskrevet en påfallende «konsistens» i hans litterære produksjon.

Sannhetsoppfatningene til Heidegger og Adorno kan delvis beskrives som en reaksjon mot en *korrespondanseteoretisk* sannhetsforståelse. Sannheten som korrespondanse kan også kalles for en «forestillende» sannhet: det handler om å bekrefte eller avkrefte forestillinger om virkeligheten. Heidegger og Adorno oppfatter denne erkjennelsesmåten som tautologisk. På grunn av sine egne forutsetninger kan den ikke komme frem til noe nytt. Hvis vi har setningen «gresset er grønt», er den sann hvis og bare hvis gresset faktisk er grønt. Men hvordan viser samsvaret seg? Ordene i setningen ligner ikke på gresset eller en grønn farge. «Korleis maktar utsegna [...] å tilordne seg til det andre, til tingen?»² spør Heidegger. Når en setning blir utformet, er det ifølge Heidegger allerede avgjort på hvilken måte den viser til et saksforhold på. Vi har et saksforhold i setningen selv, noe som alltid allerede har blitt forstått ut fra den verden vi lever i. Slik blir verifiseringen en blott bekreftelse eller benektelse av en meningspresentasjon.³

¹ Det har blitt beskrevet en «vending», Kehre, i Heideggers filosofi etter *Sein und Zeit* (1927). Språket og «diktningen» blir etter Kehre stadig mer sentrale temaer, og menneskets væremåte blir så godt som sidestilt med en «dikterisk» («lyttende» eller «avdekkende») tilværelsesmåte. Heidegger utvikler nye begreper og kanskje kan man si at hans språkbruk blir mer mangetydig. Ifølge Heidegger selv skjer det ikke noe skifte ved selve retningslinjene i hans filosofi, men han fordypet seg i temaer som allerede har vært til stede i hans tidlige tenkning.

² Heidegger (1966), s. 115.

³ Andre sannhetsteorier som *pragmatismen*, som definerer sannheten ut fra et nytteperspektiv og *koherensteorien*, som ser sannheten som koherens mellom en oppfatning og vårt trossystem i sin helhet, møter lignende problemer. Også disse tar utgangspunkt i sannheten som

Dreiningen bort fra subjektet kan sies å danne et felles grunnlag for Heideggers og Adornos syn på sannhet. Når Heidegger beskriver sannheten som *aletheia*, «avdekkethet», viser han til en tilsynekomst av det værende vi ellers lever i et umiddelbart og selvfølgelig forhold til. Mens Descartes i sin velkjente metodiske tvil tar for seg spørsmålet om det finnes noe som kan vites sikkert og søker å begynne tenkningen fra et utgangspunkt der ingenting blir tatt for gitt, stiller Heidegger seg kritisk til muligheten for et «rent» eller objektivt utgangspunkt for tenkningen. Ifølge Heidegger befinner mennesket seg alltid allerede i en «verden» som forståelsen har en umiddelbar tilknytning til, og som den henter sine impulser fra.⁴ I *Sein und Zeit* utarbeider han en analyse av mennesket som *Dasein*, «der-væren». Med *Dasein* ønsker Heidegger å beskrive «mennesket» på en måte som gir plass for at hver tolkning av mennesket (for

«sanne forestillinger», selv om definisjonen på «sannhet» varierer i de forskjellige teoriene. Koherensteorien vil for eksempel oppfatte påstanden «gresset er grønt» som sann hvis den passer sammen med våre andre oppfatninger. Hvilke oppfatninger kan påstanden samsvare med? «Gresset er grønt» handler om en observasjon, og vi kan tenke oss at setningen bør være koherent med påstanden «jeg kan observere at gresset er grønt». Hvordan kan denne påstanden videre bestemmes som koherent? Det ser ut som at påstanden enten må ha en relasjon til en eksternt foreliggende virkelighet, eller «forbli hengende i luften» uten å ha noe å gjøre med faktiske saksforhold. Pragmatismen har også et idealistisk preg, i og med at den definerer sannheten ut fra brukbarheten til en påstand. I en streng form for pragmatisme trenger påstandene ikke å ha et reelt grunnlag i virkeligheten – noe som ligger utenfor subjektets definisjonsmakt og som ikke blir definert ut fra subjektet selv.

⁴ Heidegger, som går i fenomenologiens spor, ønsker å ta den umiddelbare måten verden fremtrer på som utgangspunkt i sin analyse. I *Sein und Zeit* skriver Heidegger (2006, s. 46) følgende:

«[...] der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.» Man kan ikke ta et «jeg» eller et subjekt som utgangspunkt for en filosofisk analyse, da overser man tilværelsens «fenomenelle» innhold, hvordan verden umiddelbart er til stede for oss.

eksempel som subjekt, et sjelelig vesen eller en person) allerede befinner seg innenfor en metafysisk ramme.⁵ Med sitt 'da' (der), peker *Dasein* ikke på seg selv, men bort fra seg selv, mot det «tilhåndenværende» (*Zuhandensein*), alt det som *Dasein* befinner seg i et praktisk rettet og umiddelbart forhold til. *Daseins* væren består aldri i «ren eksistens», men den retter seg alltid allerede mot det værende i verden, og oppdager sin egen *dasein* først ut fra sitt forhold til dette. Denne væremåten kaller Heidegger for «væren i verden» (*In-der-Welt-Sein*). Når verden derimot fremtrer som et eksplisitt objekt som mennesket som «subjekt» skiller seg selv fra og feller dommer om, blir verden til et «forhåndenværende» (*Vorhandensein*). I Descartes' metodiske tvil fremtrer verden ifølge Heidegger som et forhåndenværende. Måten å redusere verden til en forestilling av den på preger ifølge Heidegger det moderne menneskets virkelighetssyn.

Gjennom å erstatte det etablerte synet på sannheten med den greske *aletheia*, søker Heidegger å vise at der allerede må være en «åpning» for at sannheten skal kunne gjelde som samsvar mellom en påstand og virkeligheten. Heidegger skriver:

Når vi omset *aletheia* med «det utslørte» i staden for med «sanning», så er ikkje denne omsettinga berre meir «ordrett» men ho inneheld påminning om på ny å tenke igjennom det vanlege sanningsbegrepet – som det rette i utsegna – i den ennå uforståtte tyding som det avslørte og avsløringa av det verande.⁶

Ifølge Heidegger forstod grekerne væren som nærvær. Mennesket følte seg hjemme i det værendes nærmeste omkrets. Et vesentlig trekk ved *aletheia* er at den fremtrer som negasjonen til *lethe*, «glemsel», «søvn» eller «tildekkethet». *Lethe*

⁵ Ifølge Heidegger bygger hver epoke på sin egen metafysikk, som legger premissene for hvordan det værende og sannheten blir forstått. Disse premissene er ikke noe mennesket selv, gjennom rasjonell virksomhet, definerer og vurderer, men de styrer måten tenkningen skjer på og måten verden fremtrer på.

⁶ Heidegger (1966), s. 125.

kommer først: mennesket befinner seg alltid først og fremst i et selvfølgelig forhold til verden. Ifølge Heidegger er det en stadig dynamikk mellom *a* og *lethe*. Hver ny åpning eller avdekking tilfører en samtidig tillukking. I *Sein und Zeit* leser vi følgende: «Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geblätet.»⁷ Den nye åpningen blir straks, «over natten», til en selvfølge, som om den alltid hadde vært der. På dette stedet, mellom *a* og *lethe*, står mennesket selv og avdekker de meningspresentasjonene det har en umiddelbar tilknytning til. Mennesket «sørger» gjennom sin væremåte for at en verden bli avdekket, «for at det overhodet og på svært ulike måter 'er' vind og bølger, duer og trær.»⁸

Når det gjelder Adornos syn på erkjennelsesmåter i nyere tid, er han pessimistisk både i forhold til den gjeldende samfunnssituasjonen og enhver idé om en bedre verden. Adornos syn på sannhet må ses i sammenheng med hans filosofiske prosjekt i sin helhet som går ut på en kritikk av det moderne.⁹ «[D]en totalt oplyste jord stråler i den triumferende katastrofes tegn»,¹⁰ leser vi i begynnelsen av *Opplýsningens dialektikk* (*Dialektikk der Aufklärung*, 1944). Et særtrekk ved den moderne tiden (opplýsningen) er trangen til et enhetlig og konsistent bilde av verden. Ifølge Adorno er enhver teori eller subjektets tankekonstruksjon utfoldelse av «språklig identitetstvang»: virkeligheten tvinges til å være identisk med subjektets forestillinger om den. En katt blir for eksempel bare et eksemplar av «katt». Objektet går opp i begrepet, og det særegne ved objektet blir fortrent. Måten sannheten i den vestlige verden oppfattes på, går etter Adornos syn hånd i hånd med menneskets herskende forhold til «naturen», det

⁷ Heidegger (2006), s. 127.

⁸ Holgernes (1998), s. 73.

⁹ Adorno er en av de ledende skikkelsene innenfor den *kritiske teorien* ved Frankfurterskolen, som oppstod på 1920-tallet i Tyskland. Den kritiske teorien søkte å gjennomskue og avsløre de undertrykkende strukturene i samfunnet, det ontologiske ståsted vitenskapen hadde skapt, og dermed «frigjøre mennesket».

¹⁰ Adorno (1995), s. 35.

uoverskuelige Andre eller det *transcendente*. Et utpreget trekk ved den vitenskapelige erkjennelsesprosedyren er dens instrumentalitet. I stedet for å være en teoretisk tilnærming til verden for å forstå den bedre, er den et middel til selvoppholdelse, et forsøk på å beherske omgivelsene. Det dreier seg ikke om å begripe naturen for innsiktens og visdommens egen skyld, men om å tilpasse vitenskapelige forskningsresultater en formålsrasjonell handlingskalkyle.¹¹ Menneskets herskende holdning til naturen kan ifølge Adorno ses på som en konsekvens av den «mytiske angsten» for det ukjente. Det opplyste mennesket søker å frigjøre seg fra den mytiske tenkningens flertydighet. Det må også påpekes at «naturen» hos Adorno først og fremst fremtrer som en slags motpol til det «identiske». Dermed er det ikke snakk om en virkelighet som foreligger et eller annet sted «for seg»; en slik forestilling ville være en subjektiv dannelse som skyver det ukjente lenger bort fra oss. Adorno er kritisk til filosofiens muligheter til å opprette nyere teorier som skulle beskrive virkeligheten på en sannere eller mer treffende måte. Heideggers «*Dasein*» ser han for eksempel som et mislykket forsøk på å overskride subjekt-objekt-forholdet. Vi har sett at Heidegger oppretter begrepet *Dasein* for å uttrykke den konstitutive verden som mennesket allerede befinner seg i. I *Negative Dialektik* slår Adorno fast: «Solcher Sprung jedoch mißlingt mit den Mitteln der Vernunft. Denken kann keine Position erobern, in der jene Trennung von Subjekt und Objekt unmittelbar verschwände, die in jeglichem Gedanken, in Denken selbst liegt.»¹² Tenkningen kan ikke velge en posisjon utenfor subjektet og objektet. Samtidig mener Adorno at filosofien ikke bør gi opp sitt særegne begjær etter en *transcendens*. Mens filosofien ikke kan komme unna språkets idealistiske grunnlag, tilskriver Adorno filosofien likevel rollen som «rasjonalitetens selvkritikk». Gjennom kritikken av den rasjonaliteten den selv også består i, peker den mot det Andres mulighet.

¹¹ Hammer (2002), s. 65

¹² Adorno (1970), s. 92

Det er vanskelig å si med sikkerhet om Adorno søker å utforme en filosofisk teori om en sannere erkjennelsesmåte. Ut fra hans kritikk av enhetstenkningen ville dette stride mot hans egne intensjoner. Likevel kan man godt si at Adorno ønsker å føre oss i en retning hvor det individuelle ved naturen får komme frem. For eksempel skriver Adorno følgende i forbindelse med identitetstvangen: «I og med at selvet tabuerede den mimetiske trolddom, tabuerede det samtidig den erkennelse, som *virkelig træffer genstanden* [min kursiv].»¹³ Adorno skriver om språkets (og kunstens) *mimesis* når han ønsker å beskrive en «sannere» måte å erfare verden på. Begrepet «*mimesis*» kommer fra gresk og betyr etterligning. I *Estetisk teori* beskriver Adorno «*mimesis*» som den ikke-begrepslige overensstemmelsen mellom det subjektivt frembrakte og det ukonstruerte «Andre».¹⁴ Adornos *mimesis* er ment å skulle stå i motsetning til «identitet» mellom frembringelsen (tanken, ordet, kunstverket) og verden. I den mytiske tenkningen, hvor verden ennå ikke har blitt identisk med subjektets ideer om den, har språket en *mimetisk* kraft. Denne lar det «ikke-identiske» også være til stede i begrepet.¹⁵ «Primært, udifferentieret er det alt det ukendte, fremmede; det som transcenderer erfaringens kreds, det ved tingene, som er mere end deres i forvejen velkendte eksistens»,¹⁶ skriver Adorno.

Både Adorno og Heidegger møter problemet om å finne et legitimt utgangspunkt for å gjendefinere sannheten. Mens de

¹³ Adorno (1995), s. 48.

¹⁴ Adorno (1998), s. 102.

¹⁵ Her må det påpekes at det ifølge Adorno ikke vil være mulig å tenke veien tilbake til et mytisk språk hvor begrepet åpner seg mot det «Andre». Språk og tenkning i seg selv er i moderne tid gjennomsyret av identitetstvangen. Det er også tvilsomt om Adorno selv ønsker dette i og med at hvert samfunn har sine egne undertrykte momenter. Det var angsten for det ukjente som i utgangspunktet fikk mennesket til å redusere «naturen» til en forestilling av den. Den mytiske tenkningen fremtrer hos Adorno mer som et tankeeksperiment enn en fremstilling av «historisk fakta».

¹⁶ Adorno (1995), s. 49.

stiller seg kritisk til erkjennelsesformene i det moderne samfunnet, svekker de på mange måter grunnlaget for sine egne teories gyldighet. Jørgen Dehs konstaterer i innledningen til *Oplysningens dialektik* at det er et alminnelig problem «at bogen ikke er i stand til at forløse sit anliggende filosofisk. Dens fortættede prosa bevæger sig hele tiden på kanten af en afgrund: hva den siger, er ikke nødvendigvis selvmodsigende, men i og med at den siger det, *udfører* den en selvmodsigelse.»¹⁷ Det er ingen tvil om at Adorno selv er seg bevisst denne selvmotsigelsen. Heller enn et forsøk på å utforme en ny filosofisk teori, kan hans filosofi ses på som en «utfoldelse» av et kritisk syn på samfunnets situasjon. I forbindelse med Heidegger har vi sett hvordan han med *Dasein* som utgangspunkt søker å begynne analysen fra den verden vi allerede lever i. Ifølge Adorno fremtrer Heideggers filosofi likevel som et tankesystem som forlanger «identitet». Problemet med å konstruere en teoretisk forestilling av virkelighetens tilstand er at erkjennelsen ikke lenger lar seg gjennomsyre av det uoverskuelige Andre og forblir dermed idealistisk. Det virker likevel som at der *er* noe nytt som blir avslørt i Heideggers tenkning. Gjennom å ta i bruk neologismer som for eksempel «væren i verden» avslører Heidegger tvilsomme sider ved en tradisjonell måte å oppfatte menneskets væremåte på og viser til forhold som ikke har blitt tenkt over før. Likevel synes Heideggers sannhetsbegrep på mange måter kontroversielt i og med *at* han skriver om det. Hvis han søker å fremstille en mer treffende beskrivelse av verdens tilstand, benekter han selv gjennom rasjonalitetskritikken sin fremstillings legitimitet. Hvis han på den annen side ser sannhetsbeskrivelsen i seg selv som en slags avdekking, uten at den har et «fastere grunnlag» enn at den presenterer en ny måte å tolke virkeligheten på, forblir sannhetsbegrepet relativt i forhold til andre sannhetsteorier.

Når det gjelder sannhetens relasjon til kunsten, må det først påpekes at «kunsten» får svært forskjellige roller i Heideggers og Adornos filosofiske prosjekter. Heidegger bruker

¹⁷ Dehs (1995), s. 15.

kunstanalysen i *Kunstverkets opprinnelse* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/36) for å belyse spørsmålet om «væren» og «sannheten». Han ender opp med å beskrive kunsten i seg selv som en sannhetens hendelse eller en «opprinnelse», hvilket gjør at kunst og sannhet i en forstand faller sammen. «Kunsten er dermed: den skapende bevaringen av sannheten i verket: *Dermed er kunsten sannhetens vorden og hendelse*»,¹⁸ skriver Heidegger. Adorno på sin side viser med «kunsten» i større grad til en eksisterende samfunnskategori, konkrete kunstverk. Gjennom å være rasjonelle konstruksjoner uten en intensjon, har kunstverk ifølge Adorno en privilegert posisjon når det gjelder å vise sannhet. Dette gjelder i vårt samfunn som ellers er gjennomsyret av instrumentell fornuft. «I en verden uten fortryllelse er det, uten at den vil innrømme det, en skandale at kunsten faktisk finnes, ettersom den etterligner den magien verden ikke tåler»,¹⁹ skriver Adorno.

Heidegger stiller i *Kunstverkets opprinnelse* spørsmålet om hvilken måte kunstverket er til stede i vår verden på. Han betrakter det først som en «ting» blant ting, for videre å spørre hva en ting egentlig er. Ifølge Heidegger er tingen aller mest seg selv når den går opp i bruken, når den er til stede i vår verden på en selvfølgelig og ureflektert måte. Primært er tingen ikke et forhåndenværende; en øks er for eksempel ikke en molekylklump, men den er mest en øks når en bonde står og hugger ved med den uten å tenke over *at* han har å gjøre med en øks. Et vesentlig poeng er at vi ikke kan avdekke tingens væremåte direkte, gjennom å betrakte den teoretisk som en «ting». Når tingen blir til et forhåndenværende, blir den trukket ut fra sin opprinnelige sammenheng og den mister sin umiddelbare væremåte. Ifølge Heidegger kan nettopp kunstverket avdekke tingen i sammenheng med sin verden. Heideggers velkjente eksempel på dette er van Goghs maleri

¹⁸ Heidegger (2000), s. 85.

¹⁹ Adorno (1998), s. 110.

med et par bondesko.²⁰ Maleriet viser ifølge Heidegger hva denne brukstingen, bondekonens sko, som bondekonen lever i et tildekket og fortrolig forhold til, i sannhet *er*. Når bondekonen vandrer på åkeren i dem, tenker hun neppe over dem, men fokuset ligger på de arbeidsoppgavene som skal gjennomføres.²¹ Skoene er samtidig et «samlested» for bondekonens verden: de «samler» den sammenhengende de selv hører til. Jo mer skoene glemmes i bruken, desto mer er de seg selv. Kunstverket makter det som tilsynelatende er umulig: å synliggjøre brukstingene i sin bruk, uten at de går opp i bruken.²² Heidegger beskriver en strid mellom den åpne «verden» og seg-tilbaketrekkende «jorden» som stilles opp i kunsten. Denne striden gjenspeiler livets og sannhetens grunnkarakter: i nærheten av kunstverket kan mennesket fornemme striden mellom det *at* vi har en verden, og at denne verden stadig tenderer mot å «tildekke» seg og bli til en selvfølge. Jorden er det som fremtrer i verket: kunstverket bringer til syne jorden *som* en jord, det som har oppstått for oss i den verden vi allerede befinner oss i, men som gjennom sin umiddelbare måte å være til stede på allerede har «tildekket seg». Kunstverket lar jorden være en jord. Gjennom denne væremåten bringer kunstverket mennesket i kontakt med livets usikre grunnlag, den «kampen» mellom en åpning og tillukking mennesket selv alltid allerede står i.

Heidegger tilskriver språket en særegen rolle når det gjelder sannheten som *aletheia*. For Heidegger er kunsten i dypeste forstand «diktning»: «Sannheten som lysning og tildekning av det værende skjer i og med at sannheten diktes. *All kunst er i sitt vesen diktning* [...]»²³ Med diktningen mener Heidegger ikke

²⁰ Heideggers eksempel gjelder Vincent van Goghs maleri *Et par sko*, 1886.

²¹ Heidegger (2000, s. 31) selv skriver følgende om *Et par sko*: «Arbeidsskrittene besvær stirrer ut av den mørke åpningen i skoens utgatte indre. I skoene er den langsomme gange oppsamlet, der den vandrer gjennom de vidstrakte og ensartede furer på en åker hvor vinden blåser kaldt. På læret ligger jordens fuktighet og mørke.»

²² Holgernes (1998), s. 44-45.

²³ Heidegger (2000), s. 86.

poesi slik vi ofte tenker det, men skapelse i en videre forstand. Slik er «språket» for Heidegger langt fra et instrument til å mestre verden med. Språket viser til måten vi stadig er forstående til stede i verden på. Ifølge Heidegger «bebor» mennesket språket. Språket smelter sammen med *Daseins* væremåte. I *Brev om «humanismen»* beskriver Heidegger språket som «værens hus» og mennesket som «værens hyrde».²⁴

Ifølge Adorno er kunstverket et samfunnsmessig produkt, som samtidig overskrider hva det selv er og viser til noe det *ikke* er. Adorno tilskriver kunsten en «sannhetsgehalt», en spesiell måte å være sann på, som består i dens mulighet til å peke mot det Andre. Musikkens språk beskriver Adorno som et «språkløst språk», det vil si et språk som ikke feller dommer men som består i en syntaks uten en ytre referanse.²⁵ Vi hører *hva* musikken sier uten at den formidler eksplisitt betydning; musikken er formidlet i seg selv. Derigjennom kan musikkens språk fungere som et «autonomt formspill», det kan uttrykke selvmotsigelser og synliggjøre formbrudd uten å hevde noe. Formen i seg selv kan godt beskrives som et historisk spill der kunstverket må reagere «negativt» på det materialet det består i. Materialet, for eksempel tonale akkorder, er på sin side ikke et for seg foreliggende «naturmateriale», men også det er historisk.²⁶ Det er tilknyttet komposisjonens utvikling og står i et komplekst forhold til komposisjonens form. De betydelige kunstverkene bryter gjennom sin form med sitt materiale, det som er samfunnsmessig gitt. «Ethvert betydelig verk etterlater spor i sitt materiale og i sin teknikk, og det å følge disse sporene er det modernes bestemmelse, det vil si å innfri det som skal

²⁴ Heidegger (2003), s. 34.

²⁵ Når vi i denne sammenhengen snakker om kunstverk, er det først og fremst musikken vi fokuserer på. Dette skyldes at «sannheten» ifølge Adorno aller klarest er til stede nettopp i musikkens måte å bryte med den umiddelbare bevisstheten på. Musikken er et språk som samtidig nekter for all kommunikasjon. I tillegg er Adorno selv utdannet komponist og han har skrevet aller mest om musikken som kunststart.

