

# John McDowell's *Mind and World*

*Aristoteles' etikk som et forbilledlig eksempel på  
en naturalisme av sekundær natur*

Bjarne Gudleik Kalsnes



Masteroppgave i filosofi

Veileder: Eyjólfur Kjalar Emilsson

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2012



## Sammendrag

I *Mind and World* foretar John McDowell en undersøkelse vedrørende mulighetsbetingelsene for intensjonalitet: hva må være tilfellet ved sinn/verden-relasjonen dersom tankene våre skal kunne være om den verden vi tar inn via sansene? McDowells prosjekt i *Mind and World* har slik sett likheter med Kants prosjekt i *Critique of Pure Reason*, og et av McDowells budskap er også at Kant fremdeles bør spille en sentral rolle i vår diskusjon om hvordan tankene våre knytter seg til virkeligheten. Kants begrepspar "spontanitet" og "reseptivitet" samt hans innholdsmettede formulering "Thoughts without content are empty, intuitions without concept are blind" passer som hånd i hanske for McDowells diskusjon. Det betyr imidlertid ikke at McDowell slutter seg til Kants filosofi og konklusjoner. McDowell analyserer Kants prosjekt til å ende opp i en uøsket idealisme – sett i lys av det transcendent perspektivet – hvor den empiriske verden faller utenfor vår konseptuelle sfære. Dette er for McDowell et helt uakseptabelt resultat fordi det innebærer at tankene våre ikke er om verden som sådan.

McDowell har stor respekt for Kant som filosof, men hevder at Kant – situert midt i opplysningstiden med dens mekanistiske natursyn som han var – selv manglet ressurser til å kunne etablere en tilfredstillende løsning vedrørende sinn/verden-relasjonen. McDowells egen løsning innebærer dermed naturlig nok å sette Kants innsikt inn i et tilfredsstillende filosofisk rammeverk, hvilket gjør det mulig å forstå hvordan tankene våre kan være om verden slik denne er. Sentralt i det rammeverket McDowell introduserer står den aristoteliske idéen om *sekundær natur* (*second nature*). Gjennom idéen om sekundær natur kan fornuft og natur gjenforenes og mening bringes tilbake i naturen – uten å måtte ty til spekulativ metafysikk. Dette innebærer en utvidelse av det moderne naturbegrepet: det følger ikke av moderne naturvitenskapelig suksess, hevder McDowell, at begrepet "natur" ikke kan romme mer enn hva vi vanligvis legger i dette begrepet. I kraft av idéen om sekundær natur er det mulig å forstå mennesket som en rasjonell etisk aktør – hvilket i kraft av en *sui generis* spontanitet evner å respondere på fakta og verdier slik disse forekommer i en ytre realitet, en realitet det er forbundet til via begreper – som en integrert del av naturen. Det er slik naturen er. Med utgangspunkt i Aristoteles' etikk belyser McDowell idéen om sekundær natur, og hans budskap, begrunnet i en terapeutisk/quietistisk common-sense-inspirert tilnærming, er at også moderne filosofi er i sin fulle rett til å operere med den friheten – i form av muligheten til å kunne respondere på grunner – som er innbakt i denne pre-moderne idéen.

McDowells tolkning av Aristoteles' etikk, og hans anvendelse av Aristoteles' etikk som et forbilledlig eksempel for den naturalisme av sekundær natur McDowell selv presenterer, danner dermed en historisk tese i *Mind and World*. Med bakgrunn bl.a. i en bredere gjennomgang av relevante deler av Aristoteles' korpus argumenterer jeg for at McDowells tolkning av Aristoteles' etikk er feilaktig, og at han dermed ikke er i sin rett til å bruke Aristoteles som en støtte for sin egen naturalisme slik han gjør. Den kontrasten som dermed fremkommer mellom McDowell og Aristoteles danner et grunnlag hvilket jeg så vurderer McDowells naturalistiske versjon av "absolutt idealisme" i lys av. Selv om jeg anser McDowells prosjekt til å ha mye for seg, argumenterer jeg for at McDowell kunne oppnådd vesentlig mer av hva han er ute etter – "oppdagelsen som gir filosofien ro" og "å være hjemme i verden" – dersom han i en prinsipiell forstand var åpen for å inkludere ressurser Aristoteles selv legger til grunn; ressurser McDowell tilkjenner hverken Aristoteles eller seg selv.



## Takk

Jeg vil takke min veileder Eyjólfur Kjalar Emilsson for å ha presentert meg for John McDowell's *Mind and World* som en god innfallsvinkel til å behandle noen filosofiske temaer jeg er interessert i. Men først og fremst vil jeg takke for bidraget til en lærerik prosess, preget av det jeg har opplevd som en sjelden pedagogisk evne – utført i en neddempet form – til å la ny kunnskap og innsikt knyttet til mitt eget interessefelt få utvikle seg i kraft av det vedvarende engasjement som har resultert i dette masteressayet. Alle tolkninger og betraktninger er naturligvis uttrykk for min egen innsikt og forståelse, der den befinner seg idag, og er selvfølgelig noe jeg selv må ta det fulle og hele ansvar for.

Jeg vil også takke de studenter og ansatte jeg har hatt inspirerende/lærerike møter med under den tiden jeg har studert filosofi ved UiO, og ikke minst under mitt opphold ved Det Norske Institutt i Athen høsten 2008.

En stor takk går til Synnøve, Sebastian og Leander for all deres velvilje, inspirasjon og tålmodighet i den tiden jeg har jobbet med masteroppgaven.

Oslo, mai 2012

Bjarne G. Kalsnes



## Innholdsfortegnelse

Sammendrag	3
Takk	5
I. Fornuft og natur	9
II. Filosofi og metafilosofi i <i>Mind and World</i>	16
III. Sekundær natur	27
IV. Aristoteles versus McDowell om fornuft og metafysikk	56
V. McDowells utfordrere – og hans utfordring	69
Etterord	83
Litteraturliste	84





## I. Fornuft og natur

1. Forholdet mellom menneskesinnet og verden er et av de helt sentrale temaene innen moderne filosofi – kanskje til og med det mest fundamentale. Selv om sinn/verden-relasjonen ikke nødvendigvis er direkte adressert spiller dette temaet ofte en vesentlig rolle innen en rekke forskjellige filosofiske områder og problemstillinger. Foruten metafysikk og bevissthetsfilosofi kan også handlingsfilosofi, språkfilosofi og erkjennelsesteori fremstå som opplagte eksempler hvor denne relasjonen spiller en mer eller mindre direkte/indirekte rolle. Men kanskje enda mer betydningsfull blir sinn/verden-tematikken innen områder som etikk og politisk filosofi hvor moralske verdier og normativitet står i fokus. Ikke sjelden ligger bestemte oppfatninger vedrørende sinnet, verden og relasjonen imellom dem til grunn for måten man innen en bred filosofisk debatt, eller innen et filosofisk verk eller forfatterskap, nærmer seg og undersøker sine aktuelle spørsmål. Hos en moderne tenker som Hume var verden blottet for nødvendige kausale forbindelser; det vi anser som lovmessige nødvendigheter i kausale forbindelser er ikke annet enn vanebaserte oppfatninger produsert av vårt eget sinn – en påstand som satte sitt preg på hele hans filosofi, og mye filosofi etter ham.

Descartes er utvilsomt også en tenker som har satt spor etter seg i denne sammenhengen. Han var helt sentral i overgangen fra det aristoteliske til det moderne naturvitenskapelige verdensbildet, og fremdeles spiller han – om enn hovedsakelig indirekte – en rolle innen moderne samtidsfilosofi.<sup>1</sup> Med Descartes *Cogito*-argument og metodiske tvil ble sinnet filosofisk sett løsrevet fra verden, og mye filosofi har bestått i og består fremdeles i å forsøke og knytte sinnet og verden sammen igjen – ”to bridge the gap between mind and world.”

Om denne formen for ”brobyggende” filosofi – ”A typical form of modern philosophy”<sup>2</sup> – sier John McDowell: ”It takes itself to be called on to explain how, starting from independently available data of consciousness, we work out into a justified confidence that there is an objective world.”<sup>3</sup> En bro kan imidlertid påbegynnes fra hver av de to sidene den skal forbinde, og på en tilsvarende måte finnes det også en annen tilnærming innen denne

---

<sup>1</sup> Det kan jo diskuteres om den rollen Descartes spiller i filosofien i dag samsvarer godt med hva den historiske Descartes sto for, men det er ikke noe jeg skal gå inn på her.

<sup>2</sup> John McDowell, *Mind and World: With a new introduction* / John McDowell (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996), 110.

<sup>3</sup> McDowell, *Mind and World*, 110.

formen for filosofi: ”that is, a philosophy in which the project is to start with the natural world and make a place in it for minds and their contents.”<sup>4</sup>

Ikke alle filosofer anser imidlertid en slik type filosofisk tilnærming – en form for ”konstruerende filosofi” (”*constructive philosophy*”), hvor sinnet gjerne implisitt oppfattes som en avgrenset sfære inne i hodet hvor det søkes en epistemologisk forsikring eller en plausibel *forklaring* vedrørende relasjonen mellom sinnet og den empiriske verden – for fruktbar. Tvert imot. I *Mind and World* søker John McDowell å påvise hva som må være tilfelle ved sinn/verden-relasjonen for at tankene våre i det hele tatt skal kunne være *om* den verden vi er en del av. Argumentet som utvikles gjennom boken er således av en transcendental karakter hvor mulighetsbetingelsene for intensjonalitet søkes klargjort. Slik sett har prosjektet likheter med Kants prosjekt i *Critique of Pure Reason*,<sup>5</sup> men likheten til Kant stopper ikke med det. Et av McDowells hovedanliggender i *Mind and World* er, som han sier: ”to suggest that Kant should still have a central place in our discussion of the way thought bears on reality”.<sup>6</sup> Dette gjenspeiles blant annet i den sentrale rollen Kants innholdsrettede formulering ”Thoughts without content are empty, intuitions without concept are blind”<sup>7</sup>, og de kantianske begrepene *spontanitet* og *reseptivitet* spiller i McDowells diskusjon. Til tross for mye felles er det imidlertid også svært vesentlige forskjeller mellom McDowell og Kants løsninger, og Kant må på sentrale punkter gjennomgå en relativt hard kritikk fra McDowells side.

I likhet med majoriteten av analytisk samtidsfilosofi inntar McDowell en naturalistisk filosofisk tilnærming og posisjon. Kritikken av Kant dreier seg således først og fremst om den transcendentale dimensjonen og om ”tingen i seg selv”. Kant – midt i opplysningstiden som han befant seg, med Newtons likninger og en mekanistisk forklaringsmodell for alt som rørte seg i naturen – så ikke annen mulighet enn å vise til en oversanselig dimensjon for å kunne finne rom for den friheten (spontaniteten) han mente mennesket måtte være i besittelse av.<sup>8</sup> McDowell derimot, ser en annen mulighet til å unnsnippe det filosofiske grepet mennesket blir holdt fast i, feilaktig sådan, som følge av det naturvitenskapelige paradigmet. McDowells naturalistiske løsning knyttet til spontaniteten innebærer å peke på at mennesket er i besittelse

---

<sup>4</sup> McDowell, *Mind and World*, 110.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

<sup>6</sup> McDowell, *Mind and World*, 3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 3, 4.

<sup>8</sup> ”For Kant, nature is the realm of law and therefore devoid of meaning. And given such a conception of nature, genuine spontaneity cannot figure in descriptions of actualizations of natural powers as such.” (*Ibid.*, 97). Kants motivasjon for å operere med et transcendent rammeverk hadde selvfølgelig også etiske og religiøse dimensjoner. Men hva erfaring angår sier McDowell: ”Kant’s lack of a pregnant notion of second nature explains why the right conception of experience cannot find a firm position in his thinking.” *Ibid.*

også av en *sekundær natur* (*second nature*). Heri ligger det en viktig kritikk som er helt sentral for McDowells prosjekt – en kritikk som ikke først og fremst er rettet mot Kant, men som er klart adressert til det etablerte filosofiske paradigmet, og da især til de scientistiske tendensene McDowell mener dette hviler på. Essensen i denne kritikken kan i korthet formuleres slik: Selv om naturvitenskapelig virksomhet og metode uomtvistelig har hatt og har en enorm suksess og betydning og har bidratt positivt til å bringe verden ut av en naiv overtro og uvitenhet, er det ikke dermed noen god grunn til å sette likhetstegn mellom hva som tradisjonelt regnes som naturvitenskapens domene og hva som er *natur*. Naturen kan med andre ord romme mer enn hva det etablerte paradigmet så langt har tilskrevet den. Sekundær natur er også natur, hevder McDowell, og den rommer ressurser som er *sui generis* i forhold til den delen av naturen som kan beskrives under ”*the realm of law*”.

Så selv om McDowell deler en naturalistisk holdning med majoriteten av sine kolleger, er den naturalismen han forfekter av et ganske annet slag enn hva de fleste legger i det begrepet. ”*Bald naturalism*” (*gold naturalisme* i min oversettelse) er den lite flatterende betegnelsen McDowell gir brorparten av mainstream analytisk samtidsfilosofi. Et kjennetegn ved gold naturalisme er antagelsen om at menneskets rasjonalitet – spontaniteten som en prosessor i *grunnenes domene* (*the space of reasons*) – i prinsippet kan forklares ut fra ressurser som hører hjemme i *lovmessighetenes domene* (*the space of law*). I gold naturalisme er ikke grunnenes domene *sui generis* i forhold til lovmessighetenes domene slik McDowell forfekter.<sup>9</sup>

Donald Davidson og Gareth Evans trekkes fram som eksempler på andre naturalistisk orienterte filosofer som også holder grunnenes domene for *sui generis*. Men som en inngående drøftelse fra McDowell søker å vise, lykkes ikke disse i å forbinde tankene våre med den empiriske verden – og dermed heller ikke i å ”reconcile reason and nature”<sup>10</sup>, hvilket kan sies å være McDowells overordnede mål i *Mind and World*.

---

<sup>9</sup> ”The space of reasons” – eller ”the logical space of reasons” – er et helt sentralt uttrykk i *Mind and World*. McDowell henter uttrykket fra Wilfrid Sellars, som på sin side introduserer uttrykket i essayet ”Empiricism and The Philosophy of Mind”. (Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an introduction by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997). ”Sellars traced the anxieties of modern epistemology to the fact that the idea of knowledge is the idea of a position in a justificatory network; this was the context in which he mentioned the space of reasons. Anxiety about knowledge, of the familiar modern kind, results when that fact is juxtaposed with the threatened extrusion of the space of reasons from nature”. (McDowell, *Mind and World*, 80, n.12).

”The space of law” (noen ganger ”the realm of law”) er McDowells eget kontrasterende uttrykk til ”the space of reasons”. En viktig del av McDowells naturalistiske prosjekt er å søke en forståelse av hvordan the space of reasons – hvor konstituentene står i en rasjonell forbindelse med hverandre – relaterer seg til den delen av naturen som – i tråd med moderne naturvitenskap – utgjør et rent lovmessig ”rom” (the space of law).

<sup>10</sup> McDowell, *Mind and World*, 86. McDowells forslag er at vi heller bør prøve å (gjen)forene *fornuft og natur* i stedet for *subjekt og objekt*, eller *tanke og verden* – slik ”brobyggende filosofi” typisk prøver på.

Davidson og Evans er på ingen måte tilfeldig valgt. De eksemplifiserer et håpløst dilemma – *den oscillerende husken (the seesaw)* – man ifølge McDowell på den ene eller andre måten uunngåelig vil havne i dersom man holder grunnenes domene for *sui generis*, men ikke ser, eller er villig til å akseptere, den løsningen han selv skisserer; at konseptuelle kapasiteter implisitt er operative i aktualiseringen av vår sensibilitet. Davidsons koherentisme – i sin mangel på empirisk friksjon – gjør menneskets tenkning til kun "a frictionless spinning in a void". Forbindelsen<sup>11</sup> mellom empirisk tenkning og uavhengig realitet uteblir – en forbindelse som nødvendigvis må være til stede dersom tenkning om en uavhengig realitet i det hele tatt skal kunne finne sted. Evans, på den andre siden av den oscillerende husken, faller i Myten om det Gitte; i sitt forsøk på å etablere empirisk friksjon mister han muligheten for en rasjonelt begrunnet empirisme. Styrken ved McDowells posisjon ("*minimal empiricism*") er nettopp at han ivaretar muligheten til *rasjonelt* å begrunne våre empirisk funderte oppfatninger. Spontaniteten, som driver vårt konseptuelle apparat, strekker seg sammen med reseptiviteten, som på sin side passivt tar verden inn slik den er, og spleiser sinnet konseptuelt sammen med det som avdekkes i vår ytre erfaring. Erfaringen rommer ikke noe ikke-konseptuelt "gitt" som i Myten. Det erfarte trer dermed umiddelbart inn i grunnenes domene med det resultat at vi i vår rasjonelle begrunnende aktivitet ikke er prisgitt en begrunnelsesrekke som ender i et rent ostensivt ytterpunkt. Erfaringen kan begrunnes helt ut og rasjonelt knyttes til det som sørger for at tankene våre i det hele tatt har et innhold; den empiriske verden.

2. Det er en historisk dimensjon i *Mind and World* som bærer en viss filosofisk tyngde: McDowell holder, som vi har sett, en fri spontanitet som en nødvendig betingelse for en reell forbindelse mellom tanke og verden; den eneste tilfredsstillende måten vi kan sikre den empiriske friksjon som nødvendigvis må foreligge i en reell (rasjonell) perseptuell forbindelse er å legge til grunn en sammenspleising av *passiv* reseptivitet med *fri* spontanitet. Når vi anser en slik *sui generis* spontanitet som problematisk – noe mange unektelig vil gjøre – har dette ifølge McDowell sin rot i det moderne naturvitenskapelige paradigmet. Det naturvitenskapelige paradigmet, suksessfullt og overbevisende som det langt på vei må sies å være, har tømt naturen for all iboende mening og redusert den til en lovstyrt mekanisme – til en "*disenchanted nature*" i Max Webers berømte formulering.

Én av mange positive sider ved det herredømmet over naturen den naturvitenskapelige

---

<sup>11</sup> Selve *kontaktflaten* hvor tenkningen oppnår kontakt *med – friksjonerer mot* – verden og (kritisk) responderer på dens beskaffenhet.

revolusjonen har avstedkommet, er den gunstige effekten dette har hatt i forhold til en førvitenskapelig overtro, hvor naturen ble sett på som ”a book of lessons” – som en samling av moralske leksjoner hvor ”the movement of the planets, or the fall of a sparrow, is rightly approached in the sort of way we approach a text or an utterance or some kind of action.”<sup>12</sup> ”It is a good teaching of modernity that the realm of law is as such devoid of meaning; its constituent elements are not linked to one another by the relations that constitute the space of reasons.”<sup>13</sup> Men den vedvarende effekten i kjølvannet av ”*disenchanted nature*” har også sine mindre vellykkede sider – i vår moderne, meningstomme konsepsjon av naturen har vi mistet noe av en helt vesentlig filosofisk betydning. McDowells budskap er at dersom vi slår oss til ro med en slik meningstom konsepsjon av naturen så har vi (bl.a.) også satt oss ut av stand til å ”properly comprehend the capacity of experience to take in even the meaningless occurrences that constitute the realm of law. We cannot satisfactorily splice spontaneity and receptivity together in our conception of experience”.<sup>14</sup> Det vi trenger er den kantianske innsikten om at også ”the realm of law, not just the realm of meaningful doings, is not external to the conceptual. The understanding – the very capacity that we bring to bear on texts – must be involved in our taking in of mere meaningless happenings.”<sup>15</sup>

Men Kants beundringsverdige innsikt knyttet til perseptuell erfaring – ”I think we simply must marvel at his insight”<sup>16</sup> – kunne ifølge McDowell ikke finne sin forløste form hos Kant selv. ”In the absence of a pregnant notion of second nature, the insight can appear only in that distorted form.”<sup>17</sup> Kant er selv et offer for ”*disenchanted nature*” hvilket medfører at det som i seg selv er en genial innsikt kun kan finne sin (uforløste) form innenfor et transcendent rammeverk.

McDowells prosjekt i *Mind and World* kan ses på som et forsøk på å forløse den kantianske innsikten om at den empiriske verden ikke er utenfor vår konseptuelle sfære – dette ved å sette Kants innsikt inn i et tilfredsstillende filosofisk rammeverk. Et viktig aspekt knyttet til McDowells etablering av et slikt filosofisk rammeverket er hva han omtaler som ”a partial re-enchantment of nature”. Vi må finne tilbake til det som gikk tapt – og som vi til forskjell fra overtro og illusjoner ikke kan la gå tapt – i overgangen fra det aristoteliske til det naturvitenskapelige paradigmet. Det filosofiske problemet knyttet til en *sui generis* spontanitet er kun ett blant mange konstruerte problemer som har oppstått som resultater av

---

<sup>12</sup> McDowell, *Mind and World*, 72.

<sup>13</sup> Ibid., 97.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., 97-98.

scientistiske tendenser knyttet til moderne naturvitenskap. Det er verken ønskelig eller mulig å vende tilbake til en førvitenskapelig naturforståelse – det historisk tapte må reaktiveres i en drakt som er forenlig med vårt historiske ståsted og vårt moderne, vitenskapelige perspektiv. Og det er nettopp denne muligheten McDowell ser i den aristoteliske idéen om sekundær natur; gjennom begrepet om sekundær natur kan vi hente fram igjen det historisk verdifulle og på plausibelt vis integrere det i vår moderne tenkning. ”The position is a naturalism of second nature, and I suggest that we can equally see it as a naturalized Platonism. The idea is that the dictates of reason are there anyway, whether or not one’s eyes are opened to them; that is what happens in a proper upbringing.”<sup>18</sup> Gjennom begrepet om sekundær natur kan *fornuft og natur* gjenforenes og *mening* bringes tilbake i naturen – uten å måtte ty til spekulativ metafysikk. ”Natur” representerer nå et utvidet naturbegrep hvor slike vesener som oss er *inkludert i* naturen; rasjonelle, etiske aktører, forbundet til den empiriske verden via begreper, og som i kraft av sekundær natur og en fri spontanitet evner å respondere på fakta og verdier slik disse forekommer i en ytre realitet.

Som en konsekvens av naturvitenskapelig scientisme og konstruerende filosofi er mye moderne tenkning i følge McDowell preget av en dyp metafysisk angst – en angst førmoderne tenkere, som f.eks. Aristoteles, var blottet for. Tanken om at noe essensielt har gått tapt i vår moderne verden danner således en historisk tese (eller en historisk dimensjon ved McDowells tese) i *Mind and World* hvori Aristoteles spiller en helt sentral rolle. I Aristoteles' etikk finner McDowell et forbilledlig eksempel på en naturalisme med rom for mening, og hvor mennesket som persiperende og handlende vesen er fullt og helt integrert i naturen. ”[W]e can return to sanity if we can recapture the Aristotelian idea that a normal mature human being is a rational animal, with its rationality part of its animal, and so natural, being, not a mysterious foothold in another realm. The way to do that is to realize that our nature is largely second nature.”<sup>19</sup>

Mitt bidrag til debatten i kjølvannet av *Mind and World* vil i dette essayet hovedsakelig bestå i en kritisk diskusjon av McDowells bruk av Aristoteles' etikk som et forbilledlig eksempel for den naturalisme av sekundær natur McDowell selv presenterer. Kritikken jeg reiser har ikke som formål å gjendrive McDowells prosjekt i *Mind and World*, og det er heller ikke slik at en feil/mangelfull tolkning og bruk av Aristoteles i seg selv vil ha noen avgjørende fellende implikasjoner for McDowells prosjekt. Mitt anliggende er snarere å påpeke hva jeg anser som "unødvendige svakheter" ved et prosjekt jeg mener fortjener

---

<sup>18</sup> McDowell, *Mind and World*, 91.

<sup>19</sup> Ibid.

anerkjennelse og som jeg vurderer, potensielt sett, til å ha mye for seg.

At svakhetene er unødvendige behøver imidlertid ikke bety at de er uvesentlige. McDowells filosofiske visjon er en natur uten filosofiske dualismer og splittelser; en verden hvori mennesket, som etisk, rasjonelt, persiperende og handlende vesen er *hjemme*<sup>20</sup> – ikke et hvileløst vesen kastet rundt i naturens blinde lovmessigheter på kontinuerlig jakt etter filosofiske holdepunkter og tilfluktssteder, og heller ikke et vesen som på mystisk vis responderer på en form for oversanselig mening fra en sfære hinsides den verden vi lever i. Det er ikke urimelig å tenke seg at det ville kunne øke sannsynligheten for et vellykket gjennomslag for en slik visjon dersom en kunne vise til at det faktisk – i brorparten av menneskets filosofiske historie, om enn i en noe prematur form – nettopp har vært et paradigme med rom for en slik visjon som har dominert. Det fremstår som en mer overkommelig oppgave ”å løse opp i noen floker” mennesket selv har skapt i en bestemt epoke i historien, enn nå, for første gang, å skulle etablere et nytt paradigme med rom for en filosofisk visjon av et kaliber som det McDowell fremmer. Ikke det at jeg mener det er noen form for kalkulert motiv knyttet til McDowells fremstilling, men jeg hevder at den historiske tesen i *Mind and World* er dårlig begrunnet, og jeg skal argumentere for at tesen på vesentlige punkter er mangelfull, og også feil.

McDowells prosjekt kan allikevel være et skritt i en positiv og fruktbar retning. Og slik jeg oppfatter ham, er det nettopp å komme et fruktbart skritt videre, basert på kritisk refleksjon ut fra den filosofiske situasjonen vi befinner oss i, som er McDowells dypeste ambisjon. Et grundigere blikk på Aristoteles vil imidlertid også frembringe materiale som danner en egnet bakgrunn for en kritisk vurdering av McDowells prosjekt. Naturalisme, ikke-naturalisme og *utartet platonisme (rampant platonism)* er nøkkelbegreper både i forbindelse med min kritikk av McDowells tolkning av Aristoteles' etikk, og også i den vurderingen jeg både underveis og avslutningsvis gir av McDowells naturalisme av sekundær natur.

I det følgende – før jeg kommer til min diskusjonen om McDowells bruk av Aristoteles – vil jeg gi en bakgrunn og en ramme til denne kritiske delen ved å utdype noe av det jeg allerede har presentert og å gi en mer generell fremstilling og diskusjon av *Mind and World*.

---

<sup>20</sup> "[T]he world is where a human being lives, where she is at home. Contrast the relation of an environment to an animal life. An environment is essentially alien to a creature that lives in it; it is the source of "the pressure of what impinges on [the animal] from the world". Not that a merely animal life is a constant struggle, whereas a distinctively human life is peculiarly easy. (...) [T]he point is not that a properly human life is easy but rather that it is distinctively free. And that is the same fact as that it is lived in the world, as opposed to consisting in coping with an environment." (McDowell, *Mind and World*, 118).

## II. Filosofi og metafilosofi i *Mind and World*

1. *Mind and World* ble første gang utgitt i 1994. Boken består av seks forelesninger (de såkalte *John Locke Lectures*) McDowell holdt i Oxford i 1991, kun lett bearbeidet og tilpasset en skriftlig form. I 1996 utkom andre-utgaven av boken, denne gangen med en introduksjon og et etterord fra forfatteren. Introduksjonen i 96-utgaven begynner slik: ”This book first appeared without an Introduction. Since then, however, I have been made to realize that it is harder to understand than I thought. I hope an overview, omitting some details in order to focus on the central theme, will help at least some readers.”

Fremdeles omtales imidlertid boken, til tross for den nyttige introduksjonen, svært ofte som en vanskelig bok. Michael Williams sier i denne sammenheng følgende om *Mind and World*: ”If his book is not always easy going, this is because of the depth and difficulty of the problems with which he is grappling and also because of the ambitious task he has set himself: the reshaping of our philosophical imagination, our sense of the space of intellectual possibilities.”<sup>21</sup>

Noe som er av avgjørende betydning for å kunne forstå McDowell er nødvendigheten av å tilegne seg et tilstrekkelig grep om hans metafilosofiske syn. Dette tror jeg imidlertid er noe som må utvikles parallelt med forståelsen av hans filosofi og den grunnleggende kritikken han retter mot det etablerte filosofiske paradigmet. Som Williams sier prøver McDowell å gi nytt innhold til våre filosofiske forestillinger og det rommet av intellektuelle muligheter vi beveger oss i. Det er nettopp dette som etter min vurdering er det virkelig verdifulle ved McDowells prosjekt, og som også gjør det til noe helt spesielt. Det er all mulig grunn til å gi dette prosjektet en gjennomgående grundig vurdering med tanke på å undersøke om de mulighetene McDowell peker på faktisk kan få plass i det rommet av intellektuelle muligheter vi – i filosofisk/vitenskapelig/akademisk sammenheng – beveger oss i.

En stor utfordring i forhold til å kunne akseptere den naturalismen McDowell forfekter ligger i følge ham selv i det at vi er så dypt kulturelt forankret i det etablerte paradigmet og en måte å tenke på som henger nært sammen med dette. Selv om det filosofihistorisk sett ikke er noe radikalt nytt hos McDowell, er allikevel noen av de mulighetene han peker på forbundet med en tid og en tenkning som fant sted før det moderne mennesket virkelig ble formet av – og inn i – det naturvitenskapelige verdensbildet. Men hvis vi kan være med på idéen om at vår måte å tenke på ble formet av den idéhistorisk sett enormt betydningsfulle bevegelsen

---

<sup>21</sup> Michael Williams, *Philosophical Quarterly*. Sitatet har fått plass som baksidetekst på 1996 utgaven av *Mind and World*.



naturvitenskapen utgjør, så kan man vel også være med på – i tråd med et av de ledende prinsippene innen den samme bevegelsen; *tenk kritisk* – at det vil kunne vær av stor verdi å underkaste grunnleggende trekk ved vår formede tenkemåte en inngående undersøkelse. McDowells filosofiske prosjekt gir oss et verdifullt innspill i så måte – han gir oss mulighet til å undersøke vårt eget perspektiv på verden og hvilke følger dette har både for naturen som sådan og for vår egen plass i den.