²⁶ Adorno (1998), s. 261.

innfris, og altså ikke: å være etter det som ligger i luften.»²⁷ Med det som ligger i luften mener Adorno det lett tilgjengelige: kunsten som noe selvfølgelig eller «usant». For å vise til det ikke-identiske er kunstverk nødt til å bryte med «idealismen». Kunstverk må i moderne tid være grusomme: de må bryte med samfunnets glatte overflate. Gjennom å ha sannheten i sitt uttrykk er kunstverk i stand til å transcendere den allmenne abstraksjonen som har et formålsrasjonelt grunnlag. Kunsten kan derfor vise til det Andre, det som ikke er der:

I mindre grad enn å imitere den, viser kunstverkene realiteten hvordan denne omplasseringen kan gjøres. Til syvende og sist skulle en snu om på læren om etterligning; i en sublimert forstand skal realiteten etterligne kunstverkene. [...] Kunstverkernes virkelighet vitner om det muligens mulighet.²⁸

Det er en sammenheng mellom måten Adorno oppfatter «sannheten» i musikalsk og språklig form på. Ifølge Adorno er det som *hender* i en tekst det avgjørende. Teksten kan også peke mot det ikke-identiske når det er «fremgangsmåten», ikke det argumentative innholdet alene, som utgjør dens mening. Det handler om å utforme og ordne språklige påstander på en slik måte at de stiller seg kritisk til det som ligger til grunn for dem selv: enhetstenkningen. Adorno beskriver *essayet* som en skriftlig form som er i stand til å treffe det «ikke-identiske» på en måte som språkets argumentative akse i seg selv ikke har

²⁷ Det er også en klar relasjon mellom utviklingen og bruddene ved musikkens språk og samfunnet ellers. Ifølge Adorno korresponderer utviklingen av de kunstneriske framgangsmåtene med det samfunnsmessige. Han trekker for eksempel en parallell mellom den tyske idealismen i Hegels filosofi, og Beethovens gjennomarbeidede, formmessig selvstendige verk som fremtrer som «identiske» enheter. Det er ikke tilfeldig at disse tilhører samme tidsepoke. I moderne tid når kunsten har mistet sin selvfølgelige rolle i samfunnet, er kunstverk nødt til å bli til «rasjonelle konstruksjoner» som alltid på ny søker å legitimere sin tilværelse og definere «hva det er».

²⁸ Adorno (1998), s. 234.

muligheten til. «Det seier kva som opnar seg for det, og det bryt av når det sjølv meiner at det er ferdig – og ikkje når ingen rest er tilbake. [...] Essayets omgrep er verken konstruert frå noko Første eller avrunda til eit Siste.»²⁹ Essayet søker ikke å argumentere for en påstand, men det kan fremstille forskjellige tilnæringsmåter til et tema, uten å komme frem til en løsning. Derfor er det i spillet mellom de forskjellige motpolene i teksten, ikke språkets argumentative innhold, at et «kritisk språk» oppstår. Ifølge Adorno vet den u-naive tanken (*der unnaive Gedanke*) i hvor liten grad den når hen til det tenkte, mens den likevel må uttale seg som om den innehadde det.³⁰ Ifølge Adorno konvergerer kunstens og filosofiens rolle i det moderne samfunnet: begge har et begjær etter en *transcendens*. Samtidig er de bundet til det samfunnsmessige språket eller «materialet», den historiske situasjonen, og kan bare bryte med dette «innenfra». Kunsten står stadig i fare for å bli tolket som et selvfølgelig fenomen. Adorno beskriver som filosofiens oppgave å tolke kunsten. Den skal ikke definere og analysere kunsten, men den skal gjengi kunstens «gåtefullhet» og synliggjøre gåtens uopløselighet.

Det kan konkluderes med at både Heidegger og Adorno oppfatter kunstverket som noe som åpner en ny «horisont» og definerer selve rammene for forståelsen. Deres kunstoppfatninger står på mange måter i motsetning til den tradisjonelle estetikken der spørsmålene ofte handler om hva kunsten egentlig *er*, om den består i avbildning av virkeligheten eller kunstnerens private følelsesuttrykk, og om en objektiv smaksdom er mulig. Ifølge Heidegger blir urstriden mellom sannhetens åpnende og tillukkende dynamikk påfallende i nærheten av kunstverket. Kunsten støter frem det utrygge, den synliggjør *at* vi har en «verden», som vi ellers lever i et selvfølgeliggjort forhold til. Adorno er like tydelig som Heidegger på at kunsten ikke avbilder en eksisterende

²⁹ Adorno (1992), s. 72.

³⁰ Adorno (1970), s. 26.

betydning; heller viser (det avanserte) kunstverket til noe ukjent, det Andres mulighet.

Den erfaringen hos mennesket som kommer til uttrykk i Heideggers og Adornos sannhetsbegreper kan sies å bryte med en immanent eller tautologisk erkjennelsesmåte: erfaringen begjærer noe «utenkt». Selv om både Heidegger og Adorno i sine sannhetsbegreper kan sies å plassere mennesket i en rolle der det heller skal la seg tiltale av virkeligheten enn felle dommer, er det en merkbar forskjell mellom måten selve erfaringen kommer til uttrykk på hos dem. Mens erfaringen hos Heidegger handler om hvordan værender som på en umiddelbar måte er til stede for oss blir avdekket *som* noe, beskriver Adorno en *fremmedhet* i møte med virkeligheten. Sannheten som *mimesis* handler om å gi seg hen til det «Andre» og la det trenge gjennom sin umiddelbare forståelse i stedet for å la det gå opp i ferdig eksisterende forestillinger. Det som er umiddelbart tilgjengelig er nettopp det «usanne». Møtet med det Andre er ifølge Adorno ingen harmonisk hendelse. Det var den mytiske angsten for den uoverskuelige naturen som i utgangspunktet fikk mennesket til å søke å redusere naturen til en abstraksjon av den. Hvor ligger egentlig forskjellene mellom Heideggers måte å oppfatte sannheten på som *en tilsynekomst av virkeligheten som vi lever i et umiddelbart forhold til* og Adornos syn på sannheten som *en erfaring av noe «fremmed» eller ukjent*? Heller enn å svare direkte på dette spørsmålet kan det være fruktbart å rette oppmerksomheten mot de forskjellige intensjonene bak Heideggers og Adornos filosofiske prosjekter. Hva handler det å «skrive filosofi» egentlig om? Hvordan korrelerer Heideggers og Adornos måter å skrive filosofi på med deres syn på «kunst» og «sannhet»?

For Heidegger er kunsten i dypeste forstand diktning. Som vi har sett er språket i seg selv avdekkende. Filosofien hos Heidegger kan delvis beskrives som en skapelse. Dette gjelder spesielt i Heideggers senere fase der språket i voksende grad fokuseres på; Heidegger konstruerer nye uttrykk som belyser for eksempel det problematiske ved måten menneskets rolle og språkets

væremåte har blitt oppfattet på i nyere tid. Vi kan godt tenke oss at Heidegger ønsker at hans filosofiske tekster skal leses som en «avdekking», selv om man samtidig kan se klare argumentative intensjoner i hans skriftlige fremgangsmåte. Hos Adorno er tilknytningen mellom filosofien og sannhetens kunst-aspekt minst like åpenbar. Adorno søker i sine tekster i påfallende liten grad å komme frem til *ett* bestemt poeng. Han henter heller motsetninger i et spenningsfelt i forhold til hverandre, uten å løse opp spenningene. Arnfinn Bø-Rygg skriver at mange feillesninger av Adorno skyldes «at man ikke holder klart for seg dette 'på den ene side... på den annen side' hos ham, som går langt utover drøftingens 'pro et contra' [...]»³¹ Affiniteten mellom det subjektivt frembrakte (begrepet) og objektet (naturen), som begrepet alltid forblir en abstraksjon av, er selve det spillet Adorno ønsker å synliggjøre. Det som er «fremmed» i menneskets erfaring har ut fra Adorno ikke å gjøre med en ontologisk eksisterende virkelighet, men det oppstår ut fra de formmessige bruddene: måten kunsten bryter med «tautologien» på. Det synes åpenbart at det å rette oppmerksomheten mot konstitusjonen av de filosofiske tekstene til Heidegger og Adorno kan bidra til å forstå selve innholdet til tekstene bedre: hvilken måte er det som står i teksten ment på? Er påstandene ment som «fakta», eller skal teksten kanskje belyse et fenomen uten å mene noe om det? Filosofien kan også sies å befinne seg i grenselandet mellom det som kan uttrykkes og det som vanskelig lar seg formidle uten at man utfører en selvmotsigelse. Dermed kan man godt si at sannhetsspørsmålet henger sammen med selve den skriftlige formen til en filosofisk tekst.

Litteraturliste:

Adorno, Theodor W.:

- (1998): *Eстетisk teori*, Gyldendal: Norsk Forlag AS.

³¹ Bø-Rygg (2003), s. 187.

- (1992): «Om essayet som form», i Arild Linnebergs (red.) *Theodor W. Adorno. Notar til litteraturen. Utval og innleiing ved Arild Linneberg Samlaget*, Oslo: Det Norske Samlaget.
- (1970): *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Adorno, Theodor W. og Horkheimer, Max (1995): *Oplysningens dialektik*, København: Gyldendal.

Bø-Rygg, Arnfinn (2003): «Etterord av Arnfinn Bø-Rygg» i Theodor W. Adornos *Musikkfilosofi*, Oslo: Pax Forlag.

Dehs, Jørgen (1995): «Om opplysningens dialektik», i Theodor W. Adornos *Oplysningens dialektik*, København: Gyldendal.

Descartes, René (2002): *Meditationer over den første filosofi*, Fredriksberg: Det lille forlag.

Hammer, Espen (2002): *Theodor W. Adorno*, Gyldendal Norsk Forlag AS, Gjøvik.

Heidegger, Martin :

- (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag GMBH, Co. KG
- (2003): *Brev om «humanismen»*, Oslo: Cappelens Forlag A.S.
- (2000): *Kunstverkets opprinnelse*, Oslo: Pax Forlag.
- (1966): «Om sanninga sitt vesen» i Gunnar Skirbekks (red.) *Dei filosofiske vilkår for sanning; Ei tolking av Martin Heideggers sanningslære*, Oslo: Det Norske Samlaget

Holgernes, Bjørn (1998): *Ut av det hellige kaos: Martin Heideggers kunstfilosofi belyst gjennom et eksempel på gudenes nærvær*. Kristiansand: Høyskoleforlaget



Oda Elisabeth Wiese Tvedt

Det tekniske verdensbilde og dets mytologier

En innledende refleksjon.

Min tanke med dette innlegget oppstod delvis som respons på min lesning av Eliade's *Myth and Reality*. I dette verket foretar Eliade en undersøkelse av ulike verdensbilder i arkaiske samfunn. Det som slo meg ved denne boken var at i alle samfunn så er det, til enhver tid, det gjeldende verdensbilde, eller den gjeldende mytologien som er avgjørende for hvordan mennesker ordner sine liv, som setter opp randgrensene for den menneskelige tilværelse vedrørende hva som er godt og ondt, det er mytologien som gir mening til den menneskelige verden. Seksualitet, fødsel og død er de mest grunnleggende og dramatiske hendelsene i menneskelivet og det er mytologien eller verdensbildet som gir mening og foreskriver reglementet for hvordan vi skal forholde oss til dette. Eller omvendt, det er hvordan vi forholder oss til disse grunnleggende eksistensbetingelsene som forteller hvordan vår verden er ordnet. Det slo meg at i vesten var det naturvitenskapene, og da særlig de delene av den som spesifikt har mennesket som sitt forskningsobjekt, som har kommet inn som leverandør av normative betingelser for hvordan menneskelivet skal ordnes, og hvorfor. Helse er i våre dager satt opp som et ubetinget gode, på bekostning så og si av alle andre sider ved tilværelsen. Det kan se ut til at de greske filosofenes spørren etter det høyeste gode, i vesten har funnet sitt svar; og svaret er helse. Svaret er i den grad så påtrengende at en kan si at det å være ved god helse, eller å utføre helsebringende handlinger er moralsk, mens det å

ikke gjøre det, er umoralsk. For at en naturvitenskap skal få en slik posisjon som premissleverandør av mening, for at det er naturvitenskapens lyskjegle som skal spenne opplysningen der vår verden kommer tilsyne, er det komplekse idehistoriske prosesser som er i virksomhet. Denne teksten tar dette premisset nogenlunde for gitt, og forsøker å peke på noen av de måtene et slikt verdensbilde kommer til syne på. Dette er først og fremst et utkast, tankespinn omkring denne hypotesen som tilslutt skal bli en bacheloroppgave i filosofi.

Det tekniske verdensbilde og dets mytologier.

Martin Heidegger viser i *Kunstverkets Opprinnelse* hvordan et kunstverk, forstått som en skjellsettende sannhetserfaring, danner et orienteringspunkt for et historisk bestemt folks tilgang til verden og hvordan denne blir ordnet. I *Spørsmålet om teknikken* utmåler Heidegger det han kaller den beregnede tenkning, og som han mener er den dominerende i vår tid. Jeg vil med Heidegger som utgangspunkt reflektere over hvordan Aries analyse av vestens tilnærming til døden i moderne tid kan bidra til å si noe om hvordan den teknisk ordnede verden manifesterer seg. Ved å legge Eliades beskrivelser og tolkning av mytenes rolle i arkaiske samfunn til grunn, vil jeg også dra paralleller til vårt eget samfunn for å anskueliggjøre hvordan vår tids myter kan sies å være av naturvitenskapelig art og hvordan disse inngår i det som kan kalles det tekniske verdensbilde.

Min interesse for vår vestlig moderne tilnærming til døden bråvåknet for ikke så lenge siden: i min demente farmors 90 årsdag. Familien var samlet som til et vanlig middagsbesøk, med det mer uvanlige tillegget av min farmor og hennes ikke så mye yngre søster. Under middagen la jeg merke til at min 4 år gamle datter var uvanlig stille og bare pirket i maten, så jeg tok henne til side og spurte hva som var i veien. Hun vred litt på seg, også kom det: jeg er ikke så glad i disse menneskene. Jeg er ikke så vant. Hun ble skremt fordi de var så gamle. Så jeg lot henne gå ut på kjøkkenet og leke, men før kvelden var over skjedde det en utvikling - min datter la merke til at den gamle måtte mates og passes på og at hun måtte trilles rundt i rullestol. Plutselig var

det som om fikk en knagg å henge denne gammelheten på, et verktøy til å forholde seg til den på; hun inntok i den rollen som pleier å ha ovenfor mindre barn – omsorgsrollen. Hun trillet farmor rundt, gav henne kjærtegn og beroligende ord og passet på henne. Hun dro selv parallellen mellom den omsorgsrollen en inntar ovenfor små barn, og den man inntar ovenfor veldig gamle mennesker. Det fikk meg til å tenke to ting: for det første slo deg meg hvordan vi ved å stue unna de gamle fratar oss selv de nødvendige sosiale verktøyene for hvordan vi skal omgå dem. For det andre synes jeg det ser ut til at vi med dette snyter oss selv for muligheten til å utvikle et forhold til vår egen alderdom og død, og måter å takle denne faktisk uomtvistelige betingelsen for vår eksistens på.

Da jeg fortalte denne historien til en kompis som jobber på gamlehjem fortalte han hvordan han opplevde at pleierne hysjet på pasientene når de forsøkte å ta opp døden som tema. Altså selv på gamlehjemmet er døden tabu. Spørsmålet blir: Er det av hensyn til de gamle, eller til oss selv?

Det er min oppfatning at en holdning til døden også innebærer en holdning til livet, og jeg vil derfor bruke Aries for å illustrere det jeg mener er et av det teknisk-vitenskapelige verdensbildes grunnforutsetninger. Philippe Aries beskriver i sin bok *Western Attitudes toward Death* fra 1974, hvordan den vestlige måten å forholde seg til døden har gjennomgått store omveltninger i det årtusenet vi nå har lagt bak oss. Han begynner med å beskrive det han kaller "den tamme døden", *tamed death*, som er betegnelsen for den holdningen til døden som var dominerende fra middelalderen og frem til romantikken. Denne tamme, eller temmete døden beskrives som familiær, fortrolig og preget av enkelhet. Flere slående forskjeller fra vår egen tid kan påpekes; Den døende var i de fleste tilfeller selv klar over at hun eller han skulle dø, og forberedte seg på dette i overensstemmelse med tidens foreskrevne ritualer. En døde liggende i sin seng med ansiktet mot himmelen. Den døende selv tok aktiv del i organiseringen av dødsritene. Døden var offentlig; foreldre, venner og naboer var til stede og barna ble brakt inn. Aries

beskriver at frem til det attende århundre finnes det ikke en portrettering av en dødsscene hvor barn ikke er til stede. Overgangen fra de levendes verden til de dødes sfære var preget av enkelhet og ro, fravær av dramatik, i Ariès beskrivelse. Et annet aspekt ved denne mer fortrolige tilnærmingen til døden blir understreket av at kirkegårdene ble tatt i bruk som gravplasser enda mens kirken var plassert inne i byen. Kirkegårdene var offentlige møteplasser med utgangspunkt i forståelsen av kirken og dens omkringliggende eiendom som asyl og tilfluktssted. Hva enten det var lik begravd der eller ei var kirkegården arena for sosialt samvær, handel, dans og spill. Denne folkelige aktiviteten pågikk gjerne mens halvkomposterte lik ble gravd opp, nye lik ble gravd ned, alt midt i livet. Døden var altså til stede i livet på en radikalt annen måte enn den er i dag. Omgivelsene var kanskje til og med til overmål dekorert med beinrester. Kontrasten til vår tid kunne på dette området ikke vært tydeligere.

Når Heidegger i *Kunstverkets Opprinnelse* bruker tempelverket som eksempel på den sannhetens erfaring som oppstår i kunstverket er det neppe tilfeldig. Hans sannhetsbegrep *aletheia* innebærer en frembringelse,- en skapelse og en avdekning på samme tid. For å si det litt banalt: Det som skapes er en livsverden og det som avdekkes er de eksistensielle vilkårene for denne. Dette kunstbegrepet må ikke forveksles med det kunstbegrepet som forstår kunstverket som et estetisk objekt. Heidegger snakker om kunst som diktning. All kunst er diktning, i vid forstand og ikke som ensbetydende med poesi. Heller som noe som kan settes i sammenheng med mennesket som skapende kraft og en måte denne transenderer individet og setter mennesket inn i en sammenheng som er større en den enkelte. Det som avdekkes i kunstverket er både den verden som verket åpenbarer og det som denne verden åpenbarer seg relativt til. Det som avdekkes kan også benevnes som kosmos, altså en ordening av verden, som i det det trer frem som et kosmos også avdekker kaos konstante tilstedeværelse i menneskelivet. Det greske ordet *lethe* betyr glemsel og når en legger til opphevelsesprefikset *a* får en sannhet, *aletheia*.

Glemselen som *lethe* innebærer er altså en ikke- meningsfullt ordnet verden, det er meningstapet. Sannhet er dermed med Heidegger å skape en verden, og å opprettholde denne. Tempelverket illustrerer dette på en tydelig måte i og med at det mer eksplisitt spenner opp en verden, den verdenen hvor guden eksisterer og det mytologiske univers denne inngår i og ved kulthandlingene, foreskriver hvordan denne verden skal opprettholdes. I det at ritene blir utspilt og kosmos rekreat, eller re-erindret, grunnlegger denne sannhetshendelsen seg som en sentral erfaring ut i fra hvilken mennesket får et orienteringspunkt som ordner verden. Ritene i kulten dreier seg om en påminnelse, en gjenskapning kosmos. For en utdypning av dette mener jeg det er det fruktbart å trekke frem Mircea Eliade, som i boken *Myth and reality* fra 1963, undersøker mytenes sosio-religøse betydning i arkaiske samfunn. Grunnen til at jeg finner dette relevant i et spørsmål etter det tekniske verdensbilde og dets mytologiske virksomhet, er at jeg mener at Eliade her kan sies å illustrere noe allment ved å vise hvordan noen forklaringsmodeller er mulig å finne igjen i svært mange forskjellige kulturer, både når det gjelder hva de forklarer og hvordan. Hans begrepsbruk ligger relativt tett opptil Heideggers ved at han bruker ordet "verden" om det som vi kan kalle kosmos eller livsverden, og jorden om det som denne verden hviler på og som kan beskrives som de eksistensielle vilkårene som betinger mennesket.

I sin definisjon av hva en myte er sier Eliade at den er en *kompleks kulturell realitet*. Myten er et narrativ, en hellig historie, som beskriver hendelser som fant sted i opprinnelig tid, i en slags begynnelsenes fabeltid. Myten forklarer hvordan, ved Overnaturlige Skapningers handlinger, en virkelighet begynte å eksistere, hva enten det er snakk om hele virkeligheten, kosmos eller bare en liten del. Mytene redegjør for hvordan noe kom til å være, og de beskriver en oppstandelse og hvordan det hellige plutselig bryter ut og etablerer en verden. Disse handlinger som overnaturlige skapninger utfører i mytenes fabeltid er de som konstituerer menneskets livsvilkår og gjør dem til hva det er i dag et dødelig, kjønnet og sosialt vesen.

Mytene om universet eller verdens skapelse er per definisjon sanne- det at verden eller universet eller hva myten nå forteller om faktisk eksisterer beviser mytens riktighet.

De handlinger som blir fremlagt gjennom myten danner en eksemplarisk modell for alle signifikante menneskelige handlinger. Eliade fremviser flere eksempler på hvordan dette manifesterer seg. Jeg skal ta et par: Da etnologen og misjonæren Strehlow spurte Aruntaene i Australia om hvorfor de utførte ulike handlinger var svaret alltid det samme: *For di forfedrene sa det.*

Kai-folket fra Ny-Guinea forklarte seg på lignende vis på lignende spørsmål: *Det var slik Nemuene, altså de mytiske forfedrene, gjorde det, og vi gjør det samme.* Den samme forklaringsmodellen på hvorfor ulike meningsbærende handlinger eller organiseringsmåter fastholdes, finnes i så ulike kulturer som hos Navaho-indianerene, tidlige tibetanere og hos hinduistiske teologer og ritualister. Slik som mytene utlegger at det først ble gjort, slik blir det gjort nå. Den fremste mytefunksjonen, fastslår Eliade, er å være eksemplarisk modell for alle signifikante menneskelige handlinger og riter.

I de samfunn hvor mytene fremdeles er levende er det utbredt å skille mellom sanne og falske historier. Sanne historier kan beskrives som dem som relaterer seg direkte til vilkårene for den menneskelige eksistens, mens falske historier er dem som ikke angår menneskets livsbetingelser direkte. De falske historiene forteller gjerne om for eksempel visse dyrearters anatomiske særegenheter. Det vi kanskje ville kalle fabler, som fortellinger om hvordan elefanten fikk sin lange snabel.

Eliade både beskriver og illustrerer ved en eksempeloverflod hvordan det ikke er nok å kjenne mytene for å opprettholde en verden. Mytene må resiteres eller *re*-utspilles. De må altså huskes og gjøres for å opprettholdes som sannhetshendelser, i *aletheia* og ikke gå over i *lethe*. Eliade skiller videre mellom

skapelsesmyter og opprinnelsesmyter hvor de førstnevnte beskriver et kosmos skapelse og de andre, med denne kosmogeneren som forutsetning, beskriver hvordan noe oppsto innenfor dette kosmos. Det er en utbredt oppfatning at en ved å kjenne noes opprinnelse også oppnår en form for magiskreligiøs makt over det, og at en gjennom ritene kan gjenskape den opprinnelige opprinnelsen, at en kan, ved å mime de handlinger som først frembrakte et værende, for eksempel ris, også selv ved å repetere eller resitere handlingen kan få risen til å gjenta sin første frembringelse.

Et eksempel, fra Timor- når en rismark spirer må en som kjenner til opprinnelsesmyten tilbringe natten der og ved å fremsi myten som beskriver hvordan mennesket i begynnelsen kom til å eie ris, kan han igjen drive risen til å komme frem like sterk og fin som den gjorde første gang. Han kan altså, ved å kjenne til risens, og utspille, risens opprinnelige tilsynekomst få den til å repetere den eksemplariske første frembringelsen. Denne overbevisningen om at det er begynnelsen eller en førstegangshendelse som er den sterkeste og mest potente skapelsen er like utbredt som oppfatningen om at det å kjenne noes opprinnelse gir makt over det.

Med Eliade får vi dermed en innfallsvinkel til å begripe hva Heidegger mener når han sier at et kunstverk spenner opp og opprettholder en verden. Mytene er kunstverk i den vide forståelsen av diktning. Kulthandlingene foreskriver en reetablering av den verdensordning som mytene spenner opp. Hva kan dette si oss om vår tid som med opplysningstiden har gjennomgått det enkelte har kalt en demystifiseringen?

Den moderne vestlige kosmogeneren eller skapelsesmyten er av det vi kaller naturvitenskapelig art, populært kalt "the big bang theory". Naturvitenskapelige forklaringsmodeller på hvordan mennesket ble til mennesket og hvordan våre vilkår er gitt, og i stor grad hvorfor, blir gjennom evolusjonære teorier utlagt å kunne gi svar på de såkalte "evige", eller allmenne spørsmål,

som også mytologiene i arkaiske samfunn spør etter. Denne utviklingen har skutt fart de siste tre hundreårene.

Et poeng fra Eliade viser hvordan den overordnede skapelsesteorien er bestemmende for hvordan sykdom blir sett på og behandlet. Han viser hvordan det i arkaiske samfunn er en utbredt praksis å rette opp feil eller ubalanse i det i utgangspunktet perfekte skaperverket ved å gjenskape den opprinnelige, mest potente skapelsen. Alt fra sykdom til en brakk livmor og svingninger i naturens mønstre kan bekjempes og gjenopprettes ved frembringelsen av den første skapelsen. Så også i vår kultur. Legevitenskapen kurerer sykdom og skaper liv ved kunstig befruktning. Moderne jordbruk er i mindre grad enn noen gang avhengig av å ha vær eller jordsmonn på sin side, og plantesykdommer og insekter kan minimeres ved kjemikaliebehandling. Det kan se ut som vi, som Hannah Arendt påpeker i *Vita Activa*, er i ferd med å overvinne de naturgitte eksistensbetingelsene, og erstatte dem med menneskeskapte vilkår. All skapelse, hva enten dette er av artistisk, reproduktiv eller produktiv art er i flere ulike kulturer sett på som variasjoner over ett og det samme. Skapelsen med stor S. Når sykdom skal helbredes er det i arkaiske samfunn nettopp gjenskapelsen av den originale skapelsen som står i fokus. Det å kjenne opprinnelsesmytene er nært forbundet med evnen til å kunne helbrede, da helbredelse forstås som en gjenskapning. Det er neppe tilfeldig at vi bruker akkurat ordet *rekreasjon* om det å få tilbake kreftene etter sykdom eller travle perioder.

Min påstand er at i vårt vestlig-moderne verdensbilde er det naturvitenskapen som er leverandør av den overordnede forklaringsmodellen, og som utgjør det grunnleggende orienteringspunkt hvorfra alle signifikante menneskelige handlinger blir gitt sin mening i relasjon til hverandre og til sammen trekker i en retning. I og med at det i en viss forstand er legene i vårt samfunn som skaper liv er det også naturlig at det er legene som tar seg av døden. I arkaiske samfunn er det prester eller de som på en eller annen måte har som funksjon å ivareta det mytiske verdensbildet som behandler fødsel og død

som meningsbærende elementer ved menneskets liv. Slik mener jeg det i en viss forstand også er hos oss, men her er det legene som er den grenen av naturvitenskapen som befatter seg med menneskelivet i prestenes rolle. I og med at mennesket kjenner opprinnelsen til alt, er det innenfor denne logikken som kan se ut til å være nogenlunde universell at vestens menneske ikke nøyer seg med rollen som værens hyrde, men isteden innsetter seg som værens herre, med Heideggers treffende formulering.

På tross av det som de siste årtiene har blitt kalt en revolusjon på fødestuene er nettopp reproduksjon et godt egnet eksempel: det første en skal gjøre når en finner ut at en er gravid er å ta kontakt med en lege, som vil fortelle kvinnen hvorvidt hun er gravid eller ikke, når barnet ble unnfanget og på hvilke tidspunkt hun vil nedkomme. Under hele svangerskapet er det leger og jordmødre med medisinsk innsikt som følger opp, informerer og kontrollerer. Kvinnen kan på mange måter sies å bli redusert til det varmeskapet Aristoteles engang beskyldte henne for å være, nå ikke for mannens barn, men for medisinenes frembringelse av liv. Selve fødselen finner vanligvis sted i vestens tempel-sykehuset, der legene og jordmødrene og sykepleiere og barnelegene foretar den endelige frembringelsen. Og dette er bare i hva men kaller et «normalt» svangerskap. Dersom ikke befruktning inntreffer når dette skulle være ønsket, eller dersom befruktning ikke er ønsket, eller en uønsket befruktning har inntruffet, er det til medisinenes menn og kvinner vi vender oss, der hvor man i arkaiske samfunn vil vende seg til presteskapet.

Hvordan et samfunn ordner sine mest signifikante hendelser, fødsel og død, vil etter min mening gi en rimelig god pekepinn på hvilke verdensbilde det orienterer seg ut i fra. Vi har så vidt vært inne på fødsel og skal nå med Aries' analyser igjen komme inn på døden. Han har valgt å betegne det vestlig-moderne døds-konseptet "den forbudte døden". Mens døden tidligere var en allestedsnærværende grunnfaktor ved eksistensen, har den nå nærmest totalt forsvunnet fra vår verden. Aries mener denne utviklingen begynte i romantikken med fremveksten av det sterke fokuset på individet som et uerstattelig unikum, og med

det fremveksten av noe som kanskje best kan betegnes som hysteriske sorgreaksjoner. Hovedpoenget er at fokus ble flyttet fra det Aries kaller *ens egen død* til *din død*. Dette førte til større fokus på individuelle merkede graver, som skulle tjene som tegn på de avdødes nærvær. I løpet av det 19. århundre ble de gamle tradisjonene omstyrtet i så stor grad at Aries velger å kalle det en revolusjon. Nå måtte gravområdene holdes atskilt fra de levendes oppholdsområder.. Denne utviklingen tolker Aries som tegn på en ny mentalitet, en mentalitet som preges av uvillighet til å overgi og skilles fra sine kjære i døden, en svekkelse av den tideligere aksepten av døden som absolutt. Minnet om de døde ble viktig å opprettholde, faktisk viktigst for de delene av befolkningen som definerte seg som ikke-troende. Det kan jo bidra til tanker, om at i en avmystifisert verden gir trusselen fra værensglemselen støtet til et mer påtrengende behov for å huske. Eliade beskriver hvordan et overtramp mot mytenes verdensordning i arkaiske samfunn, logisk nok, blir bøtet på med å opprettholde den med ekstra intensitet.

Men hvordan det nå enn er med den saken: med fremveksten av konseptet om din død mistet den døende samtidig selv initiativet i organiseringen av egne dødsriten og disse ble fra nå av familien og den døendes nære omgivelser ansvar.

I løpet av nittenhundretallet blir selve sannheten om døden utfordret. Selv Don Quixote som hele sitt liv flyktet inn i dagdrømmer forsøkte ikke dette når dødens time nærmet seg – tvert imot var det dødens snarlige komme som brakte ham til sine fulle fem igjen. Men fra nå av begynte de pårørende å skjule for den døende at livet snart skulle ta slutt. Først ut fra et ønske om å ville spare den døende for større påkjenninger, men ganske snart ble det et insentiv til å beskytte samfunnet og de pårørende selv mot den uutholdelige og overveldende følelsepåkjenningen det var å skulle stå ansikt til ansikt med døden midt i livet- for det er herved gitt at livet alltid er lykkelig eller bør fremstå å være det, skriver Aries. Fra 1930-1950-tallet akselererte denne utviklingen på bakgrunn av en viktig hendelse: relokaliseringen av døden fra hjemmet og familien, til

sykehuset. Initiativet har gått fra den døde, til familien for til slutt å bli plassert hos legene. Legene er med det innsatt som vår tids religiøse ledere. Det er kun ut fra premisset om at det er legene som vet hvorvidt en tilstand vil føre til døden eller ikke at denne utviklingen blir mulig. Legene er naturvitenskapens fremstående adel, vårt presteskap. Vi husker fra innledningen at innenfor den temmede døden var det den døende selv som, gjennom indre overbevisning sa i fra om at hun eller han skulle dø. På sykehuset som i samfunnet forøvrig er det ikke legitimt å vise følelser, og legenes oppgave er dermed å få den døende, eller pasienten som vi nå kan kalle henne, til å passere fra levende til død tilstand, mest mulig umerkelig. Denne prosessen er nå blitt så effektiv at det ikke lenger alltid er så enkelt å si akkurat når døden inntreffer. De fleste dør i bevisstløs tilstand. Er det når den døende glir inn i den koma hun aldri mer skal våkne fra at døden inntreffer? Eller er det når hjertet slutter å slå? Fra å være en dramatisk og absolutt hendelse som konstituerer menneskelivet i like stor grad som det å bli født, er døden nå redusert til en mengde små hendelser av tekniskvitenskapelig art. Det å dø er en mengde naturvitenskapelige prosesser som følge av at organene svikter i sine funksjoner. Fornektelsen av døden er ikke bare en fornektelse av selve dødsøyeblikket, men en fornektelse av en prosess som er virksom i mennesket og som foregår kontinuerlig. Det er etter min oppfatning uunngåelig i dette perspektivet at mennesker i det de i for stor grad nærmer seg den forbudte døden, i det vi ikke kan se dem uten at selve deres gammelhet og med det døden, gjør seg gjeldende, at det blir maktpåliggende å eliminere de gamles nærvær. Ettersom medisinenes område utstrekker seg til å gjelde både fødsel og død er det naturlig at det er til medisinen en henvender seg for å få bukt med det som *ligner* døden: alderdommen. Hvis vi igjen skal trekke inn Eliade er tanken om at en for å motvirke tiden må gå baklengs, altså mot tiden ganske utbredt, for eksempel innenfor yogikulten og andre. Dermed er den eneste logiske konsekvensen å se ung ut i så stor grad som mulig. Mens en i arkaiske kulturer foreskriver ulike pusteteknikker eller gjenerindring som en metode for å bringe seg selv tilbake til den sterke opprinnelsen, er det mot

medisinen vi vender oss for å motarbeide tidens tann. Et grunnleggende element ved vendingen mot medisinen kan, med det vi har beskrevet ovenfor, fastslås til å være fornektelsen av døden. Det er etter mitt syn kun ut fra dette grunnleggende premisset at medisinen kan utstrekkes til å forordne alle menneskelige handlinger ned til minste detalj. Du drikker ikke vann fordi du vil stille tørsten, du drikker vann fordi vann er nødvendig for at hjernen skal fungere, for at huden skal vær frisk og vakker, fordi det hjelper kroppen med å kvitte seg med avfallsstoffer og ta opp nye næringsstoffer. Du har sex, ikke nødvendigvis for å tilfredsstille et behov, eller for å reproducere deg, men fordi østrogen produseres i kroppen under orgasme så huden holder seg glatt. Dertil forebygger et aktivt seksualliv kreft i kjønnsorganene. Frigjøringen av endorfiner under fysisk aktivitet har en positiv virkning på den mentale helsen, som igjen er viktig fordi god mental helse forlenger livet. Samtidig virker sexlivet positivt på parforhold og et godt parforhold er viktig fordi også det har en livsforlengende effekt. Ut i fra perspektivet om mest mulig ungdommelighet lengst mulig, og minst mulig død lengst mulig frem i tid er det ingen grenser for hva medisinen faktisk er i stand til å si noe om. Giftemål, for eksempel, kunne vi lese i en notis i *Morgenbladet* at hadde en gunstig helsebringende effekt og kunne bidra til å forlenge livet. Det var vel og merke dersom en har et godt giftemål. Dårlige giftemål bør du ikke ha, fordi de har motsatt effekt. Den instrumentelle nytteverdien for alle signifikante menneskelige handlinger så som inntak og uttak av livsnødvendige næringsstoffer, tilknytning til andre mennesker, reproduksjon og seksualitet kan alle sammen innordnes under det overordnede formål å unngå døden. I et slikt formålsrasjonelt perspektiv er det da slik at dersom jeg trener tre dager i uken, men likevel skulle ende opp med å dø av hjerte og karsykdom som førti-åring vil da den tiden jeg har brukt på helsestudio være bortkastet, den vil være meningsløs. Det er med dette mulig å med Heidegger si at det vitenskapen nok spenner opp en verden, men dette er ikke *aletheia*. For at noe skal være i *aletheia* må det også avdekke det som verden hviler på, nemlig jorden. Jorden er det som verden blir grunnlagt på og som er det

som en verden streber etter å løsrive seg fra, men som den samtidig hviler på grunnen av. Et verk som ikke samtidig avdekker jorden i det den spenner opp en verden er ikke en verden som fremstiller seg i sannhet. Et verdensbilde som skjuler døden, eller som ser bort ifra de gitte eksistensbetingelsene og delvis erstatter dem med egne betingelser er dømt til å feile, i og med at vi ennå ikke har overvunnet døden.

For å gjøre dette avsluttende poenget klart, skal jeg låne noen begreper fra Paul Tillich: Det som det teknisk-vitenskapelige verdensbilde kan sies å tilby oss ved at vi gjør det til vår "ultimate concern" er av en slik art at det ikke kan holde det det lover. Tillich advarer mot farene ved å anta et feilaktig "ultimate concern", jo sterkere en i utgangspunktet tror, desto tyngre blir slaget i det man, ansikt til ansikt med sin egen temporalitet, oppdager at det verdensbildet man har orientert seg ut fra, ikke kan oppfylle det foregitte løftet om personlig vekst og "ultimate fulfillment". Et verdensbilde som utelater døden vil etter mitt skjønn nødvendigvis føre til at det folket som ordner sin verden ut fra dette vil oppleve nettopp dette. I møte med egen, eller andres, alderdom og død, vil vi i denne verden stå fullstendig uten mentale og sosiale redskaper for å forholde oss til disse betingelsene, og meningstapet er ikke lenger bare en trussel, men et faktum.

Litteraturliste:

Arendt, Hannah (1996): *Vita Activa*. Oslo: Pax Forlag.

Aries, Philippe (1974): *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Eliade, Mircea (1963): *Myth and reality*. San Francisco: Harper & Row Publishers Inc.

Heidegger, Martin:

- (2000): *Kunstverkets Opprinnelse*, Oslo: Pax Forlag.
- (1973): *Oikos og Techne. Spørsmålet om teknikken og andre essays.* (red) Arnfinn Bø-Rygg. Oslo: Tano Aschehoug.



Deirdre C. P. Smith

Wittgenstein, language and ethics: some choices.

Introduction

Wittgenstein seldom wrote explicitly about ethics after his 1929 'Lecture on Ethics'. Although he uses German equivalents of the word "ethics" and "morals"¹ after 1930, he for the most part stops using these words and their forms after the beginning of the 1930s. Even before 1930, his use of these, either in English or German, was not particularly great.² Also, given how both the *Tractatus* and 'Lecture on Ethics' end, it is hard to imagine Wittgenstein continuing to focus on such themes; he seems clearly finished with them. Wittgenstein scholars, nonetheless, seem to agree that ethics were of fundamental importance to Wittgenstein throughout his life, and many also feel that his writings are very ethical. Ethics is also a topic repeated in secondary literature discussions, especially in relation to the *Tractatus*. Recent readings of the *Philosophical Investigations* (PI), specifically therapy readings, also have an ethical weight which would indicate, assuming such readings are not far fetched, that, even in his later writings, Wittgenstein had not given up thinking about ethics. So what are our choices regarding where we should look for ethics in Wittgenstein's

¹ "Ethics" 11 times and "morals" 10 times.

² By comparison, forms of the word "grammar" appear 2,297 times and "proposition" 273 within the whole of Wittgenstein's Nachlass.

writings? This paper will offer a few choices which consider Wittgenstein's understanding of ethics as intimately connected with his reflections on language. In order to give these choices a more practical shape, i.e. what they might mean in relation to how we face moral difficulties, I will end by discussing them in relation to a concrete moral dilemma.

1. What ethics can be: normative, descriptive, ethos?

One of the first problems when writing about Wittgenstein and ethics is how one understands the word “ethics”. To the extent that his investigations of language revolve around examples of language use, of how words in different contexts can be understood, it is plausible that what Wittgenstein scholars call the ethical in Wittgenstein’s writings might rather have been a kind of descriptive morality, describing the morality of a group or a society, but without insisting that it is the best, the only right, code of conduct. In this way, his descriptions of language can be seen as fulfilling a double role. Yet, it is also plausible that his version of ethics is indeed normative to the extent that Wittgenstein, in his discussions of language use, also appears to prescribe how we should use words, or perhaps better proscribes how we should not, cannot use them. I think, however, that we can come closer to seeing how the “ethics” in Wittgenstein’s writings is tied to his discussions of language use, while at the same time remaining within the family of ethics words, by understanding “ethics” in the direction of an ethos. Regardless of whether any of these alternatives are fitting or not, I think it safe to say that he *did not* envision ethics as a systematized set of rules for how to act in a morally acceptable manner. That is, ethics in Wittgenstein does not follow the definition of the noun “ethics” one might find in a regular dictionary where it is presented as a science of morals involving a system of moral principles meant to guide human life.³ Rather,

³ OED definition: Ethic (noun singular) I.1.a. a science of morals, b. A scheme of moral science; Ethics (noun plural) II.2.a. The science of morals; the department of study concerned with the principles of human duty. 3. a. The moral principles or system of a particular leader or school of thought. b. The moral principles by which a person is

it is more like a definition of the adjective “ethical” as meaning characterized by ethos, i.e.: “The characteristic spirit, prevalent tone of sentiment, of a people or community; the ‘genius’ of an institution or system.”⁴

If one looks at Wittgenstein’s Viennese heritage and thinkers like Karl Kraus, Adolf Loos, Arnold Schoenberg and Fritz Mauthner, we could expand the dictionary definition of ethic as ethos to: Ethos, an exemplar for living, the form one’s life takes regarding one’s actions and how one interacts with others. Here words like “attitude”, “character” and “integrity” are closely related. Perhaps the “will” by which I act, that my actions are consciously done, or, if habitual, that they are a conscientiously worked out habit. A society’s ethos would be a kind of collective will, attitude, character, integrity that is preserved through individual actions, yet without the individual giving up, relinquishing, their own person ethos. It is the constant input of the personal ethoses that keeps the ethos (thus also the language) of the society alive, often challenging it when it has become stagnant, dead, and thus lost real lived meaning for members of the society. Ethos is living in purpose, thus meaningfully.

2. A linguistic turn in ethics?

What I would like to claim, but at this point feel I can only give inadequate backing for, is that Wittgenstein’s way of philosophizing gives ethics a new direction, what I want to call a

guided. c. The rules of conduct recognized in certain associations or departments of human life; Ethic (adjective) Now usually ethical 1. relating to morals. 2. Of an author of literary work: Treating of moral questions, and of ethics as a science. 3. Characterized by ‘ethos’. (<http://www.oed.com/view/Entry/64755?redirectedFrom=ethics#eid5292415>, 20.02.11)

⁴ Ethos: 1. [After Arist. *Rhet.* II. Xii-xiv.] The characteristic spirit, prevalent tone of sentiment, of a people or community; the ‘genius’ of an institution or system. E. In reference to ancient æsthetic criticism and rhetoric. (<http://www.oed.com/view/Entry/64840?redirectedFrom=ethos#>, 20.02.11)

linguistic turn in ethics. Put another way, since language use is Wittgenstein's primary focus, that he is best known as a philosopher of language, an interesting approach to understanding the ethical in Wittgenstein's writing is to see to what extent we can claim that what he means by "ethics" is somehow "built into" his reflections on language. Here I propose several choices:

- a. Language cannot touch ethics
- b. Ethics as a discussion of ethical words, how words get ethical import
- c. Ethics as a discussion of ethical words, how words get ethical import

3. Language cannot touch ethics

This view, that ethics is not something we can access through language, is associated with an ineffabilist or irresolute reading of the *Tractatus*. Under such a reading, we can neither explicitly discuss ethics nor forward either doctrines or theories which give rules for what an individual must do in order to act ethically, or for others to consider their actions to be ethically correct or morally appropriate. In meta-ethical terms, this is an anti-realist, non-cognitivist understanding of ethics. The ethical "must" is neither part of the furniture of the world, something we can read off the world like an empirical fact, nor something essential about humanity in the sense of universal laws governing human behaviour based in human nature. Since they are grounded in human feelings rather than rational argument, ethics are not something for which we can rationally argue.

This seems to be the option we are left with at both the close of the *Tractatus* and of the 'Lecture on Ethics'. And although this may indeed be the case, it contradicts both the energy with which Wittgenstein approached his work and the import it had for his life and the life of others. In short, his work was not a purely philosophical endeavour. In his article "What Ethics in the *Tractatus* is not", James Conant writes, regarding those (like

Peter Hacker) who claim that Wittgenstein gave up on moral philosophical matters after 1929, that

“...it is difficult to rest happy with this conclusion. There are, after all, scattered everywhere throughout Wittgenstein’s writings, numerous fervent remarks that bear witness to an ethical struggle accompanying the philosophical one.”⁵

I think Conant’s idea in this article is that philosophical and ethical struggles go hand in hand, that for Wittgenstein they are not separate tasks. The view that language and ethics do not touch, that Wittgenstein’s philosophical writings left ethics behind after 1929, assumes what Conant calls “departmentalism” and “irresolution”. The former involves the idea that Wittgenstein had a department conception of philosophy where e.g. ethics is one department, logic another, and that different departments (philosophy of psychology, mathematics, etc.) are to be treated separately. Thus if there is no explicit mention of ethics or morals, there is no discussion of them either (where there’s no smoke, there’s no fire). Irresolution follows from this. In the absence of an explicit discussion of ethics, a laying down of a theory or doctrine of ethics (Conant mentions that in the preface Wittgenstein points out that he has not written a Lehrbuch), the propositions of the *Tractatus* must somehow indirectly “point to” what Wittgenstein wanted to say about ethics, but couldn’t, that they gesture toward “a corresponding body of ineffable truths with which each of these sentences can be correlated”.⁶

It is easy to see how such a reading took foothold given the close of the *Tractatus* and the last paragraph of the ‘Lecture on Ethics’. In the *Tractatus* he writes:

⁵ Conant (2005), p. 42.

⁶ *Ibid*, p. 47.

6.522: There are, indeed, things that cannot be put into words. They *make themselves manifest*. They are what is mystical.

6.53: The correct method of doing philosophy would really be the following: To say nothing except what can be said, i.e. propositions of natural science—i.e. something that has nothing to do with philosophy—and then, whenever someone else wanted to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had failed to give a meaning to certain signs in his propositions.

6.54: My propositions serve as elucidations in the following way: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them—as steps—to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.)

He must transcend these propositions, and then he will see the world aright.

7: What we cannot speak about we must pass over in silence.

In the ‘Lecture on Ethics’ he formulates himself similarly:

“My whole tendency and as I believe the tendency of all those who have tried to talk or write about Ethics and religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely, hopeless. I therefore believe that so far as Ethics springs from the desire to [express| say something about] the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute important it can be no science, what it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the

human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.”⁷

We see quite clearly here that for Wittgenstein neither philosophy nor ethics are considered a form of science, that there can be no science of “the absolute”, for it is nonsensical, a term to which we can give no meaning. Thus we can securely abandon the definition of ethics above that declares ethics to be a science of morals.