What is at work here is a conception of nature that can seem sheer common sense, though it was not always so; the conception I mean was made available only by a hard-won achievement of human thought at a specific time, the time of the rise of modern science. Modern science understands its subject matter in a way that threatens, at least, to leave it disenchanted, as Weber put the point in an image that has become a commonplace. The image marks a contrast between two kinds of intelligibility: the kind that is sought by (as we call it) natural science, and the kind we find in something when we place it in relation to other occupants of "the logical space of reasons", to repeat a suggestive phrase from Wilfrid Sellars. If we identify nature with what natural science aims to make comprehensible, we threaten, at least, to empty it of meaning. By way of compensation, so to speak, we see it as the home of a perhaps inexhaustible supply of intelligibility of the other kind, the kind we find in a phenomenon when we see it as governed by natural law.<sup>22</sup>

I sin bok om John McDowell viser Tim Thornton til et verk av David Papineau, *Philosophical Naturalism*,<sup>23</sup> hvor Papineau diskuterer og presenterer sin egen versjon av det dominerende filosofiske paradigmet hvis benevnning utgjør selve tittelen på verket, og som henger nært sammen med det naturvitenskapelige prosjektet. Et fundamentalt trekk ved "philosophical naturalism" er ifølge Papineau "the thesis that all natural phenomena are, in a sense to be made precise, physical."<sup>24</sup> "It is this thesis that plays such an important role in much contemporary philosophy, and is rejected by McDowell"<sup>25</sup>, bekrefter Thornton. Thornton viser videre til Jerry Fodor for å gi et talende eksempel på den nevnte fysikalistiske tesen. Jeg gjengir Thorntons sitat:

I suppose that sooner or later the physicists will complete the catalogue they've been compiling of the ultimate and irreducible properties of things. When they do, the likes of *spin*, *charm* and *charge* will perhaps appear upon their list. But *aboutness* surely won't; intentionality simply doesn't go that deep. It's hard to see, in face of this consideration, how one can be a Realist about intentionality without also being, to some extent or other, a Reductionist. If the semantic and intentional are real properties of things, it must be in virtue of their identity with (or maybe of their supervenience on?) properties that are neither intentional nor semantic. If aboutness is real, it must be really something else.<sup>26</sup>

Det kan hende noen vil hevde at dette sitatet fra Fodor er for reduktivt orientert til å fange det

---

<sup>22</sup> McDowell, *Mind and World*, 70.

<sup>23</sup> David Papineau, *Philosophical Naturalism*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1993).

<sup>24</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>25</sup> Tim Thornton, *John McDowell*, (Chesham: Acumen Publishing Limited, 2004).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 15.

mangfoldet av såkalte ikke-reduktive teorier, f.eks innen bevissthetsfilosofi, som er en vesentlig del av det naturalistiske bildet nå godt inn på 2000-tallet, og at det dermed heller ikke egner seg til å stå som et eksempel på det etablerte bildet i dag. Jeg tror allikevel Thorntons sitat kan illustrere mye av det som er vesentlig i forhold til McDowells kritikk. Selv om det mangfoldet av teorier innen den analytiske tradisjonen som faller innunder benevnelsen ”filosofisk naturalisme” er stort og variert, er det allikevel slik at de ikke-reduktive elementene i dagens teorier oftest dreier seg mer om ting som f.eks at superveniente egenskaper er *mangfoldig* realiserbare – og dermed ikke reduserbare til sine subveniente substrater – enn om at f.eks intensjonalitet ikke dypest sett også er noe som må forankres i og delvis forklares ut fra den listen Fodor nevner, og som han tror fysikerne en gang vil komme til å komplettere. Det *essensielle* skillet blant naturalistiske posisjoner er for McDowell hvorvidt grunnenes domene er *sui generis* i forhold til lovmessighetenes domene. Det er ikke nødvendig å definere hva som ligger i formuleringen ”*the space of law*” – om det f.eks er snakk om universelle eller lokale lover, lovmessigheter som er utviklet gjennom evolusjonær seleksjon osv. Det er ikke den *positive* karakteristikken av lovmessighetenes domene som er vesentlig, men denne negative påstanden: uavhengig av hvordan det forholder seg med de relasjonene som konstituerer lovmessighetenes domene, så er de av et *annet slag* enn de *normative* relasjonene som konstituerer grunnenes domene.

Det kan se ut som om den essensielle forskjellen mellom paradigmatiske filosofisk naturalisme og McDowells naturalisme av sekundær natur er konsentrert rundt spontanitetens ontologiske status. McDowell innrømmer spontaniteten den friheten som må være reell dersom vi som sansende, tenkende og handlende vesener skal kunne være i stand til å respondere på grunner, og da *grunner* som sådanne. Det er nettopp her den store utfordringen for oss som er formet i det naturvitenskapelige paradigmat ligger: Hvordan skulle en slik type frihet – *sui generis* i forhold til lovmessighetenes domene – virkelig kunne finne sted? Hva skulle ligge til grunn for en slik frihet, hva skulle den eventuelt hvile i? Hva skulle de kausale drivkreftene ved en slik fri rasjonalitet bestå av eller være forankret i? Slike spørsmål er vel umulig noe vi kan tenke oss å finne svar på ved å søke i naturen? ”How could the operations of a bit of mere nature be structured by spontaneity, the freedom that empowers us to take charge of our active thinking?”<sup>27</sup> Vi forstår Kant når han måtte gå andre veier for å finne rom for spontaniteten. Selv Davidson, som insisterer på prinsippet om ”*the constitutive ideal of rationality*”, hvilket McDowell likestiller med å holde the space of reason for *sui generis*, ser

---

<sup>27</sup> McDowell, *Mind and World*, 70.

ikke noen reell mulighet her.<sup>28</sup> Rasjonalitet i Davidsons anomal monisme er et mentalt fenomen som er ikke-reducerbart av den grunn at Davidson benekter forekomsten av psyko-fysiske brolover. Det betyr riktignok at vi ikke kan ha reduksjon i Ernest Nagels betydning av begrepet.<sup>29</sup> Enhver mental hendelse hos Davidson er allikevel token-identisk med en fysisk hendelse, og det er det aspektet ved hendelsen som faller innunder en fysisk beskrivelse som sikrer kausaliteten. En konsekvens av dette er at det er vanskelig å se at grunner som sådanne kan være kausalt effektive, med den vedvarende uroen for epifenomenalisme dette bringer med seg. "Gevinsten" er at rasjonalitet representerer noe *sui generis*, men dette på bekostning av at det mentale er et epifenomen. Sinnet, i anomal monisme, ser dermed ut til å stå uten rasjonell forbindelse til verden, "spinning in a void" både på den ene og andre måten; på persepsjonssiden er sinnet avskrevet med *kun* kausalitet der det også måtte ha vært rasjonalitet, på handlingssiden er sinnet *uten* kausal effektivitet, hvor kausalitet er nødvendig. Kontrasten til McDowells naturalisme er stor, og den er også illustrerende. Davidson mangler de ressursene som trengs dersom grunnenes domene skal kunne være *sui generis* og samtidig integrert i verden; anskuelse og handling er hos Davidson produkter av "disenchanted nature". Hos McDowell er mennesket – som sansende og handlende vesen – rasjonelt (konseptuelt) integrert i naturen, dvs. i en "partial re-enchanted nature"; vi er *hjemme* i verden.

Det blir imidlertid både forenklet og til dels feil å se på spontanitetens ontologiske status som den essensielle forskjellen mellom McDowells naturalisme og paradigmatiske naturalisme. Unektelig er det en vesentlig forskjell her i og med at McDowell kan gi rom for en fri spontanitet, mens etablert naturalisme ikke ser noen reell mulighet i så måte. Den essensielle forskjellen dreier seg mer om hvordan man kommer fram til disse respektive resultatene, eller grunnleggende oppfatningene, og hvordan man så forholder seg til disse.

McDowell omtales ofte som en filosofisk "quietist". Men selv om han har en terapeutisk tilnærming til filosofi er ikke "quietism" en dekkende term for McDowells filosofiske virksomhet, og han anser seg selv heller ikke som en type filosof denne termen passer på. Går man inn på *Wikipedia* og leser hva som innledningsvis står om ham der finner vi følgende beskrivelse:

---

<sup>28</sup> Se McDowell, *Mind and World*, 74-76. Jeg deler McDowell syn i denne forbindelse.

<sup>29</sup> Nagels "bridge-law reduction" sto sterkt da Davidsons "Mental Events" – hvor han presenterer sin "*anomalous monism*" – ble utgitt i 1970. Nagels reduksjons-modell er designet for å kunne redegjøre for reduksjon (via brolover) fra en høyere-nivå vitenskapelig teori til en lavere-nivå vitenskapelig teori; som f.eks. mellom en teori om menneskets bevissthet/psykologi og en teori om hjernens neurofysiologi. Ernest Nagel, *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Brace & World, 1961).

McDowell has, throughout his career, understood philosophy to be "therapeutic" and thereby to "leave everything as it is", which he understands to be a form of [philosophical quietism](#) (although he does not consider himself to be a "quietist"). (...) [I]n defending this quietistic perspective McDowell has engaged with the work of leading contemporaries in such a way as to both therapeutically dissolve what he takes to be philosophical error, while developing original and distinctive theses about language, mind and value. In each case, he has tried to resist the influence of what he regards as a misguided, reductive form of philosophical naturalism that dominates the work of his contemporaries, particularly in North America.<sup>30</sup>

I motsetning til hva en quietist typisk vil gjøre, presenterer McDowell i tillegg også originale filosofiske bidrag som anbefalte løsningsforslag til de filosofiske problemstillingene han gjennom sin terapeutiske tilnærming oppløser og utdriver. Idéen om sekundær natur er et eksempel på en sterkt anbefalt løsning, og det er en idé som har betydelige implikasjoner på flere filosofiske områder.<sup>31</sup> Idéen er allikevel i langt større grad en gest i retning av en forløsende idé enn å være noe i nærheten av et gjennomarbeidet forslag på linje med en metafysisk forklaring. McDowells poeng er først og fremst at idéen støtter common-sense – den er en *påminnelse*<sup>32</sup> om at vi ikke trenger konstruerende filosofi – *samtidig* som den er er filosofisk forløsende. Gitt de filosofisk forløsende implikasjonene som faktisk følger er det dermed også en idé vi må ta på alvor. Hvordan sekundær natur og en fri spontanitet så har kommet i stand og passer inn i naturen, det får komme i annen rekke, og er for McDowell mer en vitenskapelig enn en filosofisk oppgave å finne ut av. "Human life, our natural way of being, is already shaped by meaning. We need not connect this natural history to nature as the realm of law any more tightly than by simply affirming our right to the notion of second nature."<sup>33</sup>

2. I det følgende vil jeg – først ved å ta utgangspunkt i introduksjonen til 1996-utgaven av *Mind and World* – belyse noe av McDowells kritikk av det etablerte filosofiske paradigmet samt trekke fram hva McDowell mener filosofiens oppgave i forbindelse med sinn/verden-relaterte problemstillinger først og fremst bør bestå i.

Introduksjonen i 96-utgaven fortsetter, etter det sitatet jeg ga ovenfor (s. 16), slik:

My aim is to propose an account, in a diagnostic spirit, of some characteristic anxieties of modern philosophy – anxieties that centre, as my title indicates, on the relation between mind and world. Continuing with the medical metaphor, we might say that a satisfactory diagnosis ought to point towards a cure. I aim at explaining how it comes about that we seem to be confronted with philosophical

---

<sup>30</sup> *Wikipedia: The Free Encyclopedia* (engelsk), s.v. "John McDowell".

<sup>31</sup> Ikke minst innen språkfilosofi, epistemologi, bevissthetsfilosofi og etikk, for å nevne noen sentrale hovedområder.

<sup>32</sup> McDowell, *Mind and World*, 95. "Naturalized Platonism" is not a label for a bit of constructive philosophy. The phrase serves only as shorthand for a "reminder", an attempt to recall our thinking from running in grooves that makes it look as if we need constructive philosophy".

<sup>33</sup> *Ibid.*

obligations of a familiar sort, and I want the explanation to enable us to unmask that appearance as illusion.

It matters that the illusion is capable of gripping us. I want to be able to acknowledge the power of the illusion's sources, so that we find ourselves able to respect the conviction that the obligations are genuine, even while we see how we can, for our own part, reject the appearance that we face a pressing intellectual task.<sup>34</sup>

Dette sitatet rommer mye av hva McDowells filosofiske prosjekt i *Mind and World* i bunn og grunn dreier seg om. Det kan derfor være viktig å få tak i hva som ligger i det han sier her dersom vi skal kunne vurdere McDowells prosjekt.

Som jeg har vært inne på tidligere er ”the relation between mind and world” en temmelig abstrakt formulering som peker mot, ikke kun ett, men flere store filosofiske tema. McDowells tilnærming til denne abstrakte relasjonen går i *Mind and World* først og fremst via persepsjon som filosofisk tema, med fokus på mulighetsbetingelsene for intensjonalitet; hva må være tilfellet ved sinn/verden-relasjonen for at våre tanker skal kunne være *om* den empiriske verden, den verden vi tar inn via sansene? Tilsvarende problemer som de McDowell diskuterer, og som tilsvarende gir opphav til ”some characteristic anxieties of modern philosophy” møter vi imidlertid på flere områder: ”Parallell puzzlement will be prone to arise whenever we want to speak of responsiveness to reasons. 'Responsiveness to reasons' is a good gloss on one notion of freedom. So the puzzlement in its general form is about how freedom, in that sense, fits into the natural world.”<sup>35</sup>

Først og fremst, slår McDowell fast i sin diskusjon, må sinn/verden-relasjonen være *normativ* i den forstand at det vi tenker om verden må være riktig eller galt ut fra hvordan ting faktisk forholder seg: ”a belief or judgement whose content (as we say) is that things are thus and so – must be a posture or stance that is *correctly or incorrectly* adopted according to whether or not things are indeed thus and so.”<sup>36</sup> Og for at tankene våre skal kunne stå til ansvar overfor verden i forhold til hvorvidt de er riktige eller gale, må de nødvendigvis også stå til ansvar overfor vår *erfaring* av verden: ”How could a verdict from the empirical world – to which empirical thinking must be answerable if it is to be thinking at all – be delivered, if not by way of a verdict from (as W.V. Quine puts it) 'the tribunal of experience'?”<sup>37</sup>

Den omtalte angsten McDowell mener moderne filosofi lider under er, i følge hans videre diagnostisering, et resultat av en spenning mellom ”two forces, both of which have an intelligible tendency to shape our reflection about empirical thinking, and thereby about

---

<sup>34</sup> McDowell, *Mind and World*, xi.

<sup>35</sup> Ibid., xxiii.

<sup>36</sup> Ibid., xii.

<sup>37</sup> Ibid.

world-directedness in general.”<sup>38</sup> Jeg har nå allerede skissert den ene siden av dette spenningsforholdet: For at tankene vår skal kunne være *om* verden, må de også stå til ansvar overfor verden vedrørende hvorvidt de er riktige eller gale; og dersom *det* skal kunne være tilfellet må sanseerfaringene våre konstituere en bedømmende instans – et tribunal – som medierer forholdet mellom tenkning og verden. ”That is what I mean by ”a minimal empiricism”: the idea that experience must constitute a tribunal, mediating the way our thinking is answerable to how things are, as it must be if we are to make sense of it as thinking at all.”<sup>39</sup>

Om den andre siden av spenningsforholdet sier McDowell:

The other is a frame of mind that makes it seem imposible that experience could be a tribunal. The idea of a tribunal belongs, together with the idea of what the tribunal passes its verdict on, in what Sellars calls ”the logical space of reasons” – a logical space whose structure consist in some of its occupants being, for instance, warranted or correct in the light of others. But the idea of experience, at least construed in terms of impressions, evidently belongs in a logical space of natural connections.<sup>40</sup>

Spenningsforholdet er altså knyttet til sansningen vår på denne måten: På den ene siden har vi en sterk oppfatning om at sanseerfaringene våre må konstituere et tribunal som medierer forholdet mellom tenkning og verden for at det i det hele tatt skal kunne være noen reell (rasjonell) kontakt i denne relasjonen. På den andre siden er det vanskelig å se hvordan dette skal kunne være mulig. Sanseapparatet vårt er unektelig del av et annet logisk rom enn hva et tribunal nødvendigvis må tilhøre. Sanseapparatet vårt fungerer i kraft av å være underkastet en lovmessig delaktighet blant transaksjonene i naturen, og tilhører således et logisk rom hvor en ting utelukkende er en *årsak* til en annen; jeg ser et tre fordi lysstråler treffer øyet mitt osv. Sanseapparatet reagerer rett og slett mekanisk på de *inntrykkene* det utsettes for. Et tribunal derimot, i kraft av å vurdere og bedømme om en ting er riktig eller gal i forhold til en annen, må nødvendigvis være konstituert av noe annet enn rene årsak-virkning-forhold. Idéen om et tribunal hører hjemme i et logisk rom hvor konstituentene er *rasjonelt* forbundet med hverandre – hvor noe er en *grunn* for noe annet, hvor noe er *gyldig* i kraft av noe annet og hvor noe er *riktig eller galt* i forhold til noe annet.

Dersom vi faktisk prøver å anerkjenne sanseerfaringen som et tribunal, kan det samtidig se ut som om vi begår en naturalistisk feilslutning (naturalistic fallacy),<sup>41</sup> ikke-naturalistiske

---

<sup>38</sup> McDowell, *Mind and World*, xvi.

<sup>39</sup> Ibid., xii.

<sup>40</sup> Ibid., xvi.

<sup>41</sup> Ibid. "Naturalistic fallacy" er nok et uttrykk McDowell låner fra Sellars (Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, 1997). Det er imidlertid et uttrykk som er brukt i forskjellige sammenhenger; bl.a. er det kjent fra G. E. Moore i verke *Principia Ethica*, hvor han bruker uttrykket i en helt annen betydning og

egenskaper forveksles med naturalistiske. Ved å prøve å se på erfaring som et tribunal tillegger vi naturen (representert ved sanseapparatet vårt) samtidig egenskaper den i følge premissene (det etablerte naturalistiske paradigmet) vanskelig kan ha. Denne (tilsynelatende) dyptloddende uoverensstemmelsen gir opphav til en filosofisk angst. "Suppose that we are inexplicitly aware that our thinking is subject to both these forces; that makes it intelligible that we should find thought's being about the empirical world philosophically problematic."<sup>42</sup> Angsten springer ut av en uartikulert problemstilling som, hvis den ble formulert tydelig, ville dannet hva McDowell kaller et "How possible?"-spørsmål:

In such a position, one would find oneself asking: "How is it possible for there to be thinking directed at how things are?" This would be a "How possible?" question of a familiar philosophical kind; it acquires its characteristic philosophical bite by being asked against the background of materials for a line of thought that, if made explicit, would purport to reveal that the question's topic is actually not possible at all.<sup>43</sup>

"Hvordan mulig?"-spørsmål (som vi kan kalle det) spiller som vi dermed forstår en viktig rolle i McDowells diagnostisering av moderne filosofi, og kuren han foreskriver er tilsvarende knyttet til hvordan å forholde seg til slike spørsmål.

Diagnosen avdekker altså et uartikulert spenningsforhold mellom to krefter som, hvis de ble formulert tydelig, ser uforenelige ut. Kuren består dermed naturlig nok i å løse opp spenningsforholdet, men slik at man unngår å begå en naturalistisk feilslutning. Det finnes forskjellige strategier i denne sammenhengen, og ved å foreta en kritikk av de kandidatene som utgjør de verserende alternativene, tydeliggjør McDowell samtidig sin egen posisjon. I tillegg til å kritisere potensielt mulige posisjoner gjør han det også klart hvorfor "konstruerende filosofi" ikke er veien å gå i forhold til denne type problemstillinger. Det nytter jo ikke å prøve å *besvare* et "Hvordan mulig?"-spørsmål – hvilket er hva konstruerende filosofi, i denne sammenheng, prøver på – når det forholder seg slik at denne typen spørsmål oppstår på bakgrunn av problemstillinger som, hvis de ble tenkt nøyere gjennom, ville gi materiale til et argument for at det det spørres om faktisk ikke er mulig.

Evidently it can seem sensible to embark on such a project only if one does not quite understand the predicament that seems to motivate it. If the frame of mind is left in place, one cannot show how whatever it is that one is asking about is possible; if the frame of mind is dislodged, the "How possible?" question no longer has the point it seemed to have. Either way, there is no prospect of answering the

---

sammenheng enn McDowell. "Moore stated that a naturalistic fallacy is committed whenever a philosopher attempts to prove a claim about [ethics](#) by appealing to a *definition* of the term "good" in terms of one or more *natural* properties (such as "pleasant", "more evolved", "desired", etc.). *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, (engelsk), s.v. "Naturalistic Fallacy".

<sup>42</sup> McDowell, *Mind and World*, xvi.

<sup>43</sup> *Ibid.*, xiii.

question as it was putatively ment. So if I am right about the character of the philosophical anxieties I am to deal with, there is no room for doubt that engaging in "constructive philosophy", in this sense, is not the way to approach them. As I have put it, we need to exorcize the questions rather than set about answering them. Of course that takes hard work: if you like, constructive philosophy in another sense. And of course that is what i offer in this book.<sup>44</sup>

Den fruktbare måten å forholde seg til "Hvordan mulig?"-spørsmål på er, ifølge McDowell, altså ved å oppløse dem – å oppløse, eller utdrive, spenningsforholdet som fører fram til illusjonen om at vi står foran en presserende intellektuell oppgave. En vesensforskjell mellom de forskjellige strategiene McDowell diskuterer i denne sammenheng er hvorvidt de holder grunnenes domene for *sui generis* i forhold til lovmessighetenes domene eller ikke. Jeg har tidligere nevnt Davidson og Evans som representanter for hver av sidene i den oscillerende husken. Begge disse filosofene holder grunnenes domene for *sui generis*, men de havner i hver sin fallgrube fordi de ikke lykkes i å se hva som må være tilfellet for at erfaring skal kunne konstituere et tribunal. Davidson gir bevisst avkall på empirisme nettopp fordi han ikke ser noen mulighet i så måte:

Davidson's ground for giving up empiricism is, in its essentials, the claim that we cannot take experience to be epistemologically significant except by falling into the Myth of the Given, in which experience, conceived in such a way that it could not be a tribunal, is nevertheless supposed to stand in judgement over our empirical thinking. That certainly has the right shape for an argument that we *must* renounce empiricism. The trouble is that it does not show how we *can*. It does nothing to explain away the plausibility of the empiricist picture, according to which we can make sense of the world-directedness of empirical thinking only by conceiving it as answerable to the empirical world for its correctness[.]<sup>45</sup>

Her ser vi en illustrasjon av den ene bevegelsen til den oscillerende husken; Davidson ser at dersom vi opererer med noe empirisk *gitt* i erfaringen, som i Myten om det Gitte, så bærer ikke dette gitte den form for (rasjonell) informasjon i seg som gjør at erfaringen faktisk kan fungere som et tribunal. Han gir derfor avkall på en empiristisk- til fordel for en koherentistisk epistemologisk modell. Men dermed befinner han seg i den andre fallgropen representert ved den oscillerende husken. Det hjelper ikke at empirisk tenkning tilsynelatende kan se ut til å være underlagt rasjonell friksjon ene og alene fordi det perseptuelt sett kan *virke som om* ting er slik og slik. Når det virker som om ting er slik og slik, for et subjekt i Davidsons koherentistiske bilde, er det at "ting er slik og slik" selv et mentalt ("empirisk") innhold. Den rasjonelle *forbindelsen* til den empiriske verden uteblir og vår empiriske tenkning blir ikke annet enn "a frictionless spinning in a void".

I søken etter en robust empirisk friksjon settes dermed returbevegelse av den

---

<sup>44</sup> McDowell, *Mind and World*, xxiv.

<sup>45</sup> *Ibid.*, xvii.



oscillerende husken i gang. Men her lurker den andre fallgruven; Myten om det Gitte. Og slik kan det fortsette å oscillere fram og tilbake – inntil man finner ut ”how to dismount the seesaw”. Det er her McDowells positive bidrag kommer inn. Man kan ”dismount the seesaw” – se hvordan erfaringen kan konstituere et tribunal, uten å begå en naturalistisk feilslutning – hvis man ser at konseptuelle kapasiteter er operative *i* erfaringen, *i* aktualiseringen av vår sensibilitet. Det vi perseptuelt møter i erfaringen – passivt tar inn via reseptiviteten – er ikke gitt som i Myten om det Gitte. Det er *konseptuelt* gitt, og spleises således – via spontaniteten – sammen *i*, og med, vårt konseptuelle apparat. Det foregår med andre ord ikke noen *konseptualisering* av noe pre-konseptuelt (”ikke-tenkbar”) gitt under våre perseptuelle erfaringer – noe som ville innebære en mangel på rasjonell kontakt/friksjon, med den følge at erfaringen ikke ville kunne fungere som et tribunal.

The position I am urging appeals to receptivity to ensure friction, like The Myth of the Given, but it is unlike the Myth of the Given in that it takes capacities of spontaneity to be in play all the way out to the ultimate grounds of empirical judgement. That is what enables us to reinstate friction without undermining the very idea of ultimate grounds, as the Myth of the Given does. (...) So long as a passive operation of conceptual capacities is not in view as an option, one cannot even try to cast experience as a rational constraint on empirical thinking without falling into the Myth of the Given.<sup>46</sup>

Myten om det Gitte, hovedsakelig representert ved Evans, samt den andre fallgruven i den oscillerende husken, representert ved Davidsons koherentisme, får en svært grundig behandling i *Mind and World* – og de blir tilsvarende grundig demolert. Ved å undergrave enhver mulighet for disse respektive posisjonene fremstår McDowells egen løsning som det eneste mulige alternativet til hvordan å stige av den oscillerende husken.<sup>47</sup> Men hvordan kan det ha seg at to prominente filosofer som Davidson og Evans ikke selv tar i betraktning den løsningen McDowell peker på? ”It is not that they argue that there is no such possibility; it simply does not figure in their thinking.”<sup>48</sup> Ifølge McDowell nøyer de seg med posisjoner som er ”intolerable: within this conception of the possibilities, there is no way to credit thought with friction against independent reality”.<sup>49</sup>

Det er kanskje ikke så rart at Davidson og Evans, som gode naturalister, ikke er fristet av, eller ikke ser, den muligheten McDowell peker på. For hvordan skulle det kunne ha seg at det vi *tar inn* i erfaringen *er* konseptuelt? At våre erfaringer rett og slett er konseptuelle tvers igjennom? Og hvordan skulle det kunne ha seg at spontaniteten er i virksomhet helt ut til, og spleises konseptuelt sammen *med*, den empiriske verden – ”to the ultimate grounds of

<sup>46</sup> McDowell, *Mind and World*, 67.

<sup>47</sup> Noe imidlertid langt ifra alle filosofer vil være enige i.

<sup>48</sup> McDowell, *Mind and World*, 67.

<sup>49</sup> Ibid.

empirical judgement"? Hvis man er redd for å begå en naturalistisk feilslutning er det neppe rart at ikke en slik løsning fremstår som åpenbar.

McDowells løsning ligger nært opp til Kants posisjon. For McDowell som for Kant gjelder slagordet "Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind." En vesentlig forskjell mellom disse to filosofene er imidlertid at McDowell mener å være naturalist, mens Kant må søke til en oversanselig sfære utenfor naturens lovmessigheter for å finne rom for spontaniteten. Det er her McDowells helt originale naturalistiske løsning kommer inn. Dvs. McDowells løsning er original tatt i betraktning av at den er presentert i en tid hvor en *naturalistisk* posisjon av dette kaliberet knapt er tenkbar.

Før vi ser nærmere på McDowells naturalistisk posisjon – en posisjon som styrer klar av problematikken representert ved naturalistiske feilslutninger – vil jeg her kort omtale de resterende alternativene McDowell tar et oppgjør med i *Mind and World*. Etter at posisjonene representert ved den oscillerende husken er demolert er det to konkurrerende posisjoner som gjenstår; "rampant platonism" og "bald naturalism". Posisjonene representert ved den oscillerende husken er altså hva McDowell mener man er dømt til å velge blant dersom man har en naturalistisk orientering hvor grunnenes domene er *sui generis* og man ikke ser at konseptuelle kapasiteter er operative i vår sensibilitet. I utartet platonisme holder man også grunnenes domene for *sui generis* i forhold til lovmessighetenes domene, men her inngår ikke spontaniteten som prosessor i grunnenes domene blant hva som regnes for *natur*. Det finnes derfor ikke noe naturalistisk fundert spenningsforhold knyttet til erfaring som et tribunal. Selv om mennesket er en del av naturen tar vi også del i en annen dimensjon – f.eks. i form av en idé-verden, som Platons filosofi tradisjonelt er forbundet med. Det er denne tradisjonelle tolkningen av Platon – en tolkning McDowell selv ikke deler – som har gitt opphav til McDowells term "rampant (utartet, overdrevet, som tar overhånd, osv.) platonism"<sup>50</sup>. I den typen konsepsjoner som faller innunder "utartet platonisme" er den frie spontaniteten et ikke-naturalistisk element i menneskets sinn som er forbundet med denne oversanselige sfæren, og som dermed gjør oss i stand til å respondere på den meningen denne dimensjonen rommer.

Gold naturalisme (en gold/naken/øde/tørr – "bald" – naturalisme) på sin side oppløser den naturalistisk funderte spenningen allerede før den kommer i stand. I gold naturalisme er ikke grunnenes domene *sui generis*; spontaniteten som prosessor i grunnenes domene er *i prinsippet* mulig å forklare ut fra ressurser som er tilgjengelige innenfor lovmessighetenes domene. De manøvrene som ovenfor er blitt betegnet som å begå en naturalistisk feilslutning

---

<sup>50</sup> McDowell, *Mind and World*, 110.

er dermed, selv om de er naturalistiske, ikke påvist å være *feilaktige*.