4. Ethics in words

But note that the wording of the last paragraph of ‘Lecture on Ethics’ still leaves open the possibility of a non-theoretical or non-doctrinal approach to ethics. And here we can follow several less sceptical possibilities: Since ethics is a branch of philosophy, and for Wittgenstein philosophical investigations revolve around investigations into language use, perhaps Wittgenstein’s “ethics” is an analysis of the use of ethical words and/or how any of our words can be said to, when is it that they can be said to, achieve ethical import. By this I do not mean when they achieve “ethical import” in the normal sense of ethics, as general propositions about how one ought to behave, but rather in specific contexts about how people actually behave. According to Cora Diamond in “Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*”, unlike the logical positivists, Wittgenstein did not view evaluations as nonsense. We can see this clearly in ‘Lecture on Ethics’ in his discussion of relative value. Relative judgements of value can be translated into statements of fact, e.g. saying “He plays the piano well” can be translated into “He can play the piano at xth level of difficulty.” Or “She has good singing voice” into either “She has good intonation” or “Her voice is agreeable to listen to”.

⁷ See: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No.1, Jan. 1965, pp. 11-12, or Wittgenstein (2001) the Bergen Electronic Edition (BEE), pp. 20-21, or [http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEd/Ms-139a,9v\[1\]et10r\[3\]](http://www.wittgensteinsource.org/texts/BTEd/Ms-139a,9v[1]et10r[3]) (20.02.11).

Given how Wittgenstein hovers around certain words, viewing them from all different angles in his Nachlass⁸ and in the texts published by the trustees of his literary estate after his death, it would seem possible that ethics for Wittgenstein could have been an analysis of words to discover when and how we invest them with ethical import. By using such a method, one might say he would be performing a kind of descriptive morality. We find a potential example of this method in his discussion of the word “lie” in manuscript (MS) 149 from 1935 found on p. 42 and written on 1st January 1935⁹:

“If I say “I see red” without reason, how can I distinguish between saying it with truth and saying it as a lie?
It is important here that [that I exclude the case|that there is no case] there is no such case as of saying the untruth by mistake.
[...]

Don't I know, when I say “I see red” and am lying, that I am lying?— When do I translate my experience into the words expressing my knowledge? One might say: knowing that I am lying doesn't mean saying that I do but being ready to say it.

I could say: Lying is characterised by [a peculiar|an experience of] tension. What is it like to know that I don't see red and to say that I do?

⁸ See: Georg Henrik von Wright (1969) and Wittgenstein (2001) the BEE.

⁹ The text below is extracted from the diplomatic version of MS 149 found in BEE. The diplomatic, as opposed to the normalized version, retains cases of alternative phrasing. Manuscript numbering follows Georg Henrik von Wright's (one of the Trustees of Wittgenstein's literary estate) cataloguing of Wittgenstein's Nachlass into manuscripts (MS – numbered as 100s), typescripts (TS – numbered as 200s) and dictations (TS – numbered as 300s). For von Wright's catalogue, see von Wright (1969) or (1982).

“Well it is simply not seeing red and saying “I see red”!
There is nothing [p. 43] problematic [about|in] this, as
seeing and saying something are utterly independent.”

“What I now call ...” [We never dispute the opinions of
common sense but we question the expression of
common sense]
Suppose I said “I see red” and was lying for I actually
saw red — but had made a slip of the tongue.

But which lie was it I had said, or (rather) thought? Of
course I may say later “I wanted to say “I see green” but
did anything correspond to these words while I said “I
see red”?”

But suppose that he felt that he was lying but never said
so, — did he know that he was lying or not?
“Did he know that he was doing, what we call lying?”
“Did he know that he was doing what on other occasions
he called lying?”

What is his criterion for saying [p. 44]— wanting to
speak the truth, — that he [is|was] lying? Is there a
criterion?”

[...]
p. 46

[Our language on the one hand has very much more
possibilities of expression than logicians [admit|dream
of|imagine] and on the other hand the uses of
[it's|these] modes of expression are very much more
limited than [logicians|they] imagine.]”

But this angle still seems too hung up in ethics as a “department”
of philosophy, that we are looking for ethical words and how he
discusses them rather than how a word, any word, can have
ethical import, and perhaps how typical ethical words have little
to no ethical import. For example saying: “The weather today

was good.” vs. “What you did today was good.” Both are valuations, but most would say the second is the use of “good” with ethical import. Yet the second runs along the tracks of typical philosophical ethical discourse in that it wants to sort out those actions which are recognized as in line with a kind of ethical standard, a notion of absolute value, from those that do not, rather than e.g. looking at what the saying of such words achieves in a given context.

5. A normative theory of language or a linguistic theory of ethics?

Above I promised that it was safe to say that Wittgenstein rejected a notion of ethics as doctrines or theories. This is a claim made especially amongst resolute readers of the *Tractatus* and therapy readings of the *Philosophical Investigations*, regarding what Wittgenstein saw as the goal of philosophical activity. That it is not about formulating doctrines or theories. In his paper “Ethics and the *Tractatus*: A Resolute Failure”, Kevin Cahill writes,

“As we will see, on the resolute reading, the ethical aim of the *Tractatus* is intimately connected to Wittgenstein's understanding and practice of philosophy as an activity whose goal is clarity rather than the establishment of philosophical truth or the refutation of philosophical theories.”¹⁰

5.1 Normative theory of language: One way clarity is associated with ethics in secondary literature

Re. the clarity issue, I think there is good evidence in secondary literature that most Wittgenstein scholars have understood clarity as a more objective, an overview for everyone, the right way for everyone to see things, rather than as an individual or case by case endeavour. In his article “Grammar and Silence”,

¹⁰ Cahill (2004a), p. 33.

Newton Garver calls the clarity of the Tractatus “analytical clarity”¹¹, also that,

“Wittgenstein thought the quest of philosophy was for clarification rather than for knowledge. His yoking together logical tautologies and moral principles, in that they both lack sense, suggests that he thought of the clarification provided by logic as closely identified with the clarification required by moral integrity, and hence that logical confusion was not only a sin but the most significant sort of sin.”¹²

I find it hard to read “logical clarity” as anything other than a kind of objective, final or absolute, clarity. Garver continues to develop this idea with,

“So Tractarian silence is both a logical truth and a moral commitment. It does not mean an absence of verbal utterances but rather abstention from truth-claims in domains other than the natural sciences. It is based on the insight that logic is not science as well as on a deep understanding of how logical analysis leads to the clarification of the sense of propositions.”¹³

The whole way this passage is phrased asserts, like a blinking neon light, a general clarification model: “*the clarification of the sense of propositions*”. Garver then moves to the *Philosophical Investigations* and from logic to grammar, where grammar focuses on use context. He makes the analogy, using Sussure’s langue and parole, that logic is more like langue (syntax and morphology) and grammar is more like parole, that is, actual content. So clarity involves context, showing differences in the same thing (not sameness in different things).¹⁴ And this point is

¹¹ Garver, p. 14.

¹² *Loc.Cit.*

¹³ *Loc.Cit.*

¹⁴ *Ibid.* p. 18.

perhaps the only that resembles my current understanding of how clarity relates to language and ethics in Wittgenstein. Later in the article, Garver writes

“Clarity as an end in itself is something like the Holy Grail, radically removed from the problems of daily life and providing an almost impossible ideal. It is absolute, and not in any way conditional. This is in conformity with what Wittgenstein took to be the nature of philosophy (and logic).”¹⁵

If this is not a clear statement of “clarity” as many scholars (mis)understand it, this is. Part of the problem, why Garver I think has made this interpretation, is that he sees Wittgenstein as seeking clarity for its own sake, not for some other purpose. He writes

“As much as I admire Wittgenstein, as clearly as I see his later work as both continuing and revising the earlier work in its search for absolute unconditioned clarity, as certain I am that sound philosophy seeks clarification rather than knowledge, and in spite of the power and consistency of his continued Tractarian silence, I do not feel easy about joining Wittgenstein in either the absolutism of his commitment or the abstinence from moral and political commitment.”¹⁶

In Conant’s article “What Ethics in the *Tractatus* is not”, clarity is similarly put into relation with logic and ethics, but with a quite different result:

“Indeed, despite the considerable convulsions it undergoes, some such idea as the following seems to remain in place throughout the several stages of Wittgenstein’s philosophical development: as logic (or

¹⁵ *Ibid*, p. 21.

¹⁶ *Loc.Cit.*

later: grammar) pervades all our thinking, so, too, ethics pervades all our living, and each impinges on the other, so that, just as forms of logical and philosophical unclarity (and dishonesty) are sources of ethical blindness (and evasion), so, too, forms of ethical unclarity (and dishonesty) are sources of logical and philosophical blindness (and evasion); hence a willingness to subject one's way to clarity in one's relation to oneself and one's life, and a willingness to subject one's self and one's life to certain forms of ethical scrutiny is a condition of winning one's way to clarity in one's relation to the logical and philosophical problems that genuinely trouble one."¹⁷

Far from clarity here being a notion of something absolute and unconditional, it is a relation, a relation where the elements related are either in harmony or not. Could what Wittgenstein mean by the ethical character of his philosophical investigations be something like a harmony where language and ethics are two sides of the same coin?

5.2 A linguistic turn in ethics or language as ethos

In two papers from 2004, "Ethics and the *Tractatus*: A Resolute Failure" and "The *Tractatus*, Ethics, and Authenticity", Cahill makes a point regarding what I have above referred to as an ethos understanding of "ethical". In the first article, he quotes from Conant's article "Must We Show What We Cannot Say?" in which Conant discusses the claim made by some that Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript* and Wittgenstein's *Tractatus* share an affinity in how they can be said to be ethical works.

"It is, I believe, against the background of such a vision of us in flight from our lives (and hence our selves) that one should first attempt to understand what Wittgenstein and Kierkegaard each might have meant

¹⁷ Conant (2005), p. 40.

by the claim that what he has written was a work of ethics.”¹⁸

The footnote to the original names Wittgenstein's oft mentioned letter to von Ficker (“the book’s point is ethical”) and claims that there is no explicit ethical point, just “nothing more and nothing less than their hopes of changing one or another of their readers.”¹⁹ Cahill presents the “flight from ourselves” point by discussing *Postscript* and how it sets the reader up to think that the key to becoming a Christian must be more than, lie beyond, their ordinary lives, but that the true point is really that what is wrong is the temptation to flee the ordinary, because one thinks there must be something bigger and more important. According to Cahill, Michel Kremer’s angle on the *Postscript* has more to do with faith. That faith is not following a command “have faith”, it is an inner conversion, action not “justified” either by faith or by ethical laws. We cannot voluntarily act by giving into faith, but rather through God’s grace. Cahill writes

“Kremer connects these considerations with the *Tractatus* by making what I think is the very interesting suggestion that one of Wittgenstein's fundamental goals in that book was to expose as illusory all attempts for ultimate justification in logic, metaphysics, and of course, ethics”.²⁰

Cahill concludes his article on a rather sceptical note regarding this line of understanding what clarity, what one might call the “authentic” as opposed to the “absolute” reading of clarity, might mean in relation to ethics in the *Tractatus*.

“Wittgenstein's claim in the preface of the *Tractatus*, 'to have found, on all essential points, the final solution of the problems', more than suggests that he understands

¹⁸ Cahill (2004a), p. 45.

¹⁹ Conant (1989), p. 278, footnote 25.

²⁰ Cahill (2004a), p. 46.

his book as providing an example of *the* method for overcoming philosophical confusion.”²¹

In short, Cahill thinks *Tractatus* fails in its method. That it is too dogmatic and intellectual for people to get its point. That we had to, in his words, wait too long for the punch line, that we can only tolerate short jokes. Cahill also, in a short sentence toward the end of the article, points out where he thinks Wittgenstein is committing the kind of error of saying-once-and-for-all-how-things-really-are,

“And I am suggesting that this seeing *the kind* of thing a sentence is contains an implicit commitment to the very metaphysical conception of necessity which, in spirit at least, the *Tractatus* sets out to expose as illusory.”²²

This is yet another indication that Wittgenstein can easily be taken as having a normative theory of language which prescribes how words should be used, propositions formed.

In his article “The *Tractatus*, Ethics, and Authenticity”, Cahill explores Wittgenstein’s mention of Heidegger’s rendition of anxiety in a discussion on ethics Wittgenstein had with Vienna Circle member Friedrich Waismann. For Heidegger, fear is fear of something particular in the world; anxiety is different. We all inherit a set of pre-conditions or a “pre-reflective set of practices”²³ as Cahill calls them, from our culture and that living by these is for Heidegger a kind of fallenness. Anxiety is what rips an individual away from these practices when the individual sees that these offer nothing personal, nothing that can help mark them off as an individual. Such practices are simply collective “anonymous” ways of being; the person experiencing anxiety, is experiencing being individualized, differentiated from the “pre-reflective practices” or “Understanding of Being”. In this

²¹ *Ibid*, p. 51.

²² *Ibid*, p. 53-4.

²³ Cahill (2004b), p. 270.

situation there are two choices: authenticity and inauthenticity. The former remains as, retains, being differentiated from the collective, while the inauthentic returns to the comfort of the public anonymous practices. With anxiety one keeps an open relation to cultural practices rather than being a slave to them. Cahill's point, as I understand it, is that in the *Tractatus*, what remains after reading 6.54 are the ordinary "anonymous" sentences. The ethical point is a change Wittgenstein effects on the reader's self understanding, where they become aware of their desire for something more than everyday anonymous sentences. It is achieving clarity over this urge that can be said to have an individuating effect on this person:

"For if the "anyone" sentences of ordinary language are seen in this way, then naturally discovering that one had an impulse to somehow go beyond them cannot help but in some sense set one apart from them."²⁴

Or in other words,

"...that a person's clarity about the impulse to go beyond the "anyone" sentences of ordinary language would have an individualizing effect on that person."²⁵

Here the focus is on an individual's experience of clarity resulting from an awareness of their urge to go on a linguistic holiday, to escape everyday forms of expression, rather than clarity considered, as Garver did, as an unconditional goal. But what is the ethical, where is the ethos in this?

In *Culture and Value* we find a comment Wittgenstein wrote in MS 109 from 1930:

"Culture is like a great organization which assigns to each of its members his place, at which he can work in

²⁴ *Ibid*, p. 273.

²⁵ *Ibid*, p. 274.

the spirit of the whole, and his strength can with a certain justice be measured by his success as understood within that whole.”²⁶

Wittgenstein writes that even in a time without culture, it is not the spectacle of “a crowd whose best members pursue purely private ends” as opposed to bringing into being “a great work of culture in which the best contribute to the same great end” that matters since “the disappearance of a culture does not signify the disappearance of human value, but simply of certain means of expressing this value”.²⁷ The value and worth of a culture are preserved and kept alive in its language and thus by those who use this language and how they choose to use it. Above, in relation to ethos, I used the words “attitude”, “character”, and “integrity”. This is not the same as unheroically dwelling in a state of “fallenness” as Heidegger would have it. I think that Wittgenstein would have felt that “fallenness” occurs when our words stop expressing who we are, no longer express what our culture is about. When words are taken for granted, so are the people who use them. A question is whether I can now add “authenticity” to the ethos family of words. It could not, however, mean the same thing Heidegger meant by authenticity. Words are a vehicle for the expression of individuals and their shared culture. When we stop using words in a way that say who we are and what we stand for, we become bad philosophers and the servants of our words. Both ethics and language use require work. There are no straight forward solutions like the ones ethical theories appear to offer us. When we use language in this way, authentically, words take care of themselves, they are in perfect order. An act is not ethical or not, people are and this is expressed their words.

PI §132

“The confusions which occupy us arise when language is like an engine idling, not when it is doing work.”

²⁶ Wittgenstein (1998), p. 8e-9e.

²⁷ *Ibid*, p. 9e.

PI §133

“It is not our aim to refine or complete the system of rules for the use of our words in unheard-of ways. For the clarity that we are aiming at is indeed *complete* clarity. But this simply means that the philosophical problems should *completely* disappear.”

6. Clarity in the face of a moral dilemma

I'd like to end by applying some of the possibilities discussed above to a moral dilemma. At the heart of William Styron's novel *Sophie's Choice* is a moral dilemma which haunted the main character's life. Polish Sophie was sent to Auschwitz along with her two children, a daughter and a son. Upon arriving at Auschwitz, a Nazi officer makes her choose one of her children saying she cannot keep both with her. When she cannot choose and pleads with the officer, crying that she cannot make such a choice, they start to take both children. It is then she says “Take my little girl!”. The girl is sent to the crematorium, the boy to the children's camp. She never sees her son again nor finds out what happened to him. Given such a dilemma, how can the points of contact between language and ethics in Wittgenstein discussed above be said to offer us help? For isn't the point of ethics to provide us with guidance in such situations? The first thing to say is that this is probably the wrong question to ask because it hints that there is a right way to proceed, that what I want to call Wittgenstein's linguistic approach to ethics will give us some kind of answer regarding the right way, the good way, a best way to act. I think this is exactly what, on a general level, the secondary literature on ethics in the *Tractatus* I have discussed above would say Wittgenstein's understanding of ethics cannot do for us. A “right” way to proceed is an illusion. It follows that if Sophie's life was haunted by a feeling that she somehow failed to make the “right” choice, she perhaps might have been spared the effacement of her life which followed from her choice.

Regarding the possibility that for Wittgenstein ethics might be an investigation of the uses of a word, what Garver called

“showing differences in the same thing”, the Nazi officer’s words trap Sophie into believing she has a choice when she has none. That if we investigate the officer’s use of the verb “to choose”, we might find it a word claiming an inheritance from the family of “choice” words, but like in a Victorian novel it is merely an imposter out after ill-gotten gains. In fact, the dilemma is not perhaps the choice between her two children, but rather the choice between accepting the terms the Nazi officer offers her, or rejecting them²⁸ as a kind of nonsense, perhaps similar to the question “Have you stopped beating your wife?”. That is that in her verbal acquiescence to the officer’s terms, her saying “Take the girl!”, she reveals her choice to go along with his charade of “choice”. The real choice here is between an authentic reaction to the officer’s proposal, one that remains uncoerced by the linguistic and moral corner this proposal forces her into, or one that capitulates to the force and in doing so takes on the moral responsibility for the fate of the children. It is hard to say in such a situation whether those in it actually see the choice as a real one. Can Sophie sense the illusion, can she see that it is not a choice between her children that is at issue? As we saw above, the idea of clarity is to make problems, specifically philosophical problems disappear.²⁹ The general idea is not that the problem gets solved, e.g. by finding a right answer, the answer, but by the problem being dissolved like a magic trick where you seem to have a knot on the middle of a string, but when you pull on either end you see there really wasn’t one. Even if she does, a dilemma remains which is real and most likely will not vanish. The point of Wittgenstein’s language ethics is not that it can make all problems disappear, but those problems arising out of the logic of our language, those which he calls philosophical problems. To the extent that Sophie’s dilemma has the traits of a philosophical problem, Wittgenstein’s “method” can offer some reflective tools. To the extent that Sophie’s problem is a real one,

²⁸ Thanks to Christian Erbacher for drawing my attention to there being another possibility, than the choice between her children, underlying the dilemma.

²⁹ Thanks to Helle Nyvold for reminding me that it is the philosophical, not all problems, that Wittgenstein seeks to dissolve.

it is left to her character, the ethos that shines through and in her words and actions, to choose.³⁰

References:

Cahill, Kevin:

- (2004a): "Ethics and the *Tractatus*: A Resolute Failure". *Philosophy*, 79: 33-55 Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004b): "The *Tractatus*, Ethics, and Authenticity". *Journal of Philosophical Research*, 29: 267-288. Charlottesville: The Philosophy Documentation Center.

Conant, James:

- (2005): "What Ethics in the *Tractatus* is not". In Phillips, D.Z. (ed), *Wittgenstein on Ethics and Religion*. London: Routledge. pp. 39-88.
- (1989): "Must We Show What We Cannot Say?". In eds. Fleming, Richard and Payne, Michael *The Senses of Stanley Cavell*. Lewisburg: Bucknell University Press. pp. 242-283.

Diamond, Cora (2000): "Ethics, Imagination and the *Tractatus*". In Crary, Alice and Read, Rupert, *The New Wittgenstein*. Routledge: London. pp. 149-173.

Garver, Newton (2008): "Grammar and Silence". In Pichler, Alois and Hrachovec, Herbert, *Wittgenstein and the Philosophy of Information*, Proceedings of the 30th annual Ludwig Wittgenstein Symposium, Vol. I. Heusenstamm: Ontos Verlag. pp. 7-22.

Janik, A. and Toulmin, S. (1996): *Wittgenstein's Vienna*. Chicago: Ivan R. Dee, Publisher.

³⁰ A warm thanks to Ralph Jewell, Helle Nyvold, and Christian Erbacher for many helpful conversations together while working on this paper.

Styron, William (1976) *Sophie's Choice*. New York: Vintage.

Wittgenstein, Ludwig:

- (2001): *Wittgenstein's Nachlass: Text and Facsimile Version. The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- (1998): *Culture & Value*, G. H. von Wright (ed.). Oxford: Blackwell.
- (1997): *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trans.). Oxford: Blackwell.
- (1974): *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.). London: Routledge.

Wright, G. H. von:

- (1982): *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- (1969): "Special Supplement: The Wittgenstein Papers". *The Philosophical Review*, 78: 483-503. <http://www.jstor.org/stable/2184200>, 20.02.11.



Helle Nyvold

Om forholdet mellom mennesker og dyr.

I dette essayet berører jeg mange forskjellige viktige tema, og kan ikke i denne omgang rekke over dem alle på en god måte. Når de allikevel er med så er det fordi det hele henger sammen på en måte som gjør at ingen deler kan fjernes uten at det skader denne helheten. Dette er med andre ord en begynnelse, ikke en slutt.

Det er to forskjellige kvinnefigurer som legger premissene for teksten. Den ene er filosofen Cora Diamond, og hennes kritikk av etiske teorier. Den andre er Elisabeth Costello, en forfatter som forfatteren J. M. Coetzee har skapt. Disse to møtes i det problematiske forholdet mellom mennesker og dyr, og mellom fiksjon og realiteter. Diamond (og Costello) ønsker det samme som mer kjente dyreetikere: en endring i oppfatningen av forholdet mellom mennesker og dyr som kan gi seg utslag i hvordan vi behandler og tar vare på dyrene. Diamonds perspektiv er likevel her aller mest et filosofikritisk perspektiv. Hun stiller spørsmål ved om teoriformulering, sjanger og metodekrav i samtidsfilosofien legger føringer som kan være undergravende for den saken som ønskes ført, og for oppfatningen av saksføreren, som i denne sammenheng skal være mennesket selv. Hun ønsker at vi må tenke grundigere gjennom premissene for vår tenkning om dette forholdet. Jeg skal ta dere med på en reise gjennom noen av Diamonds tanker om disse spørsmålene, for en stor del ut fra hennes *The Realistic Spirit* (1995), hvor hun bl.a. hevder at hvis vi ikke ser klart hvem

vi er, i et misforstått forsøk på å sette dyrene på like fot med oss, så mister vi på samme tid grunnlaget for moralsk handling og tenkning. Det er dette grunnlaget vi trenger for å kunne bruke våre egne begreper, om medfølelse, vennskap, rett og urett, også når det gjelder dyr. I denne prosessen kan litteraturen, med sin evne til å utvide vår forestillingsevne og vår evne til innlevelse, øke vår moralske – og intellektuelle – kapasitet.

Forholdet. Hvilket forhold?

I filosofien gjennom tidene har forholdet mellom mennesker og dyr vært et kategoriseringsforhold: dyr er det mennesker ikke er, eventuelt er mennesket det som dyr og planter *ikke* er, alle levende vesener tatt i betraktning. Dette overforenkler våre relasjoner til dyr. Ved å legge inn en konseptuell avstand mellom "oss" og "dem" som er stor nok, trenger vi, til vanlig og for det meste, ikke å bruke tid på å fundere over dette skillet. Hva skjer om vi opplever at vi likevel blir tvunget til å tenke over skillet? Ikke så mye for å fjerne det, men for å se på hva som kan eller bør være konsekvenser av skillet? Er det ett skille det er snakk om, eller finnes det en mengde graderinger i denne overgangen? I filosofiske diskusjoner om dyrenes moralske status sies det at tilhørighet til art ikke i seg selv forklarer hvorfor noen skal sies å ha moralsk status. Det hevdes at det ikke er selvforklarende at noen, fordi de tilhører det ikke-menneskelige, ikke skal ha moralsk status. I denne litteraturen benyttes ofte termene "non-human animals" og "human animals". Dette valget av terminologi legger til rette for at mennesker plasseres på samme nivå som dyr, det henspiller på at "vi" tilfeldigvis er menneskelige dyr, mens dyrene tilfeldigvis er ikke-mennesker. Dette understøtter naturlig nok argumentasjonen når den går i retning av å tilkjenne dyr moralsk status; når vi har moralsk status, hvorfor skal ikke de ha det samme, de er bare tilfeldigvis en annen type dyr enn oss? Men hva innebærer det å "gi" moralsk status? Står det oss fritt, og gir det i det hele tatt mening, som "human animals" å gi moralsk status til noen som ikke har? Er det åpenbart hva det innebærer å ikke ha moralsk status? Og har alle "non-human animals" lik moralsk status?

Forholdet mellom mennesker og dyr trer frem som et etisk forhold, og ytrer seg i språk om dette forholdet. Enkelte filosofer hevder at all diskusjon om moralsk forståelse må begrunnes via argumentasjon, og må hvile på et metafysisk grunnlag, andre at etiske overveielser om fakta i verden må gi seg utslag i prinsipper, at det er der etikken kommer til syne. Men hva skal til for å velge ut de relevante fakta, beskrive dem på en relevant måte, for å gjøre forholdet klarere for oss? Vi skal straks se nærmere på disse problemene, men først skal vi møte en fiksjonell karakter som er opptatt av realiteter.

Elisabeth Costello: Om å redde sin sjel.

Elisabeth Costello er en karakter i J.M. Coetzees romanunivers¹. Hun er professor i litteratur og har i tillegg skrevet en berømt roman om Marion Bloom, konen til Leopold Bloom i James Joyces *Ulysses*. Hun inviteres for å holde to foredrag, "The Tanner Lectures", ved samme universitet hvor hennes sønn er ansatt som fysiker. Det som mest sannsynlig er forventet av henne er at hun foreleser over emner i litteraturen. Det gjør hun ikke. I stedet snakker hun i begge sine foredrag om menneskets forhold til dyrene, under titlene "The Philosophers and The Animals" og "The Poets and the Animals".

Hun innleder første foredrag med å sammenligne seg selv med en ape; Red Peter, som i Kafkas² fortelling "*stands before the members of a learned society telling the story of his life – his ascent from beast to something approaching man.*"³ I en refleksjon over sin egen måte å innlede på, slår hun fast at dette ikke skal forstås som oppvarmende, humoristiske bemerkninger som er ment ironisk. Tvert imot: "*It means what it says. I say*

¹ Romanen "Elisabeth Costello" (2003), samt "The Lives of animals" (1999).

² Franz Kafkas novelle "Report to an Academy" (Ein Bericht für eine Akademie)(1917).

³ The Lives of Animals,(LA) side18.

what I mean."⁴ I dette anslaget aner vi allerede det dype moralske alvoret som ikke på noen måte svekkes underveis, og vi får en elegant anlagt analogi mellom henne og apen, som muligens peker videre mot at mennesket trenger til mer utvikling for å bli "*something approaching man*".

Hennes sønn føler sterkt ubehag ved hennes foredrag, både på grunn av valg av tema og fremstillingsform og fordi hans kone – som for øvrig er analytisk filosof – tar sterkt avstand til svigermorens "irriterende terping". Hun snakker om noe hun ikke forstår seg på, hun skjemmer seg ut og hun forsøker attpåtil å få barna deres over på sin side og slutte å spise kjøtt. Responser fra tilhørerne er mer høflig imøtekommende, noen også med beundrende sympati for at hun er konsistent nok til ikke å spise kjøtt - noe Elisabeth Costello bryskt avviser med å påpeke at hun har både sko og veske laget av lær: "*I wouldn't have overmuch respect if I were you*"⁵. Det som plager Elisabeth Costello så dypt og inderlig, og gjør henne til et urolig "såret menneske-dyr" er at vi, i vår fabrikkmessige, industrielle produksjon ("*I hesitate to call them farms any longer*"⁶) aler opp og gir liv til generasjon etter generasjon - etter generasjon - av dyr, for å bruke dem, ta det vi trenger og til slutt drepe dem. For forskning. For mat. For annen nytte. Elisabeth Costello sier hun har et "sår under klærne", og at hvert ord hun sier rører ved såret.

Hun forholder seg til den historien vi alle kjenner godt, som er vår historie: Systematisert og effektivisert avl, og vitenskapelig basert foring. Mest mulig "benefit" for minst mulig "cost", bruk av ordfraser som "optimal dyrehelse i forhold til kostnader", mekanisering i stor stil ut fra samme tankegang. Vi kan jo bare tenke på høstens⁷ avsløringer av forholdene i pelsdyrfarmene,

⁴ S. 18, LA.

⁵ S. 43, LA.

⁶ S. 19, LA.

⁷ Høsten 2010 brakte mange sinn i kok på grunn av bilder som dyrevernerne tok, som dokumenterte skadde dyr med åpne sår og manglende lemmer. Det ble fremmet krav om nedleggelse av hele

og at dette forekommer fortsatt, etter tiår med utbedring av forholdene, etter mengder kontroller og strenge lovreguleringer. Alle pelsdyrfarmerne bedyret om og om igjen at respekt for dyrene og deres velferd var det høyeste prinsipp.

Elisabeth Costello bruker ikke foredraget til å fortelle denne historien, men overlater til oss å gjenkjenne den. Hun sammenstiller vår moderne fabrikkmessige produksjonen av dyr med Holocaust: et stortiltet massedrap som foregår i det stille. Vi er nå alle i samme posisjon som de som bodde rundt konsentrasjonsleirene i nazistenes rike: vi sier ingenting og gjør ingenting. Naboene til Treblinka visste ikke hva som foregikk, de kunne ikke vite sikkert, og kanskje enda mer presist: de hadde ikke råd til å vite, for sin egen skyld. Mengder med konsentrasjonsleire hadde naboer som levde nær skrekkinngytende hendelser, og etter dette fremstår de for oss som noen som står litt utenfor menneskeheten. De mistet sin humanitet i våre øyne, sier Elisabeth Costello, på grunn av en bestemt slags villet ikke-viten. Denne byen, sier hun om byen som foredraget holdes i, er en behagelig by, uten synlige spor av laboratorier hvor medisiner testes på dyr, ingen slakterier eller industrielle gårdsbruk er synlige. Men de må være der.

På slutten av fortellingen sier Elisabeth Costello trett til sin sønn: vi ser ut til å slippe unna med hva som helst, vi straffes ikke for våre misgjerninger. Hun sammenligner igjen sin opplevelse av verdens tilstand med noe som henspiller på det Tredje rikets behandling av mennesker; det er som om, hvis jeg gir noen ros for deres fine lampe, og de svarer 'Ja visst, den er laget av beste polsk-jødiske hudkvalitet'. Hun gråter, og sønnen trøster henne: "*It'll soon be over*". I hennes tilfelle, fordi hun er en gammel kvinne, er det en tveegget trøst. Det er jo ikke det som hun ikke kan tåle som går over, men hennes eget liv som nærmer seg slutten.

pelsdyrindustrien som en følge av at disse næringene ikke klarte å holde dyrene sine friske, til tross, altså, for mange års mulighet til forbedring.

Fra realitetene (i fiksjonen) til moralen

Når Elisabeth Costello blir spurt om det er hennes moralske overbevisning som er årsaken til at hun ikke spiser dyr, så svarer hun "No, I don't think so."⁸. Hun vil heller kalle det et forsøk på å redde sjelen sin. Det er et gåtefullt utsagn. Det oppleves som vanskelig å skulle skille (min) moral fra (min) sjel, selv om det kanskje også bør sies at sjelen har "gått ut av bruk" de senere år. Jeg vil bruke litt plass på å forsøke å forstå hvordan en forskjell kan komme til uttrykk. Jeg tenker at sjelen har som metaforisk identitet å tilhøre evigheten – innenfor det kristne må sjelen stå rett for Gud. Noe mer østlig inspirert kan vi tenke karma, at ens handlinger slår tilbake på en selv i et neste liv. Individet står alene overfor noe absolutt, og kan ikke skjule seg bak et "alle andre gjorde det også".

I *Lecture on Ethics* (1931) lanserer Wittgensteins et skille mellom 'relative' og 'absolutte' verdier som kan være fruktbart her. Fra sitt ståsted sier han at det 'absolutte' – som det evige må tilhøre – tilhører en sfære vi ikke kan nå. Vi kan ikke begrunne våre verdier i noe utenfor moralsk praksis, men må finne oss i å forholde oss til det som er innenfor det i denne sammenheng 'relatives' domene. Mennesket er et endelig vesen som ikke har tilgang til det 'absolutte', og alle forsøk på å nå utenfor ender med "kuler i hodet" av å forsøke å tenke det utenkelige. Likevel ser det ut til at vår lengsel etter noe fast og sikkert – og evig – er noe som tilhører vår måte å være og å leve på, også som filosofer. Wittgenstein avslutter *Lecture on Ethics* med å si at han på ingen måte vil tale nedsettende om tendensen, han har stor sympati for den – den er jo dessuten nettopp en tendens han strever med selv. I *Philosophical Investigations* (1958) peker han ut mangfoldet av praksiser for å minne oss og seg selv om at det ikke er snakk om "ett" innenfor og "ett" utenfor, men myriader av praksiser. Bildet av verden som helhetlig enhet er et forlokkende bilde som lurer oss til nettopp å tenke innenfor og utenfor på dette storslagne vis, til å prøve å beskrive det som vi ikke kan se fordi det "må" være der. Om vi skal unnslippe

⁸ S. 43, LA.

tvangen til dette "må", så krever det en endret holdning i vårt tankearbeid. Men moralen tilligger praksisene våre, eller oss og vår levemåte innenfor dem. Paradoksalt nok er det derved fullt mulig å snakke om moralsk, for ikke å si "human", dyrebehandling innenfor våre praksiser med storskala utnyttning av dyr - disse realiteter - som Elisabeth Costello beskrev, og kanskje kan det forklare hvorfor en moralsk overbevisning ikke er godt nok som beskrivelse av hennes situasjon.

Den norske *Lov om dyrevelferd*⁹ er et sett av regler for hva som er og ikke er tillatt, samt hva som skal ligge til grunn for vår behandling av dyr i slike produksjonssituasjoner. Her heter det for eksempel at: "Formålet med loven er å fremme god dyrevelferd og respekt for dyr." Det grunnleggende spørsmålet; om vi kan kalle den behandlingen vi gir dyr innenfor et industrielt produksjonssystem for en måte å vise respekt på, kan ikke komme til orde i en slik lov. Den kan bare ta for seg det som forekommer etter det faktum at en slik praksis er tilstede.

Moral og realiteter: Enter the Philosophers

I introduksjonen til antologien *Philosophy & Animal Life*¹⁰, hvor bl.a. Stanley Cavell, John McDowell og Cora Diamond har innlegg, sier Cary Wolfe at det som i første omgang dreier seg om vårt (moralske) ansvar overfor dyrene, i neste omgang fører til et vanskeligere og mer uklart etisk problem som også gjelder vår unnvikelse overfor noe som ikke så lett kan løses: Utsigeligheten av grensene for vår egen tenkning i konfrontasjonen med en slik *realitet*. Ut fra dette perspektivet vil jeg i det følgende snakke om menneskets forhold til sin egen tenkning om dyr, og om hvordan den realiteten det snakkes om kan gjøres gjeldende innenfor de skrive- og taleformer vi har tilgjengelige.

⁹ <http://www.lovddata.no/all/hl-20090619-097.html#1>

¹⁰ Fra 2008.

Hvor ligger moralen? Diamond versus Nussbaum.

I "Missing the Adventure"¹¹, gir Cora Diamond en kommentar til Martha Nussbaum¹³. Denne drøftingen, som Diamond karakteriserer som en drøfting om moralsk oppmerksomhet (moral attention) kan vi kort si at dreier seg om *hvor* moralen ligger. Slik Diamond fremstiller det gir Nussbaum en slags oppskrift på en fremgangsmåte eller en prosedyre for moralske overveielser, som går omtrent slik: på grunnlag av fakta i verden finner man, eller danner man, prinsipper. Prinsipper, når man først har funnet eller dannet dem, er bærere av moralen. Om man ser denne prosedyren som den eneste riktige fremgangsmåten ved refleksjon over egne moralske forestillinger, sier Diamond, så er resultatet at man gjemmer fakta som kilde til moral.

Når moralen ligger i prinsippene, og i prinsippene alene, og ikke i hva som er fakta: i hvordan de relevante fakta beskrives, og i vurderingen av hva som for eksempel er relevante fakta, så hindres oppøving av vår moralske forestillingsevne. Vi gir heller ikke andre tilgang til kilden for prinsippene, som prinsippene nå bare er spor etter. Det moralske *arbeidet* kommer før prinsippene. Dette ville lede til at vi ikke ser hvor moralen, hvor det virkelige moralske arbeidet, ligger, sier Diamond. Slik har det følgelig store implikasjoner for hva som er moralsk relevant skrift og tale. Det ville for eksempel ha utelukket at Elisabeth Costello, kunne vekket min sovende etiske innstilling. En ting er at det er fiksjon det dreier seg om, og at fiksjonens form ikke er nedfelling av prinsipper. En annen ting er at Elisabeth Costello taler til akademiet heller ikke former slike prinsipper, verken for seg selv eller for andre. Hun motstrider seg moralske overbevisninger, og henviser i stedet til sin sjel. Karakteren Elisabeth Costello vil at andre skal se det hun ser. Det hun ser er noe som faktisk skjer, men som ikke blir sett av andre på den samme måten som hun gjør det.

¹¹ Kapittel 12, *The Realistic Spirit* (1991).

¹³ Svar til Nussbaums "Finely Aware and Richly Responsible", desember 1985 ved et møte i American Philosophical Association.

Hva er det med argumentene?

Den sontringen som Diamond foretar i forhold til Nussbaum er på mange måter typisk for Diamonds filosofiske virksomhet. I *The Realistic Spirit* har hun flere essays som peker mot en form for realisme, eller en realistisk ånd som tittelen henspiller på, hvor hun minner oss på at filosofien ikke er en verken metodisk eller på andre måter, selvtilstrekkelig disiplin. I "Anything but argument?"¹⁴ fortsetter hun diskusjonen av hva vi regner som moralsk relevante fakta, men fra en litt annen innfallsvinkel. Trekk fra denne diskusjonen kan minne om enkelte av Platons dialoger, for eksempel i *Menon* hvor Sokrates etterspør hva noe egentlig er, men alltid får til svar noe han avfeier som et *eksempel* på det han etterspør, og ikke en beskrivelse av hva alle disse ting har til felles. Diamond, på sin side, responderer på en bokanmeldelse av filosofen Stephen Clarks bok *The Moral Status of Animals* (1977). Anmeldelsen er skrevet av professor Onora O'Neill¹⁵ som kritiserer Clark slik:

"Yet if the appeal on behalf of animals is to convince those whose hearts do not already so incline them, it must, like appeals on behalf of dependent human beings, reach beyond assertion to argument."¹⁶

Hvorfor må den det?, spør Diamond. Hva er det med argumentasjon som gir den en spesiell plass i våre moralske anliggender som eneste gyldige appell? Clark har skrevet en bok hvor han forsøker å vise at dyrene er menneskets 'slektninger', sier Diamond, han viser frem sin moralske respons på dyrene. O'Neill er ikke imponert. Her mangler det ikke bare argumenter - for å overbevise lesere, i motsetning til å overtale dem, men det mangler også et metafysisk grunnlag for å begrunne det som det skulle vært argumentert for. Hvordan kan det ha seg at filosofien er stillet overfor slike krav?, spør Diamond. Er det bare en konvensjon at vi skal og må argumentere, eller er det virkelig

¹⁴ Kapittel 11.

¹⁵ *Journal of Philosophy*, LXXVII, 7 (Juli 1980), s. 445.

¹⁶ Fra "Anything but Argument?", s 291.

sant at det ikke er mulig å overbevise uten argumentasjon? Og kan argumenter, fordi de er argumenter, overbevise alle? Nei, sier Diamond, noen treffes ikke uansett. Dette kan likevel ha forskjellige årsaker. Noen ganger fordommer, noen ganger mangel på moralsk forestillingsevne og noen ganger bare generell uvilje – selv om argumentene kan være gode argumenter. Ingen filosof tror at absolutt alle overbevises av deres argumenter.

Det er – heldigvis – heller ikke slik at argumenter er den eneste måten å gå frem på i moralske spørsmål. I fiksjonen; i poesien, i romanen, i filmen finnes muligheter for å fremstille og gi brede og dyptgående bilder av ulike situasjoner, som kan gjøre oss i stand til å se ting vi før ikke var i stand til å se, og dermed til å forstå noe vi før ikke kunne forstå. Litteraturen kan fremstille fenomener, mennesker og hendelser på en overbevisende måte, men på samme vis som ved argumentasjon overbevises ikke nødvendigvis alle likevel. Også her kan grunnene være mange: begrenset moralsk fantasi og en umoden eller lite trent intelligens. Det at ikke alle lar seg overbevise er ikke et argument mot å se fiksjonen som kilde til moralsk berikelse. Er det da at argumentasjon er "heart-indifferent", at de innfallsmåter vi har til vanskelige spørsmål bør være nøytrale og uten følelsesmessig trykk? At det bare er hodets, ikke hjertets kapasiteter som bør være involvert, og at andre midler bare kan havne under kategorien overtalelse, og ikke under overbevisning?

O'Neill anklager Clark: "And here he appeals only to the heart."¹⁷ Det er altså ikke noe verdt, moralsk sett, at noe appellerer til hjertet. Er det slik at appeller til hjertet går som en ren kausal forbindelse forbi vår intellektuelle rekkevidde? Det kan virke som om O'Neill ser det slik at hjertet og følelsene går sine egne uforutsigbare og ukontrollerbare veier, sier Diamond, helt atskilt fra den seriøse tenkningens klare baner. Men er det mulig å tenke seg romansjangerens tyngde uten nettopp denne

¹⁷ *Ibid*, s 292.

seriøsiteten, som samtidig i høyeste grad er en hjertets appell? (*"Seriousness is, for a certain kind of artist, an imperative uniting the aesthetic and the ethical"*, sier J.M.Coetzee.¹⁸)

Så hva kan argumentasjon være, og hvorfor er den ikke bare bedre, men det eneste som gjelder? Ett eksempel: Om vi tenker oss et tilfelle der en som liker katter, og derfor tillegger katter høy moralsk status, ikke liker rotter, og derfor ikke anser dem som moralsk verdige, så kunne en argumentasjon mot dette gå slik: Det som gjelder som grunnivelse for det ene dyrets moralske status gjelder i like stor grad for begge dyr. Forskjellen på katter og rotter er ikke en moralsk relevant forskjell.

Om vi for det første tenker på overbevisningskraft: er det åpenbart at den som liker katter blir overbevist av dette? For det andre: er det sant at det forholder seg slik? Er det ingen moralsk relevant forskjell på rotter og katter? Hva er det meningen at det å inneha moralsk status skal innebære? (Vil vi for eksempel "unngå å krenke rotten" på samme måte som vi vil "unngå å krenke katten"?)

O'Neill impliserer at enten er det slik at alle de som har de *kvaliteter* som rasjonelt begrunner moralsk relevans er like moralsk relevante, eller så er det slik at bare de nær oss, de som vi *liker*, er moralsk relevante. Dette er nokså åpenbart ikke de eneste muligheter vi har, sier Diamond, når vi forsøker å forstå og beskrive våre moralske kapasiteter, når vi forsøker å få øye på hvordan det forholder seg og finne ut hvordan vi synes det burde forholde seg. I et seminar på exphil hvor vi diskuterte genmanipulering og bruk av dyr innen kunsten, hadde jeg en student som erklærte at det ikke burde forekomme genmanipulering på hunder og katter, fordi "de er søte", mens fisk og insekter kunne de bare "holde på med", for de likte studenten ikke. Det er uhyre sjelden å høre slike påstander, men det de likevel peker på er at vi gjør forskjell. Vi ser ikke alle dyr

¹⁸ *Giving Offense: Essays on Sensorship* (1996), sitert av Amy Gutmann i *The Lives of Animals*.

som like. Jeg skal komme tilbake til dette mot slutten, men først en litt annen posisjon.

Singers argumenter

I følge Singer er det et utvalg kapasiteter eller evner som plasserer en på en moralsk verdiskala, noe han eksemplifiserer i en refleksjon i *The Lives of Animals*. Her diskuterer han med sin datter, tekstlig fremstilt i en dialog, hvordan han skal respondere på det han kaller Coetzees påstander, men som Coetzee har vært utspekulert nok til å benytte en fiktiv person (Costello) til å stå for. Enda mer utspekulert har han vært ved at han har lagt inn kritisk respons i fiksjonen, via for eksempel sønnen og svigerdatteren hennes. Dette, sier Singer, gjør forfatteren uangripelig, for hvem kan vite hvilket syn han "egentlig" står for. "*Call me old-fashioned, then, but I prefer to keep truth and fiction clearly separate*"¹⁹, sier han. Selv forklarer han sin egen posisjon slik: om han sto i den situasjon, for eksempel ved en brann, at han måtte velge mellom å redde hunden sin, Max, eller datteren sin, så ville han velge datteren. Ikke fordi han er mer glad i datteren sin, ikke fordi han føler større ansvar for henne, men fordi datterens liv – som menneskeliv – innebærer en større potensialitet enn hundens liv som hund. Datteren kan legge planer for fremtiden, og fullføre dem om hun får anledning, til forskjell fra hunden som bare har evner til å tenke kort tid fremover, ikke engang frem til neste uke. Verdien av det som er mistet når noe er tomt/borte ("emptied"), sier Singer²⁰, avhenger av hva som var der når det var fullt, og det er mer i den menneskelige eksistensen enn det er i flaggermusens eksistens. Vi kan ikke ta følelsene våre for å være "moraliske data", immune mot rasjonell kritikk. Om vi har følelser, for eksempel i forbindelse med slaktning av dyr, så er disse bare en bivirkning, og har ikke noe med det rasjonelle grunnlaget for å drepe eller ikke drepe. Det er altså en objektiv verdivurdering som skal ligge til grunn for at jeg ikke lar mine barn dø.

¹⁹ Side 86, LA.

²⁰ Side 90, LA.