I gold naturalisme – som i McDowells naturalisme – er dermed grunnlaget for filosofisk angst fjernet ved roten. En vesentlig forskjell mellom disse to formene for naturalisme er (i tillegg til spontanitetens ontologiske status) imidlertid i hvilken grad de respekterer, som genuine innsikter, de dype intuisjonene vi har – vedrørende vår evne til å respondere på grunner – som kan føre fram til filosofisk angst og en oppfatning om at vi står ovenfor en presserende intellektuell oppgave:

It is easy – and not because we are merely stupid – to be captivated by the kind of philosophy I aim to exorcize. That means that a proposed exorcism is more satisfying to the extent that it enables us to respect, as insights, the driving thoughts of those who take the familiar philosophical anxieties to pose real intellectual obligations (our driving thoughts when we find ourselves beset by the anxieties), even while we unmask the supposed obligation as illusory.<sup>51</sup>

McDowells forse fremfor gold naturalisme er at han tar på alvor og respekterer som genuine innsikter de sterke common sense-baserte oppfatningene vi har vedrørende vår egen normative rasjonalitet og handlingsfrihet som noe *sui generis* i forhold til hva en rent naturvitenskapelig beskrivelse vil kunne romme.

Jeg kommer tilbake til utartet platonisme og gold naturalisme i forbindelse med min diskusjon av McDowells anbefalte posisjon, hvilke han omtaler bl.a. som ”*a relaxed naturalism*”, ”*naturalized platonism*” eller ”*a naturalism of second nature*”.

### III. Sekundær natur

1. Begrepet ”sekundær natur” representerer noe av det helt originale ved *Mind and World*. Filosofihistorisk sett er imidlertid begrepet på ingen måte nytt, og det har også blitt brukt med helt forskjellige betydninger.<sup>52</sup> McDowell henter inspirasjon til begrepet først og fremst fra Aristoteles, og da særlig fra bok 2 av *Nicomachean Ethics*<sup>53</sup> hvor Aristoteles gir sin beskrivelse av hvordan etisk karakter utvikles og formes. ”Since ethical character includes dispositions of the practical intellect, part of what happens when character is formed is that the practical intellect acquires a determinate shape. So practical wisdom is second nature to its

---

<sup>51</sup> McDowell, *Mind and World*, xxii.

<sup>52</sup> Se Mischa Gubeljic, Simone Link, Patrick Müller, Gunther Osburg, "Nature and Second Nature in McDowell's *Mind and World*", I Marcus Willaschek, red. *Reason and Nature* (Münster: LIT – Verlag, 2000).

<sup>53</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, overs. av, W. D. Ross, I Jonathan Barnes, red., *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984). Heretter forkortet med *NE*.

possessors.”<sup>54</sup> De disposisjonene et individ har, ved for eksempel å tilhøre en art, og som må utvikles individuelt (oppøves gjennom læring – prøving og feiling) før de kan realiseres, er i utviklet form sekundær natur hos vedkommende individ. Men sekundær natur er mer enn utvikling og aktualisering av medfødte disposisjoner; ”Our nature is largely second nature, and our second nature is the way it is not just because of the potentialities we were born with, but also because of our upbringing, our *Bildung*.”<sup>55</sup>

The point is clearly not restricted to ethics. Moulding ethical character, which includes imposing a specific shape on the practical intellect, is a partial case of a general phenomenon: initiation into conceptual capacities, which include responsiveness to other rational demands beside those of ethics. Such initiation is a normal part of what it is for a human being to come to maturity, and that is why, although the structure of the space of reasons is alien to the layout of nature conceived as the realm of law, it does not take on the remoteness from the human that rampant platonism envisages. If we generalize the way Aristotle conceives the moulding of ethical character, we arrive at the notion of having one’s eyes opened to reasons at large by acquiring a second nature. I cannot think of a good English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*.<sup>56</sup>

Ved å ta del i – bli født inn i og oppdratt innenfor – en kultur/tradisjon og et språk, utvikler mennesket sin sekundære natur og får derigjennom en forståelse for hva som er en grunn for hva. Vi trer inn i grunnenes domene ved at våre øyne, i bred forstand, åpnes for grunner som sådan. En slik innvielse og utvikling er i bunn og grunn en innvielse i, og utvikling av, konseptuelle kapasiteter, og det er fremfor alt en naturlig del av hva det vil si for et menneske å bli voksent – *naturlig* også i den forstand at det ikke er innslag av noe oversanselig eller ”magisk” (slik McDowell mener utartet platonisme opererer med) forbundet med aktualiseringen av evnen til å respondere på grunner.

Noe av det originale hos McDowell ligger i måten han finner rom for det sekundær natur representerer, i hans betydning av begrepet, i en naturalistisk posisjon presentert i en tid hvor noe slikt nærmest kan virke utenkelig. Følgende sitat går til kjernen av McDowells prosjekt om sekundær natur:

We need to recapture the Aristotelian idea that a normal mature human being is a rational animal, but without losing the Kantian idea that rationality operates freely in its own sphere. The Kantian idea is reflected in the contrast between the organization of the space of reasons and the structure of the realm of law. Modern naturalism is forgetful of second nature; if we try to preserve the Kantian thought that reason is autonomous within the framework of that kind of naturalism, we disconnect our rationality from our animal being, which is what gives us our foothold in nature.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> McDowell, *Mind and World*, 84.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 85.

Vi trenger å gjenerobre den aristoteliske idéen om mennesket som et rasjonelt dyr, men uten å miste den kantianske idéen om en rasjonalitet som opererer fritt i sin egen sfære.<sup>58</sup> Idéen om mennesket som et rasjonelt dyr – fullt og helt integrert i naturen – med en rasjonalitet opererende fritt i sin egen sfære (en idé som utgjør selve omdreiningspunktet i *Mind and World*, og av den grunn også i dette essayet) var altså, i følge McDowell, uproblematisk til stede hos Aristoteles. Som vi skal se, er det allikevel av stor betydning hvordan man tolker Aristoteles på dette punktet.

I dagens paradigme er dette aristoteliske bildet av mennesket som et rasjonelt dyr problematisk av den grunn at det ikke synes å være rom for en fri rasjonalitet i denne forstand. Rasjonalitet i det naturvitenskapelige paradigmet er typisk forbundet med biologiske, psykologiske og sosiale/kulturelle betingelser knyttet til den livssituasjon og de omgivelser mennesket befinner seg i,<sup>59</sup> og er sådan av en mer instrumentell karakter enn hva den er hos Kant, og i følge McDowell også hos Aristoteles. Rasjonalitet i moderne naturalisme ligger nærmere opp til Humes syn på fornuften som ”slave of the passions.”<sup>60</sup> Moderne naturalisme har, som McDowell sier, glemt sekundær natur. Hvis vi allikevel prøver å bevare den kantianske tanken om en autonom rasjonalitet i dagens paradigme, så frakobler vi rasjonaliteten (på tilsvarende måte som Kant selv gjorde) fra vår animalske natur. Med andre ord er det ikke plass til en fullt ut autonom rasjonalitet i et fullt ut *naturalistisk* moderne bilde. Hvis vi derimot tar i betraktning idéen om sekundær natur stiller det seg, ifølge McDowell, annerledes; den aristoteliske idéen om mennesket som et rasjonelt dyr kan gjenerobres – og en vesentlig forskjell mellom Aristoteles og Kant tydeliggjøres.

Jeg vil ikke se bort fra at gevinsten ved en (naturalistisk?) naturkonsepsjon med rom for sekundær natur og en autonom rasjonalitet har potensiale i seg til også å nå utover et rent

---

<sup>58</sup> Dette må selvfølgelig ikke forveksles med tanken om *sinnet* som en avgrenset sfære.

<sup>59</sup> Slike betingelser vil selvfølgelig være høyst relevante faktorer i forbindelse med rasjonalitet/fornuft i enhver form for naturalisme, som i enhver filosofisk posisjon (vil jeg anta). Poenget er hvorvidt vi forankrer rasjonaliteten i slike betingelser, om vi så å si reduserer den til en instrumentell funksjon forbundet med slike livsbetingelser, eller om rasjonaliteten også opererer fritt i en sfære hvor den har ressurser til å underkaste de grunnene den responderer på en kritisk undersøkelse – en kritisk undersøkelse hvor de aktuelle grunnene er i fokus som *rasjonelle beveggrunner som sådan* – overordnet mer eller mindre kontingente livsbetingelser. Det vil imidlertid ikke være mulig å foreta en slik kritisk undersøkelse helt fra scratch – vi er alltid allerede situert på en måte som gjør at noe slik ville være umulig. McDowells poeng er at det som står i fokus i en slik kritisk undersøkelse kun kan være i fokus ut fra det perspektivet vi allerede innehar i vår tilnærming, og ikke i et ”objektivt”, tredjeperson-perspektiv – ”a sideways-on view” i McDowells terminologi – noe en scientistisk naturalisme og en analytisk tilnærming ofte etterstreber. ”[T]he essential thing is that one can reflect only from the midst of the way of thinking one is reflecting about” (McDowell, *Mind and World*, 81). I tillegg til Aristoteles viser McDowell i denne sammenheng også til Gadammers hermeneutiske tenkning vedrørende det å være situert i en tradisjon, og hans rehabilitering av ”fordommer” som noe positivt. Wittgenstein er også en viktig tenker for McDowell, og en del ofte refereres til. Jeg skal si mer om sideways-on perspektivet senere.

<sup>60</sup> ”Reason is, and ought only to be the slave of the passions”. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

filosofisk/akademisk anliggende.<sup>61</sup> Det kan unektelig se vanskelig ut, ”It can easily seem that there is no space to move here”<sup>62</sup> – men er det noen god grunn til at vi ikke skulle kunne gjenerobre denne idéen?

Dersom vi tar et skritt tilbake, og ser med friske øyne på vår oppfatning vedrørende en fri spontanitet, så ser vi, som McDowell påpeker, at det er *to* kandidater som står i veien for en samhörighet mellom spontanitet og natur; den ene er den frie spontaniteten – som helt klart er den kandidaten vi er tilbøyelige til å problematisere; den andre kandidaten er imidlertid vårt naturvitenskapelige begrep om natur – hardt ervervet i en bestemt epoke i historien – hvilket vi har lett for å ta for gitt. Hvilken av disse to kandidatene som bør underkastes en omstrukturering er vel ikke nødvendigvis klart uten en forutgående undersøkelse. McDowell har unektelig et godt poeng når han sier:

It would be a cheat, a merely verbal maneuver, to object that naturalism about nature cannot be open to question. If we can rethink our conception of nature so as to make room for spontaneity, even though we deny that spontaneity is capturable by the resources of bald naturalism, we shall by the same token be rethinking our conception of what it takes for a position to deserve to be called "naturalism".<sup>63</sup>

Det store og avgjørende spørsmålet er om han har like gode poeng når han vil overbevise oss om at vi kan, og bør, revurdere vår konsepsjon om naturen slik at det blir rom for en fri spontanitet. Men før vi kan ta stilling til det, må vi ha et enda klarere bilde av den konsepsjonen McDowell anbefaler. Et godt sted å starte en søken etter en rikere forståelse av McDowells naturalisme er å gå til hans diskusjon av Aristoteles etikk – for som han sier: ”The best way I know to work into this different conception of what is natural is by reflecting on Aristotle’s ethics.”<sup>64</sup>

2. McDowells tolkning av Aristoteles' etikk kan karakteriseres som et naturalistisk motstykke til de tolkningene han oppfatter som arkaiske versjoner – anakronistiske sådan – av gold naturalisme:

Modern readers often credit Aristotle with aiming to construct the requirements of ethics out of independent facts about human nature. This is to attribute to Aristotle a scheme for a naturalistic foundation for ethics, with nature playing an archaic version of the role played by disenchanted nature in modern ethics. Given the prevalence of readings on these lines, it is difficult to get Aristotle’s picture into view in the way I want, as a model for a radical rethinking of nature. Read like this, Aristotle’s picture of ethical understanding counts rather as a peculiar sort of bald naturalism.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Jeg kommer tilbake med utdypende kommentarer senere i essayet (kap. V).

<sup>62</sup> McDowell, *Mind and World*, 77.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., 78.

<sup>65</sup> Ibid., 79.

McDowell sier ikke veldig mye om Aristoteles i *Mind and World*. Det vi presenteres for er snarere *resultater* av McDowells tolkninger – ikke noen inngående tolkninger som sådan. I likhet med de fleste av temaene som diskuteres i *Mind and World*, og som i denne boken settes sammen til å danne en større filosofisk helhet, bygger også diskusjonen av Aristoteles' etikk på tanker McDowell har gitt uttrykk for i tidligere publikasjoner. I essaysamlingen *Mind, Value & Reality*<sup>66</sup> er tre av de mest sentrale essayene McDowell har skrevet om Aristoteles' etikk samlet under overskriften ”Greek Ethics”. Forordet i denne boken gir et informativt innblikk i McDowells tanker om antikk gresk- kontra moderne etisk tenkning:

I have divided the essays into four groups, although the dividing lines are not sharp.

The first group concerns how to interpret some central contentions of Socratic, Platonic, and especially Aristotelian ethics. My main aim in these papers is to countenance a way in which, as I see it, modern prejudice about rationality tend to distort our understanding of Greek ethics. When a Greek thinker says something to the effect that a life of virtue is a life in accordance with reason, modern commentators tend to suppose he must mean that such a life can be recommended as worth going in for, with the recommendation not needing to appeal to habituated propensities to be attracted towards, and recoil from, actions of different kinds – the features of a person's make-up that figure, for instance, in Aristotle's discussion of virtue of character. This reflects a dualism between reason and the more evidently ”natural” aspects of character. I think it leads commentators to miss a possibility of profiting from Greek ethical reflection: a possibility of appreciating, as best we can from our vantage point, what it might have been like to think about character, reason, and conduct in an intellectual climate that was not shaped by the pressure towards such dualisms. Our intellectual climate is irreversibly so shaped, but the strands in Greek ethics I consider, read as I urge, help to bring out that it is possible, even for us, to resist the pressure.<sup>67</sup>

Som begge disse sitatene gir en klar indikasjon på, er det et gjennomgående engasjement hos McDowell å befri moderne lesere fra typisk moderne fordommer vedrørende rasjonalitet i vårt møte med disse antikke etiske tekstene – fordommer som hindrer oss i å se den fulle verdien i det tekstene uttrykker, skrevet i et helt annet intellektuelt klima som de er. For McDowell er Aristoteles' etikk et talende eksempel og et verdifullt uttrykk for en naturalisme hvor menneskets rasjonalitet, som et uttrykk for sekundær natur – fri for moderne fordommer og metafysisk angst – opererer fritt i sin egen sfære (”I have been insisting that for Aristotle the rational demands of ethics are autonomous; we are not to feel compelled to validate them from outside an already ethical way of thinking.” *MW*, 84). Men på dette punktet er han altså på en ganske så egen kurs i forhold til majoriteten av kommentatorer – tilsvarende hva han er i forhold til kontemporære tenkere angående moderne naturalisme. Ved å bygge på Aristoteles' etikk – hvor et vesentlig trekk ved etisk karakter er en oppøvet evne til å respondere adekvat på grunner en partikulær situasjon presenterer en for – som et levedyktig

---

<sup>66</sup> John McDowell, *Mind, Value, and Reality* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1998).

<sup>67</sup> *Ibid.*, vii-viii.

eksempel på en naturalisme som inkluderer en fri spontanitet, ønsker McDowell å gi tyngde til budskapet om at det ikke er noen god grunn til å opprettholde det moderne, begrensende bildet av natur. Det har vært fullt mulig å holde en naturalisme med rom for sekundær natur og en fri rasjonalitet tidligere, og det er kun moderne fordommer og ”primitive metaphysics”<sup>68</sup> som står i veien for å kunne holde en tilsvarende naturalisme i dag.

Men er det egentlig slik, som McDowell hevder, at Aristoteles faktisk holdt en naturalistisk posisjon av denne typen? Er det rimelig, uten videre, å kalle Aristoteles en naturalist? Her er vi ved et punkt i McDowells prosjekt hvor jeg, som en overveiende sympatiserende leser, finner det problematisk å slutte meg til hans strategi. Jeg ser helt klart McDowells nytte av å kunne spille på lag med en innflytelsesrik tenker som Aristoteles – dvs. forutsatt at måten han presenterer det ”laget” de utgjør innebærer en rimelig tolkning av Aristoteles. Og det er nettopp dette jeg stiller spørsmål ved. Ikke det at McDowell ikke åpent kan foreta modifiseringer av Aristoteles – ”to include a proper place for reflectiveness”<sup>69</sup> – for å få belyst det han selv vil uttrykke, det skulle bare mangle. Men når McDowell viser til Aristoteles' naturalisme som et levedyktig eksempel på en naturalisme som inkluderer en fri spontanitet og hvor grunnenes domene fremstår som *sui generis* i forhold til naturen for øvrig (selv om dette selvfølgelig ikke er Aristoteles egen uttrykksmåte), så henger jo hele verdien av dette virkemiddelet på en rimelig tolkning og forståelse av Aristoteles.

Det kan være vanskelig, for ikke å si nærmest umulig, for en som ikke kan lese Aristoteles på originalspråket, å gå inn i en tolkningsdebatt som den mellom McDowell og de filosofene han polemiserer imot, i håp om å kunne tilføre noe særlig fornuftig. Debatten går naturlig nok nært inn på tolkning og forståelse av originaltekstlige formuleringer, uttrykk og begreper. I tilfellet med McDowells tolkning av Aristoteles' etikk er det allikevel ikke helt umulig å håpe på å kunne tilføre debatten noe fornuftig. Dette fordi mange av partene i denne tolkningsdebatten – ikke minst McDowell selv – synes å overse passasjer i Aristoteles tekst som absolutt må kunne sies å være av relevant betydning for det som diskuteres. De passasjene jeg sikter til (bl.a. i *NE* bok X) er av en såpass fremtredende og tydelig karakter at det ikke bør være nødvendig med originaltekstlig eksegesi – men tilstrekkelig å forholde seg til eksisterende oversettelser – for å kunne presentere dem som en utfordring for de forskjellige debattantenes posisjoner. I og med at det er McDowells tolkning av Aristoteles som er i fokus her, begrenser jeg meg naturlig nok til å forholde meg til hans posisjon.

La meg ta utgangspunkt i Aristoteles' *ergon*-argument (funksjonsargumentet) fra

---

<sup>68</sup> McDowell, *Mind and World*, 82.

<sup>69</sup> *Ibid.*



*Nicomachean Ethics* bok I, 7. I sin søken etter hva *eudaimonia* består i foretar Aristoteles ved hjelp av dette argumentet en undersøkelse i forhold til menneskets *ergon* (funksjon); "for all things that have a function or activity, the good and "well" is thought to reside in the function, so would it seem to be for man, if he has a function."<sup>70</sup> Om resultatet han har kommet fram til ved hjelp av *ergon*-argumentet sier Aristoteles: "Let this serve as an outline of the good; for we must presumably first sketch it roughly, and then later fill in the details."<sup>71</sup> Den konkluderende kondisjonalen i argumentet – og følgelig et antatt omriss av hva *eudaimonia* består i – lyder slik:

[If] we state the function of man to be a certain kind of life, and this to be an activity or actions of the soul implying a rational principle, and the function of a good man to be the good and noble performance of these, and if any action is well performed when it is performed in accordance with the appropriate excellence: if this is the case, human good turns out to be activity of soul in conformity with excellence, and if there are more than one excellence, in conformity with the best and most complete.

But we must add 'in a complete life'. For one swallow does not make a summer, nor does one day; and so too one day, a short time, does not make a man blessed and happy.<sup>72</sup>

La dette stå som en foreløpig bakgrunn i lys av hvilket vi kan vurdere McDowell's diskusjon i essayet "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics"<sup>73</sup> – et av de omtalte tre essayene i *Mind, Value & Reality*. McDowell søker i dette essayet, i tråd med hva han sier i forordet i nevnte bok, en kvalifisert forståelse av Aristoteles' etikk fri fra moderne, Hume-inspirerte, fordommer og blindhet. Essayet avsluttes med følgende beklagelse; "Of course such blindness will seem more deplorable to those who would like to regard Aristotle as an ally in their opposition to the Humean cast of thought."<sup>74</sup> Den blindheten McDowell her nevner er myntet på de kommentatorene som tilskriver Aristoteles en humane tese i forbindelse med *eudaimonia* – det disse beklageligvis er blinde for er følgende mulighet: "Aristotle may simply not be moving within the framework it characterizes."<sup>75</sup>

McDowell's spesifikke prosjekt i "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics" er å argumentere for muligheten for at Aristoteles uttrykker en indikativ tese ("that *eudaimonia* is that for whose sake all action is undertaken") – og ikke en gerundiv tese ("that *eudaimonia* is that for whose sake all action ought to be undertaken") – når han i *NE* bok I sier at *eudaimonia* er det høyeste godet, det endelige målet for all vår virksomhet; som i 1102a2-3:

---

<sup>70</sup> *NE* I, 1097b26-28.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 1098a20-21

<sup>72</sup> *Ibid.*, 1098a13-20

<sup>73</sup> John McDowell, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", I John McDowell, *Mind, Value and Reality*, 3-22. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1998.

<sup>74</sup> John McDowell, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*

"it is for the sake of this [sc. *eudaimonia*] that we all do all that we do".<sup>76</sup> Når McDowell legger til grunn en indikativ tese i *NE I* innebærer det at han anser den dygdige *handlingen*, som respons på de moralske påbud (grunner) en partikulær situasjon presenterer en for, som *et mål i seg selv*. Handlingen er et uttrykk for en disposisjon og en innsikt som er indikativ for aktørens karakter, og *eudaimonia* ligger i det å utfolde en dygdig karakter i et politisk (sosialt) handlingsliv. McDowell kontrasterer dette til en gerundiv tese hvor *eudaimonia* ses i lys av en universell menneskenatur, og hvor en dygdig karakter/disposisjon er noe som besørger det som (i lys av denne tesen) anses å *burde* være et mål for alle; en adferd som fremmer en høyeste form for eget velbehag (lykke/nyttelse) av et slag alle mennesker kan ønske seg – typisk sett i lys av det biologiske vesenet mennesket er. I en gerundiv tese er altså *eudaimonia* i vesentlig grad knyttet til et uavhengig formål, uavhengig i forhold til den dygdige adferden som fremmer målet, og ikke, som ved en indikativ tese, til dygdig adferd som et mål *i seg selv*.

Den lesningen av *ergon*-argumentet McDowell presenterer i "The Role of *Eudaimonia*" er helt sentral og karakteristisk for den tolkningen av *NE I* han argumenterer for både i dette essayet og også i andre tekster. Gitt at McDowell ikke tar i betraktning det Aristoteles sier om *eudaimonia* i *NE X* er denne lesningen av *ergon*-argumentet likeledes sentral og karakteristisk for McDowells tolkning av Aristoteles' etikk helt generelt.

Som McDowell påpeker blir *ergon*-argumentet oftest oppfattet som et argument for Aristoteles eget grunnleggende syn på hva *eudaimonia* består i. Men McDowell ser en annen mulighet i forbindelse med hva dette argumentet et ment å uttrykke: argumentet kan (isolert sett) leses på en måte som gjør det helt nøytralt i forhold til Aristoteles eget, kontra andre, substansielle syn (gjerne med fundamentalt divergerende innhold) i forhold til hva *eudaimonia* består i. "With such a reading, the point of the passage can be, not to justify Aristotle's own substantive view, but rather to help the reader to comprehend the distinct kind of reason that, (...), the concept of *eudaimonia* serves to delimit."<sup>77</sup>

Til tross for at *eudaimonia*, i McDowells tolkning av *ergon*-argumentet, knyttes til en helt bestemt form for grunner, mener han at den form for grunner det her siktes til *ikke* kan sorteres under generelle kategorier med hensyn til deres innhold – dvs. i hvert fall ikke ut fra hva argumentet isolert sett uttrykker. At en slik kategorisering ikke vil være mulig følger jo også av det faktum at argumentet nå ses som helt nøytralt i forhold til fullstendig divergerende syn på hva *eudaimonia* substansielt sett består i. Det essensielle ved McDowells

---

<sup>76</sup> John McDowell, "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", 3.

<sup>77</sup> Ibid., 12.

tolkning er nettopp at det finnes en helt bestemt form for grunner *ergon*-argumentet er ment å avgrense selv om disse grunnene ikke lar seg kategorisere med hensyn til deres innhold.

*Ergon*-argumentet har med andre ord ingen karakter av en retningsgivende bestemmelsesprosedyre i forhold til spørsmål knyttet til hva slags liv en bør leve for å oppnå *eudaimonia*, eller hva menneskets funksjon "egentlig" består i. Den eneste kandidaten argumentet utelukker, blant alle tenkbare kandidater vedrørende hva *eudaimonia* består i, er et liv preget av ureflektert tilfredsstillelse av begjær – dette p.g.a. argumentets tese om at menneskets *ergon* er "an activity or actions of the soul implying a rational principle" (se mitt sitat fra Aristoteles på s. 33).

But no other likely candidate is clearly excluded by the eliminative argument for that thesis (1097b33-1097a7). Aside from its exclusion of the brutish life, then, the *ergon* argument can be understood neutrally. Its upshot is not to identify *eudaimonia* with one of the disputed candidates, namely, Aristotele's own, but to bring out how the issue between the candidates can be seen as an issue between competing views about which specific properties of a person are human excellences; and the route to the conclusion brings out how the issue can be seen as an issue between competing views about what it is the business of a human being to do.<sup>78</sup>

Den form for grunner McDowell ser muligheten for at *ergon*-argumentet er ment å avgrense er "the sort of reason for which someone acts when he does what he does because that seems to him to be what a human being, circumstanced as he is, should do."<sup>79</sup> Dermed kan vi også se muligheten for at spesifikasjonen "*eudaimonia*" kan ha noe langt mer for seg enn å fungere som en rent verbal merkelapp, og kun noe angivelig felles, for de forskjellige kandidatene vedrørende spørsmålet om hva slags liv en bør leve: Enten man er en hardbarket egoist eller en rettferdig altruist, så kan man – ut fra det substansielle synet man har og de grunnene en gitt situasjon presenterer en for på bakgrunn av dette – handle mer eller mindre i overenstemmelse med hva en oppfatter situasjonen påkaller. Er man fullt ut på høyde med situasjonen i forhold til ens aktuelle type målestokker og handler adekvat i forhold til disse, fremstår man (uavhengig av hvilke type målestokker/beveggrunner man substansielt sett holder for verdifulle) dermed også som en fremragende aktør (og tilfredsstillende således et hovedkriterium i *ergon*-argumentet: "[then] human good turns out to be activity of soul in conformity with excellence". Se sitat s. 33). Eksellent adferd, eller fravær av dette hos en person, kan dermed sies å være indikativ for personens karakter. "The ethical interest of such behavior is that the behavior, with its reasons, is indicative of the agent's character."<sup>80</sup>

Aristoteles' hensikt med *ergon*-argumentet kan dermed, slik McDowell ser det, være å

<sup>78</sup> John McDowell, "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", 13.

<sup>79</sup> Ibid., 10.

<sup>80</sup> Ibid.

gi uttrykk for tanken om at det er de egenskapene ved en aktørs karakter som muliggjør en eksellent adferd – med fokus på adferdens kvalitet i *forhold til* dens verdigrunnlag, og ikke dens verdigrunnlag som sådan – som er knyttet til *eudaimonia* (en tolkning som underbygger McDowells syn om at Aristoteles presenterer en indikativ tese i *NE* bok I når han sier at *eudaimonia* er målet for alt vi gjør).

Det må imidlertid påpekes at selv om *ergon*-argumentet isolert sett kan leses verdinøytralt i den forstand det her er snakk om, er det ikke dermed slik at Aristoteles mener det ene verdigrunnlaget er like bra som det andre. Som McDowell også nevner gir Aristoteles en viktig korleksjon mot en slik relativistisk holdning på 1095b4-6. McDowell bruker i sin diskusjon et eksempel med en hardkokt egoist ("A real man looks out for himself; he certainly doesn't practise charity, or justice"<sup>81</sup>), men som han sier er det helt klart at Aristoteles selv ikke adresserer denne typen antimoralister.<sup>82</sup>

I motsetning til de kommentatorene som mener Aristoteles presenterer en gerundiv tese i bok I, og dermed en etikk basert på uavhengige fakta om menneskets natur og funksjon, åpner McDowells lesning altså for at Aristoteles i prinsippet kan ha likestilt substansielt sett helt forskjellige verdi- og menneskesyn i forhold til muligheten av å oppnå *eudaimonia*.

[I]t is because a certain life is a life of exercises of human excellence, or, equivalently, because it is a life of doing what it is the business of a human being to do, that that life is in the relevant sense the most satisfying life possible for its subject, circumstanced at each point as he is. How one might argue that this or that is what it is the business of a human being to do is left open. It does not have to be by showing that a life of such doings maximizes the satisfaction of some set of "normal" or "natural" desires, whose role in the argument would need to be justified by a prior theory of human nature.

We may still find an intelligible place, in the different position I am considering, for some such idea as this: the life of exercises of excellence is the life that most fully actualizes the potentialities that constitute human nature. But the point will be that the thesis – justified in the appropriate way, whatever that is – that this or that is what it is the business of a human being to do can be reformulated, with an intelligibly "value-loued" use of "human nature", as the thesis that this or that is most in keeping with human nature; not that the justification of the thesis about the business of a human being is to be found in an independent, "value-free" investigation of human nature.<sup>83</sup>

Det er ikke slik at McDowell mener han har gitt noe i nærheten av en vanntett argumentasjon for den tolkningen han presenterer: "It would be rash to suggest that there are no difficulties about making the position of §13 cohere with everything Aristotle wrote"<sup>84</sup> ("the position of §13" er den posisjonen jeg her har presentert på McDowells vegne). Som jeg var inne på tidligere er McDowells hensikt i "The Role of *Eudaimonia*" snarere å åpne andre kommentatorers øyne for muligheten av at Aristoteles har noe annet enn en Hume-lignende

---

<sup>81</sup> John McDowell, "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", 11.