Det er ikke vanskelig å se at dette går i motsatt retning av hva Diamond forsøker å peke på: Hvorfor skal følelsene våre være bannlyst fra slike valg, fra bedømmelsen av moralske situasjoner? Vil ikke følelsene nettopp inngå som en viktig del av beskrivelsen av og forståelsen av, hva som er fakta, og hva som er relevante fakta for moralske bedømmelser? Singer fremstiller følelser som noe som kan løsrives fra en situasjon, noe som kan sees på som en bivirkning. Det er en noe snodig opplevelse å lese Singers forklaring på hvilke grunner han ikke kunne ha for å redde sin datter, altså verken at han var glad i henne eller følte større ansvar for henne enn for hunden, men fordi hun – objektivt sett – hadde større verdi. Slik kan jeg kanskje tenke på alt utenom nettopp det som jeg har følelser for, når jeg skal vurdere hva jeg skal ta med ut fra min brennende leilighet. Verdifulle gjenstander regnes, også da, både etter deres omsetningsverdi og deres emosjonelle verdi: fotografier forskjellig fra malerier, skjønt ingen av delene ville nå opp om ungene eller katten sto i fare. (Og hva slags barneoppdragelse ville det være å indikere at vår katt eller hund ikke skulle reddes av meg/oss, som er ansvarlig for å ha satt den inn i dette huset i første omgang, på bakgrunn av en objektiv verdiforskjell?) Det er jo nettopp de tingene som Singer avviser som beslutningsgrunnlag: følelser og ansvar – som gjør at jeg likevel, om jeg skulle bli nødt, velger barna først. Men ikke følelser *som* moralske data, om jeg da forstår data som et beslutningsgrunnlag som nøytralt angir hva som er riktig å gjøre. Data, eller fakta alene, angir ikke i det hele tatt et beslutningsgrunnlag om de ikke er forstått på bestemte måter. Singers datter spør hvorfor ikke Max's gode luktesans er objektivt grunnlag for øke hans verdi, og dermed om vi i det hele tatt kan slippe unna et antroposentrisk syn på hva som viktig; utvalget av hva som gir grunnlag for objektive kriterier. Dette er en innsigelse som Singer, i det minste i denne teksten, unngår å ta stilling til.

Det problematiske ved fakta kommer også tydelig til syne i Elisabeth Costellos tilfelle, der hun er nokså ensom om sin forståelse av realitetenes grusomhet, og hvor det er klart at

”fakta selv” ikke tvinger frem noen bestemt handling. Singers bevisste forhold til det fiksjonelle, slik det kommer til uttrykk når han kommenterer Coetzee, gjør at det han argumenterer for kommer i et litt spesielt lys når han legger det frem i en dialog som kanskje, kanskje ikke, er en ordrett gjengivelse av en samtale: hans datter er i dialogen kritisk innstilt til sin fars utsagn, men sjenerøst overbærende: hunden Max har i følge datteren mye større verdi for ham enn hun selv har, og hun tror at han ville valgt hunden før henne. Dermed blir den følelsesmessig avskrapete grunn-argumentasjonen beriket med motsigende elementer, nettopp fordi flere stemmer får tre inn og, leseren ender kanskje også opp med å være usikker på om det virkelig er sant at sannhet og fiksjon kan holdes så klart adskilt som det kan se ut til at han mener om vi tar ham på ordet.

Argumenter og Fiksjon

Diamond omtaler flere eksempler fra litteraturen, og spør om litteraturens måte å fremvise forskjellige måter å se ting på, og å gi noe en spesiell og grundig form for oppmerksomhet, har et innhold som er sperret for filosofien? Hun komponerer essayet ”Anything but Argument?” slik at hun hele tiden henter eksempler fra litteraturen som viser hvordan noe moralsk relevant kommer frem gjennom de forskjellige litterære formenes egenart. Dermed kan hun også avrunde teksten med en refleksjon rundt sin egen form for fremstilling, hvor hun konkluderer med at de som har det synet at kun argumenter og metafysiske begrunnelser er gyldige som overbevisning i moralske spørsmål, og at en appell til hjertet er en appell som går i en bane *utenom* det seriøse i vår tenkning, kun som overtalelse, de kan ikke på noen måte nås ved hennes innlegg. Dette skal vi legge merke til, fordi Diamond har anvendt argumentasjon *og* fiksjon, i sitt forsøk på å overbevise, ikke overtale, sine lesere til å se på andre muligheter. Hennes anvendelse av det litterære er som *eksempler*. Ikke eksempler på hvordan en teoretisk overbygning får utslag i praksis, men omvendt; hvordan litterære eksempler, i likhet med filosofiske, kan inneholde helt forskjellige innlevende elementer,

beskrivelser som kan gi oss innsikt og øke vår oppmerksomhet og forståelse. Gi oss begreper til å håndtere nye situasjoner. Vil vi være interessert i en argumentasjon som nektes dette?

Stephen Mulhall har i *The Wounded Animal* (2009) hentet opp problemstillingen rundt bruk av eksempler i moralfilosofien. Han har lest et tilsvarende som O'Neill skrev til Diamonds før nevnte kritikk, hvor O'Neill svarer ved å kritisere bruken av eksempler fra litteraturen. Hun hevder for det første at bruken av eksempler er noe som wittgensteinianere i utstrakt grad driver med, og impliserer dermed at Diamond gjør dette (kun) fordi hun er wittgensteinianer. Slik plasserer hun ikke bare wittgensteinianere i et merkelig lys: alle er ensartede på denne måten. Hun plasserer også Diamond innen for en slags filosofisk sjargongbruk på tomgang, alt mens Diamond i tekst etter tekst "foreskriver" litteratur og litterære eksempler for å utvide den moralske forestillingsevnen og for å øke bredden og dybden i våre moralske sympatier. I tillegg, hevder O'Neill, er litteraturens eksempler komplette og ferdigformede fra forfatterens hånd, det kan ikke herske noen stor uenighet om hva de skal være eksempler på: tekstens autoritet "*imposes a largely shared interpretation of examples*"²¹ og tildekker bredden og dybden i den store moralske uenigheten som forekommer i virkelighetens verden. Det vi trenger er dilemmaer fra virkeligheten, da disse er åpne og uavklarte, det er der vi har bruk for å utøve skjønn. Det er trivielt at vi behøver skjønn, men uholdbart å påstå at det hersker en slik enighet om hva eksempler fra romaner og noveller eller dikt skal gjøre, at de har et for ensidig virkefelt og derfor ikke er relevante, påpeker Mulhall. Vi trenger ikke lete lenge før vi finner variasjoner i forståelse som kommer til uttrykk i fortolkningstradisjonenes retningsendringer over tid. O'Neill hevder videre at litterære eksempler er noe som bare har rekkevidde innenfor den diskusjonen de tas opp i. Utenfor denne vil ikke eksemplene kunne overføres, fordi de ikke i alle henseender kan ligne på det

²¹ *The Wounded Animal* (WA), s.17. Mulhalls sitat, fra Onora O'Neill, "The power of example", *Philosophy* 61 (1986).

som skjer i reelle situasjoner, ikke kan være til hjelp: *"It is difficult to see how (it)...is to be made without the mediation of principles or theories which indicate or suggest which sorts of correspondence between example and actual case are important and which trivial."*²²

Etter å ha lest den litterære fremstillingen av Elisabeth Costello, og blitt slått av kraften i fremstillingen av denne sære gamle damen, en på samme tid uhyre viljesterk og umåtelig skjør og sårbar person, så er det vanskelig å forestille seg at noen (kjølig, rasjonell) argumentasjon skulle kunne oppnå noe som har samme slagkraft – noe som på samme måte får meg til å se bildet av den familiære kjøttdisken med et helt nytt blikk – ja, som får meg til å se på den faste salamiskiven på matpakken med nye øyne. Det er selvfølgelig ikke tanken å nedvurdere rasjonell argumentasjon per se, men å se nøye på sannhetsgehalten i kritikken av andre måter å undersøke verden på. Ikke på noe tidspunkt i min lesning av Coetzee, for eksempel, eller Diamond for den saks skyld, har jeg følt behovet for en teori eller noen prinsipper for handling som kunne fortelle meg hvordan eksemplene skulle brukes eller forstås.

Rettigheter og rettferdighet

I artikkelen "Injustice and Animals" fra antologien *Slow Cures and bad philosophers* (2001), diskuterer Diamond Simone Weils tanker om forholdet mellom rettferdighet og rettigheter, for å bli i stand til å sette gi et nytt perspektiv på rettighetsdiskursen i dyreetikken. Her hevder Diamond at det ofte gis et forenklet bilde av våre valgmuligheter når vi vurderer dyreetiske teorier. To grupper settes opp mot hverandre, hvor en gruppe hevder at dyr har, eller skal ha, rettigheter, og denne gruppen teorier settes i motsetning til en annen gruppe som mener at dyrene ikke skal ha rettigheter, men at vi skal behandle dem med barmhjertighet, og sørge for at de skal ha det så bra som mulig, innenfor de rammer som eksisterer. Den første retningen sier da at dyrene har krav på noe, mens den andre sier at vi kan, av vårt

²² s. 12, WA.

hjertes godhet, gi dem noe. Har dyrene krav, legger dette formelle hindringer i veien for handlinger som strider mot disse kravene, mens om vår sjenerøsitet og barmhjertighet er hva det kommer an på, så kan grunner som angår vår egen velferd når som helst settes foran hensynet til dyrets velferd. Ut fra denne skissen av muligheter kan det se ut til at det å gi dyrene rettigheter er det som best sikrer både deres velferd; den blir ikke gjort avhengig av følelser, samt deres verdighet; verdighet henger også sammen med å ha krav på noe, og ikke bare være velgjørenhetsmottager. Vi kan vel gi alle rett som mistenker at barmhjertigheten kan ofres når det er nærings og pengeinteresser på spill. Men: Om det vi ønsker er å utøve rettferdighet, så vil vi, ved å bare fokusere på dyrs rettigheter miste av syne noe mer grunnleggende som er av stor betydning. Hun ser nødvendigheten av å snakke om en mer grunnleggende rettferdighet og urettferdighet, og har funnet Simone Weils perspektiv verdifullt.

Det språket vi bruker i en rettighetsdiskurs tilhører en annen sfære enn når vi ønsker å omtale en mer grunnleggende urettferdighet. En diskusjon om rettigheter omhandler ofte en "noe for noe"-situasjon. Én rettighet står i forhold til en annen rettighet, og disse rettighetene kan veies mot hverandre, og det kan forhandles. Arvinger diskuterer for eksempel hvordan boet etter foreldrene skal fordeles, og de har alle rett på like mye hver. Det urettferdige i en slik forbindelse er når én får mer enn en annen. En mer grunnleggende urett av det slaget som vi ønsker å snakke om her, vil være det som skjer med en ung jente som tvinges inn i prostitusjon.²³ Et rop om urett her kan ikke besvares med en høyere pris. Diamond nevner også et annet eksempel på en situasjon hvor det å snakke om rettigheter som utgangspunkt kom til kort, nemlig ved den store hungersnøden i Irland i 1840. Mange søkte da om å få dele ut gratis eller selge billig mat til de som sultet. Disse fikk til svar at det ikke kunne gjøres fordi det kunne påvirke prisnivået, og dermed hindre de som var i handelsnæringen å tjene penger. Retten til ikke å sulte

²³ Diamonds eksempel, "Injustice and Animals", s. 121.

ble holdt opp mot retten til å tjene penger. I et slikt tilfelle er det åpenbart at en diskusjon om rettigheter ikke vil være dekkende for hva som står på spill. "*The language of rights is the language of a "middle" or mediocre level of values; such language cannot express genuine injustice or the needs of those who are its victims.*"²⁴

I følge Diamond karakteriserer Weil mennesket slik: fra vugge til grav har vi et håp om at noe godt skal skje oss, en barnlig forventning om å bli møtt med noe godt, heller enn noe ondt. Vi kan alle dermed respondere på *andre* i sårbare situasjoner fordi denne holdningen resonnerer i oss, gjør oss i stand til å gjenkjenne og anerkjenne dette. Vi er i stand til å møte andre med en holdning som står i forhold til denne forventningen - selv om det for mange og muligens de fleste ikke skjer. Det vil si: når det skjer, så skjer det ikke av nødvendighet fordi vi har det som *egenskap*, men vi har det som *mulighet*. Dette håpet eller denne forventningen som menneskene bærer, om å møtes med noe godt, er ikke en rasjonell tilegnelse, noe vi rasjonelt kan "regne med" å møte, og det er heller ikke noe som vi forventer fordi vi har "rett" til å forvente det. Like lite er responsen noe vi gir av rasjonelle grunner, men, sier Diamond, kanskje heller som en uvillighet til (å forsette) å skade, ansikt til ansikt med en slik forventning. Noe som gjør at vi kan gi slipp på en fast bestemmelse, ikke være rigide eller nådeløse i våre handlinger og bestemmelser.

Denne vinterens Marie Amelie-sak er kanskje et eksempel på en slik spenning mellom urett og rettigheter, og mellom rett og rettferdighet. Hele nasjonen får et glimt inn i tilværelsen til et menneske (ikke bare en papirløs flyktning), og rettighetsspørsmålet kan ikke hjelpe: papirløse flyktninger har ingen rettigheter som kan løse denne situasjonen. Først når vi møter ett konkret individ, med et ansikt og en historie, kan vi se dette mennesket som et menneske i en håpløs situasjon, og vi

²⁴ Weil, fra "Human Personality", sitert i Diamond, "Injustice and Animals", s. 121.

kan kjenne presset fra dette menneskets forventninger til livet, og bli i stand til å respondere med en annen holdning enn den vi kan ha til det abstrakte "papirløse flyktninger som sådan". Den ikke mindre spenningen som i neste nå oppstår, ligger i forholdet mellom denne ene og alle de andre, enda navnløse, i en lignende situasjon, og hva en grunnleggende rettferdighet vil bety her. Joseph Hellers roman *Catch 22* (1961) beskriver den fastlåste situasjonens grimme realitet med sin mørke humor. En lignende låst stilling ser det ut til at de står i, som søkte asyl i Norge, fikk avslag og ble returnert til Hellas; et par hundre stykker bor, så vidt man vet, der enda – uten penger og uten pass, fordi passene deres må leveres når de ankommer Hellas slik at de kan søke asyl der. De kan ikke leve der, og de kan ikke forlate landet.

Weil snakker ikke om dyr, men om mennesker. Det som gjør at vi likevel kan våge oss på å snakke om dyr under denne tankeparaplyen, sier Diamond, er visse karakteristika som Weils fremstilling ikke har og som moderne teorier om rettferdighet som fokuserer på rettigheter har. Disse moderne teoriene har en gjenkjennelig struktur: et individ kan ha moralske *rettigheter* om det har visse moralsk relevante *egenskaper*. Vi, som moralske aktører må forholde oss til disse rettighetene. Om de moralsk relevante egenskapene først er på plass, så kan diskusjonen stå om *konsekvensene* av dette for de rettigheter de skal ha. Men, før man kommer så langt har man først gående en diskusjon som har fokus på *hvilke* egenskaper man kan si at dyr har eller ikke har, og dette, sier Diamond, kjennetegner debatten rundt dyr og etikk. Weil karakteriserer ikke mennesker på denne måten, hun beskriver verken et metafysisk grunnlag eller et sett med egenskaper, men legger basisen for rettferdighet på et annet sted enn rettigheter. Dette gir en mulighet for en dypere forståelse av både oss selv og andre. Hun legger inn hele det menneskelige spekteret i sitt begrep om rettferdighet; medlidenhet, kjærlighet, medfølelse og varhet. Rettighetsdiskursen utelater med vilje alle disse og etterlater alene det rasjonelle og det begrunnede, og overlater velgjørenhet til den andre gruppen teorier, de som mener at vi må sørge for at dyr

lider minst mulig innenfor de rammene som allerede eksisterer, men som ellers ikke ser noen problemer med å fortsette som før. Weils syn på rettferdighet og urettferdighet legger til rette for at omtanke, omsorg og kjærlig oppmerksomhet henger sammen med dem, i stedet for å stå i motsetning til dem, slik samtidsfilosofien legger til rette for med sin kontrast mellom en "ethics for justice" og "ethics for care"²⁴ og strekker det også til en ikke-metafysisk, det vi med Wittgenstein kan kalle ikke-absolutt, base for forståelse av ondt og godt: mennesket står i en barnlig og dyp form for kontakt med det gode.

Hvordan kan vi så tenke dette når det angår en mulig respons på dyr? Weil selv legger ikke til rette for at dyr inkluderes, men ved å utvikle begrepene på denne måten kan Diamond ta tak der Weil slipper. Hun foreslår å snakke om å se urett på denne måten også i forbindelse med dyr som en respons på et "kommunikativt press". Også når det gjelder dyr er det snakk om forskjellige dybdenivåer i hva vi mener med det vi sier, og vi kan befinne oss på et overfladisk nivå og likevel mene det vi sier (men kanskje først senere oppdage hva det innbar å mene det, som for eksempel Horton i Dr. Seuss' *Horton hatches the egg* (1940), som lover å ta vare på et egg, og som mener det han sier, men som ikke ante hva som inngikk i å holde løftet)²⁵. I vår samhandling med dyr kommuniserer vi også med språk, men på en annen måte enn med hverandre. Vi kan mene det vi sier om dem og til dem ut fra våre erfaringer med dem. Det kommunikative forholdet behøver ikke være av nøyaktig samme art som mellom mennesker for at det skal være til stede. Det språket som dyretrenerne bruker, når de kommuniserer og samhandler tett med dyr er en mulighet, og er kanskje i den ytterste enden av bevisst kommunikasjon mellom dyr og mennesker.

Vi snakker også til veldig små barn i et språk vi vet de ikke forstår, og da bare delvis fordi de skal lære det uansett: til katten

²⁴ IA, s. 32.

²⁵ Diamonds eksempel., IA, s. 134.

og hunden, som jo også lærer et ganske stort ordforråd, er det likevel et interessant tilleggsspekt i at vi uttrykker oss ganske nyansert og langt utenfor deres forståelsesramme samtidig som vi kan registrere at dette er en slags skivebom; vi treffer ikke alltid gjensidig forståelse. Hva er det vi likevel formidler i vår ordrikhet? Tilstedeværelse, interesse, omsorg, med-levelse? Vi kommuniserer i uhyre stor grad med kroppen, ved kroppsbevegelser og toneleiet vårt, og av og til også ved intenst å tenke på noe bestemt, på å utstråle en holdning. (Her tenker jeg på gorillaforskeren Barbara Smuts som besøkte en gruppe gorillaer Diane Fossey hadde fulgt over lang tid. Hun fant en gruppe mødre med barn som hvilte, og fikk øyekontakt med den ene, som reiste seg og kom imot henne:

"I felt no fear and continued to focus on the enormous affection and respect I felt for her. Perhaps she sensed my attitude, because in the next moment I felt her impossibly long ape arms wrap around me, and for precious seconds, she held me in her embrace."²⁶).

Diamond tenker seg altså at Weil svarer på et kommunikativt press med sin beskrivelse av urettferdighet og rettferdighet, særlig med tanke på individets sårbarhet og håp, og på ubøyeleg utøvelse av makt som en mulig respons. Diamonds forslag er at vi er under et sammenlignbart kommunikativt press til å anvende et lignende begrep om en grunnleggende urettferdighet på mye av den behandlingen vi utsetter dyr for. Vi kan utvide forestillingsfeltet slik at også den betydningen av det gode, som det vi finner om vi ser på den enkle, barnlige forestillingen av godt og ondt, får innpass. Hvorfor? Fordi det øker muligheten for gjenkjennelse i oss og kan gi gjenklang i *hva vi ser* når vi ser dyrs liv, som en respons på deres egne livs mening; også slik at vår konseptualisering av dyrene ikke i utgangspunktet har utelukket dem som noe annet enn bruksting som vi står fritt til å utøve ubøyeleg og nådeløs makt overfor. Og at vi unngår å gå i den fellen at vi skiller ut følelser for seg og rettigheter for seg, "and

²⁶ The Lives of Animals, s. 114.

never the twain shall meet”²⁷. Vår antropomorfisme kan bli vår styrke, ikke vår svakhet.

I den tidligere nevnte dialogen mellom Peter Singer og datteren hans ber Singer datteren gi ham gode grunner for at drap av dyr er galt i seg selv, for, sier han, gitt at de ikke vet om at de kommer til å bli drept, og at de ikke lider, så er det ingenting i veien for å drepe dem. I seg selv. Hans datter minner ham på at han da ikke omtaler avlivning av dyr slik det vanligvis og for det meste gjøres, men kanskje en marginal del. Hun mener altså at dyr for det meste både vet om at de skal dø og at de lider. Dette svarer han ikke på, men gjentar sitt spørsmål etter hva som i seg selv er galt. Han bruker ordet ”kill”, ”killing”, i sin diskusjon, og jeg undrer meg litt om ikke det er et ord som signaliserer, på samme måte som ”drepe” gjør på norsk, at dette *er* galt? Om det derfor er galt *i seg selv*, eller ikke, er jeg usikker på, da jeg ikke vet hva dette i det hele tatt kan innebære. På norsk har vi jo nettopp ordene ”avlivning”, ”slakting”, ”jakte” (skyte en elg på jakt), som er de både lovlige og moralsk aksepterte måter å ta livet av dyr på. Det er sjelden en relevant overveielse å separere dette ut i et ”i seg selv”, men å tenke: Er det galt av meg å ta livet av katten min? og vi får forhåpentligvis opp forskjellige svar alt ettersom vi fullfører spørsmålssetningen med ”...fordi den er syk?”, eller ”...fordi vi skal på ferie og ingen kan passe den? Er det galt å drepe hønene på tunet hos bonden som bor over myra? Hvorfor er det en relevant forskjell på ”å slakte sauer” og ”å drepe en sau”? Disse spørsmålene kan vi avslutningsvis i det minste legge et grunnlag for å se på.

Hvem spiser hvem?

Er så dyrene våre likeverdige? Er poenget at vi skal finne andre måter enn det de ikke-emosjonelle teorier kan bidra med men i bunn og grunn oppnå det samme? Diamond gjør, i ”Eating Meat and Eating People”²⁸, en distinksjon mellom ulike betydninger av ”å spise dyr”. Om vi for eksempel tenker oss et gårdsbruk hvor

²⁷ Kipling, 1892 (“Oh, East is East and West is West...”)

²⁸ The Realistic Spirit, kapittel 13.

en aler opp egne dyr, og kan passe på at de har gode liv, hvor en slakter dyrene selv og hvor hele familien deltar, og det tenkes og diskuteres rundt slaktprosessen - som ikke er uten vanskeligheter fordi en har knyttet visse bånd til dyrene, ja så forekommer det "å spise dyr" i en bestemt *situasjon*. Denne situasjonen er en helt annen enn den hvor man går til nærmeste supermarked og henter én av en enorm mengde plastpakkede kyllingfileter som produseres kontinuerlig. I den første beskrivelsen er jeg rett tilbake til min barndom, hvor begge mine sett med besteforeldre drev småbruk med sauer, en ku eller to og høner på tunet (Som naboen over myra en gang brukte som blink!). Som barn var vi med i slaktetiden, og det innebar skjellsettende erfaringer som jeg enda har med meg. Men, som et mer omfattende poeng kan vi si at om vi abstraherer vekk de forskjellige *omstendighetene* som omgir språkbruk, her hva angår hva det er å "spise dyr", så mister vi de meningsnyansene vi har bruk for. Det å spise dyr kan altså være forskjellige ting, og bare noen av dem, sier Diamond, dekkes av det hun snakker om her.

Det dreier seg igjen om rettigheter, og om en videre avdekning av problemer som følger av denne formen for argumentasjon som mener å gjøre en god ting ved å sette dyrenes rettigheter på vårt nivå. Det hevdes at vi er "artsrasister", at vi har en fordomsfull holdning til andre (dyre)arter enn mennesket som gjør oss blinde overfor utbytting og undertrykkelse. Diamond fokuserer her på Peter Singer og Tom Regan, som i følge henne sier noe sånt som at "hvis vi sier om dyr at de kan brukes i eksperimenter fordi de ikke kan snakke, så må det gjelde for *alle* som ikke kan snakke", og "hvis vi sier at disse dyrene ikke er rasjonelle, så vi kan drepe dem og spise dem", men ikke sier det samme om mennesker, for eksempel de med varig svekkede sjelsevner eller underutviklet rasjonalitet, så behandler vi like tilfeller ulikt. Diamond omformer dette til en mer presis påstand, som lyder slik: Vi må gi samme overveielse av *interessen* til enhver skapning som er i stand til å ha interesser, og *kapasiteten* til å ha interesser avhenger essensielt av kapasiteten til å *lide* eller *oppleve glede*.