<sup>82</sup> Ibid., 20.

<sup>83</sup> Ibid., 18-19.

<sup>84</sup> Ibid., 20.

tese i tankene i forbindelse med *eudaimonia* enn forsøksvis å trumfe gjennom sin egen tolkning. McDowells svar på hva som ligger til grunn for disse kommentatorenes tilbøyelighet til å tilskrive Aristoteles en Hume-lignende tese er ikke det at de finner tekstuelle holdepunkter for noe slikt, tvert imot: "[It] is not textual but philosophical. A position on the lines of §12 strikes them as so obviously what Aristotle needs that charity demands ascribing it to him; or they assume a philosophical framework within which the possibility of a position like that of § 13 is not so much as visible."<sup>85</sup>

På vegne av nevnte kommentatorer reiser McDowell bl.a. følgende innvending (betegnende for den blindheten han beklager) til forsvar for en humeansk tese:

Prima facie conflicts arise in the application of an individuals conceptions of excellence, and this may seem similarly to necessitate a view of rationality as involving the maximizing of independent recognizable goods. For if there is no externally applicable method of resolution, does not the conception of excellence collapse, in virtue of conflicts, into a mer random heap of intuitions?<sup>86</sup>

Og McDowell gir følgende svar, betegnende for den naturalisme av sekundær natur han selv står for:

A possibility not being contemplated – rendered invisible by the subjectivism about reasons for acting that the Humean thesis seems to entail – is this. A coherent conception of excellence locates its possessor in what is, for him at least, a world of particular facts, which are often difficult to make out. Faced with a prima facie conflict, one has to determine how things really are, in the relevant corner of the world that one's conception of excellence makes more or less dimly present to one. What makes it the case that the conception of excellence is a unity, in so far as it is one, is not that prima facie conflicts are resolved by asking what will maximize some independently recognizable goods but that the results of those efforts at discernment tend to hang together in the way that particular facts hang together to constitute a World.<sup>87</sup>

Denne korte fremstillingen av McDowells tolkning av Aristoteles' etikk (med hovedvekt på essayet "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics") utdyper, i hvert fall til en viss grad, McDowells diskusjon av dette temaet i *Mind and World*.<sup>88</sup> Selv om fremstillingen er kort, og utelater mye, tror jeg den er tilstrekkelig til å gi en god pekepinn på hva den essensen McDowell trekker ut av Aristoteles' etikk, og som han selv tar i bruk, består i. McDowell bruker i *Mind and World* Neuraths eksempel om seileren som overhaler sitt fartøy mens det er

---

<sup>85</sup> John McDowell, "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", 20. Posisjonen i §12 er altså en Hume-lignende tese hvor *eudaimonia* oppfattes som et resultat av dygdig karakter og adferd og hvor målet ligger utenfor handlingen i seg selv. Posisjonen i §13 er McDowells egen.

<sup>86</sup> Ibid., 21

<sup>87</sup> Ibid., 21-22

<sup>88</sup> McDowell foretar en enda bredere og mer informativ diskusjon (enn hva han gjør i "The Role of Eudaimonia") vedrørende det han kaller en "Hume-lignende tese" om *eudaimonia* – og om hvorfor en slik tese ofte tilskrives Aristoteles – i essayet "Two sorts of Naturalism". John McDowell, "Two Sorts of Naturalism", I John McDowell, *Mind, Value and Reality*, 167-197.

til havs som et bilde på den essensen han vil ha fatt i. Til havs er seileren til enhver tid henvist til de mulighetene han der og da har for hånden. Dette er en helt annen situasjon enn om han kunne trekke fartøyet på land å la det underkastes (*sideways-on*) en kyndig fagmanns blikk og ressurser for å bedømme og ivareta dets sjødyktighet. Når det gjelder etisk tenkning – og for øvrig også all annen tenkning – så er vi til enhver tid i samme situasjon som seileren til havs: ”[T]he essential thing is that one can reflect only from the midst of the way of thinking one is reflecting about.”<sup>89</sup> Og et fylldigere sitat med samme poeng:

In Aristotle’s conception, the thought that the demands of ethics are real is not a projection from, or construction out of, facts that could be in view independently of the viewer’s participation in ethical life and thought, so that they would be available to a sideways-on investigation of how ethical life and thought are related to the natural context in which they take place. The fact that the demands bear on us is just, irreducibly, itself. It is something that comes into view only within the kind of thinking that conceives practical situations in terms of such demands.<sup>90</sup>

Og i en fotnote tilhørende dette sitatet: ”[T]he notion of a fulfilling life figures in Aristotle in a way that is already ethical through and through. The relevant motivations are shaped by concerns that are already ethical. (See *Nicomachean Ethics* 1.7, 1098a16-17.)”<sup>91</sup>

Det objektive perspektivet – ”a sideways-on picture of understanding and the world”<sup>92</sup> – som er hva en scientistisk naturalisme etterstreber, er for McDowell en illusjon. Like håpløst som å forsøke å legge uavhengige fakta om menneskets natur til grunn for en etikk, er det å håpe på å kunne gi en objektiv beskrivelse av (f.eks.) hva menneskets natur er. Vi er alltid allerede situerte, og er til enhver tid henvist til å måtte nøye oss med (verdi)ladede – i motsetning til nøytrale, objektive og uavhengige – beskrivelser. Til gjengjeld står enhver beskrivelse og enhver oppfatning tilgjengelig for kritisk refleksjon.

Et like viktig poeng for McDowell, og et poeng som løper parallelt med oppfatningen representert av Neuraths bilde om seileren, er den ubekymrede selvfølgeligheten han finner hos Aristoteles vedrørende hans holdning til nettopp det Neuraths bilde er et eksempel på: Aristoteles viser i sin metaetiske redegjørelse ingen behov for å forankre etiske refleksjon i noe annet (som f.eks. biologi) enn i hva som rent etisk allerede fremstår som relevant. Det er denne metafysiske sett ubekymrede holdningen som i særlig grad gjør Aristoteles til et forbilledlig eksempel for McDowell. For McDowell er denne holdningen et klart tegn på en immunitet i forhold til den type metafysiske angst han diagnostiserer moderne filosofi til å lide under – en unødig angst moderne filosofi selv har lagt grunnlaget for, og som McDowell,

---

<sup>89</sup> McDowell, *Mind and World*, 81.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, 82.

tildels ved hjelp av Aristoteles, ser en vei ut av.

La meg her se litt nærmere på det helt sentrale og viktige poenget hos McDowell knyttet til hva han kaller et "fra-siden-av" (*sideways-on*) perspektiv på forståelse og verden. I fra-siden-av perspektivet ligger de ytre realitetene som (bortsett fra våre sinn) utgjør verden, eller naturen, *utenfor* den konseptuelle sfæren våre sinn opererer innenfor. Det er med andre ord et definert skille mellom sinnet og de ytre realitetene, et skille som avgrenser og lukker det konseptuelle i sin egen sfære. En scientistisk naturalisme holder en versjon av dette fra-siden-av bildet, hvor lovmessighetenes domene er hva som befinner seg utenfor grensen. Og når det å betrakte virkeligheten som et domene for lovmessigheter innebærer at vi tømmer den for mening (*leaves it disenchantet*<sup>93</sup>), kan vi være enige med McDowell i at det som ligger utenfor grensen for det konseptuelle umulig kan romme noen form for påbud fra fornuft eller liknende. "Hence the very idea of sensitivity to real demands of reason looks spooky, unless we can reconstruct it from materials that are naturalistic in the relevant sense."<sup>94</sup> Det er altså denne bekymringen om at "real demands of reason looks spooky" Aristoteles, ifølge McDowell, er immun mot. Og det er bl.a. det som ligger til grunn for denne metafysiske sett ubekymrede holdningen hos Aristoteles som ifølge McDowell gjør ham til et forbilledlig eksempel for den naturalisme av sekundær natur McDowell selv forfekter.

Et mer omfattende og grundig blikk på Aristoteles korpus enn hva McDowell legger til grunn vil imidlertid avsløre at McDowells tolkning på dette punktet befinner seg temmelig langt ifra hva det med rimelighet kan hevdes at Aristoteles sto for. Den neurathianske segleren sett i lys av Aristoteles' etikk navigerer ikke fullt så uavhengig av alle landemerker og himmelretninger som det McDowells tolkning tilsier. I tillegg til kulturelt funderte orienteringspunkter er også metafysiske realiteter avmerket på seglerens draft. Det betyr ikke at det ikke står respekt av McDowells forsøk på å etablere en realisme i forhold til de ytre påbud, f.eks. i form av moralske grunner, vår fornuft responderer på. Men, ved å berøve Aristoteles den overordnede dimensjonen en grundigere studie viser at hans etikk må forstås innenfor, slik de som ser bort fra *NE X* gjør seg skyldig i, blir det som står igjen, som en angivelig tolkning av Aristoteles etikk, kun en skygge av hva en mer helhetlig tolkning vil måtte ta i betraktning. For Aristoteles, hevder McDowell, er det rett og slett en uproblematisk selvfølgelighet at det finnes en fornuft i naturen som muliggjør en rasjonell forbindelse mellom sinnet og verden, og som i partikulære situasjoner også tar form av ytre irreduktible påbud som krever vår reflekterende neurathianske oppmerksomhet.

---

<sup>93</sup> McDowell, *Mind and World*, 82.

<sup>94</sup> *Ibid.*

Her skiller Aristoteles seg, ifølge McDowell, også fra Kant på en helt vesentlig måte, hvilket impliserer tilsvarende vesentlige konsekvenser: Når det gjelder persepsjon og empirisk erfaring holder Kant, som McDowell (og som Aristoteles, kan vi tilføye, selv om Aristoteles' rammeverk og terminologi er ganske annerledes enn hva den er hos både Kant og McDowell) den posisjon at den ytre verden *ikke* ligger utenfor vår konseptuelle sfære. Men hos Kant, i motsetning til hos Aristoteles, settes denne isolert sett forløsende innsikten inn i en annen og større ramme som har en helt ødeleggende effekt på forbindelsen fornuft/natur. Sett i lys av Kants transcendent historie befinner de ytre realitetene – som i en rent *erfaringsmessig* sammenheng er hva som gir innhold til tankene våre – seg på eiendommelig vis *utenfor* den konseptuelle sfære, og representerer dermed også en særegen form for et fra-siden-av perspektiv på virkeligheten.<sup>95</sup>

Som McDowell nevner er det ingen tilfeldighet at det er mulig for ham å uttrykke sin perseptuelle posisjon i kantianske termer.<sup>96</sup> De kantianske termene 'spontanitet' og 'reseptivitet' passer som hånd i hanske for McDowells prosjekt i *Mind and World*. Setningen "The idea of a faculty of spontaneity is the idea of something that empowers us to take charge of our lives"<sup>97</sup>, kan betegnes som både et fullblods mcdowelliansk og kantiansk utsagn. McDowell er kantianer så lenge det dreier seg om empirisk erfaring *per se*, men relasjonen mellom sinnet og verden får imidlertid en helt annen dimensjon – og innebærer noe helt annet enn hva McDowell er villig til å akseptere – når vi tar hensyn til Kants transcendent historie. Hos McDowell inngår spontaniteten i hva som er natur som sådan, mens Kant, som tidligere nevnt, ser seg nødt til å finne rom for spontanitetens frihet ved å forankre den i en oversanselig sfære, uavhengig av naturens lovmessigheter. Men også i forbindelse med reseptiviteten bringer Kants transcendent perspektiv inn dimensjoner som – i minst like stor grad som ved spontaniteten – er helt uakseptable for McDowell. Som vi husker appellerer McDowell til en *passiv* reseptivitet for å sikre den nødvendige empiriske friksjon som må foreligge i en rasjonell forbindelse mellom sinnet og verden. Og fordi spontaniteten, sammenspleiset med en fullstendig passiv reseptivitet, er i virksomhet helt ut til det ultimate grunnlaget for empirisk bedømmelse, unngår McDowell den fellen som er representert ved Myten om det Gitte. Dersom *reseptiviteten* derimot, i sitt samspill med spontaniteten, skulle delta med selv det aller minste bidrag *utover* en rent passiv avlesning eller mottak av

---

<sup>95</sup> McDowell, *Mind and World*, 42.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 43. En vesentlig forskjell mellom McDowell og Kant er imidlertid at Kant kun opererer med en fri spontanitet i forbindelse med det konseptuelle, mens hos McDowell er mennesket som en rasjonell aktør også i besittelse av en fri spontanitet knyttet til handling og kroppslig bevegelse. (McDowell, *Mind and World*, 89, 90).



realitetene, så ville det dermed også innebære et brudd, en kløft, mellom tankene våre og de ytre realitetene tankene våre – i så tilfelle kun angivelig – er om. En helt passiv reseptivitet er for McDowell en ufravikelig nødvendighet dersom det vi opplever som ytre realiteter også skal kunne *være* en uavhengig virkelighet som er slik vi opplever at den er, og dermed noe annet enn konstruksjoner av vårt eget sinn. Et selvstendig bidrag fra reseptiviteten ville innebære en form for idealisme – uønsket sådan, for McDowell, og for mange med ham. Og det er nettopp en form for uønsket idealisme McDowell mener er en konsekvens av Kants transcendent historie (uønsket også for Kant selv, og klart imot hans egne intensjoner<sup>98</sup>). Selv om reseptiviteten, også hos Kant, er passiv når det gjelder empirisk erfaring *per se*, er ikke dette på samme vis tilfellet sett i lys av det transcendent perspektivet:

[I]n the transcendental perspective there does seem to be an isolable contribution from receptivity. In the transcendental perspective, receptivity figures as a susceptibility to the impact of a supersensible reality, a reality that is supposed to be independent of our conceptual activity in a stronger sense than any that fits the ordinary empirical world.<sup>99</sup>

Når det transcendent rammeverket introduseres mister dermed også det som ellers kunne være en forløsende innsikt sin effekt; i det transcendent perspektivet er verden allikevel utenfor vår konseptuelle sfære, med den konsekvens at i dette bildet forblir et håp om å forene fornuft og natur en ren illusjon.

McDowell nevner i denne sammenheng Hegel – som en kritisk etterfølger til Kant – og hans form for idealisme: "It is central to Absolute Idealism to reject the idea that the conceptual realm has an outer boundary, and we have arrived at a point from which we could start to domesticate the rhetoric of that philosophy."<sup>100</sup> Det kunne vært interessant å høre mer om hvilke tanker McDowell gjør seg i forbindelse med Hegel og den form for absolutt idealisme han sto for, men dessverre nøyer McDowell seg her igjen med en kort bemerkning. McDowell kommer flere ganger i *Mind and World* med hentydninger til Hegel, og særlig med tanke på den tunge metafysikken Hegel ofte forbindes med skulle det vært interessant å høre mer om hvor langt McDowell var villig til å gå i den sammenheng. Men, når man ser hvordan McDowell presenterer sin forståelse av Aristoteles, hvilket er en forståelse som ser helt bort fra den overordnede dimensjonen som faktisk er hva som ligger til grunn for og støtter opp under den metafysisk sett ubekymrede holdningen hos Aristoteles – den holdningen McDowell verdsetter så høyt – så aner det meg at McDowell vil være tilsvarende forsiktig i

---

<sup>98</sup> McDowell, *Mind and World*, 44.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 44.

forhold til Hegels metafysikk. Men det spørres vel kanskje i hvilken grad en realisme som insisterer på at den konseptuelle sfære ikke har noen utside kan mobilisere den oppslutning som er nødvendig for å kunne konkurrere med det etablerte filosofiske paradigmet – uten også å reflektere over hvordan det dypere sett kan henge sammen at verden faktisk *er* slik som det vi kan persipere og tenke at den er. Selv om man respekterer McDowells insisterende holdning vedrørende vår common-sense baserte rett til å tilskrive oss selv en fri spontanitet, er det, i hvert fall for min egen del, vanskelig å la være å i tillegg spekulere på hvordan det kan ha seg at noe slikt eventuelt kan finnes. Det kritisk reflekterende første-person-perspektivet trenger en støtte fra et søkende tredje-person-perspektiv for å kunne finne den filosofiske roen McDowell etterstreber.

Et vesentlig skille mellom kontemporær analytisk- og antikk filosofi (eller mellom moderne og pre-moderne filosofi mer generelt) er at det var en langt større aksept i forhold til spekulativ metafysikk før enn nå, og på dette punktet fremstår McDowell som en relativt typisk tenker av sin tid. De søkende og spekulative refleksjonene er vel antageligvis henvist til det mer private rom, og kanskje også ansett som uegnet til å bringe inn i den offentlige filosofiske debatt. Jeg skal ikke her kommentere disse trekkene ved kontemporær filosofi, annet enn å problematisere i forhold til McDowell at jeg er usikker på i hvilken grad hans terapeutisk utdrivning av Hvordan-mulig-spørsmål kan føre til filosofisk ro<sup>101</sup> når det han peker på som positive løsningsforslag synes innebære så åpenbare spenningsforhold som det de gjør. McDowell viser, forsåvidt naturlig nok, til vitenskapene når det gjelder spørsmål om relasjonen mellom primær og sekundær natur, men en uttalelse som den følgende; "Second nature could not float free of potentialities that belong to a normal human organism. This gives human reason enough of a foothold in the realm of law to satisfy any proper respect for modern natural science",<sup>102</sup> skaper i langt større grad en tvil i forhold til McDowells påstand om grunnenes domene som *sui generis* enn å peke mot noe som kunne kalles filosofisk ro. Og, når selve utdrivningen av Hvordan-mulig-spørsmål innebærer å akseptere at det konseptuelle ikke har noen ytre grense, og når denne i seg selv ganske spenstige påstanden i tillegg settes i kombinasjon med en empiristisk/naiv epistemologisk og moralsk realisme, da vekkes uunngåelig en metafysisk undring – ihvertfall hos denne leseren. Når Neuraths seiler ikke er opptatt med å vurdere fartøyets sjødyktighet, men i en fristund kanskje lar seg begeistre av god vind og en frisk seilas, eller en mild bris på en godværsdag, så stiller han seg kanskje samtidig spørsmål om både båten og elementene som er av en minst like fundamental

---

<sup>101</sup> "[T]he discovery that gives philosophy peace". McDowell, *Mind and World*, 86.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 84.

og eksistensiell karakter som – selv om de ikke er like akutt presserende – det han er opptatt av når fokus er mer rettet mot fartøyets sjødyktighet.

Mot slutten av *Mind and World* stiller McDowell et spørsmålet som har ligget i luften en god stund under lesningen: "How has it come about that there are animals that possess the spontaneity of understanding?"<sup>103</sup> Og han fortsetter: "That is a perfectly good question. Suppose we had a credible account of how forces that are intelligibly operative in nature might have led to the evolution of animals with conceptual powers. That would definitively avert a form of rampant platonism".<sup>104</sup> Men er det egentlig så sikkert at en plausibel eller overbevisende historie nødvendigvis ville utelukke enhver form for utartet platonisme? Når vi ser dette siste sitatet sammen med uttalelsen om at sekundær natur ikke kan flyte fritt i forhold til potensialiteter som tilhører en normal menneskelig organisme – noe som angivelig gir "human reason enough of a foothold in the realm of law to satisfy any proper respect for modern natural science" – så begynner det nesten å tegne seg et bilde som kan minne mye om den ikke-reduktive fysikalismen som dominerer kontemporær bevissthetsfilosofi. Forskjellen, i lys av de uttalelsene jeg her har trukket fram, ser ut til å innskrenke seg til at McDowell rett og slett insisterer på ontologiske ressurser, naturalistiske sådan, som har gitt opphav til vesener med konseptuelle kapasiteter og en *sui generis* spontanitet. Det kan se ut til at en manglende åpenhet hos McDowell tvinger ham opp i et hjørne han egentlig ikke vil være i, men jeg skal ikke prøve å reise noen fellende innvending mot McDowell her – jeg skal ikke engang utelukke muligheten for at det han her antyder, potensielt sett, kan gis en formulering som fremstår som plausibel.<sup>105</sup> Det jeg undres over er den ihugede motstanden McDowell

---

<sup>103</sup> McDowell, *Mind and World*, 123.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Et annet sitat jeg opplever å bedre fange McDowells Wittgenstein-inspirerte quietistiske holdning vedrørende spørsmål om sekundær versus primær natur er et jeg gjenga tidligere: "Human life, our natural way of being, is already shaped by meaning. We need not connect this history to nature as the realm of law any more tightly than by simply affirming our right to the notion of second nature." (McDowell, *Mind and World*, 95). Det er mye i det McDowell sier her, men jeg tror tredje-person-perspektivet for mange uvergelig vil snike seg inn med sine spørsmål, og det kan se ut til at det gjelder for McDowell også.

Hvilken type relasjon mellom det fysiske og det mentale skulle det kunne være i McDowells tilfelle? Hjerne-sinn superveniens kan det vel ikke være, og substans-dualisme er vel pr.def. helt utelukket? Eller kanskje er dette spørsmålet feil stilt? Er det en dobbeltaspekt-tenkning her? Men hva da med fornuftens *sui generis*-aspekt? Åpner McDowell for at det kan ha vært en *sui generis* fornuft i verden allerede før evolusjonen utviklet det vesenet – mennesket – som i dag er bærer av denne fornuften? Hva skulle en slik fornuft i så tilfelle være forankret i, *sui generis* som den er? Kan det være snakk om potensielle egenskaper i naturen som aktualiseres gjennom evolusjon? Er eventuelt disse *sui generis*-potensialitetene uttrykk for mentale egenskaper i naturen? Har vi en dualisme her allikevel, eller et teleologisk aspekt?

Det knytter seg mange spørsmål til det McDowell antyder, og hvis det faktisk er et problem her, som det i hvert fall kan se ut til å være, så har dette kanskje mer å gjøre med påstanden om fornuftens *sui generis*-karakter enn at naturen skulle kunne romme en en kime til fornuft som har utviklet seg til rasjonelle, moralske aktører med en fri spontanitet. Dette behøver ikke bety at vi er tilbake i gold naturalisme. Men det kan bety at McDowells forslag om sekundær natur ikke er radikalt nok, eller ikke har den riktige formen.

viser mot utartet platonisme, og også hvordan denne motstanden synes å hindre ham i å ta i betraktning de ikke-naturalistisk platonistiske trekkene som en grundigere lesning enn McDowells egen viser at åpenbart finnes også hos Aristoteles.

Er det nødvendigvis slik at enhver form for utartet platonisme *utelukker* enhver form for realisme hvor det er en sterk forbindelse mellom fornuft og natur, og *visa versa*? Er det ikke *mulig* med en plausibel empiristisk fundert moralsk og epistemologisk realisme med et ikke-naturalistisk filosofisk rammeverk? Kan det være at McDowell i sin feide med utartet platonisme selv overser en mulighet her? Overser han en gylden middelvei mellom en Hume-lignende gerundiv tese og sin egen *sui generis*-baserte indikative tese vedrørende fornuftens spillerom i Aristoteles' etikk? Min vurdering er at McDowell selv ser ut til å være blind for en plausibel tolkning av hva Aristoteles sier om *eudaimonia* og om dygdig adferd som et mål i seg selv (en tolkning jeg selv støtter og som jeg skal presentere i det følgende) fordi han ikke ser at *hele naturen* i Aristoteles' filosofi er forankret i et overordnet rasjonelt prinsipp. Jeg skal gi McDowell støtte i forhold til kommentatorer som tillegger Aristoteles en Hume-lignende tese basert på uavhengige fakta om menneskets biologiske natur. Men McDowell synes ikke å se muligheten for at *phronimos* – som en person som er *eudaimon* i kraft av sin dygdige disposisjon og i overensstemmelse med kriteriet om at dygdig handling er et mål i seg selv – kan forstås også i lys av et overordnet rasjonelt metafysisk prinsipp. Dermed vil det også være vanskelig å finne en plausibel plass, i en forlengelse av McDowells tolkning, til det essensielle innholdet som kjennetegner *eudaimonia* i Aristoteles' konsepsjon. Som det mest endelige og selvtilstrekkelige målet mennesket kan søke er *eudaimonia* konstitutivt forbundet med aktualiseringen og opplevelsen (*qualia*) av den høyest nytelse/lykke/blomstring mennesket kan oppnå. Denne betydningen ligger innbakt i det antikke begrepet "*eudaimonia*". Men én svale gjør ingen sommer, som Aristoteles sier avslutningsvis i *ergon*-argumentet, og tilsvarende heller ikke når det gjelder menneskets høyeste gode. Sjelens virksomhet i henhold til dygd – hvilket essensielt sett er hva som fremmer *eudaimonia* – handler ikke om øyeblikk eller kortere perioder i et menneskes liv<sup>106</sup>. *Eudaimonia* handler om et helt livsspenn, om å aktualisere det man *er* (sin *form*), noe som naturlig nok innebærer langt mer enn kun opplevelser av nytelse og lykke. Som Aristoteles påpeker i *NE X*, så oppleves lykken ofte i fristunder; for vi strever for å kunne ha fri og vi utkjemper kriger for å kunne leve i fred.<sup>107</sup>

Begrepsparet "potensialitet/aktualitet" utgjør – sammen med begrepsparet "form/stoff" – to grunnpilarer i Aristoteles' filosofi, og det kan ikke være noen overraskelse forbundet med at

---

<sup>106</sup> *NE I*, 1098a16-19.

<sup>107</sup> *NE X*, 1177b4-5.

*eudaimonia* er knyttet til aktualisering av hva mennesket essensielt sett *er*. I likhet med alle andre naturlige vesener/substanser i Aristoteles filosofi har også mennesket sin bestemte form – sin natur. En vesentlig forskjell mellom mennesket og andre naturlige vesener er imidlertid knyttet nettopp til fornuften – mennesket er *essensielt sett* et rasjonelt dyr. Men det er ikke en *totalt* selvdrevet fornuft det er snakk om hos Aristoteles – en fornuft som "enables a deliberating agent to step back from *anything* that might be a candidate to ground its putative requirements."<sup>108</sup> Det *er* en fri fornuft i Aristoteles' konsepsjon som kan vurdere og overveie alt den presenteres for, og dens primære rolle er *ikke* knyttet opp mot å realisere og tilfredstille biologiske/sosiale behov og betingelser på en liknende måte som hos Hume. Men rasjonaliteten er ikke fri i en totalt selvdrevet forstand slik McDowell argumenterer for. Min videre diskusjon vil vise hvordan fornuften kan være fri samtidig som den er forankret i et metafysisk prinsipp den umulig kan rive seg løs fra. Diametralt motsatt av å skulle innebære en begrensning for fornuften representerer denne forankringen selve inngangsbilletten til den aktiviteten/aktualiteten (*energeia*) som konstituerer *eudaimonia* – en billett til noe det synes vanskelig å finne rom for og ressurser til i McDowells verden. Og det er det rasjonelle prinsippet menneskets fornuft er forankret i som gjør det plausibelt å trekke inn begrepsparet potensialitet/aktualitet også i denne sammenhengen.

3. Den innvendingen mot McDowells tolkning av Aristoteles etikk jeg mener å finne støtte for i Aristoteles' tekst – bl.a. i *NE* bok X – retter seg ikke imot det essensielle poenget representert av Neuraths bilde av seileren. Jeg tror McDowell, i hvert fall veldig langt på vei, kunne holde fast ved dette bildet selv om han hadde tatt hensyn til *NE* bok X – noe jeg altså mener han burde for bedre å yte Aristoteles rettferdighet. Mer enn å være rettet mot hva McDowell positivt sier, dreier min innvending seg i større grad om ting McDowell velger å overse.

Det er et velkjent synspunkt i tolkningstradisjonen rundt *Den Nikomakiske Etikk* at bok X skaper store vanskeligheter i forhold til å kunne komme fram til en koherent tolkning av Aristoteles syn på *eudaimonia*. Særlig er det problemer knyttet til hva Aristoteles sier om moralsk dygd (eksellent disposisjon) i bok I i forhold til hva som sies om teoretisk dygd i bok X. I bok I fremheves politisk dygd (*phronesis*) som det høyeste, mest endelige og selvtilstrekkelige godet, og den moralsk dygdige, eksellente aktøren (*phronimos*) som den som har oppnådd *eudaimonia*. I bok X, derimot, blir vi pluselig presentert for synspunktet om

---

<sup>108</sup> McDowell, "Two Sorts of Naturalism", I McDowell, *Mind, Value and Reality*, 173.

at den som lever et slikt politisk, moralsk eksellent, liv – *bios politikos* – kun er *eudaimon* i en sekundær betydning; det er kun den teoretisk vise, den som lever *bios theoretikos*, som kan oppnå *eudaimonia* i sin fulle form. Dermed har de politiske dygdene, som tidligere har blitt holdt fram som det høyeste godet og et mål i seg selv, brått blitt redusert til noe av en langt mer instrumentell karakter; noe forbundet med ren nødvendighet knyttet til det liv vi som mennesker – *zoon politikon* – er henvist til å leve.

Akkurat av hvilken grunn, eller med hvilken begrunnelse, vet jeg ikke; men faktisk er det blitt vanlig blant en god del kommentatorer rett og slett å se bort fra bok X. De gir tolkninger på bakgrunn av bok I til IX, og synes å være tilfreds med det. Kanskje er den bakenforliggende tankegangen noe slikt: ”Aristoteles presenterer to uforenlige syn når det gjelder *eudaimonia*; i og med at vi ikke kan få disse til å koherere eller til å bli innbyrdes konsistente blir vi nødt til å velge et av dem”? Selv mener jeg vi i prinsippet bør ta hensyn til alt Aristoteles sier. Det virker i alle fall helt urimelig å overse noe som fremstår som så til de grader substansielt som det bok X gjør. At vi eventuelt skulle finne det vanskelig å få bok X til å passe inn i forhold til resten av *NE*, gir oss ikke rett til å overse den.<sup>109</sup>

Det er spesielt kapitlene 7 og 8 i bok X som anses som vanskelige sett i forhold til resten av verket. Kapittel 7 begynner slik:

If happiness is activity in accordance with excellence, it is reasonable that it should be in accordance with the highest excellence; and this will be that of the best thing in us. Whether it be intellect or something else that is this element which is thought to be our ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper excellence will be complete happiness. That this activity is contemplative we have already said.<sup>110</sup>

Og mot slutten av kapitlet:

[...], but the activity of intellect, which is contemplative, seems both to be superior in worth and to aim at no end beyond itself, and to have its pleasure proper to itself (and this augments the activity), and the self-sufficiency, leisureliness (so far as this is possible for man), and all the other attributes ascribed to the blessed man are evidently those connected with this activity, it follows that this will be the complete happiness of man, if it be allowed a complete term of life (for none of the attributes of happiness is incomplete).

---

<sup>109</sup> En mulig tilnærming til problemet mellom bok I og bok X kunne kanskje rett og slett være å forsøke og konstruere en utvidet historie om hva Aristoteles kunne ha ment, og som er av en slik karakter at det er rom både for hva som sies i bok I og i bok X. Dersom en utvidet historie kunne få de elementene som i utgangspunktet synes inkonsistente til å koherere, ville det i hvert fall vise at disse elementene ikke nødvendigvis er inkonsistente. Og selv om en slik tilnærming starter ut med spekulasjon (kanskje i form av en intuisjon) kunne den vel allikevel gi analytisk sett verdifulle resultater? Kanskje kunne den til og med føre oss nærmere hva Aristoteles faktisk ønsket å formidle.

<sup>110</sup> *NE X*, 1177a11-19. For Aristoteles selv er det tydeligvis ikke noen form for konflikt mellom hva som sies her og hva som er sagt tidligere. Neste setning lyder nemlig slik: ”Now this would seem to be in agreement both with what we said before and with the truth” (*NE X*, 1177a19-20).

But such a life would be too high for man; for it is not in so far as he is man that he will live so, but in so far as something divine is present in him; and by so much as this is superior to our composite nature is its activity superior to that which is the exercise of the other kind of excellence. If intellect is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life.<sup>111</sup>

Jeg skal avstå fra å forsøke og tolke Aristoteles her,<sup>112</sup> men umiddelbart ser det unektelig ut som om det han sier om å ”fille inn detaljene” i bok I i forbindelse med *ergon*-argumentet (”Let this serve as an outline of the good; for we must presumably first sketch it roughly, and then later fill in the details.” se s. 33 ovenfor) peker mot det jeg her har gjengitt fra bok X. Mitt poeng, og min innvending mot McDowells tolkning, er imidlertid at det ikke uten videre virker rimelig å kalle Aristoteles en naturalist. Jeg vet ikke hvor mye, eller hva, man skal legge i Aristoteles' snakk om de mytologiske gudene (som han også nevner i bok X). Om han faktisk trodde på disse, eller om han kun bruker dem som eksempel rett og slett fordi de er så integrert i kulturen, har jeg ikke kunnskap nok til å mene noe om (selv tviler jeg sterkt på at han faktisk trodde på noe slikt, og det finnes også tekstlig belegg for at han ser på disse gudene som ren myte<sup>113</sup>). Det kan derimot ikke være noen tvil, så langt jeg kan forstå, om at Aristoteles reelt tar noe guddommelig med i sin betraktning. Dette kommer rimelig klart fram i sitatene fra bok X, 7 som jeg har gjengitt. Og, noe som burde være et stort tankekors for McDowell når han viser til aristotelisk naturalisme i forbindelse med en naturalisering av spontaniteten; det kan være lite tvil om at Aristoteles, i tillegg til å inkludere noe guddommelig i sin filosofi, også holder muligheten åpen for at selve menneskets intellekt kan være av guddommelig karakter.

McDowell er ikke fullstendig taus om det temaet jeg her reiser som en innvending mot ham. I *Mind and World* nevner han ikke noe av dette, men i ”The Role of *Eudaimonia*” berører han det i to fotnoter. I hovedteksten i essayet sier han: ”Aristotle himself has a specific view about what kind of life constitutes *eudaimonia*.” I denne sammenheng føyer han til følgende i en fotnote:

Or perhaps two specific views: an intellectualist view, and a different view that more easily accomodates the excellences of character discussed in books 2-5. My conserne is with the role of Aristotle's notion of *eudaimonia* and not with the content of his conception of it, so I shall not discuss this well-known problem of interpretation (...). I shall proceed throughout as if Aristotle were single-minded about what *eudaimonia* amounts to.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup>NE X, 1177b17-31.

<sup>112</sup> Jeg må nødvendigvis tolke Aristoteles ut fra eksisterende oversettelser når jeg senere i essayet skal diskutere ham i forhold til McDowell. Jeg leser hovedsakelig Jonathan Barnes, red. *The Complete Works of Aristotle*. (Princeton: Princeton University Press, 1984), og har også valgt å sitere fra denne utgaven.

<sup>113</sup> Aristotle, *Metaphysics*, overs. av W. D. Ross, I Jonathan Barnes, red. *The Complete Works of Aristotle*. (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1074b1-14. Heretter forkortet til *Met*.

<sup>114</sup> McDowell, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", 4, n. 4.

Og senere i samme essay, i forbindelse med utalelsen om at *ergon*-argumentet åpenbart ekskluderer et liv i ureflektert tilfredsstillelse av begjær, føyer han en fotnote til følgende setning: "But no other likely candidate is clearly excluded by the eliminative argument for that thesis". Fotnoten lyder slik: "Pace those who suppose that the *ergon* argument, as it stands, is ment to prove that eudaimonia is, as in book 10, to be equated with a life of 'contemplation'".<sup>115</sup> I begge disse fotnotene refererer McDowell også til John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, for en utdypende diskusjon av denne tematikken.

4. Sett i lys av andre deler av Aristoteles' korpus vil McDowells tolkning komme under et enda større press. Særlig relevant i denne sammenheng er det å se på Aristoteles' teologi og på den overordnede kosmologiske rammen for den aktivitet og aktualitet de naturlige substansene, de substansene som konstituerer naturen som sådan, utviser både i løpet av, men også *ved* sine respektive livsløp. Det er også relevant å se nærmere på Aristoteles' psykologi hvor menneskets natur og tenkning som fenomen blir behandlet. Teologi og tenkning er nært beslektede temaer hos Aristoteles og det er først og fremst i forbindelse med teologi og psykologi at tenkningens natur blir undersøkt.

I *Metafysikken XII* finner vi den eneste systematiske<sup>116</sup> gjennomgangen av Aristoteles' teologi, og det er verd å merke seg at av alle vitenskaper er det denne teoretiske vitenskapen han har gitt navnet "teologi" Aristoteles regner for den høyeste: " Evidently, then, there are three kinds of theoretical sciences – natural science, mathematics, theology. The class of theoretical sciences is the best, and of these themselves the last named is best; for it deals with the highest of existing things, and each science is called better or worse in virtue of its proper object."<sup>117</sup> I kapittel 6 og 7 av *Metafysikken XII* blir vi introdusert for selve fundamentet for den kosmologiske dimensjonen i Aristoteles' filosofi; den "ubevegelige beveger" – eller "første beveger" som Aristoteles også omtaler denne evige uforanderlige substansen som utelukkende er ren aktualitet/aktivitet (*energeia*). Den ubevegelige beveger *produserer* bevegelse i naturen – noe som skjer gjennom tiltrekning/kjærlighet. Som ren *energeia*, evig og uforanderlig, er den ubevegelige beveger det høyeste prinsipp av alle eksisterende ting, og det er de høyeststående egenskaper bevegere konstituerer som vekker kjærlighet i naturens substanser. Den tiltrekning mot bevegere som dermed oppstår er hva som ligger til grunn for, og skaper bevegelse i naturen. Dette må ikke forstås som en hendelse i tid. Naturen er i

---

<sup>115</sup> McDowell, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotles Ethics", 13 og 13, n. 18.

<sup>116</sup> David Ross, *Aristotle*, Sixth edition (Oxon: Routledge. 1995), 184.

<sup>117</sup> *Met.* XII, 1064a33-1064b5



seg selv evig hos Aristoteles. Den ubevegelige beveger er det kontinuerlig bevegende prinsipp som ligger til grunn for og opprettholder all bevegelse slik den alltid har utfoldt seg, og alltid vil komme til å utfolde seg.

There is, then, something which is always moved with an unceasing motion, which is motion in a circle; and this is plain not in theory only but in fact. Therefore the first heavens must be eternal. There is therefore also something which moves them. And since that which is moved and moves is intermediate, there is a mover which moves without being moved, being eternal, substance, and actuality.<sup>118</sup>

De første himlene (de ytterste planetene) representerer den primære bevegelse i naturen. Deres bevegelse er et resultat av den kjærlighet den ubevegelige beveger vekker i dem, og de responderer på denne kjærligheten ved å utfolde sin egen ufullkomne væren på en måte som i høyest mulig grad likner det elskede og bevegende objekt. Himlene utfolder derfor den mest fullkomne form for bevegelse som kan forekomme; en evig sirkulær bevegelse uten noen form for forandring. Det ufullkomne ved himlenes væren viser seg i det at de *kan* bevegges, for dersom noe har mulighet til å bevegges, er det dermed også i stand til å være annerledes enn hva det er. Og når himmellegemenes aktualitet er primær bevegelse betyr det at de er i stand til å være annerledes i henhold til sted, men ikke i substans.<sup>119</sup>

Den imitasjon av det mest fullkomne og høyest eksisterende som her er beskrevet ved himlenes aktualitet er et eksempel på et essensielt prinsipp som strømmer gjennom hele naturen i Aristoteles' konsepsjon:

Coming-to-be and passing-away will, as we have said, always be continuous, and will never fail owing to the cause we stated. Now being (we have explained elsewhere the variety of meanings we recognize in this term) is better than not-being; but not all things can possess being, since they are too far removed from the principle. God therefore adopted the remaining alternative, and fulfilled the perfection of the universe by making coming-to-be uninterrupted; for the greatest possible coherence would thus be secured to existence, because that coming-to-be should itself come-to-be perpetually is the closest approximation to eternal being.

The cause of this as we often have said, is circular motion; for that is the only motion which is continuous. That, too, is why all the other things – the things, I mean, which are reciprocally transformed in virtue of their qualities and their powers, e.g. the simple bodies – imitate circular motion.<sup>120</sup>

På liknende måte som himlene imiterer den ubevegelige beveger tar de jordiske substansene del i en evig bevegelse av å bli til og å gå til grunne. Gjennom å bli født, ta del i det værende, og i løpet av sitt livsløp selv være opphav til nye fødsler og nye generasjoner, og slik i all tid, imiterer de jordiske substansene himlenes perfekte og evige bevegelse.

Men også gjennom sine særegne egenskaper og funksjon – aktualiseringen av de

---

<sup>118</sup> *Met.* XII, 1072a 21-26

<sup>119</sup> *Ibid.*, 1072b5

<sup>120</sup> Aristotle, *On Generation and Corruption*, overs. av H. H. Joachim, I Jonathan Barnes, red. (*The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984), II, 336b25-337b4.

potensialia som definerer de forskjellige typer substanser – imiterer den enkelte substans det høyest eksisterende prinsipp i løpet av sin egen individuelle, ufullkomne, eksistens. Ved først å gjennomgå en utvikling – en gradvis aktualisering av iboende potensialer – for så midt i livet å oppnå full aktualisering av sin egen form (dvs. ideelt sett), og deretter å gradvis avblomstre og gå til grunne, for så å inngå som materiale for den evige prosessen i naturen – hvor substansene, kontinuerlig i forandring, blir til, blomstrer, og går til grunne – så imiterer den enkelte substans (individ) himlenes evige sirkulære bevegelse ved at dets livsløp danner en kurve som minner mye om sirkelens form.

Mennesket er én av alle de typer substanser som utgjør naturen. Et særtrekk hos mennesket er at det søker kunnskap,<sup>121</sup> og at det kan oppnå kunnskap.<sup>122</sup> På bakgrunn av den kosmologiske dimensjonen som strømmer gjennom naturen, ved at alle substanser imiterer og strekker seg mot eksistensens høyeste prinsipp, er det ikke å undres over at mennesket, som et kunnskapssøkende vesen, stekker seg mot en innsikt både vedrørende den orden det tar del i og det som ligger til grunn for at det finnes en orden. Og dette er en orden som potensielt sett er helt *transparent* for menneskets erkjennelsesevne – det ligger i menneskets *natur* å kunne få innsikt i denne ordenen. I motsetning til Platon, som holdt en ekstremt rasjonalistisk realisme,<sup>123</sup> innlemmer Aristoteles også sansene som en pålitelig kilde til kunnskap, og understreker deres viktige rolle i tillegg til forstanden for å kunne komme fram til *episteme*. Hos Aristoteles er jo formene *i* verden, og ikke i en transcendent dimensjon, så han ville langt på vei ha støttet McDowells kantianske holdning vedrørende empirisk erfaring om at innholdet i en tanke (for mennesket) må stamme fra en sanseerfaring.

Sansningen innlemmes hos Aristoteles som en pålitelig kilde til *episteme* i tillegg til fornuften. Det sansene forteller er ikke illusjon og bedrag, som hos Platon. Sansene avleser, i samspill med fornuften, verden slik den *er*. Det som er evig og uforanderlig uttrykkes *i* verden og viser seg for den som har gjort seg i stand til å se dette. Det evige uttrykkes (imiteres) på mange nivåer, i mange former, hvor bystaten kan ses som en høyeste jordisk form. Aristoteles omtaler ikke *polis* direkte som en form (substans) i *NE*, men i bok I sier han noe som kan tyde på at han ser det slik:

For even if the end is the same for a single man and for a state, that of the state seems at all events something greater and more complete both to attain and to preserve; for though it is worth while to attain the end merely for one man, it is finer and more godlike to attain it for a nation or for city-states. These, then, are the ends at which our inquiry, being concerned with politics, aims.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> *Met.* I 980b22

<sup>122</sup> *De An.* III, kap. 4, 5.

<sup>123</sup> Slik Platon tradisjonelt har blitt tolket.

<sup>124</sup> *NE* I, 1094b7-12

Dette fører oss over på menneskets andre særtrekk; mennesket er av natur et *zoon politikon*. Den persepsjon og tenkeevne som ligger til grunn for teoretisk kunnskap er også knyttet til, og ligger likeledes til grunn for, det politiske handlingsliv som er særegent for det kultiverte mennesket, og som – selv om det må kultiveres fram og slik sett er sekundær natur – også er et essensielt trekk ved mennesket som form. Gitt disse to særtrekkene som langt på vei definerer menneskets form – kunnskapsvesen og politisk vesen – er det ikke å undre seg over at begge aspekter tas med i betraktning når Aristoteles setter seg fore å undersøke hva det beste livet for mennesket består i (Aristoteles glemmer som vi vet på ingen måte lystene og behovet for nytelse o.l. Utover det at *eudaimonia* rommer en høyeste form for nytelse i seg selv, blir, slik jeg forstår Aristoteles, også de naturlige nytelsene satt i ett større perspektiv under kontemplasjonen beskrevet i *NE X*). Uten den overordnede kosmologiske rammen gir det ikke mening å prøve å forstå Aristoteles undersøkelse i forhold til *eudaimonia*.

Når man så, i tillegg til *hele NE*, ser og tar på alvor hva Aristoteles sier i tekster som f.eks. *Metafysikken XII* og *De Anima III* – hvilket jeg skal gjøre nedenfor – er det dermed all grunn til å stille spørsmål ved om det i det hele tatt er noe igjen av Aristoteles i McDowells tolkning, og dermed også om det er noe hold i McDowells historiske tese i *Mind and World*. Gitt at Aristoteles etikk er tildelt rollen som illustrerende og bekreftende eksempel på en førmoderne tenkning som er fri fra metafysisk angst og reduksjonistiske trekk, og hvor fornuft og natur var forenet, så står og faller McDowells historiske tese med hans tolkning av Aristoteles. Den rollen McDowell tildeler Aristoteles innebærer slik sett en forpliktelse om lydhørhet i forhold til hva Aristoteles med rimelighet kan hevdes å stå for. Det betyr bl.a. også at der hvor andre deler av Aristoteles korpus i høyeste grad bidrar til å kaste informasjon og økt klarhet over hans etiske tekster, og over den betydning Aristoteles anser at Gud har både i naturen som sådan og for menneskets plass i denne, er det ikke filosofisk holdbart å se bort fra dette slik McDowell gjør. For det er nettopp den *filosofiske* betydningen Gud har for menneskets plass i verden som etter mitt syn utgjør den essensielle forskjellen mellom Aristoteles etikk/filosofi og McDowells tolkning av denne. Selv om den Gud vi finner i Aristoteles filosofi er et transcendent intellekt, er det ikke dermed noen personlig Gud som griper inn i forhold til det enkelte individ, og det er ikke religiøse forstillinger av en type vi i dag ofte forbinder med begrepet "Gud" Aristoteles er opptatt av. Det er utelukkende de filosofiske aspektene ved idéen om Gud som er av betydning for diskusjonen Aristoteles/McDowell, men de har til gjengjeld betydelige implikasjoner.

”Unødvendige svakheter” var den betegnelsen jeg innledningsvis brukte om disse trekkene i *Mind and World*. Først og fremst anser jeg det som lite tillitsvekkende og lite klokt

å fremstille Aristoteles som en naturalist når det er åpenbart at Gud – som et transcendent intellekt – har en helt sentral plass i Aristoteles filosofi, både generelt, og i naturfilosofi og etikk også spesielt. Dernest mener jeg det også er lite overbevisende og en svekkelse av prosjektet å være så konsekvent som det McDowell er på at hans egen naturkonsepsjon representerer en gjennomført naturalisme. Disse to tingene henger åpenbart sammen, og de kunne med hell vært unngått begge to. Min påstand er at det ville ha styrket McDowells prosjekt om han hadde vært mer rettskaffen i forhold til Aristoteles og også uttrykt en større romslighet i forbindelse med sin egen metafysiske posisjon. Gitt den metafysisk sett avslappede holdning McDowell foregir å legge for dagen, burde det ikke være noen grunn til allerede i utgangspunktet å trekke noen slutning som entydig peker mot naturalisme. Det ville være mer i tråd med McDowells avslappede ikke-spekulative quietistiske holdning å la være å antyde såpass sterkt som han gjør at den dynamiske naturen han forteller om utelukkende hviler i seg selv som natur. *Muligheten* for at det faktisk også kan være noe annet som gjør seg gjeldende i dette bildet er jo tilstede, noe det også kunne være naturlig å omtale som Gud eller noe guddommelig. Det ville åpenbart kunne være en uheldig spekulasjon å *anta* noe annet enn en ren naturalisme. Som *forklarende* instans er det med rette lite rom for noe guddommelig i vår tids filosofi. Men i McDowells transcendentale, metafysisk sett avslappede tilnærming ville det være på sin plass å være åpen også i denne sammenheng. Slik jeg ser det resulterer denne mangelen på åpenhet i noe anstrengt ved McDowells tilnærming, noe som ikke minst viser seg i forbindelse med feilene ved den historiske tesen i *Mind and World*.

Og hvis det var noe som preget den pre-moderne verden – blant så vel filosofer og andre lærde som hos folk flest – så var det vel nettopp forestillinger om Gud? Det har helt klart alltid vært alternative filosofiske posisjoner, gjerne materialistiske – med atomistene Demokrit og Leukippos og Epikur og Lucretius som fremtredende eksempler. Men når det gjelder en pre-moderne naturalistisk konsepsjon som den McDowell viser til, har noe *lignende* i det hele tatt hatt noen utbredelse? Min oppfatning er at denne konsepsjonen har en historisk forankring i like liten grad som det den har hos den tenkeren McDowell trekker fram som et eksempel i denne sammenheng; Aristoteles. Historien er tvert imot – ikke bare innen vestlig kultur men også i de fleste (alle?) andre kulturer – fullspekket av filosofiske refleksjoner knyttet til noe guddommelig.

Så når McDowell viser til Aristoteles som et eksempel på førmoderne naturalisme fri fra metafysisk angst, så faller hele dette poenget i og med at Aristoteles nettopp hadde en dyp metafysikk som støtter opp under hans natursyn. Og, som jeg har vært inne på; dette er vel

også en natur hvori mennesket virkelig kunne befinne seg *hjemme*? Aristoteles metafysikk og natursyn favner hele mennesket med sjel, legeme, persepsjons- og tenkeevne og plasserer det inn i en meningsfylt helhet som hviler på Gud – en Gud mennesket via kontemplasjon, tidvis og i hvert fall delvis, også har mulighet til å oppleve tilhørighet med.

Dersom Aristoteles filosofi faktisk også må anses som en form for utartet platonisme, så representerer det en ytterligere utfordring for McDowells naturalisme. Ikke i den forstand at det er noe McDowell ikke enkelt kan håndtere – ved å åpne opp for flere muligheter (selvfølgelig uten å måtte ta hele Aristoteles teologi og naturfilosofi med på kjøpet) – men verdien av å bruke Aristoteles som et forbilde for en *naturalisme* av sekundær natur begynner da å bli temmelig nær lik null. Utartet platonisme er jo i *Mind and World* den svært lite ønskede og lavt verdsatte utfordreren (ved siden av gold naturalisme) til McDowells naturalisme av sekundær natur, og det er et høyst betimelig spørsmål om dette egentlig er velbegrunnet. Kunne det ikke like gjerne være slik at et mer helhetlig og riktigere bilde av Aristoteles naturkonsepsjon – selv om det viser seg å innebære en form for utartet platonisme – kunne fungere like godt som et forbilledlig eksempel for den idéen McDowell prøver å gi rom for (en "relaxed" naturkonsepsjon – men nå altså ikke nødvendigvis *naturalisme*) som den anstrengte tolkningen han faktisk presenterer? Er *enhver* form for utartet platonisme nødvendigvis er inkompatibel med en naturkonsepsjon hvor mennesket kan befinne seg hjemme i macdowelliansk forstand? Er det med andre ord noen fundamental, eller logisk, motsetning mellom McDowells idé om sekundær natur og idéen om at mennesket også responderer på en form for mening som har sin rot i noe oversanselig eller guddommelig?

Jeg skal vie denne problemstillingen noe oppmerksomhet senere, men det først etter at jeg har sett nærmere på Aristoteles teologi og psykologi og trukket fram noen flere essensielle aspekter (sett i forhold til McDowells diskusjon) ved det jeg har omtalt som en mer helhetlige naturkonsepsjon hos Aristoteles. Først og fremst vil dette bidra til ytterligere å belyse min kritikk av McDowells historiske tese, og det vil ytterligere bekrefte at denne tesen er feil. Men et grundigere blikk på Aristoteles vil også bidra til å sette fokus på noe annet som har gått tapt i vårt moderne paradigme, noe jeg allerede har vært inne på at det ser ut til at McDowell ikke vil beskjefte seg med – hvilket er beklagelig når det gjelder muligheten for å kunne forstå Aristoteles – men som i et historisk perspektiv definitivt må sies å være relevant i forbindelse med å være hjemme i verden.

McDowell er veldig knapp i forbindelse med den historiske dimensjonen i *Mind and World*. Budskapet som fremsettes mangler absolutt ikke spenst og kraft (noe tidligere sitater i dette essayet er bekræftende eksempler på), men i bunn og grunn er budskapet veldig knapt og

lite utdypet: Naturen har ikke alltid vært oppfattet og forstått slik som nå; vitenskapene har befridd oss (naturen) fra overtro og illusjoner, men noe vesentlig (mening) har samtidig gått tapt underveis – hvorpå det vises til Aristoteles som modell for "a partial re-enchantment of nature".

McDowell viser i en fotnote<sup>125</sup> også til første kapittel i Charles Taylors bok *Hegel*<sup>126</sup> hvor Taylor gir en idéhistorisk fremstilling av overgangen fra den pre-moderne til vår moderne verden. Som utdypende referanse i forhold til McDowells historiske tese vekker denne henvisningen til Taylor imidlertid en viss undring. Dette fordi Taylors fremstilling – som forøvrig er en særdeles interessant og opplysende redegjørelse – ikke trekker noen linjer som i vesentlig forstand kan sies å samsvare med, eller bygge opp under, hva McDowell ønsker å oppnå med sin historiske tese. Snarere tvert imot, ville det heller være rimelig å si. Taylors forslag til hva den essensielle forskjellen mellom før og nå består i uttrykker han slik: "The essential difference can perhaps be put in this way: the modern subject is self-defining, where on the previous views the subject is defined in relation to a cosmic order."<sup>127</sup> I motsetning til hva som er tilfellet med McDowells historiske tese anser jeg det Taylor her uttrykker for å være i overensstemmelse med bredt aksepterte oppfatninger. Det er også noe jeg selv vil stille meg bak, og et grundigere blikk på Aristoteles underbygger denne oppfatningen – noe vi allerede har sett en begynnelse på. En kosmisk orden som subjektet definerte seg, eller ble definert, i forhold til, er et av de essensielle aspektene ved Aristoteles' filosofi McDowell overser.

Jeg vet ikke om McDowell med uttrykket "the movement of the planets, or the fall of a sparrow"<sup>128</sup> (som han bruker som sitt eksempel på de pre-moderne forestillingene vitenskapene har befridd oss fra) mener å ha tatt høyde for det Taylor her poengterer; at McDowell så å si mener å ha gitt dette sentrale historiske poenget om en kosmisk orden (hvor planetenes bevegelse jo spilte en helt sentral rolle) en slags behandling, og at han dermed rettmessig kan kategorisere det til å høre med blant det historiske tankegodset vi med fordel kan la gå tapt. Men, igjen; jeg tror det er vanskelig å gi noen meningsfull tolkning av Aristoteles, slik McDowell mener å gjøre, når han ser bort fra dette overordnede aspektet i sin behandling av den historiske dimensjonen.

McDowells tolkning av Aristoteles' etikk har en umiskjennelig moderne klang – den gir i langt større grad inntrykk av et selvdefinerende subjekt enn et subjekt som opplever seg selv

---

<sup>125</sup> McDowell, *Mind and World*, 71, n.3

<sup>126</sup> Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

<sup>127</sup> Taylor, *Hegel*, 6.

<sup>128</sup> McDowell, *Mind and World*, 72.

som del av en kosmisk dimensjon. Idéen om sekundær natur støtter riktignok en moralsk realisme som kan demme opp for en situasjon hvor individet er overlatt til *rent* private former for meningssøken og selvdefinering – en situasjon som kan gi seg utslag på ulike måter (ikke alltid like heldig for hverken individ eller samfunn<sup>129</sup>). Det er en moralsk realisme jeg tror kan være nært beslektet med Aristoteles, men det er en realisme i en umiskjennelig moderne drakt. Det forhindrer selvfølgelig ikke at det kan være en interessant konsepsjon, og at det kan være en konsepsjon som sammen med idéen om sekundær natur absolutt fortjener oppmerksomhet. Men for å kunne fungere – i mangel av spekulativt å kunne forankres i noe slikt som en kosmisk orden – og heller ikke uten videre i en *naturalisme* av sekundær natur – er den, slik jeg ser det, helt avhengig av en åpen, avventende, metafysisk holdning. Og det altså i en enda større grad enn hva McDowell legger for dagen. Det *kan* være at naturen i seg selv faktisk er slik at den består av tenkbare entiteter – *thinkables*<sup>130</sup> – og at den rommer en *sui generis* spontanitet, eller det kan også være at det er noe annet med i bildet, kanskje også noe det ville være naturlig å kalle guddommelig.

Det er verd å understreke at idéen om en kosmisk orden dannet en *dominerende* tradisjon i den pre-moderne verden. Poenget jeg nettopp siterte fra Taylor har en sentral plass, og blir behørig utdypet, i det aktuelle kapittelet i *Hegel*, bl.a. med følgende utfyllende informasjon:

[W]e can say that the view of the subject that came down from the dominant tradition of the ancients, was that man came most fully to himself when he was in touch with a cosmic order, that is, by reason. This is plainly the heritage of Plato; order in the human soul is inseparable from rational vision of the order of being. For Aristotle contemplation of this order is the highest activity of man. The same basic notion is present in the neo-Platonist vision which through Augustine becomes foundational for much medieval thought.

On this view the notion of a subject coming to self-presence and clarity in the absence of any cosmic order, or in ignorance of and unrelated to the cosmic order, is utterly senseless: to rise out of dream, confusion, illusion *is just* to see the order of things. We might say that on this view, there is no notion of the self in the modern sense, that is, of an identity which I can define for myself without reference to what surrounds me and the world in which I am set. Rather, I am essentially vision of... either order or illusion.<sup>131</sup>

I McDowells naturaliserte platonisme (naturalisme av sekundær natur) er, slik jeg tolker ham, den kosmiske ordenen skiftet ut med kultur/språk/tradisjon. Disse elementene konstituerer nå

<sup>129</sup>F.eks. er *meningstomhet* – mangel på og søken etter mening i tilværelsen – en relativt utbredt opplevelse hos det moderne mennesket. Begrepet "mening" (meningsfylt tilværelse) har riktignok en noe forskjellig betydning i den sammenheng jeg her er inne på enn hva McDowell sikter til med dette begrepet. Det er vel allikevel en nær sammenheng mellom en situasjon hvor mennesket selv tilskriver verden – en "disenchanted nature", ofte sekulær sådan – mening (språket – ordene – som menneskeskapt konstrukt *betyr* noe), og den her omtalte opplevelsen av meningstomhet. (Som f.eks. mangel på opplevelse av å være del av noe "større" enn en selv. Hvorvidt en søken etter meningsfylt tilhørighet innebærer en form for selvbedrag skal jeg ikke ta opp her).

<sup>130</sup> McDowell, *Mind and World*, 179.