Hvorfor spiser vi ikke mennesker med dårlig utviklet rasjonalitet?, spør Diamond. Alle diskusjoner som baserer seg på at *grunnlaget* for at mennesker kan kreve rettigheter ved en analogi kan overføres som lignende grunner for dyrs rettigheter, er på siden av saken. De ignorerer viktige fakta som kunne gjøre det klart at det ikke er rettigheter som er hovedsaken. Vi spiser ikke våre døde! Selv om de døde i trafikkuulykker, eller av lynnedslag, og kvaliteten på kjøttet kunne være førsteklasses. Vi spiser heller ikke amputerte kroppsdelene. Disse fakta, at vi ikke spiser våre døde, er ikke en konsekvens av at vi ikke vil forårsake lidelse, selv om vi antagelig ville gjøre det. Årsaken ligger i hva det *er* å spise mennesker! Hva som ville være galt med å spise mennesker avdekkes ikke ved å fokusere på forårsaking av lidelse eller smerte, som hvis jeg tråkket noen på foten - for da kunne at jeg forårsaket smerte være årsaken til at det var galt. Vi spiser ikke våre døde og vi avliver heller ikke folk for mat. Våre grunner for disse fakta kan være beslektet og burde være relevant for de som hevder at vi ikke har grunner for ikke å spise mennesker, som ikke også kan gjelde for dyr. De risikerer nemlig å utelate hele feltet av relasjoner mellom mennesker som er involvert i dette at vi ikke spiser hverandre.

Om Singer/Regan-posisjonen, som Diamond kaller den, fordi disse to dyreetikerne deler noen felles forutsetninger; om de forsøker å argumentere for at det å spise dyrekjøtt ikke moralsk sett er annerledes enn å spise menneskekjøtt, så er den ikke konsistent om den ikke samtidig sier at det i grunnen er litt pysete at vi ikke spiser våre døde. Diskusjonen om rettigheter, når den fokuserer på kapasiteter eller egenskaper, forblir overfladisk. Fokus ligger på at *egenskaper* gir opphav til bestemte interesser, som så gir bestemte rettigheter. Dermed kan det variere hvilke rettigheter som er relevante, og man trenger for eksempel ikke bekymre seg over en hunds manglende stemmerett. Denne type "vegetarianer-argumenter" som Diamond kaller det, forsøker å vise at noe er umoralsk, og baserer seg på antagelsen at alle er enig i at det vil være

umoralsk å avle opp mennesker for mat. Dette er ikke bare for svakt. Det ligger i en annen dimensjon.

Mennesker gir hverandre navn, ikke nummer. Om en ikke får navn, men nummer, så er en nektet noe mer enn for eksempel en arv som en har rett til og interesse i. I denne verden er mennesket noe som har navn, ikke nummer. Når vi ikke heller spiser kjøledyrene våre, så er det ikke fordi det er umoralsk. Kjøledyrene våre har trekk av å være personer. Dette vil si at de ikke utgjør en klasse som har et sett egenskaper som gir interesser som vi så respekterer. Det er heller ikke av respekt for *interessene* til klassen mennesker at vi gir navn, og forholder oss til fødsel, død, seksualitet, m.m., på bestemte måter. Dette inngår i hva som ligger i å være menneske. Ikke en konsekvens av, ikke begrunnet ved, men inngår i hva det er å være menneske. Så også med dyr: *Vi sitter rundt bordet, de er på bordet!* Vi lærer hva det er å være menneske også ved matbordet, og vi lærer også hva dyr er på denne måten.

Diamond vil med dette indikere hvilket startpunkt, hvilket utgangspunkt, som er nødvendig for å tenke om forskjellene mellom mennesker og dyr, og som ikke er satt ved å si at *her* er en "moralsk aktør" og *der* er en skapning/ ting som har den egenskap at den er i stand til å føle smerte. Denne "tingen" som jeg vil unngå å gi smerte står i et forhold til meg, og det gjør faktisk forskjell hvem det er: om "tingen" er min mor eller noen andre. At jeg skal unngå å påføre lidelse er ikke den *grunnleggende* relasjonen. Singer og Regan forsvarer ikke dyr, slik de mener å gjøre, men i stedet undergraver de betydning og mening i og for menneskelivet. Ikke slik at målet er denne betydningen. Betydningen er i stedet utgangspunktet for moralske vurderinger, og noe vi ikke kan koste på oss å være blind for uten at det virker selvdestruktivt.

Igjen kan diktningen komme oss til hjelp, og legge til rette for andre måter å forstå og oppfatte dyr på, som i diktet "Titmouse" av Walter de la Mare (1873-1956), som Diamond siterer. Her kalles den lille meisefuglen "livets sønn", som kommer "Out of

earth's vast unknown of air", blir en stund, for så å "fly inn i tidens store intet". Denne poetiske, kanskje eksistensielle, erfaringen med denne vesle fuglen kan legge grunnlaget for en annen holdning til dyr enn hva den biologiske kategoriseringen gjør mulig. "Fellow creatures", eller "medskapninger" med et ikke fullt så godt norsk ord, er noen som deler menneskets dødelighet, noen vi deler skjebne med. Dette perspektivet er ikke tilgjengelig i biologiske termer. For medskapninger må vi ut på et åpnere felt, som innebærer å se dyr som noen som lever under samme dødelighetens vilkår som oss mennesker, som derfor er sårbare - som oss - overfor livets ubestendighet.

What is it like to be man?

Ligger det kanskje noe vagt og famlende over disse forsøk på å åpne opp våre blikk for det som allerede er der, men som ubemerket kan snike seg unna når vi ivrer etter å lage holdbare, og effektive teorier? Foretrekker vi likevel disse teoriene, som ikke krever annet av oss enn at vi skal være konsistente? Det er kanskje mulig å se hva Gary Wolfe mener, når han snakker om "uutsigeligheten av grensene for vår egen tenkning i konfrontasjonen med en slik *realitet*"²⁹: realitetene presser seg på oss, men ikke alltid og ikke på alle, og heller ikke i samme grad eller på samme måte. Det er grunnleggende viktig for Wolfe, som for Diamond, å ikke legge kategoriske premisser eller teoretiske forutsetninger som en fiks ferdig ramme for det filosofiske blikket. Derfor litteraturen, derfor poesien, som filosofiske hjelpemidler om vi vil. Men det er særdeles vanskelig å språkliggjøre dette feltet som skal begynne å brolegge en mulig vei å gå for de av oss som opplever det kommunikative presset fra noe uhyrlig i realitetene i det som omgir oss. Om filosofien skulle være unntatt fra muligheten til å beskrive, eller forsøke å beskrive, forsøke å finne det mest passende språk for noe som skjer, om filosofien skulle være begrenset til å kun å bruke argumenter og teori i den forstand som det her henvises til, så sitter vi igjen med mindre forståelse enn vi trenger til å gripe – kanskje i den heideggerske betydningen motta, som en gave -

²⁹ *Philosophy & Animal Life*, "Introduction", s. 3.

språklig – noe som er, noe som skjer, og som vi på en bestemt måte ikke vil vite, slik Elisabeth Costello ser det.

Antropomorfering er ikke i det hele tatt forstått, sier Cora Diamond, men misforstås ofte som en sentimentalitet. Som noe som må unngås. Hun har forsøkt å vise at om vi ikke *anerkjenner* vår menneskelighet, så kan vi stå i fare for å miste den ut av syne, og dermed ikke nå det nivå av menneskelighet som vi trenger for å hankses med realitetene – vår egen "*ascent from beast to something approaching man.*" Kunne vi klatre i denne stigen uten litteraturen? Kan det være et mål for filosofien å alltid forbli i den poesiløse delen av universet? Er realitetenes ubestendighet en trussel?

I et kort øyeblikk finner Derrida³⁰ at han er naken og at han blir observert - som naken - av sin lille katt. Tenkningen starter her, sier han. En mangfoldig refleksjonsprosess starter i det observerende blikket til en liten katt, og fører Derrida inn i for eksempel spørsmålet etter hvem han er, hvem mennesket er, når han betraktes av et lite hunddyr.

Litteraturliste:

Coetzee, J.M. (1999), *The Lives of Animals*, "The Philosopher and The Animals" & "The Poets and The Animals", Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Derrida, Jacques (2008), *The Animal That Therefore I Am*", Fordham University Press, New York.

Diamond, Cora:

- (2008): "The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy", *Philosophy & Animal Life*. New York: Columbia University Press.

³⁰ Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, s. 4, og utover.

- (2001): "Injustice and Animals", in *Slow Cures and bad philosophers*. (red.): Carl Elliot. London: Duke University Press.
- (1991): *The Realistic Spirit*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Mulhall, Stephen (2009): *The Wounded Animal, J.M. Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Singer, Peter (1999): "Reflections", *The Lives of Animals*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.



Mette Christine Hansen

*Om lenestolsbetraktningers betydning innen
bevissthetsfilosofien.*

I denne artikkelen tar jeg opp et generelt problem og et mer spesifikt problem, og jeg setter de to problemene inn i en sammenheng. Det generelle problemet dreier seg om i hvor stor grad vi skal legge vekt på intuisjoner basert på tankeeksperiment, foretatt fra lenestolene. Det spesifikke problemet angår utfordringen med å forklare bevissthet som et naturlig fenomen. Jeg hevder at vi både bør ta hensyn til lenestolsinnsikter og empirisk vitenskap i vår tilnærming til bevissthetsproblemet. I forhold til bevissthetsdebatten forsvaret jeg en form for russelliansk monisme, og jeg argumenterer for at dette er den posisjonen som best ivaretar begge hensyn.

1.0 Generelt om tankeeksperiment

De mest sentrale spørsmål innenfor bevissthetsdebatten er spørsmål som: Er bevissthet et naturlig fenomen på linje med andre naturlige fenomener? Hvis bevissthet er et naturlig fenomen, er det da et fysisk fenomen? Hva er det som gjør bevissthetsproblemet spesielt utfordrende i den forstand at mange filosofer vil hevde at bevissthet ikke lar seg redusere til noe fysisk? Må vi være reduksjonister i forhold til bevissthet for å kunne være fysikalister, eller kan vi forsvare en ikke-reduktiv fysikalisme? (Chalmers 1996).

Debatten om bevissthet kan også knyttes til en mer generell debatt som dreier seg om i hvor stor grad vi skal vektlegge intuisjoner basert på tankeeksperimenter, foretatt fra lenestolen, i forhold til empiri og vitenskapelige resultater. Det kan synes som at det er nettopp det at filosofi i stor grad er en lenestolsaktivitet som skiller filosofien fra vitenskapene¹.

Eksempler på berømte filosofiske intuisjoner fra lenestolene er blant andre Descartes' tankeeksperimenter som begrunner hans fundamentale skille mellom sjel og legeme. Et annet berømt tankeeksperiment, foretatt i lenestolen, er Gettier-argumentet. Ifølge standarddefinisjonen av kunnskap er kunnskap 'justified true beliefs'. Det Gettiers argument viser er at vi kan tenke oss situasjoner der vi kan ha en velbegrunnet (justified) sann trosoppfatning uten at vi av den grunn vil hevde at vi har kunnskap. Gettiereksempelet er således et svært godt eksempel på en nyttig lenestolsbetraktning som rokker ved vår standard forståelse av hva kunnskap er.

Lenestolsbetraktninger og tankeeksperimenter finnes ikke kun innenfor filosofien. Naturvitenskapene benytter seg også av slike metoder. Galilei hadde for eksempel flere tankeeksperimenter som appellerte til ideelle situasjoner og som illustrerer den heliosentriske teoriens forrang i forhold til den geosentriske. Et mer moderne eksempel på tankeeksperiment innen vitenskapen er Schrødingers katt. Dette tankeeksperimentet sier oss noe om hvordan Bohrs tolkning av kvantemekanikken synes å motsi våre vanlige trosoppfatninger.

Det har blitt påpekt, i forbindelse med bevissthetsdebatten at det kan være gode grunner for å hevde at bevissthet er et fysisk fenomen. Det interessante er at disse grunnene i stor grad har å gjøre med den kunnskap vi har om verden, basert på vitenskapene. Dersom vi tar evolusjonsteorien og teorien om energiens konstans for gitt synes det vanskelig å argumentere

¹ Da tenker jeg spesielt på naturvitenskaper, og ikke på matematikk som også er en form for 'lenestolsaktivitet'.

for "mystiske" ikke-fysiske (ikke naturlige) fenomener. Problemet er imidlertid at en del tankeeksperiment og intuisjoner, foretatt fra lenestolen, synes å peke mot en slik konklusjon. Tar vi disse intuisjonene på alvor kan det se ut til at vi må anta at bevissthet er et svært spesielt fenomen, et fenomen som ikke kan være identisk med fysiske fenomener. Spørsmålet blir da, i hvor stor grad skal vi akseptere slike lenestolsbetraktninger? Er det mulig å respektere disse intuisjonene uten at man av den grunn må trekke konklusjonen om at bevissthet på ingen måte kan være et fysisk fenomen?

2.0 Fysikalismedebatten

Fysikalisme kan enkelt sees på som tesen om at alt i bunn og grunn er fysisk. Denne tesen kan formuleres på ulike måter, og kan debatteres på ulike nivåer. På ulike nivåer kan debatten dreie seg om forholdet mellom biologi og fysikk, om forholdet mellom sosiale størrelser og biologi og fysikk osv. Her vil det imidlertid dreie seg om debatten om hvorvidt mentale fenomener, og da særlig bevisste mentale fenomener, kan være fysiske.

Hva vil det si at noe er fysisk? Dette er et spørsmål som artikkelen ikke vil kunne gi et fullstendig svar på, men den vil tydeliggjøre at mange problemer innefor debatten er knyttet til en manglende forståelse av nettopp dette. Det er vanlig å ha en svært vid forståelse av hva det fysiske er, der det fysiske innbefatter materielle størrelser, mikrofysiske størrelser, biologiske og fysiske lover etc. Vi kan også skille mellom fysikalisme som en ontologisk eller metafysisk posisjon og fysikalisme som en teoretisk posisjon. Fysikalister vil gjerne hevde at ikke alle fenomener kan beskrives innenfor rammen av en fysisk teori, men at alle fenomener like fullt er ontologisk sett fysiske. (Block 2002)

Ifølge "sterk identitet"-teori er en type mental tilstand² alltid identisk med en type fysisk tilstand, der den fysiske tilstanden forstås som en nevrologisk tilstand. Dette er imidlertid en posisjon som de fleste filosofer ikke lengre holder. Grunnen er at mentale tilstander synes å være multippelt realiserbare. Det er for eksempel flere fysiske tilstander som kan realisere en enkelt mental tilstand, og man kan tenke seg muligheten av at en mental tilstand kan realiseres av noe annet enn konfigurasjoner av nerveceller – f. eks. hvis den realiseres i en maskin med kunstig intelligens.

En "svak identitet"-teori vil imidlertid hevde at en "token" mental tilstand alltid er identisk med en "token" fysisk tilstand. En slik teori vil oppfylle kravet om multippel realiserbarhet, men det kan hevdes at identitetsforholdet det her er snakk om er for svakt (Kim 2001). Problemet vil være at vi kan tenke oss en uendelig disjunksjon av fysiske tilstander som en enkel mental tilstand i prinsippet kan identifiseres med. Antar vi denne teorien, er det uklart hvilke krav som legges til grunn for at en fysisk tilstand skal kunne identifiseres med en mental tilstand. En mulighet for identitetsteoretikeren vil være å identifisere den mentale tilstanden med en funksjonell tilstand som kan realiseres i ulike systemer. En slik form for funksjonalisme vil også være kompatibel med kravet om multippel realiserbarhet, problemet er imidlertid at teorien ikke strengt tatt er fysikalistisk ettersom man kan tenke seg muligheten av et noe annet enn noe fysisk kan realisere en funksjonell tilstand.

Supervenience-tesen kan sees på som en tese som er noe svakere enn "sterk identitet"-teori, men sterkere enn "svak identitet"-teori. Supervenience-tesen har også den fordel at den klargjør den tenkte relasjonen mellom det fysiske og det mentale.

² Tilstand er en oversettelse fra engelsk "state", og er muligens ikke en like presis term.

A-egenskaper supervenerer på B-egenskaper hvis det ikke finnes noen tilfeller der B-egenskapene inntreffer og A-egenskapene ikke følger (Chalmers 1996).

Det vil si at mentale egenskaper påfølger, supervenerer på, fysiske egenskaper hvis og bare hvis det er slik at der de gitte fysiske egenskapene inntreffer så inntreffer også alltid de mentale egenskapene. Supervenience-tesen kan formuleres på mange ulike måter, og jeg vil derfor påpeke at denne formuleringen er en forenklet formulering.

Det er imidlertid nyttig å se at supervenience-tesen ikke synes å forutsette reduksjonisme i tradisjonell forstand. Den forutsetter ikke reduksjonisme forstått som:

- 1) Ideen om at et hvert mentalt begrep eller predikat er analyserbart i form av fysiske begreper og termer.

Dette er viktig å påpeke fordi fysikalisme som en filosofisk posisjon må forstås som en metafysisk tese og altså ikke som en lingvistisk tese. Fysikalister vil altså ikke hevde at ethvert utsagn er synonymt med eller ekvivalent til et fysisk utsagn.

- 2) Ideen om at det finnes bro-lover som kan binde sammen mentale predikater og fysiske predikater slik at: for et hvert mentalt predikat F, så finnes det et nevrologisk predikat G, slik at setninger av formen 'x er F hvis x er G' uttrykker en bro-lov. (Dette er en ide som kan forbindes med type-identitetsteorien.)

Supervenience-tesen er dermed mer fleksibel enn tradisjonelle reduksjonistiske posisjoner, og de fleste filosofer som er fysikalister og som holder supervenience-tesen vil derfor gjerne karakterisere seg som ikke-reduksjonistiske fysikalister (Stoljar 2001).

Hva er så bakgrunnen for at filosofer gjerne vil forsvare fysikalisme? Som tidligere nevnt passer posisjonen sammen med de vitenskapelige teorier vi har i dag. Gitt det vi vet om fysikkens lover, så synes det som at en fysisk handling alltid også må ha en fysisk årsak. Dette kalles gjerne forutsetningen om at den fysiske virkelighet er *kausalt lukket*. Men så er det slik at en del av våre handlinger, som jo er fysisk beskrivbare, synes å ha en mental årsak – for eksempel, mitt ønske om en øl for å slukke tørsten, fører til handlingen at jeg går til kjøleskapet og henter ølen. Det er en stor pågående debatt om hvordan våre ønsker og våre bevisste opplevelser kan påvirke våre 'fysiske handlinger' på denne måten. Dette ligger imidlertid utenfor rekkevidden av denne artikkel. Det kan likevel sies at dersom vi kan forklare det mentale som noe fysisk, så unnslipper vi dette problemet siden vi da kan hevde at det vil være noe fysisk som er årsaken til noe annet som er fysisk. Hvis vi derimot hevder at det finnes mentale egenskaper som er adskilt fra fysiske egenskaper, og samtidig opprettholder ideen om at den fysiske virkeligheten er kausalt lukket (hvilket det vil være grunner for å gjøre), så ender vi opp i epifenomenalisme. Vi vil da bli tvunget til å mene at det finnes genuint mentale egenskaper, men at disse ikke har påvirkningskraft på fysiske hendelser. Epifenomenalisme synes kontraintuitivt, sett fra lenestolen, men vi skal se at en del andre lenestolsbetraktninger synes å nettopp lede til epifenomenalisme. Skal vi da gi opp forestillingen om *kausalt lukkethet*? I så fall synes det som at vi dermed fornekker innsikter fra vitenskapene?

Debatten rommer mye, og det vil derfor være nødvendig å avgrense den. Det er to hovedspørsmål som er viktig i forhold til fysikalisme (Stoljar 2001):

- 1) Hva **betyr** utsagnet om at alt er fysisk?
- 2) Er det **sant** at alt er fysisk?

Det første spørsmålet forutsetter det andre, men dette første spørsmålet kan også deles opp:

1a) Hva betyr det at **alt** er fysisk? Kompletthet.

1b) Hva betyr det at alt er **fysisk**? Betingelse.

Jeg skal i det videre fokusere på kompletthets spørsmålet.

3.0 Mentale tilstander og bevissthet

Det har blitt hevdet at bevissthetsproblemet kun er et vitenskapelig problem som nevrologien sammen med andre kognitive vitenskaper delvis kan løse. Det kan argumenteres for at en slik antagelse bygger på en misforståelse av hva de fleste filosofer snakker om når de snakker om bevissthet. Det kan se ut til at såkalte eliminativister, slik som Churchland, ser på bevissthet som det samme som oppmerksomhet. Når andre filosofer snakker om bevissthet skiller man imidlertid mellom nettopp oppmerksomhet og det som kalles fenomenalbevissthet (se Chalmers 1996). Hva menes med fenomenalbevissthet?

Vi kan tenke oss et fremtidig scenario der hjerneskaningen har blitt utviklet til det optimale. En psykolog eller lege kan, ved hjelp av studier av en pasients hjerne på et gitt tidspunkt, vite hva pasienten tenker og føler på dette tidspunktet. Hun kan for eksempel lese av hjernescanneren at pasienten har smerter. Hun kan likevel ikke vite hvordan det oppleves for pasienten å ha disse smertene. Hun kan delvis sette seg inn i dette fordi hun selv har opplevd smerter, men hun kan likevel ikke vite hvordan akkurat denne smerten oppleves for ham. Vi kan nå anta at legen prøver å kopiere denne opplevelsen i seg selv, slik at hun også føler smerten. Selv om hun gjør dette vil hun da kun vite hvordan denne smerten oppleves for henne, hun vil ikke få innsikt i hvordan den oppleves for pasienten. Fenomenalbevissthet, eller opplevd bevissthet synes dermed å være grunnleggende subjektiv. Problemet er da at fysiske teorier synes å være objektive i den forstand at for eksempel en fysisk teori om smerte kan forstås av en som aldri har opplevd smerte. Fysiske objekter kan skifte eier. Jeg kan gi deg hunden min, men jeg kan ikke gi deg den smerte jeg opplever i det hunden biter meg i foten, den er min smerte. En akromatisk person (som ser

ting i sort og hvit) kan gjerne være ekspert på fargesyn, men hun vil ikke vite hvordan farger oppleves (Tye 2000).

Det er vanlig å definere fenomenalbevissthet slik:

En tilstand er fenomenalbevisst dersom det er noe det oppleves som, for subjektet som har tilstanden, å være i nettopp denne tilstanden.

Som vi har sett, så skiller fenomenalbevisste fenomener seg fra en del fysiske fenomener på en grunnleggende måte. Hvordan kan da fenomenalbevisste fenomener være fysiske?

3.1 Tankeeksperimenter fra lenestolen

En rekke lenestolsargumenter peker nettopp på disse problemene med fenomenalbevissthet og dens spesielle karakter. La oss først presentere 'zombie-argumentet':

Vi kan tenke oss en verden, en annen mulig verden, som består av zombier. Denne verden er fysisk identisk med vår verden men mangler fenomenalbevissthet. For meg er det 'something it is like to be me' men for zombietvillingen min er det 'nothing that it is like to be her'. Zombiene oppfører seg på samme måte som oss, reagerer på samme måte på fysisk stimuli etc., men mangler altså opplevd bevissthet. Er en slik verden virkelig tenkbar? Er den mulig? På hvilken måte er den mulig? Hva sier dette oss om bevissthet? Skal vi stole på slike lenestolsbetraktninger?