<sup>131</sup> Taylor, *Hegel*, 6.

en slags meningsfull "orden" i naturen. Når han i "The role of *eudaimonia*" snakker om "a world of particular facts" og partikulære fakta som "hang together to constitute a World"<sup>132</sup> henspiller dette på hvordan et individ gjennom dets sekundære natur og dets oppdragelse (*Bildung*) danner seg et meningsfundament og en tolkningshorisont fra hvilket det oppfatter og betrakter verden ut fra, og hvorpå det kan skille mellom rett og galt og godt og dårlig. Uttrykket "naturalisert platonisme" henspiller på at de fakta/verdier (grunner) som konstituerer en kultur har sin gyldighet enten man er sensitiv for disse eller ikke: "The idea is that the dictates of reason are there anyway, whether or not one's eyes are opened to them; that is what happens in a proper upbringing."<sup>133</sup> Men til forskjell fra hva som er tilfellet i utartet platonisme, hvor menneskets rasjonalitet beskrives som å ha "a mysterious foothold in another realm",<sup>134</sup> er grunnene, fornuftens påbud, i den formen for realisme<sup>135</sup> som gjelder i naturaliseret platonisme konstituert i naturen – gjennom kultur/språk/tradisjon – av menneskets egen fornuft. Dermed er det heller ikke noe mystisk knyttet til menneskets evne til å respondere på slike grunner. Gjennom sekundær natur er fornuft og natur gjenforenet og mening kan igjen tilskrives sin rettmessige tilhørighet: "Meaning is not a mysterious gift from outside nature."<sup>136</sup>

#### IV. Aristoteles versus McDowell om fornuft og metafysikk

På hvilket grunnlag McDowell tillater seg å fullstendig overse den kosmiske dimensjonen ved Aristoteles' filosofi/teologi – og den betydning Gud har for alt som skjer i naturen – skal jeg ikke spekulere i, men det kan neppe være noen grunn til å betvile at de tankene som fremsettes i *Metafysikken XII*, vedrørende nødvendigheten av Guds eksistens, og vedrørende Guds beste av alle mulige eksistensformer, skulle være noe annet enn dype og varige overbevisninger hos Aristoteles selv. Det faktum at Aristoteles holder teologi som den høyeste av alle vitenskaper antyder jo også noe om at vi er inne på selve grunnfjellet i hans filosofi. Dette er tanker som – med bl.a. Parmenides/Eleatene og Platon som filosofiske inspirasjonskilder – har vokst frem i en original og moden form hos Aristoteles, og som også

---

<sup>132</sup> McDowell, "The Role of Eudaimonia", 21-22 (se mitt sitat ovenfor, s. 36).

<sup>133</sup> McDowell, *Mind and World*, 91.

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> McDowell omtales ofte som moralsk realist – en betegnelse McDowell selv ikke motsetter seg. Selv mener han imidlertid betegnelsen "anti-anti-realisme" bedre fanger den metaetiske posisjonen han holder. Se f.eks. McDowell, *Mind, Value and Reality*, viii.

<sup>136</sup> McDowell, *Mind and World*, 88.



har hatt en særdeles betydningsfull og omfattende virkningshistorie (med referanse tilbake til Aristoteles) via tenkere som Alexander fra Afrodiasias, Plotin, Augustin, Thomas Aquinas, og mange flere.

Argumentet Aristoteles fremsetter i *Metafysikken* XII kapittel 6 og 7, og som foregir å vise at Gud med nødvendighet må eksistere, kan betegnes som et kosmologisk gudsbevis, hvor "bevegelse", "tanke", "tiltrekning/kjærlighet" og "det gode" er nøkkelbegreper. Den Gud det her er snakk om er, som jeg var inne på, en Gud som er temmelig fjern fra de religiøse assosiasjoner gudsbegrepet vekker hos de fleste nå i dag. Ikke er det en Gud som har skapt verden ut av intet, og heller ikke er det en Gud det er knyttet noen religiøse forestillinger eller personlige forhåpninger eller påbud til.

Om dette argumentet fra Aristoteles' hånd sier David Ross: "In [*Metaphysics* XII], however, we find him arguing for the existence of a God so remote from popular religious ideas that no element of accomodation to the intelligence or the prejudices of his audience is to be supposed; and arguing from principles that are deepseated in his metaphysics."<sup>137</sup> Om andre passasjer i Aristoteles' korpus som berører denne tematikken sier Ross videre: "and others in which he is clearly accomodating himself to the views of his age."<sup>138</sup> "These can often be recognized by a reference to "gods" in the plural. Cf. *E.N.* 1099b11, 1162a5, 1179a25."<sup>139</sup> Så selv om Aristoteles er klar og konsekvent i sin teologiske redegjørelse, er han ikke alltid like klar og tydelig på hvor han står i forhold til tidens allmenne oppfatninger.<sup>140</sup>

Underveis i det kosmologiske argumentet (kap.7) slår Aristoteles fast at den første beveger er en immateriell substans – evig, uforanderlig og ren aktualitet – og den beveger uten selv å bli beveget. Det siste her gjelder også for *begjærets* og *tankens* objekt; de beveger også uten å bli beveget:

And since that which is moved and moves is intermediate, there is a mover which moves without being moved, being eternal, substance, and actuality. And the object of desire and the object of thought move in this way; they move without being moved. The primary objects of desire and of thought are the same. For the apparent good is the object of appetite, and the real good is the primary object of wish. But desire is consequent on opinion rather than opinion on desire; for the thinking is the starting-point.<sup>141</sup>

Denne passasjen knytter en forbindelse mellom den ubevegelige beveger i den ene enden – som beveger i kraft av å vekke en kjærlighet/lengsel i de naturlige substansene – og

---

<sup>137</sup> Ross, *Aristotle*, 185.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 193, n.107.

<sup>140</sup> Det er imidlertid interessant og informativt å lese hva Aristoteles selv sier om tradisjonen knyttet til mytene om det guddommelige og de antikke gudene. Se *Met.* XII, 1074b1-14.

<sup>141</sup> *Met.* XII, 1072a25-29

mennesket, som én av disse substansene, med sine ønsker og begjær, i den andre. Passasjen byr slik sett også på en anledning til å sette de filosofisk/psykologiske konsekvensene som følger av Aristoteles' metafysikk i et perspektiv som er egnet til å kontrasteres mot McDowells posisjon. I lys av en bredere forståelse av Aristoteles faller det naturlig å anta at det han her sier, betyr, at dersom man *vet* hva som er riktig, så *ønsker* man også det riktige. Balanse i sjelen – mellom "fornuft", "vilje/temperament" og "begjær" (*logos, thymos, epithymia*)<sup>142</sup> – er det beste for mennesket, noe Sokrates og Aristoteles er enige om.

Aristoteles argumenterer i *NE I*, 7 for at det må finnes et endelig mål for alt vi gjør, noe vi ønsker for sin egen skyld, mens vi ønsker alt annet for dette målets skyld. Dette målet må være *eudaimonia*: "Now such a thing happiness, above all else, is held to be; for this we choose always for itself and never for the sake of something else."<sup>143</sup> I tillegg til at *eudaimonia* på denne måten er *endelig* (complete) er det også *fullstendig* (self-sufficient): "[T]he self-sufficient we now define as that which when isolated makes life desirable and lacking in nothing; and such we think happiness to be; and further we think it most desirable of all things, without being counted as one thing among others."<sup>144</sup>

Senere i *NE I* sier Aristoteles: "[T]he lovers of what is noble find pleasant the things that are by nature pleasant; and excellent actions are such, so that these are pleasant for such men as well as in their own nature. Their life, therefore, has no further need of pleasure as a sort of adventitious charm, but has its pleasure in itself."<sup>145</sup> At det livet den politisk dygdige aktøren aktualiserer på naturlig vis rommer den ønskede og etterlengtede (komplette og fullstendige) lykke, peker mot at *eudaimonia* – lignende hva McDowell argumenterer for – ligger i å leve et slikt dygdig liv, og dermed at *bios politikos* er det beste livet for mennesket.

Allerede her vil imidlertid McDowell komme til kort i sin tolkning av Aristoteles. Selv om Aristoteles implisitt opererer med en sekundær natur slik at hva som anses som riktig og galt også hos ham delvis er kulturbestemt, er det rimelig å tenke at dette kulturelle aspektet – billedlig sett – kun danner et ytre sjikt hos Aristoteles i forhold til det mer substansielle innholdet som faktisk avgjør om handlingen er dygdig eller ikke. Kultur, eller *polis* – som er den politiske rammen for Aristoteles' etikk – er også et uttrykk for den samme fundamentale ordenen. Dygdig handling er en forutsetning for balanse i sjelen, men denne balansen

---

<sup>142</sup> "I etikken deler Aristoteles den menneskelige sjel (bortsett fra den vegetative sjelen) i to deler: (1) den som har fornuft (*logos*) og (2) den fornuftsløse, hvorav den siste igjen deles i to: (a) den som selv om den er fornuftsløs likevel kan lytte til og adlyde fornuften, og (b) den som ikke kan dette. (a) kalles "temperamentet" (*thymos*; s.d.), og (b) "begjæret" (*epithymia*; s.d.)". Aristoteles, *Den Nikomakiske Etikk*, overs. av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S, De Norske Bokklubbene A/S, 1999), 232.

<sup>143</sup> *NE I*, 1097a35-1097b1.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 1097b14-17.

<sup>145</sup> *Ibid.*, 1099a12-15.

inntreffer essensielt sett fordi sjelen står i en forbindelse med en kosmisk orden. Realiseringen av *polis* kan dermed forstås dithen at det er noe som inntreffer i den "sfæren" som spennes ut mellom den menneskelige form og den ubebegelige beveger.<sup>146</sup>

Hvis dette er riktig forstått, må det bety at *phronimos* er lydhør også overfor noe helt annet, og i en helt annen forstand enn hva en fremragende aktør i McDowells tolkning er. *Phronimos* responderer på grunner hvis resonansbunn dypest sett er en kosmisk orden, selv om de fremstår i en kulturell kontekst, mens McDowells fremragende aktør er henvist til å responderer på grunner som hovedsakelig har sin forankring i en kulturell/språklig orden.<sup>147</sup> Ikke det at *phronimos* nødvendigvis *tenker* på det kosmiske aspektet når han handler – situasjonen krever sansynligvis i mange tilfeller full oppmerksomhet og fokus – men sett utenfra (fra et tredje-person-perspektiv) vil situasjonen og responsen i prinsippet kunne ses i lys av det overordnede kosmiske aspektet.

I essayet "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics"<sup>148</sup> sier McDowell:

We can express the role of habituation into character in Aristotle's thinking by saying that possession of the *that*, the propensity to admire and delight in actions as noble, is second nature to those who have been properly habituated. And I have suggested that someone who possesses the *that* is not devoid of the *because*; full-blown possession of the *because*; the intellectual virtue of practical wisdom, is no more than possession of the *that* in a reflectively adjusted form.<sup>149</sup>

McDowell gjentar også i dette essayet at sekundær natur ikke kan flyte helt fritt i forhold til primær natur: "Now something that we can appropriately conceive as second nature surely cannot be in all respects autonomous with respect to first nature."<sup>150</sup> I forlengelsen av dette sier han at selv om han ikke er avvisende overfor "explanatory connections between an ethical outlook and a pre-ethical account of human nature"<sup>151</sup>, så innebærer ikke det at "the perceptions that are characteristic of a specific second nature can count as correct only if they

---

<sup>146</sup> NE I, 1094b7-12. Se mitt sitat på s. 50. Sett i lys av hva jeg allerede har trukket fram mht. den imiterende aktiviteten som gjennomstrømmer naturen, faller det naturlig å vurdere handlingens verdi dypest sett som et uttrykk for kjærlighet til (imitasjon av) Gud. Et enda høyere mål enn individuell *eudaimonia* er imidlertid realiseringen av *polis* – som et enda høyere uttrykk for det guddommelige (NE I, 1094b7-12) – så selv om handlingens verdi ses i lys av en aktualisering av et dydig/rettferdig *polis*, går dette til en viss grad ut på det samme.

<sup>147</sup> Det er imidlertid viktig å understreke at McDowell er sterkt kritisk til en kommunitaristisk eller "sosial pragmatistisk" tilnærming til begrepet "mening" og til moralske grunner – tilsvarende hva han er i forhold til en biologisk tilnærming. Se McDowells diskusjon om Wittgenstein og utartet platonisme i McDowell, *Mind and World*, 92-95.

<sup>148</sup> John McDowell, "Eudaimonism and realism in Aristotle's ethics", I Robert Heinaman, red. *Aristotle and Moral Realism*, 201-218 (London: UCL Press Limited. 1995).

<sup>149</sup> McDowell, "Eudaimonism and Realism in Aristotle's ethics", 218.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> Ibid.

can be displayed as rational derivative from truths about first nature."<sup>152</sup> Den konkluderende formuleringen i "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics", som kommer rett etter dette siste sitatet, lyder slik:

I think that is exactly how *not* to be an ethical realist. Understanding the philosophical temptation to read such a position into Aristotle, and seeing through the post-Aristotelian philosophical ideas that underlie the temptation, is a good way of coming to appreciate the advantages of the different – less metaphysical – approach to ethical realism that Aristotle's thinking actually exemplifies.<sup>153</sup>

Jeg nevnte tidligere at McDowell selv synes å være blind for en gyllen middelvei mellom en Hume-lignende metafysisk tese og sin egen *sui generis*-baserte tese vedrørende fornuftens spillerom i Aristoteles' etikk. Snarere enn å representere noen fordeler i forbindelse med etisk realisme tror jeg det McDowell gir uttrykk for i dette siste sitatet representerer noe av det som, etter min mening, hindrer ham i å lykkes i sitt forsøk på å komme fram til "the discovery that gives philosophy peace"<sup>154</sup> og dermed en filosofisk innsikt som resulterer i en filosofisk opplevelse av å være "at home in the world." Jeg skal senere i dette essayet (kap. V) gi uttrykk for en oppfatning om at Aristoteles' metafysikk bærer i seg noen prinsipielt sett "koherens-fremmede elementer" som etter min vurdering bidrar til å gjøre denne tenkningen til noe annet enn hva som kan kalles ren spekulasjon. Dette betyr selvfølgelig på ingen måte at Aristoteles har rett i det han sier, men han trekker på spekulative ressurser som for meg, i en prinsipiell forstand, ser ut til å romme noe som essensielt/logisk sett kan tenkes å være nødvendig for å kunne oppnå de filosofiske målene McDowells selv har satt seg, og som jeg nettopp refererte til. Min vurdering er mao. at det må tas høyde for at ressurser tilsvarende de spekulative ressursene hos Aristoteles som jeg her sikter til, i en prinsipiell forstand kanskje må kalkuleres inn blant mulighetsbetingelsene for intensjonalitet. Dette er ressurser jeg også anser for å representere den mest essensielle filosofiske forskjellen mellom McDowell og Aristoteles.

Sitatet over er et talende eksempel på det jeg kritiserer McDowell for. Han tar ikke Aristoteles' metafysikk med i sin betraktning, og han gir også uttrykk for at den "less metaphysical approach to ethical realism" som han selv representerer er i overensstemmelse med Aristoteles' egen tenkning. Utelatelsen av et så substansielt aspekt ved Aristoteles' filosofi som det hans metafysikk/teologi representerer, illustrerer samtidig en essensiell mangel ved McDowells "partial re-enchantment of nature." McDowells grep for å bringe

---

<sup>152</sup> McDowell, "Eudaimonism and Realism in Aristotle's ethics", 218.

<sup>153</sup> Ibid.

<sup>154</sup> McDowell, *Mind and World*, 86.

mening tilbake til naturen er i stor grad sentrert rundt den common-sense-baserte retten til å operere med *sui generis* ressurser (spontanitet) sett i forhold til naturens lovmessigheter. Min egen vurdering er at McDowells behov for *sui generis* ressurser gjenspeiler det uforløste i hans egen natur-konsepsjon og er dermed et uttrykk for noe av det som hindrer ham i å nå sine egne filosofiske mål. Behovet for *sui generis* ressurser er slik jeg ser det et uttrykk for McDowells *mangelfulle* forankring av mennesket i naturen – en mangel han *ikke* deler med Aristoteles – og er dermed noe som, ikke overraskende ut fra min vurdering, gir seg negative utslag nettopp i forbindelse med hans forsøk på å gi et filosofisk forsvar for vår common-sense-baserte opplevelse av å ha tilgang til, og å kunne respondere på, de realiteter/fakta som utspiller seg nettopp *i naturen/verden*.

Aristoteles avrunder argumentet vedrørende den *absolutte* nødvendighet<sup>155</sup> for Guds eksistens slik: "On such a principle, then, depend the heavens and the world of nature. And its life is such as the best which we enjoy, and enjoy for but a short time. For it is ever in this state (which we cannot be), since its actuality is also pleasure."<sup>156</sup> Men ikke før et godt stykke ut i *Met.* XII 7 – etter at han har fullført sitt gudsbevis – tar Aristoteles i bruk ordet 'Gud' for første gang. Den passasjen dette skjer i er også høyst informativ i forhold til hva Aristoteles sier om *eudaimonia* i *NE X*:

Therefore the latter rather than the former is the divine element which thought seems to contain, and the act of contemplation is what is most pleasant and best. If, then, God is always in that good state in which we sometimes are, this compels our wonder; and if in a better this compels it yet more. And God *is* in a better state. And life also belongs to God; for the actuality of thought is life, and God is that actuality; and God's essential actuality is life most good and eternal. We say therefore that God is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God; for this *is* God.<sup>157</sup>

Hvis vi nå tar et kort tilbakeblikk på *NE* og leser de to siste sitatene jeg har gjengitt fra *Met.* XII i sammenheng med hva Aristoteles sier om *eudaimonia* i forbindelse med det teoretiske livet og kontemplasjon i *NE X* – mens vi holder det andre jeg så langt også har trukket fram i forbindelse med den kosmiske ordenen friskt i bakhodet – så er det i ferd med å danne seg et begynnende grunnlag for å kunne ane, eller retttere sagt å kunne danne seg en tolkning av, hva Aristoteles snakker om. Vi vet nå blant annet at Aristoteles Gud er ren, tenkende *energeia*, "a

<sup>155</sup> *Met.* XII, 1072b10-13.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 1072b14-16.

<sup>157</sup> *Met.* XII, 1072b23-30. Når det gjelder det elementet Aristoteles omtaler i begynnelsen av sitatet: "the latter rather than the former is the divine element which thought seems to contain," så referer dette til den forutgående passasjen (en tankerekke som ikke akkurat er transparent i løsevet tilstand, men som i lys av hele den diskusjonen jeg foretar allikevel *kan* la seg begripe): "And thought thinks itself because it shares the nature of the object of thought; for it becomes an object of thought in coming into contact with and thinking its object, so that thought and object of thought are the same. For that which is *capable* of receiving the object of thought, i.e. the substance, is thought. And it is *active* when it *possesses* this object." *Met.* XII, 1072b19-23.

living being, eternal, most good", og at han alltid er i en tilstand enda bedre enn den beste lykke/nytelser-tilstand vi noen gang kan være i. Men før vi vender tilbake til *NE* og det kontemplative aspektet ved *eudaimonia* som beskrives i bok X, skal vi se hva Aristoteles sier om tenkning og kunnskap i *De Anima* III.

Kapittel 4 av *De Anima* III innledes slik: "Turning now to the part of the soul with which the soul knows and (whether this is separable from the others in definition only, or spatially as well) we have to inquire what differentiates this part, and how thinking can take place."<sup>158</sup> Dersom tenkning er som persipering, fortsetter Aristoteles, må det enten være en prosess hvori sjelen påvirkes av det som har mulighet til å bli tenkt, eller en prosess forskjellig fra, men analog til dette. "The thinking part of the soul must therefore be, while impassible, capable of receiving the form of an object; that is, must be potentially identical in character with its object without being the object. Thought must be related to what is thinkable, as sense is to what is sensible."<sup>159</sup> Og videre; i og med at alt er et mulig objekt for tanken, må sinnet være fritt for sammensetninger (admixture); for tilstedeværelsen av noe som er fremmed for dets natur ville være et blokkerende hinder; av det følger at sinnet ikke kan ha noen egen natur annet enn å ha en viss kapasitet.<sup>160</sup>

Thus that in the soul which is called thought (by thought I mean that whereby the soul thinks and judges) is, before it thinks, not actually any real thing. For this reason it cannot reasonably be regarded as blended with the body: if so, it would acquire some quality, e.g. warmth or cold, or even have an organ like the sensitive faculty: as it is, it has none.<sup>161</sup>

Tanken er i realiteten altså ingen ting før den faktisk tenker, og den er dermed heller ikke blandet med kroppen. Det som sies her kunne kanskje vekke visse assosiasjoner i retning av Descartes, men la meg sitere noe Ross sier om Aristoteles versus Descartes vedrørende kropp/sinn forholdet, og som også er høyst relevant for min diskusjon om Aristoteles versus McDowell:

A notion like that of Descartes, that the existence of the soul is the first certainty and the existence of matter a later inference, would have struck Aristotle as absurd. The whole self, soul and body alike, is something given and not questioned. But so too is the physical world. Aristotle sometimes uses language suggestive of idealism, but in the main he might perhaps be called a naïve realist. The language which suggests idealism is that in which he represents thought as identical with its object [e.g. 429b6, 430a3]. But the underlying view is not that the object is constituted by thought, but that the mind is a 'place of forms' or 'form of forms' [429a27, 432a2], a thing which until it apprehends some universal is a mere

---

<sup>158</sup> Aristotle, *On the Soul*, overs. av J. A. Smith, I Jonathan Barnes, red. *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984), III, 429a10-13. Heretter forkortet til *De An.*

<sup>159</sup> *De An.* III, 429a15-19.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 429a21.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 429a23-27.

potentiality, and which when it does apprehend a universal is entirely characterised by the apprehension, so that it may be said to have become one with its object. This is not idealism but extreme realism, allowing for no modification, still less construction, of the object of mind.<sup>162</sup>

Ross peker her på en ekstrem realisme hos Aristoteles – i prinsippet kanskje like ekstrem som hos Platon bortsett fra at sansene spiller en essensiell rolle i forbindelse med å presentere objektet for tanken hos Aristoteles. Tanken – før den blir presentert for objektet (formen) – er rett og slett kun en kapasitet til å ta imot formen slik denne *er*, og når den så besitter objektet (formen) er den i karakter identisk med det uten å være objektet. Sammenlignet med McDowell (og Kant) er dette ikke helt uten visse fellestrekk når McDowell sier at "tanker uten innhold er tomme." Det er de på en måte også hos Aristoteles, ved at de da kun er en kapasitet. Hvis vi skulle trekke fram den andre delen av Kants *dictum*; "anskuelse uten begreper er blind", er det en interessant forskjell mellom begrepene "form" og "begrep" som gjenspeiler en grunnleggende forskjellig konsepsjon vedrørende naiv/empirisk realisme. Jeg skal ikke gå inn i Kants kategorilære, men hos McDowell er det nødvendigvis et dynamisk kultur/tradisjons aspekt knyttet til begrepet "begrep", mens hos Aristoteles er "form" noe evig og uforanderlig og noe sinnet vårt er "tilpasset" ved at det har en kapasitet til å ta inn formen slik den er når det møter den i erfaringen. Hos Aristoteles er menneskets plass, dets natur, i den kosmiske ordenen som nevnt av en slik karakter at det kan få innsikt i denne ordenen. Dette står i en temmelig stor kontrast til McDowells antydninger om at Aristoteles rett og slett tar forbindelsen mellom fornuft og natur for gitt – noe McDowell angivelig tar som et tegn på en immunitet i forhold til den type angst moderne filosofi sliter med, og som den selv har lagt grunnlaget for. Aristoteles *tar* unektelig forbindelsen mellom fornuft og natur for gitt, men ikke i en "naturlig" pre-moderne quietistisk forstand slik McDowell antyder. Aristoteles tar dette for gitt i den forstand at han presenterer en nær sagt fullstendig gjennomtenkt visjon av et kosmos og en natur som utfolder en evig orden inspirert av et høyeste guddommelig prinsipp.<sup>163</sup> Og etter all sannsynlighet er dette en visjon Aristoteles, i det *minste*, også anser for å være høyst plausibel. Når Aristoteles omtaler den ubevegelige bevegelse som "*absolutt nødvendig*" burde det ikke være noen grunn til å betvile at dette er noe han også fullt og helt faktisk står for.

Aristoteles legger en stor kosmologisk kabal i en tillit til at han – gjennom sin egen empiriske og filosofiske undersøkelse (også dialogbaserte sådan) og sin logiske tenkeevne –

---

<sup>162</sup> Ross, *Aristotle*, 138.

<sup>163</sup> En visjon som for min egen del vekker assosiasjoner i retning av en dynamisert parmenideansk Væren (en Væren som for Aristoteles kanskje har form av en innsikt i en mer potensiell forstand hos Parmenides og som får sin mer aktualiserte form hos Aristoteles selv?).

har ressurser også til å kunne få kabalen til å gå opp. Dette kan ses som et uttrykk for en dyp tillit til den naturlige neurathianske vurderingsevnen han, også i forhold til en filosofisk arena, er utsyrt med – men det på en måte som *samtidig* harmonerer med et tredje-person-perspektiv. Dersom Aristoteles kom dit at kabalen faktisk gikk opp ville det interessant nok kunne innebære en koherens ikke bare innen det filosofiske systemet han da hadde utformet, men også en full transparens og koherens innbyrdes mellom systemet som sådan og de forskjellige perspektivene han da kunne se den "ferdige" konsepsjonen ut ifra. Også tredje-person-perspektivet ville være innenfor "den konseptuelle sfære" og "fra-siden-av"-perspektivet, slik McDowell definerer det, ville være ute av bildet. Aristoteles har, slik jeg ser det, rett og slett ikke noe behov for å insistere på et neurathiansk perspektiv, slik McDowell gjør – heller ikke i når det gjelder *praxis*. Ikke fordi dette faller ham, som en pre-moderne tenker, naturlig, slik McDowell antyder. Selv om den riktige handlingen i Aristoteles etikk *alltid* vil være relativ til hva *phronimos* vurderer som riktig i den partikulære situasjonen handlingen springer ut fra,<sup>164</sup> kan den riktige handlingen allikevel, i hvert fall i prinsippet, også forklares ut fra et tredje-person-perspektiv – da sett i forhold til den kosmiske ordenen. Slik jeg ser det kan det som gjør *phronimos* til det han er – den praktisk vise – nettopp være den evnen han har oppøvet til å respondere på den partikulære situasjonen sett i lys av den kosmiske ordenen, for så å handle, fri fra indre spenninger, på bakgrunn av denne evnen, eller innsikten.<sup>165</sup>

Hos Aristoteles er det dermed ingen trussel forbundet med å "reduere" menneskets fornuft og moralske handlinger gjennom en forståelse basert på et tredje-person-perspektiv. Fysikk, biologi eller "sosial pragmatisme"<sup>166</sup> er langt ifra det første Aristoteles ville tenke på i denne sammenheng. Dette fordi menneskets fornuft og moralske dimensjon essensielt er del av en fornuft som gjennomstrømmer kosmos, inklusive den naturen det lever i, og som derfor også innebærer en mulighet til å *forstå* den tilværelsen det er del av, og hvorfor ting er som de er. Når *phronimos* registrerer en moralsk relevant egenskap i en situasjon, besitter han, i tillegg til evnen til direkte å oppfatte *at* dette er en moralsk relevant egenskap (fakta), også

---

<sup>164</sup> NE II, 6 og X, 5.

<sup>165</sup> I det som kunne være en plausibel og mulig forståelse av NE er det ingen filosofisk konflikt mellom bok I og bok X: Det politiske livet inngår som en forusettning for, og en koherent del av, det teoretiske livet; der hvor den praktisk vise først og fremst evner å *handle* rett, evner den teoretisk vise også i en enda dypere forstand å *se* hva som gjør handlingen rett, og hvorfor ting er som de er. Dette behøver ikke innebære at de politiske dygdene blir redusert til noe instrumentelt.

Ikke alle borgere, eller alle de Aristoteles henvender seg til, er, eller skal bli, filosofer. Det at filosofen kan bli *eudaimon* i en dypere forstand behøver ikke bety at han er "hevet over" politisk dygd. Det behøver heller ikke bety at den som lever *bios politikos* ikke kan være *eudaimon* i en tilfredsstillende forstand – om enn ikke i høyeste grad. Aristoteles er ganske klar på at det er en vesensforskjell mellom mennesket og Gud – selv ikke filosofen kan fri seg fra at han av natur er et *zoon politikon*.

<sup>166</sup> McDowell, *Mind and World*, 93.



ressurser til å se hva essensen i denne egenskapen består i, for så å kunne respondere adekvat i forhold til den informasjonen situasjonen rommer.<sup>167</sup> "Den gyldne middelvei" – *phronimos* viktigste orienteringsprinsipp – innebærer ikke dermed noen form for regelfølgning, tvert imot. Alle de faktorene som utgjør fasettene av en situasjon, og det dynamiske samspillet disse imellom, representerer en så uendelige variasjonsrikdom at ethvert regelsystem uansett ville fremstå som mangelfullt.

McDowells syn på å være hjemme i verden må vel sies å være en relativt beskjeden idé sammenlignet med hva Aristoteles kunne bringe på bane i den anledning. Aristoteles kunne til og med være hjemme i verden uten å påberope seg en *sui generis* spontanitet – eller rettere sagt; han kunne være hjemme i verden nettopp fordi han ikke har *behov* for noen *sui generis* ressurser. Selv om naturen følger sin orden, på en måte som kunne anses som rent lovmessig, er det ikke noe behov for en *sui generis* spontanitet når den fornuften som utspiller seg i sinnet i bunn og grunn er av *samme slag* som den fornuften sinnet møter i naturen, og som også er hva som ligger til grunn for det som i all sin ordnede mangfoldige og estetiske variasjon utspiller seg der. At evnen til å respondere kritisk på grunner betinger en *fri* spontanitet behøver dermed ikke innebære at spontaniteten er *sui generis* – tvert imot. Fornuften som strømmer gjennom verden er i prinsippet av *samme slag*, men den utfolder seg i et hierarki av forskjellige nivåer.

Som vi husker påpeker McDowell det normative aspektet ved sinn/verden relasjonen som er en forutsetning for at tankene våre skal kunne være om verden slik den er; ”a belief or judgement whose content (as we say) is that things are thus and so – must be a posture or stance that is *correctly or incorrectly* adopted according to whether or not things are indeed thus and so.”<sup>168</sup> Videre påpeker han at en forutsetning for en slik normativitet er at sanseerfaringene våre konstituerer et tribunal. Utfordringen innen det moderne paradigmet, og noe av det som ligger til grunn for den angsten McDowell mener dette paradigmet selv er opphav til, er at det er vanskelig å se hvordan sanseerfaringene våre faktisk skal kunne konstituere et tribunal uten at vi dermed samtidig gjør oss skyldige i å begå en naturalistisk feilslutning (se s. 22). McDowell løser, som vi har sett, denne tilsynelatende konflikten ved å hevde at konseptuelle kapasiteter er operative i våre sanseerfaringer hele veien ut til og med det persiperte objektet, samt ved å forsvare den common-sense-baserte retten som følger av idéen om sekundær natur til å operere med en *sui generis* spontanitet.

---

<sup>167</sup> Den "viljesvake" (*akratiske*) og den "viljesterke" er også i stand til å avlese moralske fakta, men de skiller seg fra *phronimos* ved at de, på hver sin måte, ikke evner å respondere adekvat og uten indre spenninger på de moralske fakta den aktuelle situasjonen rommer.

<sup>168</sup> McDowell, *Mind and World*, xii.

Aristoteles er heller ikke blind for muligheten for at sanseerfaringene våre kan være feilaktige i forhold til de faktiske realitetene vi står overfor, og at det dermed må være en bedømmende instans involvert for at tanken skal kunne gripe det persiperte objektet slik at den skal kunne oppnå sann kunnskap. Jeg skal ikke her gå dypt inn i McDowell og Aristoteles sine perseptuelle teorier, og jeg skal heller ikke prøve å komme til en dypere forståelse av det tribunalet McDowell viser til. Det jeg skal prøve å nærme meg en forståelse av, er Aristoteles' svar på hvordan det er mulig at det tanken blir presentert for via sansene – de ytre realitetene som blir persipert – kan bli sann kunnskap; hvordan er det mao. mulig at vi kan etablere kunnskap som vi, i ordinær forstand, ikke hadde før? En annen måte å formulere det spørsmålet jeg her skal prøve å nærme meg en forståelse av kunne kanskje lyde slik: I hva består den ytterste korrigerende og bestemmende instans i det som hos Aristoteles tilsvarer det erfaringsbaserte tribunalet McDowell holder som en forutsetning for reell intensjonalitet?<sup>169</sup>

I kapittel 5 av *De Anima* III finner vi en særdeles substansiell og viktig informasjon i forhold til dette spørsmålet – noe som er av en helt avgjørende betydning i vedrørende diskusjonen McDowell/Aristoteles. Kapittelet omhandler hva Ross beskriver som "the culminating point of Aristotle's psychology".<sup>170</sup> "Active and Passive Reason". Kapittelet er veldig kort, så jeg tillater meg å sitere hele:

Since in every class of things, as in nature as a whole, we find two factors involved, a matter which is potentially all the particulars included in the class, a cause which is productive in the sense that it makes them all (the latter standing to the former, as e.g. an art to its material), these distinct elements must likewise be found within the soul.

And in fact thought, as we have described it, is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state like light; for in a sense light makes potential colours into actual colours.

Thought in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to the passive factor, the originating force to the matter).

Actual knowledge is identical with its object: in the individual, potential knowledge is in time prior to actual knowledge, but absolutely it is not prior even in time. It does not sometimes think and sometimes not think. When separated it is alone just what it is, and this alone is immortal and eternal (we do not remember because, while this is impassible, passive thought is perishable); and without this nothing thinks.<sup>171</sup>

Jeg skal, med veldig god hjelp fra Ross' tolkning, forsøke å forstå og å utdype hva Aristoteles sier i denne vanskelige og profunde passasjen.

---

<sup>169</sup> For McDowell går spørsmål om intensjonalitet forut for og er mer fundamentale enn rent epistemologiske spørsmål; for at vi reelt skal kunne ta inn noe i erfaringen er det en forutsetning at tankene våre kan være om det erfarte objektet.

<sup>170</sup> Ross, *Aristotle*, 153. Som Ross bemerker bruker Aristoteles faktisk aldri uttrykket "active reason" selv. (Ibid., 159, n. 83).

<sup>171</sup> *De An.* III, 430a10-26.

Tanken, slik den så langt er beskrevet, sier Aristoteles, er altså hva den er i kraft av at den kan *bli* alle ting. Men det finnes også en annen tanke; en som er hva den er i kraft av å *lage* alle ting. På en lignende måte som lyset gjør potensielle farger til aktuelle farger, omdanner den aktive tanken den passive tankens innhold fra potensielt til aktuelt innhold. I hele naturen, og i alle klasser av ting (substanser), finner vi to faktorer involvert; et stoff som potensielt kan bli de respektive partikularia som utgjør en egen klasse, og en årsak som er produktiv i den forstand at den lager alle disse substansene. På samme måte må disse to distinkte elementene finnes i sjelen, sier Aristoteles, og peker på passiv og aktiv fornuft som de to faktorene i sjelen hvilket der utgjør denne distinksjonen.

Ross poengterer to ting det her er viktig å legge merke til: "(1) The distinction between the active and the passive reason falls within the soul."<sup>172</sup> Dette er fatalt, sier Ross, for enhver tolkning som identifiserer aktiv fornuft med en guddommelig fornuft som fullt og helt faller utenfor det menneskelige individ. Men det er ikke fatalt for synet om at aktiv fornuft er en guddommelig fornuft immanent i menneskets sinn.<sup>173</sup> "(2) The active reason is not a reason which creates out of nothing. It works on material given to it, which it promotes from potentiality into actuality."<sup>174</sup>

På en tilsvarende måte som sansene i Aristoteles' konsepsjon blir identisk med det sansede objekt uten å være objektet – ved at formen overbringes til det sansende subjektet – så blir tanken identisk med sitt objekt i erkjennelseprosessen. Passiv fornuft oppfatter objektet, mens aktiv fornuft, ut fra hva Aristoteles sier, lager objektet. Men hva kan det bety at aktiv fornuft *lager* objektet? Ross peker her på et helt generelt prinsipp hos Aristoteles som presenteres i *Met.* 1049b24: "what is potentially comes to be actually by the agency of something that already is actually".<sup>175</sup> Vedrørende hvordan det er mulig at vi kan etablere kunnskap som vi, i ordinær forstand, ikke hadde før, synes Aristoteles i siste avsnitt av passasjen å si (noe som er i overensstemmelse med det generelle prinsippet jeg nettopp siterte) at en del av sjelen – en guddommelig fornuft immanent i mennesket sinn, en del vi vanligvis ikke har et bevisst forhold til – allerede besitter den kunnskapen vi tilegner oss i våre individuelle liv, og at det er denne allerede aktuelle kunnskapen som aktualiserer den potensielle kunnskapen vi tilegner oss og som dermed gjør denne bevisst.

---

<sup>172</sup> Ross, *Aristotle*, 153.

<sup>173</sup> "The chief difficulty to which such a view is exposed is that the only passage in which Aristotle deals explicitly with the divine nature – Book [XII] of the *Metaphysics* – describes God in language which does not suggest immanence." Ross, *Aristotle*, 153.

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Ibid.

Min oppfatning er at det er overveiende gode grunner til å slutte seg til den tolkningen Ross refererer til i følgende sitat, en tolkningen som også var dominerende i den påfølgende tradisjonen etter Aristoteles:

And when Aristotle refers [*Met.* 1072b14, 24; *E.N.* 1177b26-1178a8, 1178b18-32] to the moments in which we can live a life like God, he will (on this interpretation) be thinking of moments in which the partition between active and passive reason is broken down and become aware of our oneness with the principle whose knowledge is always actual and complete.<sup>176</sup>

La meg oppsummere med noen utvalgte sitater om tenkning, fornuft og metafysikk fra Aristoteles: "Thus that in the soul which is called thought (by thought I mean that whereby the soul thinks and judges) is, before it thinks, not actually any real thing",<sup>177</sup> og "that which is *capable* of receiving the object of thought, i.e. the substance, is thought. And it is *active* when it *possesses* this object. Therefore the latter rather than the former is the divine element which thought seems to contain, and the act of contemplation is what is most pleasant and best."<sup>178</sup> "When separated it is [dvs. *active reason*, min anm.] alone just what it is, and this alone is immortal and eternal (...); and without this nothing thinks."<sup>179</sup>

I kontemplasjonen – hvor mennesket i en fristund kan leve og være som Gud – er menneskets form og funksjon fullkommengjort og rasjonalitetens ring er sluttet; mennesket er bevisstgjort sin egen fornufts opphav og dets kilde til intensjonalitet og kunnskap. Men det er et sterkt innslag av livsnærhet, slik jeg oppfatter Aristoteles, forbundet med den kontemplasjon han holder for å være det høyeste, mest endelige og selvtilstrekkelige målet for mennesket;<sup>180</sup> den inkluderer en betraktning over den mangfoldige virkeligheten mennesket som et politisk og rasjonelt vesen *tar del i*. For i livet som i de olympiske leker, sier Aristoteles, er det ikke nødvendigvis de edleste og de sterkeste som får seierskransen og som rettmessig får ta del i det gode og edle; det er kun den som deltar, den som handler – for kun blant disse finnes den som seirer.<sup>181</sup>

Uavhengig av hvordan man tolker *NE I* og *X* i forhold til hverandre, og hvilken forståelse av *eudaimonia* man til slutt ender opp med (det er ikke til å legge skjul på at det er noen tolkningsmessige utfordringer her) så kan det være liten tvil om at Aristoteles' etikk, og den rasjonaliteten som inngår som et essensielt element i denne, helt klart har en metafysisk

---

<sup>176</sup> Ross, *Aristotle*, 154.

<sup>177</sup> *De An.* III, 429a23.

<sup>178</sup> *Met.*, XII, 1072b22-23.

<sup>179</sup> *De An.* III, 430a10-26.

<sup>180</sup> *NE X*, 1178b29-32.

<sup>181</sup> *NE I*, 1099a3-7.

forankring, og at den også rommer platonistiske trekk av den typen McDowell kaller "*rampant platonism*". Det burde også være klart at det ikke er meningsfylt å forsøke å danne seg en forståelse av Aristoteles' etikk/filosofi uten også å ta hensyn til den paradigmatisk idéen om en kosmisk orden som hele hans filosofi må ses som et uttrykk for. Det betyr ikke at vi ikke kan bli inspirert og kan lære av Aristoteles også i dag fordi vi ikke er i posisjon til å operere med noe slikt som en idé om en kosmisk orden. Men jeg tror vi gjør klokt i å prøve å forstå Aristoteles filosofi ut fra sine egne premisser, og å tilstrebe en bevissthet i forhold til de faktorene som utgjør en forskjell mellom Aristoteles filosofiske klima og forutsetninger og det intellektuelle klimaet filosofien opererer innenfor i dag. Når McDowell ønsker å bruke nettopp en slik bevissthet som en ressurs i forhold til filosofiske problemer moderne filosofi har kjørt seg fast i, så mener jeg det bør ligge i kortene at han også må tilstrebe en såpass rimelig tolkning av Aristoteles at prosjektet hans får den nødvendige troverdigheten som trengs for at det kan fungere i overenstemmelse med hans egen intensjon og målsetning. Det minste man burde kunne forvente i forhold til et så vesentlig aspektet ved Aristoteles' filosofi som det jeg har trukket fram i dette essayet – hvis man ønsker å bruke Aristoteles som et forbilde e.l. – er om ikke annet en problematisering av tematikken. Kun på bakgrunn av en oppriktighet i forhold til et så essensielt aspekt som det hans metafysikk utgjør tror jeg man kan bruke Aristoteles som den ressursen mange har en sterk oppfatning om at han er.

## V. McDowells utfordrere – og hans utfordring

1. Etter at McDowell har frigjort seg fra den oscillerende husken – ved at de filosofiske posisjonene husken svinger imellom er demolert, og han har funnet sin vei ut via begrepene – er det to hovedutfordrere som gjenstår. Den ene er utartet platonisme, som i all hovedsak er den utfordreren jeg har viet min oppmerksomhet i dette essayet, og som jeg skal si litt mer om. Den andre er gold naturalisme, som jeg ikke har sagt så mye om, annet enn at den er karakterisert ved påstanden om at spontaniteten som en prosessor i grunnenes domene i prinsippet er mulig å forklare innenfor lovmessighetenes domene. Jeg skal ikke vie gold naturalisme veldig mye oppmerksomhet i det resterende av essayet heller, men jeg vil gi min støtte til McDowells oppfatning vedrørende dette filosofiske prosjektet. Jeg befinner meg i langt større grad på samme banehalvdel som McDowell i forhold til denne utfordreren enn når det gjelder den platonistiske, og jeg skal gi en kort begrunnelse for hvorfor.

McDowell sier han ikke behøver noe argument som viser at gold naturalisme er et prosjekt som ikke lar seg gjennomføre.<sup>182</sup> Dette er jeg enig med ham i, og jeg vil tro et slikt argument vanskelig kan la seg formulere. Dersom man er innstilt på å utfordre gold naturalisme, ser det for meg allikevel ut til at det ville være mulig å rette en form for et *reductio ad absurdum* mot teorier som faller innunder denne betegnelsen.<sup>183</sup> Min påstand er at det (i hvert fall i mange tilfeller) bør være mulig å vise at det er en uoverensstemmelse mellom hva teorier innen gold naturalisme *utsier* og den aktiviteten det er å *argumentere for* teoriens plausibilitet og holdbarhet. Det ser ut til at gold naturalismes protagonister og aktører, i selve sin filosoferende aktivitet, *unndrar* seg noe som følger fra deres egne premisser. Jeg skal forsøke å vise hva jeg sikter til.

I Neuraths bilde om seileren som overhaler sitt fartøy mens det er til havs, er seileren til enhver tid henvist til det han der og da har for hånden når det gjelder å ivareta fartøyets sjødyktighet. Slik også med kritisk tenkning. Vi har ingen mulighet til reelt å gå utenfor vår egen tenkning for å underkaste den en objektivt, tredje-perspektiv undersøkelse – vi må foreta de nødvendige grep mens vi er til havs. For at seilassen skal kunne fortsette, må imidlertid

---

<sup>182</sup> McDowell, *Mind and World*, xxiii.

<sup>183</sup> Én grunn til å utfordre gold naturalisme – eller ontologisk fysikalisme som sådan (innklusive ikke-reduktive teorier, også anomal monisme) – er at denne typen teorier dominerer kontemporær analytisk bevisstetsfilosofi i den grad at det gir inntrykk av at det kreves en ekstra god grunn for å gå i en alternativ retning – slik f.eks. McDowell gjør når han opererer med en fri spontanitet integrert i naturen. Selv om man ikke er noen innbitt motstander av ontologisk fysikalisme eller gold naturalisme som sådan, kan allikevel den helt dominerende posisjonen slike teorier innehar oppleves som uheldig. En såpass overlegen dominans er i seg selv en grunn til å rette en utfordring mot denne typen filosofi for å undersøke om den utgjør en farbar vei. Fysikalistiske teorier opptrer typisk koblet sammen med prinsippet om det fysiske domenes kausale kompletthet eller lukkethet (se f.eks. Jaegwon Kim, *Physicalism, or Something Near Enough* (Princeton: Princeton University Press, 2005)), og, som vi har vært inne på, er det vanskelig å integrere en fri spontanitet i et slikt bilde.

Den skissen av et *reductio* jeg skal tegne her fungerer kun mot teorier som ikke gir rom for en fri spontanitet, men tilsvarende eller lignende *reductio* burde i prinsippet (vil jeg anta) kunne rettes mot brorparten av den form for filosofi som opererer med en fundamentalt sett "blind" eller "død" ontologi – en "disenchanted nature." (Gitt den dominerende posisjonen slik filosofi innehar er dette kanskje en vel dristig påstand. På den annen side er det vel ikke å forvente at alle med en analytisk bakgrunn vil finne en slik ontologi plausibel. Selv stiller jeg meg tvilende til at en slik ontologi skal kunne ligge til grunn, ikke bare for tenkning, men – slik mange synes å anta – også for *kritisk* tenkning). Som tidligere nevnt er det slik at en mental hendelse også i anomal monisme er token-identisk med en fysisk hendelse – det er den samme hendelsen, men under to forskjellige beskrivelser. En tankerekke – en rekke mentale hendelser – supervenierer i anomal monisme på en rekke fysiske hendelser (en fysisk, kausal, prosess) og, som Davidson selv sier; det finnes intet ekko av rasjonalitet i en fysisk teori. Donald Davidson, "Mental Events", I Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, 207-225 (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Davidson har fått mye kritikk for at anomal monisme impliserer epifenomenalisme (f.eks. fra Jaegwon Kim for å nevne én blant flere), en kritikk Davidson selv riktignok mener å kunne forsvare seg mot. Ifølge kritikken har ikke den mentale hendelsen kausal effektivitet *qua* det mentale; det er i kraft av det fysiske aspektet ved hendelse kausalitet inntreffer – *ergo* epifenomenalisme. Min oppfatning er at en lignende type kritikk vil kunne rettes mot muligheten for kritisk tenkning som fenomen i anomal monisme.

Det jeg rører ved her er selvfølgelig et svært omfattende tema, og noe som krever en langt grundigere behandling enn hva jeg kan gi i dette essayet. Jeg begrenser meg her til den skissen av et *reductio* mot gold naturalisme som følger i hovedteksten.

seileren – i tillegg til å holde fartøyet sjødyktig – også sørge for å unngå grunnstøting. Med kjølen på fast grunn er han hjelpeløst overlatt til elementene.

Min påstand er at gold naturalisme representerer en form for filosofisk grunnstøting. Et premiss i gold naturalisme er at alt – inklusive spontaniteten som driver vårt konseptuelle apparat – i prinsippet kan forklares innenfor lovmessighetenes domene. Da må også *selve utformingen av de teoriene som inngår i en slik gold naturalisme*, og all (både tidligere og fremtidig) vitenskapelig/filosofisk virksomhet knyttet til denne formen for teoribygging, likeledes være underlagt naturens lovmessigheter. Gitt premissene, er det ingen mulighet for å "rive seg løs fra" lovmessighetene – dermed heller ikke i form av kritisk tenkning. Med kjølen på grunn er vi, som seileren, overlatt til elementene – seilassen har stoppet opp; vi er fratatt den kritiske dømmekraften i og over vår egen tenkning.

For mange vil det være åpenbart at vi ikke kan avfinne oss med en slik situasjon. Seileren ville gjøre alt i sin makt for å få fartøyet ut i fritt farvann igjen, og for å unngå et fatalt forlis. Dersom filosofien, som kritisk virksomhet, skal unngå forlis – må vi ikke da sørge for å manøvrere ut mot åpent farvann? Er det ikke faktisk slik at vi *må anta* en form for fri spontanitet for at vi med rette skal kunne fortsette denne *kritiske, undersøkende* tankevirksomheten (og samtidig oppleve det som meningsfylt)? Vi kan ikke *motbevise* gold naturalisme. Men det er et filosofisk forlis å anta noe slikt, og framfor alt er det noe det ikke burde være noen grunn til å anta; vår naturlige impuls er den samme som hos seileren – vi vil fortsette seilassen. Vi vil fortsette å filosofere og diskutere, og vi vil med rette kunne underkaste både egne og andres oppfatninger en kritisk undersøkelse, hvor vi selv kan være med å avgjøre hva som er en sunn oppfatning eller ikke, og hva som er en gyldig grunn for noe annet, eller ikke. Mange filosofer kan akseptere en determinisme i forhold til *handling*, men kan en filosof akseptere determinisme i forhold til *tenkning* – hvilket jo faktisk, til syvende og sist, følger fra premisset i gold naturalisme om at alt i prinsippet kan forklares innenfor lovmessighetenes domene?<sup>184</sup>

Å forsøke å behandle de teoriene som faller inn under betegnelsen "gold naturalisme"

---

<sup>184</sup> Det er i denne sammenheng selvfølgelig av vesentlig betydning hvilke type filosofiske spørsmål man arbeider med. I mange filosofiske sammenhenger er det ikke av noen helt avgjørende og presserende betydning om vi er determinerte eller ikke. Det beste vi da kan gjøre er sannsynligvis å sette parentes rundt hele spørsmålet. Vedrørende f.eks. et vanskelig filosofisk tema som "moralsk ansvar" kan man hevde – noe jeg selv anser for å være en sunn oppfatning – at så lenge vi ikke *vet* om vi er determinerte eller ikke, så kan vi heller ikke la en filosofisk teori om determinisme influere på våre vurderinger vedrørende det enkelte individs ansvar for sin adferd, og heller ikke på samfunnets dømmende reaksjoner i så henseende. Se f.eks. Peter Strawson, "Freedom and Resentment", I Peter Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays* (Oxon: Routledge, 2008).

Men så er ikke tilfellet, er min påstand, når det gjelder utarbeidingen av metafysiske teorier og forklaringer vedrørende menneskets bevissthet og rasjonalitet basert på en blind og død ontologi.

under ett kan fort bli et unyansert foretak. Plausibiliteten og konsistensen ved prosjektet vurderes bedre ved å se på hver teori for seg. Jeg siterte tidligere et reduksjonistisk orientert argument fra Fodor vedrørende intensjonalitet, og vedrørende den listen over naturens byggesteiner fysikerne er i ferd med å fullføre. Dette kan stå som *ett* eksempel på en gold naturalisme. Er så den historien Fodor her fronter plausibel? Dersom det *skulle* være slik at de ontologiske bestanddelene Fodor omtaler er hva som fundamentalt sett ligger til grunn for alt som finnes i vår verden, er det da *plausibelt* at en slik blind ontologi skulle ende opp med å beskrive og å *forklare* seg selv (det mangfoldige universet naturlovene har vært med på å bygge) gjennom avansert filosofisk/vitenskapelig virksomhet?<sup>185</sup> Og det gjennom en virksomhet som har en langt lavere ontologisk status enn dens "egentlige" væren?

Et fullstendig *reductio ad absurdum* må baseres på en grundig analyse, noe det ikke er mitt anliggende å foreta her. Jeg mener allikevel at en skisse av et *reductio* i dette tilfellet kan ha mye for seg – faktisk så mye at det kan vise noe av det uheldige ved at et slikt paradigme får dominere i den grad det gjør. For er det egentlig rimelig å *hevde* at gold naturalisme er en konsistent historie? Ved å foregi å si noe sant om det som har reell ontologisk status, og ved å benekte dette all form for intensjonalitet, har man ikke da også fratatt sitt eget utsagn all filosofisk tyngde? Fodors utsagn er jo *om* noe annet – intet mindre enn om fundamentet for intensjonalitet. Men intensjonalitet finnes ifølge de fundamentale forhold utsagnet er rettet mot – forhold som også ligger til grunn for at tenkning i det hele tatt kan forekomme – egentlig ikke. Er dette konsistent? Hvilket *ståsted* er det Fodor her befinner seg på når han mener han er i posisjon til å hevde noe slikt?

Fodor bedriver en form for fra-siden-av virksomhet, og jeg er enig med McDowell i at det er en illusjon å forsøke å gjennomføre noe slikt – ut fra min egen vurdering, bl.a. fordi hele prosjektet fremstår som inkonsistent så lenge ontologien prosjektet bygger på ikke rommer ressurser som på overbevisende måte gjør det mulig å argumentere *for* prosjektet. Igjen; dersom Fodor skal være tro mot sin egen teori/ontologi, da må jo også den filosoferende virksomheten det er å utforme og argumentere for en slik teori være underlagt de samme forhold og lovmessigheter som de forhold som inngår i premissene for den teorien som presenteres. Og gitt at den rasjonaliteten og intensjonaliteten som er i virksomhet under filosoferingen, i prinsippet, ifølge teorien, er reduserbar til en *blind* mekanistisk ontologi;

---

<sup>185</sup> En annen mulighet vi må ta med på kjøpet dersom "kritisk" tenkning skulle være prisgitt de lovmessighetene en blind ontologi er underlagt, er at vi ville stå hjelpeløse i forhold til om den kunnskapen tenkningen vår frembringer i det hele tatt er på sporet av de realitetene (den angivelig blinde/døde ontologien og den naturen denne har gitt opphav til) som på en eller annen måte har sin eksistens: For alt vi vet kan vel en blind/død ontologi drevet av kausale lovmessigheter utvikle seg i en helt annen retning enn mot en slags selverkjennelse?



hvilken mulighet står da tilbake hvis man vil tillegge sin egen teori sannhet? Dersom Fodor møter denne utfordringen ved å presentere en sofistikert teori, og samtidig foregir å si noe sant om dette saksforholdet basert på logisk og kritisk tenkning, da må han vel være åpen for at han har gått utover de mulighetene hans egen teori rommer? Dersom han benekter dette, men holder fast ved at intensjonaliteten, bevisstheten som sådan, og dermed hans egen tenkning, er identisk med, superveierer på eller er realisert via de omtalte fysiske entitetene, da lar det seg vanskelig forstå med hvilken rett han mener å kunne *vurdere* sin teori for sann. Min vurdering er at Fodor isåfall unndrar seg konsekvenser som nødvendigvis følger fra hans egne premisser; Fodor fremstår som om han var i besittelse av en fri spontanitet, noe hans egen teori strengt tatt ikke gir rom for.

Selv om jeg er på samme banehalvdel som McDowells i forhold til gold naturalisme, deler jeg allikevel ikke den noe innbitte motstanden han av og til synes å gi uttrykk for mot denne formen for tenkning. Riktignok har jeg en oppfatning om at dette filosofiske prosjektet tar vel stor plass, men jeg ser også verdien og nødvendigheten av å prøve å gjennomføre et slikt prosjekt. Dersom det er noe hold i den oppfatningen jeg har presentert på egne vegne – som i bunn og grunn er det samme poenget McDowell setter fingeren på når han påpeker at dersom vi slår oss til ro med en slik meningstom konsepsjon av naturen så har vi også satt oss ut av stand til å ”properly comprehend the capacity of experience to take in even the meaningless occurrences that constitute the realm of law”<sup>186</sup> – ser jeg imidlertid ikke bort fra at prosjektet vil uttømmes i kraft av sin egen undersøkelse. Men, til tross for at jeg deler McDowells oppfatning når det gjelder gold naturalismes problemer knyttet til fra-siden-av perspektivet, mener jeg også at McDowell selv ikke er så fri fra dette perspektivet som hva han ønsker å være. Min oppfatning er at McDowell selv har et uforløst forhold nettopp til noe av den problematikken fra-siden-av perspektivet representerer. Jeg støtter ham fullt ut når det gjelder oppfatningen om at vi umulig kan tre helt ut av vårt neurathianske perspektiv; uansett hvor objektive vi mener å være i våre tilnærminger så følger nissen med på lasset. Det fra-siden-av perspektivet en scientistisk naturalisme etterstreber er og blir endel av vårt felles neurathianske perspektiv, og det beste vi etter min oppfatning kan gjøre er å erkjenne dette.

Hva er så McDowells utfordring i denne sammenhengen? Gjennom idéen om sekundær natur mener han å kunne (gjen)forene fornuft og natur. I en naturalisert platonisme er de grunnene vi responderer på – fornuftens påbud – en del av naturen i kraft av de kulturer/tradisjoner som utspiller seg der. Hele menneskehetens historie, med alle de

---

<sup>186</sup> McDowell, *Mind and World*, 97.

forskjellige kulturer/språk/tradisjoner den rommer, er noe som utspiller seg nettopp *i* naturen, det er slik naturen *er*. McDowell insisterer på at denne historien utspiller seg innenfor naturalistiske rammer, uten innslag av noen form for mystisk oversanselig mening med en tilhørende og karakteristisk "trafficking in the occult" – slik utartet platonisme angivelig er befengt med. Det *er* fornuft i verden i McDowells visjon, men det er en fornuft som har sin kilde *i* den naturlige menneskelige værensform. Det finnes ingen mystisk fornuft, eller mening, som mennesket responderer på, utenfor denne værensformen.

Jeg skal ikke avvise at McDowell kan være på sporet av noe vesentlig med sin naturaliserte platonisme, og jeg anser muligheten for konsistens og koherens mellom visjon og argumentasjon til å ha vesentlig bedre utsikter i hans tilfelle enn i en gold naturalisme. Men McDowell er jo også på jakt etter en filosofisk ro – han forsøker å rede den filosofiske grunnen slik at vi med rette skal kunne føle oss hjemme i verden. Dette ved å undersøke hva som må være tilfellet ved sinn/verden-relasjonen for at verden skal kunne *være* slik vi opplever at den er – eller rettere sagt; at vi kan oppfatte verden slik den er – for deretter å understreke vår klare rett til å innta de filosofiske posisjonene som underbygger vår naturlige common-sense etablerte realistiske holdning. Men det som er McDowells styrke sett i forhold til gold naturalisme, er, slik jeg ser det, også hans svakhet sett fra et annet perspektiv. Den filosofiske roen han mener å ha funnet er ikke så stabil som det han gir inntrykk av. Steget ned fra den oscillerende husken har ikke resultert i fast grunn under føttene slik han selv mener å ha. I det felles neurathianske perspektivet han plasserer oss inn i har vi riktignok, til forskjell fra gold naturalisme, fritt farvann og gode navigasjonsmuligheter, men vi er allikevel ikke hjemme i den forstand McDowell synes å mene.