Et annet berømt lenestolsargument er 'kunnskapsargumentet': Mary er en "supervitenskapskvinne". Hun lever i fremtiden og hun har altomfattende fysisk kunnskap om farger og fargesyn. Eksempelet er idealisert, så vi tenker oss at man i denne fremtiden har utviklet en komplett fysikk som gjør en slik kunnskap mulig. Mary har imidlertid vokst opp i et svart/hvitt rom (eller vi kan tenke oss at hun er monokromatisk), og hun har aldri opplevd farger. Vi kan så tenke oss at hun klarer å rømme fra dette rommet og opplever fargen rød for første gang.

Jackson, opphavsmannen til kunnskapsargumentet, hevdet da at Mary vil lære noe nytt, noe nytt om en egenskap ved rødt – nemlig at 'rødt oppleves slik'. Ifølge tidligere Jackson var det altså noe Mary ikke visste, hvordan rødt oppleves. Hun lærer noe nytt om en ny egenskap ved rødt, og denne egenskapen kan ikke være en fysisk egenskap fordi Mary jo hadde altomfattende fysisk kunnskap før hun kom ut av rommet (Jackson 1982). Dermed konkluderte Jackson med at fysikalisme må være falsk. Det finnes ikke-fysiske egenskaper. Vi kan nå spørre oss: Hva viser dette tankeeksperimentet oss? Illustrerer det virkelig at fysikalisme er falsk? Hva blir konsekvensene hvis vi går med på Jacksons premisser? I hvor stor grad skal vi stole på slike lenestolsbetraktninger?

3.2 Zombie-argumentet

Det er ingen som mener at filosofiske zombier eksisterer i virkeligheten, men mange mener at zombier likevel er forestillbare³. Noen mener også at de er logisk og/eller metafysisk mulige, selv om de ikke er naturlig mulige. De eksisterer ikke i vår verden.

Enkelte filosofer vil hevde at dersom zombier er mulige så er fysikalisme falsk og vi må akseptere en form for dualisme (se Chalmers 1996). Gitt premisset om kausal lukkethet er den formen for dualisme vi da må akseptere en egenskapsdualisme, der bevisste egenskaper er epifenomener. Med utgangspunkt i zombie-argumentet kan vi stille spørsmål ved relasjonen mellom mulighet og forestillbarhet. Zombie-argumentet peker også på epistemologiske problemer, som 'andres sinn' problemet, men dette problemet skal vi her se bort i fra.

³ Her har jeg oversatt "concievable" til forestillbar. Et annet ord kunne være "begripelig". Det kan være viktig å påpeke at man på engelsk skiller mellom hva man mener er "concievable" og hva man mener er "imaginable", der "imaginability" rommer mer enn "conceivability".

Zombier er ikke kun funksjonelt og adferdsmessig like mennesker, men de er like oss fysisk på alle relevante måter. En zombie er derfor ikke kun en avansert maskin.

La oss forestille oss at Gud skapte verden, og at hun skapte den fysiske verden og alt det fysiske F. Spørsmålet vi må stille oss er om hun hadde behøvd å gjøre mer arbeid for å skape et univers der bevissthet inngår? Hvis vi svarer ja på dette spørsmålet, så må vi også akseptere zombie-forestillingen, at zombier er mulige i en annen mulig verden der Gud kun hadde utført det arbeid som kreves for å skape F. Da vil vi også måtte innrømme at bevissthet er noe annet enn det fysiske (Chalmers 1996).

Fysikalister må hevde at den fysiske verden utgjør alt som er. Gud trenger ikke å gjøre noe mer etter at hun har skapt F. Det kan dermed synes som at fysikalistene må mene at zombier ikke er mulige. For hvis zombier er mulige, hvordan kan vi da si at bevissthet supervenerer på det fysiske?

*Bevisste tilstander B supervenerer på fysiske tilstander F
hvis det er slik at i alle de tilfeller F inntreffer, så inntreffer B.*

I zombie-verdenen, for min tvilling-zombie, inntreffer F uten at B inntreffer. Dermed kan det se ut til at hvis vi aksepterer muligheten av zombier, så må vi forkaste supervenience-tesen.

Vi kan rekonstruere zombie argumentet slikt:

P1: Zombier er forestillbare (fra lenestolen)

P2: Det som er forestillbart er mulig

K: Derfor er zombier mulige

Vi kan nå spørre oss:

1) Er zombier forestillbare?

2) Hvis de er forestillbare, er de da mulige?

Argument for 1:

Forestill deg at en gjeng med bitte små mennesker tar over hjernen din og utføre dens funksjoner selv, ved å kopiere alle disse. Et hvert lite menneske utfører funksjonen til et nevron. Vil et slikt system være bevisst? Det kan synes slik, i alle fall er det forestillbart at et slikt system *ikke* er bevisst. Hvis dette systemet ikke er bevisst, er det heller ikke helt ulikt en zombie.

Argument mot 1:

Wittgensteins privatspråksargument forutsetter at dersom ord skal kunne sies å være meningsfulle, må de være åpne for sosial kontroll. Definisjonen av zombier impliserer at tilstedeværelsen av fenomenalbevissthet ikke kan kontrolleres av andre, så gitt privatspråksargumentet så synes det som at vi ikke kan snakke om fenomenalbevissthet. Sidene alle antar at vi derimot *kan* snakke om fenomenalbevissthet, så impliserer dette at zombier ikke er mulige.

Daniel Dennett hevder at de som aksepterer at zombier er mulige ikke har forestilt seg dem på en grundig nok måte:

Supposing that by an act of stipulative imagination you can remove consciousness while leaving all cognitive systems intact – a quite standard but entirely bogus feat of imagination – is like supposing that by an act of stipulative imagination, you can remove health while leaving all bodily functions and powers intact....Health isn't that sort of thing, and neither is consciousness (Dennett 1995, 325, Stoljar 2001).

Vi har sett at zombie forestillingen synes å implisere epifenomenalisme dersom vi aksepterer tesen om kausal lukkethet. Selv om vi ikke skulle akseptere denne tesen og dermed hevde at bevissthet kan ha en kausal kraft, kan det se ut til at vi må akseptere en form for epifenomenalisme. Dette fordi vi da må innrømme at en epifenomenal verden der den fysiske virkeligheten *er* kausalt lukket, er forestillbar og ergo mulig.

La oss nå gå over til spørsmål 2. For selv om vi aksepterer at zombier er forestillbare, betyr det nødvendigvis at de er mulige? La oss først introdusere Kripkes begrep om *nødvendig a posteriori*. Ifølge Kripke er utsagn slik som "Morgenstjernen er identisk med Aftenstjernen" et nødvendig a posteriori utsagn. Utsagnet er et a posteriori utsagn fordi det først var gjennom empiriske undersøkelser at vi fant ut at stjernen som viser seg på et bestemt tidspunkt om morgenen er identisk med stjernen som viser seg på et bestemt tidspunkt om kvelden, da begge referer til planeten Venus. Utsagnet er nødvendig fordi termene "Morgenstjernen" og "Aftenstjernen" i denne sammenheng brukes som rigide designatorer. Det vil si, at gitt måten vi har definert de to termene så kan vi ikke tenke oss en mulig verden der Morgenstjernen ikke er identisk med Aftenstjernen. Selvsagt kunne vi tenkt oss en situasjon der det hadde vist seg at stjernen som viste seg på det gitte tidspunkt om kvelden ikke var den samme som stjernen som viste seg på det gitt punktet om dagen. Poenget er imidlertid at gitt hvordan vi nå forstår termene "Morgenstjernen" og "Aftenstjernen", gitt rigidifiseringen av termene, så er dette ikke lenger en mulighet. Begge termer referer til planeten Venus, og vi kan ikke tenke oss en mulig verden der planeten Venus ikke er identisk med seg selv. Dette poenget kan kanskje tydeliggjøres med nok et eksempel. Identitetsutsagnet "vann er identisk med H₂O" er også et a posteriori og nødvendig utsagn. Selvsagt kunne det ha vist seg at det som renner i elver, bekker og innsjøer var noe annet enn H₂O, men gitt vår a posteriori viten, er det nødvendig at vann er H₂O. Vi kan tenke oss en tvillingjord, identisk med vår jord, der den eneste forskjellen er at det som renner i elver, bekker og innsjøer er XYZ og ikke H₂O. XYZ blir likevel kalt vann på tvillingjorden. La oss anta at Jonas besøker tvillingjorden i år 1700. Vi kan videre anta at han drikker et glass med XYZ under besøket. Vil vi da si at Jonas drikker vann? Jonas vil selv ikke merke forskjellen mellom vann på jorden og XYZ, likevel vil vi gjerne tendere til å si at Jonas ikke drikker vann, men noe annet. Dette tiltross for at man i år 1700 ikke hadde kunnskap om at vann på jorden er identisk med H₂O. Grunnen er, at gitt at vann

på jorden *er* identisk med H₂O, så er denne identiteten *nødvendig* og ikke kontingent.

Noen filosofer hevder at selv om zombie-verdenen er forestillbar, så betyr det ikke at den er mulig (se for eksempel Tye). Forstillbarhet er epistemisk, mens mulighet dreier seg om noe metafysisk.

Gitt at identitetsrelasjoner eller supervenience-relasjoner er a posterioriske fakta, så, på samme måte som at vi kan forestille oss at det kunne ha vist seg at vann ikke var H₂O, men XYZ som i tvillingverdenen, så kan vi forestille oss verdener med zombier. Og, selv om vi forestiller oss verdener med zombier, så rokker ikke det ved det faktum at supervenience-relasjonen mellom bevissthet og det fysiske er nødvendig a posteriori.

En slik form for fysikalisme kalles gjerne for a posteriori fysikalisme. Tanken er at selv om det kan synes å være et epistemisk skille mellom bevissthet og fysiske tilstander, slik at bevissthet ikke kan reduseres til fysiske tilstander, så er det ikke et slikt metafysisk skille. Metafysisk sett er bevissthet fysisk. Vi skal komme tilbake til dette etter at vi har sett på argumentasjonen for og imot kunnskapsargumentets konklusjon.

Kunnskapsargumentet kan rekonstrueres slik:

- P1 Mary har all fysisk informasjon om farger
- P2 Det er informasjon som hun ikke har om farger
- K Ikke all informasjon er fysisk informasjon

Det har vært påpekt av blant andre Stoljar (2001) at fysisk informasjon her kan tolkes på ulike måter. Betyr det 1) fysisk informasjon i form av fysisk teori, eller betyr det 2) ontologisk fysisk informasjon? Vi kan dermed gjøre nok en rekonstruksjon av argumentet:

1a) Mary har komplett fysisk informasjon om fakta om fargesyn

2a) Det er en type kunnskap om fakta om fargesyn som Mary ikke har.

K: Det er en type kunnskap som ikke er fysisk kunnskap.

Herfra kan vi forme en ontologisk påstand:

1b) Mary kjenner alle fysiske fakta om fargesyn etc.

2b) Det er noen fakta hun ikke kjenner

K: Det finnes ikke-fysiske fakta om fargesyn

Denne ontologiske påstanden må en fysikalist benekte. Likevel trenger ikke en fysikalist å benekte at Mary lærer noe nytt når hun ser farger for første gang, for en person kan ha ufullstendig kunnskap om noe uten at det dermed trenger å være noen spesifikke fakta som hun ikke har kunnskap om.

La oss tenke oss: Petra er på tidspunkt t i Amsterdam, men vet ikke selv at hun nå er i Amsterdam (av ulike grunner). Dermed et Petras kunnskap om folks nåværende lokalisering ikke fullstendig. Men det følger likevel ikke at Petra ikke kan ha kunnskap om at 'Petra er i Amsterdam'. Hun kan vite at Petra er i Amsterdam, men ha glemt at hun selv er Petra. Dermed kan hun tro at *hun* ikke er i Amsterdam. Hvis Petra nå lærer at hun er i Amsterdam, så lærer hun ikke et nytt faktum, hun får ny kunnskap om et faktum hun kjente fra før av, men på en ulik måte. Det samme kan gjelde for Mary, kan en fysikalist hevde.

Fysiske fakta kan altså være kjent på to ulike måter: under fysiske begrep, eller under ikke-fysiske begrep.

En fysikalist kan imøtegå kunnskapsargumentet ved enten å benekte 2a og 2b, eller benekte 2b uten å benekte 2a. Det er også mulig å benekte P1.

En såkalt a posteriori fysikalist vil nettopp benekte 2b uten å benekte 2a. Hun vil bruke lignende argumenter som de vi så i

forhold til zombie-argumentet: Mary får ny epistemisk kunnskap om farger, men dette sier oss ikke noe om det metafysiske forholdet mellom fargesyn og det fysiske. Det essensielle her er at hun ikke får kjennskap til en ny egenskap ved farge og fargesyn – hun blir kun kjent med gamle fakta på en ny måte.

Enkelte lenestolsbetraktninger kan likevel peke imot en slik løsning på problemene. Da både i forhold til zombie-argumentet og kunnskapsargumentet. Noen filosofer, blant andre Lewis, Chalmers og Jackson, vil hevde at dersom fysikalisme skal være sann, det vil si, dersom supervenience-relasjonen skal være sann, så må den være a priori sann. Disse filosofene forutsetter en form for reduksjonisme:

Reduksjonisme er sant hvis for et hvert mentalt predikat F så finnes det et ikke-mentalt predikat G slik at setninger av formen 'hvis x er F så G' er a priori.

Vi så at Kripke argumenterte for at 'Vann er H₂O' er et nødvendig a posteriori utsagn. På samme måte kunne fysikalistene hevde at supervenience-tesen er nødvendig a posteriori. Vi kan nå spørre, er det riktig å trekke en slik parallell?

La oss si at S er en setning som sier noe om hele den fysiske natur. La oss videre anta at S* er en setning som sier noe om hele verdens natur. Gitt at fysikalisme er sant, må setningen 'Hvis S så S*' være nødvendig sann.

Er dette noe vi kan ha kunnskap om a priori, fra lenestolen? Eller er setningen i så fall nødvendig a posteriori?

Chalmers (2003) hevder at dersom fysikalisme skal være sann så må setningen 'Hvis S så S*' være nødvendig a priori sann. Chalmers er enig med Kripke i at noen sannheter om verden er a posteriori nødvendige, som for eksempel utsagnet om at 'Vann er H₂O' og at 'Varme er molekylbevegelser'. Kripke hevder derimot at utsagn som 'Smerte er c-fibervibrering' eller 'smerte er identisk med nevrologiske tilstander A eller B eller C eller...N'

eller 'smerte er funksjonell tilstand A eller B eller C eller...N' ikke er a posterioriske nødvendige utsagn. Det kan se ut til at vi kan forestille oss en mulig verden der vann ikke var H₂O, men da tenker vi ikke egentlig på vann, men på en annen substans som fyller vannrollen. Vi kan på samme måte forstille oss en verden der smerte ikke er c-fibervibrering eller der smerte ikke realiseres av en nevrologisk tilstand i det hele tatt eller for den saks skyld en funksjonell tilstand, men ifølge Kripke kan vi ikke her si at vi ikke tenker på smerte, men kun på noe som fyller smerterollen. Dette får Kripke til å hevde at utsagn om for eksempel smerte, ikke har samme karakter som utsagn som er a posteriori nødvendige.

Chalmers bygger videre på Kripkes innsikter i sitt argument mot a posteriori fysikalisme (Chalmers 2003). Han viser til at den nødvendige forbindelsen mellom vann og H₂O er a posteriori, men at denne kan utledes fra en komplett fysisk beskrivelse av verden (det vil si at man kan utlede at vann er identisk med H₂O, og fra det følger det at vann nødvendigvis er H₂O). I kontrast til dette må en a posteriori fysikalist påstå at den nødvendige forbindelsen mellom fysiske tilstander og bevissthet er epistemisk primitiv, dette fordi den ikke kan utledes fra en komplett fysisk kunnskap om verden (slik det var tilfellet med forholdet mellom vann og H₂O). Derfor, hvis supervenience-relasjonen skal kunne sies å være nødvendig a posteriori, så må denne formen for a posteriori nødvendighet være annerledes enn den form for a posteriori nødvendighet som gjelder for de tilfeller Kripke nevner. Dermed kan posisjonen oppfattes som noe ad hoc, dersom vi tar våre lenestolsbetraktninger på alvor.

4. Et forsvar for russelliansk monisme

Kan vi finne en posisjon som både tar hensyn til våre lenestolsinnsikter og til vitenskapelig kunnskap? I *The Analysis of Matter* peker Russell på at fysikken karakteriserer relasjonene mellom fysiske enheter og egenskaper. For eksempel blir en kvark karakterisert ved dens relasjon i forhold til andre fysiske egenskaper, og en egenskap, slik som masse, blir assosiert til dens tilbøyelige rolle, for eksempel det at den tenderer til å

motstå akselerasjon (Chalmers 2003). Fysikken sier derimot ikke noe om disse enhetene og egenskapenes indre natur. I andre tilfeller der vi snakker om relasjoner og tilbøyeligheter antar vi gjerne at det finnes noen underliggende indre egenskaper som ligger til grunn for disse tilbøyelighetene og disse relasjonene. Vi kan spørre oss, hva er de indre egenskaper i et fysisk system?

Kanskje vi bør skille mellom to typer fysikalisme, og dermed to spørsmål angående forholdet mellom det fysiske og bevissthet? Det teoretisk fysiske er det som kan beskrives gjennom en fysisk teori. Denne teorien trenger ikke nødvendigvis å kunne dekke det som ontologisk sett må regnes som fysisk. Vi kan dermed hevde at det er mulig at bevissthet ikke kan innfanges som et fysisk fenomen, dersom vi her forstår fysisk som 'det teoretisk fysiske'. Derimot kan det tenkes at vi kan forstå bevissthet som et fysisk fenomen dersom vi i dette tilfellet forstår det fysiske som 'det ontologisk fysiske'.

Det er mulig å hevde at de indre fysiske egenskapene, som Russell referer til, selv er fenomenale egenskaper, eller, kanskje bedre, at de er proto-fenomenale egenskaper. Vi antar da at naturen består av enheter med indre proto-fenomenale kvaliteter som står i kausale relasjoner i forhold til hverandre i tid-rommet. Fysikken beskriver relasjonen mellom disse enhetene, bevissthet er gitt gjennom disse enhetenes indre egenskaper. Hvordan skal vi så vurdere russelliansk monisme sett fra lenestolen?

Noen vil kanskje hevde at dette synet er sprøtt, siden det ser ut til å lede til panpsykisme. De fenomenale egenskapene er egenskapene som gir grunnlag for fenomenalbevissthet. Hvis disse egenskapene er indre fysiske egenskaper vil ikke det da bety at alt som er fysisk innehar slike egenskaper? Og dermed at det følger fenomenalbevissthet ved alt som er fysisk? Må vi da anta at kvarker og steiner har fenomenalbevissthet?

Konsekvensene av russelliansk monisme behøver ikke nødvendigvis å være dette dersom vi tenker oss de indre egenskapene som proto-fenomenale. Vi tenker oss dermed de proto-fenomenale egenskapene som underliggende nøytrale egenskaper som både konstituerer det fysiske domenet (forstått som det teoretisk fysiske) og det fenomenale domenet. De proto-fenomenale egenskapene trenger ikke selv å forstås som fenomenale egenskaper, men som egenskaper som konstituerer de fenomenale egenskapene. Her kan kompleksitet muligens spille en rolle: Vi kan tenke oss at i et funksjonelt komplekst system, så vil de proto-fenomenale egenskapene kunne realisere fenomenale egenskaper.

Russelliansk monisme er som alle teorier om bevissthet, en spekulativ teori. Det synes likevel å være fordeler ved den som man ikke finner hos andre teorier. En russelliansk monist kan hevde at den fysiske virkelighet er kausalt lukket uten at epifenomenalisme dermed følger. Videre kan en russelliansk monist forklare vår lenestolsintuisjon om at Mary lærer noe nytt når hun opplever farger for første gang. Dette er fordi Mary hadde altomfattende kunnskap om 'det teoretisk fysiske'. Hun har derimot ikke kunnskap om de indre fysiske egenskaper da denne ikke dekkes av en fysisk teori. Når det kommer til zombieargumentet så synes det som at en russelliansk monist har flere muligheter. Den russellianske monisten kan for eksempel hevde at zombier er forestillbare, men ikke mulige. Dette på bakgrunn av en antagelse om at en verden som er 'teoretisk fysisk' identisk med denne verden er forestillbar, men ikke mulig fordi den vil mangle de indre fysiske (proto-fenomenale) egenskapene som finnes i vår verden. En russelliansk monist kan også hevde at zombier verken er forestillbare eller mulige. Dette fordi en da vil anta at en komplett fysikk også må inkludere de indre fysiske egenskapene, og gitt at vi har en slik komplett fysikk, så vil zombier verken være forestillbare eller mulige. Videre kan en russelliansk monist også hevde at zombier er både forestillbare og mulige. Da vil man tenke på zombie-verdenen som en verden som er teoretisk fysisk identisk med vår verden, og man vil i tillegg hevde at en slik verden er mulig. Problemet med denne

siste løsningen er imidlertid at om man antar denne, så har man beveget seg vekk fra en monisme og mot en dualisme. Dette fordi man da ikke kan påstå at det er en nødvendig forbindelse mellom bevissthet og det fysiske. Det kan derfor være grunner til å favorisere det første synet; zombier er forestillbare, men ikke mulige.

5. Konklusjon

Vi har her kort vært inne på noen hovedproblemer innen bevissthetsdebatten, og vi har sett at potensielle løsninger på disse problemene møter motstand fra tankeeksperimenter fremsatt fra lenestolen. Vårt spørsmål var: I hvor stor grad skal vi vektlegge konklusjoner basert på lenestolsbetraktninger? Og, er det mulig å både ta hensyn til disse betraktningene samt og favorisere en naturalistisk/fysikalistisk forklaring av bevissthet? Jeg har vist til noen dype problemer relatert til ulike forsøk på å gi positive svar på disse spørsmålene. Jeg har i siste del av artikkelen argumentert for at russelliansk monisme er den posisjon som synes å best kunne ta hensyn til både den vitenskapelige kunnskap vi innehar og de intuisjoner vi får gjennom a priori lenestolsaktivitet.

Litteraturliste:

Block, N. (2002): "The harder problem of consciousness." *Journal of Philosophy* 99 (8): 391-425.

Chalmers, D. J. (1996): *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.

Chalmers, D. J. (2003): "Consciousness and its place in nature". *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*. S. P. Stich and T. A. Warfield, Blackwell.

- Dennett, D. C. (1995): "Is Perception the "Leading Edge" of Memory?", *Iride: Luoghi Della Memoria E Dell'oblio*. A. Spafadora.
- Jackson, F. (1982): "Epiphenomenal qualia." *Philosophical Quarterly* 32 (April): 127-136.
- Kim, J. (1996/2001): *Philosophy of Mind*, Westview Press.
- Kim, J. (2005): *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press.
- Ludlow, P., Y. Nagasawa, et al. (2004): *There's Something About Mary: Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's Knowledge Argument*, MIT Press.
- Stoljar, D. (2001): "Physicalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Tye, M. (1993): "Qualia, content, and the inverted spectrum." *Noûs* 27 (2): 159-183.
- Tye, M. (2000): *Consciousness, Color, and Content*, MIT Press.