McDowell presenterer en antroposentrisk historie hvor selve kilden til fornuft i verden/naturen ligger i den naturlige menneskelige værensform. Selv om dette kan sies å resultere i en slags naiv realisme sett fra individets perspektiv – en del av kultur/språk/tradisjon som det er – er det i realiteten en slags kulturell idealisme som utspiller seg i McDowells visjon. Dersom dette er riktig følger det også at det finnes et perspektiv – en "verden" vi ikke kan få tilgang til – utenfor vår felles værensform. Det ligger et fra-siden-av perspektiv der som burde forstyrre den filosofiske roen McDowell mener å ha funnet. Selv om vi har full tilgang til "vår verden" finnes det en verden også utenfor den konseptuelle sfære, noe som betyr at vi faktisk ikke er hjemme i *verden*. Vi er mer som gullfisk i en bolle enn som fisk i havet – eller som passasjerer på et skip uten land i sikte. Det som fremstår som

en naiv realisme er i realiteten en slags empirisk realisme<sup>187</sup>, avhengig av, og basert på, den fellesmenneskelige erkjennelse; en verden hvor "partikular facts hang together to constitute a world."<sup>188</sup>

Et relevant spørsmål i denne sammenheng er om ikke det er noe av det jeg her berører som motiverer den fra-siden-av tilnærmingen mye moderne naturalisme etterstreber. Det er også et spørsmål om det ikke oppstår det en ny oscillerende huske her, en huske McDowell selv befinner seg på. McDowell, på den ene siden, kan ikke helt etablere det han ønsker – å være hjemme i verden – fordi han mangler ressurser til å kunne innta det perspektivet gold naturalisme tillater seg å operere med. Gold naturalisme, på den andre siden, har alvorlige problemer fordi den selv frarøver seg de ressursene den behøver – ressurser som McDowell besitter gjennom en fri spontanitet – i forbindelse med å kunne utføre sitt prosjekt innenfor de rammer av konsistens og koherens som synes påkrevet. Hvordan kan man så stige av *denne* husken?

Den essensielle forskjellen mellom McDowell og *Aristoteles* vedrørende den tematikken jeg har behandlet i dette essayet er, slik jeg ser det, knyttet nettopp til *kilden* til fornuft i verden. Den fornuften som finnes i naturen er hos McDowell orientert rundt den menneskelige fornuft. Den har sin kilde *i* mennesket, mens Aristoteles plasserer kilden til den fornuft som utspiller seg i verden/naturen *utenfor* mennesket. Heri ligger den essensielle forskjellen, slik jeg ser det, og det er dette som filosofisk sett er det essensielt relevante i denne diskusjonen – i enda større grad enn hva "detaljene" angår i Aristoteles filosofiske visjon kontra McDowells (selv om disse selvfølgelig også er viktige). Ved at mennesket som fornuftsvesen tar del i en kosmisk orden, noe det ligger i dets natur å kunne respondere på via sitt begrepsapparat, så finnes det ikke lenger noe fra-siden-av perspektiv som hindrer mennesket i å kunne være hjemme i *verden*. Hos Aristoteles har ikke begrepene (formene) noen "bakside" som kan true med å skjule verdens "egentlige" beskaffenhet. Vi kan bedrive vitenskap og etisk refleksjon, noe vi på naturlig vis besitter de nødvendige ressurser til å gjøre, og vi kan avdekke verden slik den er, uten å være fanget i vårt eget perspektiv.

Hvis jeg forstår McDowell rett er det egentlig noe slikt han sikter mot. For meg er det noe uklart og tåkeaktig over deler av McDowells presentasjon, særlig når det kommer til det

---

<sup>187</sup> "Empirisk realisme" – en posisjon Kant gjerne forbindes med – er en betegnelse på den oppfatningen at erfaringsverdenen eksisterer uavhengig av det enkelte erkjennende vesen, men ikke uavhengig av at det i det hele tatt eksisterer erkjennende vesener. (*Filosofileksikon*, Oslo: Zafari Forlag, 1996, s.v. "Realisme"). I den tolkningen av McDowell jeg legger til grunn ender altså McDowell etter min vurdering opp i en situasjon ikke helt ulik den uønskede idealisme han tolker Kants filosofi til å ende opp med. Selv om veien fram til en empirisk realisme er ulik for Kant og McDowell, er resultatet av begge filosofi at vi til syvende og sist må nøye oss med at den verden vi erfarer er "vår verden" og ikke verden slik den er "i seg selv".

<sup>188</sup> McDowell, "The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics", 22.

punktet hvor han insisterer på at våre empiriske erfaringer er gjennomkonseptualiserte. Personlig har jeg enda ikke klart å nærme meg en god forståelse av hva han virkelig mener, og hva det innebærer, når han sier at det empiriske objektet er konseptuelt gitt. Jeg ser ikke bort fra at det heller ikke er mulig å forstå dette ut fra det materialet McDowell gir oss – i hvert fall ikke ut fra hva han synes å gi oss i *Mind and World*.<sup>189</sup> Hos Aristoteles er det ikke like vanskelig å få tak i denne delen av historien – i hvert fall ikke i prinsippet.<sup>190</sup> Hos ham er det en del av menneskets natur at dets begrepsapparat er innstilt på å ta inn de naturlige formene sanseapparatet oppfatter i omgivelsene. Tanken blir identisk med formen uten å være formen – verden er i prinsippet (potensielt sett) transparent for menneskets erkjennelsesapparat. Men hvordan skulle en slik historie kunne være konsistent uten at det legges til grunn en orden/fornuft som har sitt utspring utenfor mennesket selv? At relasjonen mellom sinnet og verden er slik at vi kan få full tilgang til verden uten at den skjuler noen bakside, synes for meg å forutsette at sinnet og verden tar del i en felles og overbyggende orden. Hva denne ordenen så skulle bestå i, eller være forankret i, det er fra et filosofisk synspunkt fremdeles et åpent spørsmål. Kanskje er Aristoteles på sporet av noe essensielt når han mener å ha funnet det absolutt nødvendige fundament for vår naturlige værensform? Mange filosofer har i hvert fall latt seg inspirere av Aristoteles' ontologi.<sup>191</sup> I dag "vet" vi riktignok at verden er langt mer dynamisk enn hva Aristoteles selv la til grunn – kosmos er ikke evig og uforanderlig, og i naturen foregår det en utvikling og en evolusjon. Men ikke noe av dette behøver å velte det filosofisk sett essensielle ved Aristoteles' konsepsjon.

2. Menneskehetens historie er full av store fortellinger om ordener eller annet vi tar del i, historier som i mange tilfeller har utviklet seg langs ulike forgreninger fra et felles utgangspunkt. Jeg tror det er rimelig å hevde at det på sentrale kulturelle arenaer utspiller seg en "kamp" om retten til sannhet som i like stor grad kan være forstyrrende som nyttig i forhold til menneskets søken. "Kamp" er for såvidt ikke et dekkende uttrykk; de store fortellingene som former mye av vår moderne kultur lever i mange tilfeller relativt godt side ved side – f.eks. behøver det ikke være noen konflikt mellom naturvitenskap og kristendom. Den kristne kan hevde at det han tror på ligger på et dypere plan enn hva som utgjør

---

<sup>189</sup> McDowells perseptuelle posisjon er et stort og vanskelig felt i seg selv, og jeg mener på ingen måte å trekke noen lettvinne konklusjoner i denne sammenheng.

<sup>190</sup> Jeg mener ikke å overforenkle Aristoteles' filosofi/perseptuelle teori, og det skal ikke legges skjul på at en møter betydelige filosofiske problemer når en borer dypere i denne teorien.

<sup>191</sup> Også moderne filosofer – og ikke alle har beholdt idéen om Gud som et transcendent intellekt. I Spinozas naturalisme er *hele naturen* Gud. Gud – eller Naturen – er en uendelig substans, med et uendelig antall attributter, hvorav mennesket har tilgang til to av disse; tenkning og utstrekning.

naturvitenskapens domene. Og fysikeren kan bedrive sin akademiske virksomhet uten at det kommer i konflikt eller kontakt med hans religiøse tro. Dette er vel og bra, men slik dette har utviklet seg er det ikke helt uten implikasjoner i forhold til en rent filosofisk undersøkelse av vår plass i verden. Fysikeren kan gjerne gå i kirken, og finne mening i livet gjennom sin tro, så lenge han klart kan skille mellom de tankene han gjør seg i kirken og hva han bedriver i academia. Og slik bør det vel også være. Men hva med den filosofiske splittelsen, sett i forhold til en felles arv, disse tunge, moderne institusjonene representerer ved sine respektive tilnærminger? Interessant nok er dette en filosofisk splittelse som kan minne om den antikke striden mellom eleatene og atomistene, og som Aristoteles tok et oppgjør med (et oppgjør deler av hans filosofi rent faktisk er et oppgjør med, og som andre deler også kanskje kan leses som et svar på). Men det er allikevel en splittelse hvis kulturelle krefter er av en massiv dimensjon en antikk tenker som Aristoteles var forskånet fra å måtte forholde seg til. La meg gå tilbake til Charles Taylors bok *Hegel* og se på hva han sier videre om overgangen fra det pre-moderne til det moderne selv:

Now the shift that occurs in the seventeenth-century revolution is, inter alia, a shift to the modern notion of the self. It is this kind of notion which underlies Descartes' *cogito*, where the existence of the self is demonstrated while that of everything outside, even God, is in doubt. Similarly, it is this notion which underlies the emancipation from meaning.<sup>192</sup>

Men også utenfor de rent filosofiske strømningene, som kun en ytterst liten del av befolkningen i det syttende århundredes vestlige kultur tok del i, skjer det et tilsvarende skifte:

[T]he modern notion of the subject has left no one untouched and unchanged in European society, or indeed the world. In part we can see this as the result of changes, political, economic, social which spread under the influence of minorities first over Western society as a whole, and then over alien societies.<sup>193</sup>

I Europa var det imidlertid ytterligere en mektig strømning, påpeker Taylor, som forsterket tendensen blant folk flest i retning av et selvdefinerende atomistisk moderne subjekt. For de fleste mennesker uten en filosofisk orientering – hvilket utvilsomt er folk flest – har det til alle tider først og fremst vært i kraft av deres religiøse bevissthet at de opplever seg selv i forhold til en kosmisk orden. Men den europeiske protestantismen, med Calvin i spissen, slo hardt ned på måten man i religionens navn – gjennom hellige steder, handlinger osv. – ga uttrykk for det protestantismen så på som en utilbørlig gudsyndyrkelse:

---

<sup>192</sup> Taylor, *Hegel*, 6.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 9.

[P]rotestantism and particularly Calvinism classed it with idolatry and waged unconditional war on it. It is probable that the unremitting struggle to desacralize the world in the name of an undivided devotion to God waged by Calvin and his followers helped to destroy the sense that the creation was a locus of meanings in relation to which man had to define himself. Of course the aim of this exercise was very far from forging the self-defining subject, but rather that the believer depend alone on God. But with the waning of Protestant piety, the desacralized world helped foster its correlative human subjectivity, which now reaped a harvest sown originally for its creator.<sup>194</sup>

Det moderne mennesket er på ingen måte fremmed for idéen om en ekstern kilde til fornuft i verden, tvert imot. Men de historiene vi presenteres for under vår *Bildung*, i vår kulturelle støpeskje, er hovedsakelig religiøse fortellinger hvor de filosofiske poengene knyttet til vår mulighet til å være hjemme i verden er fraværende. De religiøse fortellingenes virkning i vår moderne verden utspiller seg i stor grad på et indre plan i form av en personlig relasjon mellom det individuelle selvet og Gud. Det er på ingen måte mitt anliggende å kritisere noe av dette, men snarere å reise spørsmål knyttet til de filosofiske konsekvensene ved det at idéen om en ekstern kilde til fornuft i verden er kulturelt bundet opp på en slik måte.

Aristoteles sto (i det som selvfølgelig er et veldig forenklet bilde) overfor en filosofisk situasjon ikke helt ulik vår egen; Aristoteles utfordrere var ikke helt ulike McDowells utfordrere – Platon og eleatene på den ene siden og atomistene på den andre. En helt essensiell forskjell mellom Aristoteles og McDowell er imidlertid knyttet til den kulturelle støpeskjeen; deres svært forskjellige situerthet utgjør en vesentlig faktor både vedrørende hvordan utfordringen oppfattes og hvordan den kan håndteres. For Aristoteles var utfordringen vedrørende kilden til fornuft i verden, og hvordan denne griper inn i våre liv, i langt større grad av en rent filosofisk karakter. Ved å plassere formene *i* verden og å etablere sansene som en pålitelig kilde til *episteme*, samtidig som han beholdt så mye platonisme at han reelt kunne etablere en naiv realisme, så redet han den filosofiske grunnen slik at mennesket her og nå kunne være hjemme i verden. Han holder en mer moderat platonisme enn Platon selv, men det er en platonisme som befinner seg langt unna McDowells naturaliserte variant, nettopp fordi kilden til fornuft i verden er ekstern. Og i særlig grad nærmer Aristoteles seg Platon når vi legger til grunn det som sies om aktiv fornuft i *De Anima* kap. 5.

Hvis vi skulle tegne et slags kart over det filosofiske landskapet som spennes ut gjennom McDowells diskusjon, har vi på en del av kartet gold naturalisme, hvor fornuften kun spiller en mer instrumentell rolle og således kan sies å ikke ha noen egen kilde. På en annen del har vi en ikke-naturalistisk platonisme, hvor kilden til mening og fornuft i verden

---

<sup>194</sup> Taylor, *Hegel*, 9.

befinner seg utenfor mennesket, og endelig McDowells naturaliserte platonisme hvor kilden til den fornuft som finnes i naturen ligger i mennesket selv. *Dersom* McDowell skulle komme fram til at en ekstern fornuft og en større orden er en filosofisk nødvendighet for å kunne etablere den moralske og epistemologiske realismen common-sense kan sies å naturlig opperere med – en reell naiv realisme – ville han da, som en moderne *filosof*, ha ressurser til å kunne undersøke denne muligheten? Hvis eventuelt ikke; har vi i så fall et bevisst, klart og reflektert forhold til hvorfor? Selve idéen om en ekstern fornuft i verden er jo på ingen måte fremmed. Men prestens verdensbilde er basert på tro (og tradisjon), mens fysikeren i sin profesjonelle virksomhet søker håndfast viten. Er det så noen mulighet for at *filosofien* i vår tid kan bidra med noe som kan gi en filosofisk ro i en dypere forstand enn hva McDowells forsøk, sett med et overveiende sympatiserende blikk, så langt kan sies å ha resultert i? Formulert på en annen måte: Kunne Aristoteles' etikk, også som den ikke-naturalistiske platonismen den må sies å representere, tenkes å kunne fungere som et forbilledlig filosofisk eksempel til inspirasjon for mennesket i det tjuetførste århundres moderne verden? Selv har jeg en oppfatning om at dette vil kunne være vanskelig – men det ville kunne innebære en avstigning fra den oscillerende husken McDowell selv befinner seg på.

Noe av det jeg setter pris på hos McDowell er det kritiske blikket han underkaster vår formede tenkemåte. Samtidig ønsker jeg å ta undersøkelsen enda lenger enn hva han gjør i *Mind and World*. Jeg ønsker å bore dypere i og rundt de oppfatningene som synes å ligge til hinder for etableringen av en mer stabil filosofisk ro – filosofiske oppfatninger knyttet til arven etter Descartes *cogito* og de sterke kulturelle føringene vedrørende en eventuell kilde til fornuft i verden – gjerne en filosofisk ro i overensstemmelse med en aristotelisk-inspirert common-sense realisme. En filosofisk ro av et slikt format ville kunne ha langt mer enn rent filosofiske implikasjoner. Selv om det moderne samfunn er vesentlig mer sammensatt og komplisert enn den greske *polis* – og det selvfølgelig kun kan være snakk om å *lære* av innsiktene til de gode gamle grekere og ikke å prøve og kopiere dem – ville et eventuelt ontologisk grunnlag for en mulig reetablering av en dypere forbindelse mellom sinnet og verden, og dermed også mellom etikk og moralpsykologi, kunne spille en ikke ubetydelig rolle også i vårt eget, som i ethvert annet, samfunn.

Jeg nevnte tidligere at den kulturelle dimensjonen i Aristoteles' etikk kun dannet et, billedlig sett, ytre sjikt i forhold til den dypere ontologiske dimensjonen den dygdige handlingen kunne ses i lys av. Jeg har også "analysert" det filosofisk sett mest essensielle ved Aristoteles' konsepsjon i forhold til diskusjonen Aristoteles/McDowell til å ligge i det at han forankrer sin etikk/filosofi i en ekstern fornuft og en orden som er konstituert av denne

fornuften. Det filosofisk essensielle ved dette er etter mitt syn at det gjør det mulig å forstå vår egen tilgang til verden og vår tilhørighet i den. I kraft av idéen om en ekstern fornuft kan vi forstå muligheten av de ressursene som synes nødvendige dersom vi skal kunne undersøke vår felles verden slik denne faktisk er, og hva som gjør et liv verd å leve. Men med bakgrunn bl.a. i vår bevissthet om at verden er langt mer dynamisk enn den var hos Aristoteles, følger det allikevel at vi kanskje aldri kan regne med å kunne etablere noe vi kan anse som endelige svar på våre undersøkelser.

Selv om vi i en slik konsepsjon vil være hjemme i verden i en moral-psykologisk og intensjonal/epistemologisk mye dypere forstand enn hva som ville være tilfellet i McDowells visjon, er det fremdeles noe som synes å ligge utenfor hva vi har muligheter til å få kunnskap om, dvs. kunnskap tilsvarende den vi i dette bildet kan ha om verden. Det kan se ut til (uten at jeg skal diskutere det mer inngående) at en rent logisk konsekvens av idéen om en ekstern kilde til vår egen fornuft/rasjonalitet er at vi ikke kan få samme type kunnskap om denne kilden som det vi kan få om den verden som gir innhold til (mesteparten av) tankene våre. Gjennom idéen om en overbyggende orden hvilket naturen er underlagt, unngår vi den uønskede idealismen McDowell analyserer Kant til å ende opp med – og vi unngår på tilsvarende vis å være fanget i den kulturelle idealismen jeg hevder at McDowell selv ender opp med. At vi ikke kan få kunnskap i tradisjonell forstand om den eksterne kilden til fornuft i verden er ikke noe problem angående det å være *hjemme* i denne verden, tvert imot. Snarere enn å representere noe problem i forbindelse med kunnskap burde det åpne muligheter for forskjellige konsepsjoner vedrørende denne kilden – også naturalistiske, hvilket Spinozas naturalisme, som jeg nevnte overfor (s. 76, n. 191), er et eksempel på – og tilsvarende åpene og inkluderende holdninger i forhold til disse forskjellige konsepsjonene. Dersom filosofien kunne bidra til en felles bevissthet vedrørende hvilken betydning en ekstern kilde til fornuft har for vår situasjon i verden her og nå – da ville den ha gjort et viktig arbeid. Da ville den ha bidratt til et stort, inkluderende "space of reasons" (eller, hvis man skulle driste seg til å tenke en så stor tanke: til en bevissthet om "verden – med alle sine fargerike kulturer/tradisjoner – som '*polis*'"). Men før filosofien eventuelt kan ta fatt på et slikt arbeid må den foreta noen grundige og gjennomreflekterte undersøkelser for å vurdere mulighetene til å kunne etablere et rimelig grunnlaget for et slikt arbeid, et grunnlag som i siste instans er prisgitt ontologiske realiteter. Realiteter som er helt uavhengige av tidsånd, tradisjon, kultur, paradigme, osv.: enten finnes det ingen ekstern kilde til fornuft i verden, eller så finnes det; enten finnes det ingen fornuft som konstituerer en orden i naturen, eller så finnes den. Selv om vi nødvendigvis må foreta også denne undersøkelsen ut fra det ståstedet vi befinner oss på, kan



den aktuelle tidsånden vedrørende dette spørsmålet selvfølgelig ikke i seg selv representere noen gyldighet i forhold til det svaret som finnes. Etter all sannsynlighet står vi her overfor et spørsmål heller ikke vitenskapene kan finne svar på, og det er rimelig å anta at eksistensen av den kilden spørsmålet retter seg mot, ikke vil være mulig å bekrefte eller avkrefte med noen særlig grad av overbevisende sikkerhet. Men dersom vi skal kunne nærme oss en måte å forholde oss konstruktivt til dette spørsmålet ligger det kanskje også i kortene at filosofien ikke kan legge naturvitenskapenes metoder og resultater til grunn i en så stor grad som det mye filosofi har en tendens til å gjøre. Dersom min diskusjon, som peker på en ekstern rasjonell kilde som en mulig forutsetning for at vi skal kunne få reell tilgang til verden, er på sporet av noe, så gjør også naturvitenskapene klokt i å se seg over skulderen og erkjenne at de vitale ressursene de opererer med (og tar for gitt?) i sin undersøkende aktivitet kanskje ikke oppstår av seg selv og helt ut av ingenting.

I det etablerte paradigmet underlegger mennesket seg selv naturens lovmessigheter, hvilket det så synes å måtte unndra seg igjen når det skal underkaste denne naturen og sin egen situasjon i verden en vitenskapelig/filosofisk undersøkelse. Hva er det som ligger til grunn for denne praksisen? Er det konsistent å hevde at vitenskapelig og filosofiske funn og fakta peker ut en slik holdning som den mest sunne og saklige – eller er det en inkonsistent sirkularitet i virksomhet her? Er vi i posisjon til å la filosofiske og vitenskapelige teorier spille en så betydelig rolle for vår situasjon i verden at vi med rette kan la den overprøve common-sense vedrørende intensjonalitet, persepsjon, handling, verdier, osv.? Er det godt funderte grunner som tilsier at vi bør lytte til vår egen rasjonalitet, og sette denne i sentrum, samtidig som vi begrenser våre undersøkelser og teorier til å inkludere ressurser vi henter fra en "disenchanted nature"?

McDowells "partial re-enchantment" av naturen kan ses som et skritt i riktig retning vedrørende denne problematikken. Men hvor tilfredsstillende er egentlig den filosofiske visjonen McDowell presenterer med dette innspillet? McDowell mener en *sui generis* spontanitet er en betingelse for intensjonalitet, noe som igjen er en betingelse for kunnskap og for evnen til å kunne respondere på grunner. Min vurdering er, som jeg har vært inne på tidligere, at behovet for en *sui generis* spontanitet er et tegn på en mangelfull integrering av mennesket i naturen. For meg ser det ut til at idéen om en *sui generis* spontanitet bringer med seg noe tilsvarende det McDowell selv er en uttalt motstander av; en splittelse i naturen. Det ser for meg ut til at en passiv reseptivitet ikke kan redde en *sui generis* spontanitet ut av sitt eget begrensede perspektiv, hvilket jeg har omtalt som en "kulturell idealisme". Dersom en skulle ha ambisjoner om å etablere en realisme som innebærer en reell integrering av

mennesket i naturen, à la Aristoteles', med den perseptuelle og moral-psykologiske gevinsten en slik realitet kan bringe med seg, så synes en *sui generis* spontanitet å virke imot sin hensikt. Rent bortsett fra at spontanitetens *sui generis*-aspekt synes å sette mennesket i en isolert tilstand i forhold til hvordan verden er i seg selv, er det etter min oppfatning også grunn til å stille seg kritisk til det antroposentriske synet idéen om en *sui generis* spontanitet er et uttrykk for.

Dersom man var villig til å løpe linen helt ut derimot - liknende hva f.eks. Aristoteles eller Spinoza gjør i denne sammenheng - og forbinder hele naturen med en form for rasjonalitet ("rasjonalitet" i en betydning som naturligvis behøver en nærmere filosofisk undersøkelse, selv om vi kanskje aldri kan oppnå kunnskap i tradisjonell forstand om den), så er min egen vurdering at et av de sterkeste filosofiske virkemidlene vi har tilgjengelig når det gjelder denne problematikken både ville kunne støtte en naiv perseptuell- og en moralsk realisme, og samtidig spille på lag også med den rasjonelle aktiviteten våre egne filosofiske og vitenskapelige undersøkelser representerer. Det filosofiske virkemiddelet jeg da tenker på er naturligvis koherens.

I Aristoteles' konsepsjon spiller "active reason" en tilsvarende rolle for den erkjennende fornuft som det lyset gjør når potensielle farger blir til aktuelle farger. Ikke mange samtidsfilosofier synes imidlertid å befinne seg på samme banehalvdel som Aristoteles i den tematikken jeg her refererer til aktiv fornuft for å eksemplifisere. Heller ikke McDowell, slik jeg har tolket ham. Men det er verd å merke seg, og reflektere over, den slående parallellen det er mellom Aristoteles' konsepsjon i forbindelse med passiv/aktiv-fornuft og McDowells (og Kants) konsepsjon vedrørende reseptivitet/spontanitet.

Min egen optimistiske vurdering, på bakgrunn av den diskusjonen jeg har foretatt i dette essayet, er imidlertid at det burde være muligheter og ressurser tilgjengelig for filosofien til å kunne bringe oss enda tettere inn på de betingelsene som er knyttet til mulighetene for intensjonalitet, og at vi dermed også kan håpe på en enda mer konstruktiv filosofisk holdning enn hva som råder dag i forhold til relasjonen mellom fornuft og natur, og til vår temmelig uavklarte situasjon her i verden.

## Etterord

McDowell har publisert en rekke essay etter at *Mind and World* og de andre tekstene jeg har referert til i herværende essay ble utgitt. Mange av disse artiklene er samlet i de to bøkene *Having the World in View*<sup>195</sup> og *The Engaged Intellect*.<sup>196</sup> Del I i *Having the World in View* består av McDowells Woodbridge Lectures hvor McDowell blant annet gjør noen viktige revisjoner vedrørende sin tolkning av Kant: "While *Mind and World* represents an important contemporary development of a Kantian approach to philosophy of mind and metaphysics, one or two of the uncharitable interpretations of Kant's work in that book receive important revisions in McDowell's later Woodbridge Lectures, published in the *Journal of Philosophy*, Vol. 95, 1998, pp. 431–491. Those lectures are explicitly about Wilfrid Sellars, and assess whether or not Sellars lived up to his own critical principles in developing his interpretation of Kant (McDowell claims not)."<sup>197</sup>

En mer generell informasjon fra *Wikipedia* vedrørende McDowells virksomhet etter *Mind and World* er følgende: "McDowell has, since the publication of *Mind and World*, largely continued to re-iterate his distinctive positions that go against the grain of much contemporary work on language, mind and value, particularly in North America where the influence of Wittgenstein has significantly waned."<sup>198</sup>

Når det gjelder McDowells tolkning og bruk av Aristoteles' etikk, er det informativt i forhold til aktualiteten av denne tematikken at essayet "Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics" – et essay som første gang ble publisert i 1995 og som jeg har referert til i min diskusjon i herværende essay – blir publisert på nytt i 2009 i *The Engaged Intellect*. Dette indikerer at McDowell fremdeles står for en tolkning av Aristoteles' etikk tilsvarende den han baserer seg på i *Mind and World*. Dermed burde min diskusjon ha en aktualitet også når det gjelder McDowells filosofi i 2012. Men først og fremst håper jeg den mer generelle tematikken jeg har berørt vedrørende fornuft og natur, hvilken McDowell og Aristoteles har fungert som uvurderlige veivisere inn i, og som illustrerende eksempler i forbindelse med, også representerer en aktualitet.

---

<sup>195</sup> John McDowell, *Having The World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009).

<sup>196</sup> John McDowell, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays / John McDowell* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009).

<sup>197</sup> *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, (engelsk), s.v. "John McDowell".

<sup>198</sup> *Ibid.*

## Litteraturliste:

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Ovesatt av Terence Irwin. 2. utg. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1999
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Oversatt av W. D. Ross. I Barnes, Jonathan, red. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. *Metaphysics*. Oversatt av W. D. Ross. I Barnes, Jonathan, red. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. *On the Soul*. Oversatt av J. A. Smith. I Barnes, Jonathan, red. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. *On Generation and Corruption*. Oversatt av H. H. Joachim. I Jonathan Barnes, red. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Aristoteles. *Den Nikomakiske Etikk*. Oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag A/S. De Norske Bokklubbene A/S, 1999.
- Armstrong, A. H., red. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Barnes, Jonathan, red. *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1986.
- Davidson, Donald. "Mental Events", I Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*, 207-225. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Descartes, René. *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Oversatt av Asbjørn AArnes. Oslo: Aschehoug & Co., 1998.
- Emilsson, Eyjólfur K. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Frede, Michael. "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics", I Frede, Michael. *Essays in Ancient Philosophy*, 81-95. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Gaynesford, Maximilian de. *John McDowell*. Cambridge: Polity Press Ltd., 2004.
- Heinaman, Robert, red. *Aristotle and Moral Realism*. London: UCL Press Limited, 1995.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Cambridge: Westview Press, 2006.
- Kim, Jaegwon. *Physicalism or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. *The Presocratic Philosophers*. 2. utg. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lindgaard, Jacob, red. *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2008.
- Macdonald, Cyntia og Macdonald, Graham, red. *McDowell and his Critics*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.
- McDowell, John. *Mind and World: With a new introduction / John McDowell*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- McDowell, John. *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- McDowell, John. "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", I McDowell, John. *Mind, Value and Reality*, 3-22. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- McDowell, John. "Two Sorts of Naturalism", I McDowell, John. *Mind, Value and Reality*, 167-197. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- McDowell, John. *The Engaged Intellect: Philosophical Essays / John McDowell*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- McDowell, John. *Having The World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- McDowell, John. "Eudaimonism and realism in Aristotle's ethics". I *Aristotle and Moral Realism*, redigert av Robert Heinaman, 201-218. London: UCL Press Limited, 1995.
- Nagel, Ernest. *The Structure of Science*. New York: Harcourt, Brace & World, 1961.
- Papineau, David. *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- Platon. *Staten*. Platons samlede verker, bind V. Oslo: Vidarforlaget A/S, 2001.
- Rorty, Amélie Oksenberg, red. *Essays in Aristototele's Ethics*. Berkely: University of California Press, 1980.
- Ross, David. *Aristotle*. Sixth edition. Oxon: Routledge, 1995.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind: With an introduction by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

Smith, Nicholas H, red. *Reading McDowell: On Mind and World*. London: Routledge, 2002.

Spinoza, Baruch de. *Etikk*. Oversatt av Ragnar Hertzberg Næss. Oslo: Pax Forlag A/S, 2002.

Strawson, Peter. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Oxon: Routledge, 2008.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Willaschek, Marcus, red. *Reason and Nature*. Münster: LIT – Verlag, 2000.