



# Wittgenstein, sinnsfilosofien og behaviourismen

**Jens Viggaklev**

*Masteroppgave i filosofi  
Det samfunnsvitenskapelige fakultet  
Universitetet i Tromsø  
Våren 2008*



## Innhold

0	Innledning		
1	En beskyldning om behaviourisme rettes fra ulike hold	side	1
2	En "taksonomi" av behaviourismen		3
3	Dualismen (rekonstruert etter bestemte mål)		3
3.1	Substansdualisme		3
3.1.1	Om overflatiske analogier		4
3.1.2	Et mellomspill		6
3.1.3	Om dype analogier		8
3.1.4	Om en parallellistisk tolkning av den dype analogien		8
3.1.5	Om ting		9
3.2	Egenskapsdualisme		13
3.3	Om Descartes og dualisme		14
3.3.1	Et meget viktig spørsmål		16
4	Tilbake til materialistisk monisme		18
5	Reduksjonistisk materialistisk monisme		19
5.1	Jeg nærmer meg reduksjonismen via antireduksjonistisk materialistisk monisme		19
5.1.1	Et mellomspill		20
5.2	La oss ikke late som		21
6	Mer om reduksjonistisk materialistisk monisme		22
6.1	Forslag 1: Art		22
6.2	Forslag 2: Begrep		23
7	Om TYI-teoretikerens to valg		24
8	TYI-teoretikerens veivalg (1)		26
9	TYI-teoretikerens veivalg (2)		40
10	Jeg stopper opp, orienterer meg og staker opp kursen videre		65
11	Om hva reduksjonistisk materialistisk monisme til syvende og sist (må) gå(r) ut på		68
12	Om eliminativ materialistisk monisme - herunder behaviourisme		73
13	Wittgenstein, sinnsfilosofien og behaviourismen		73
13.1	Svaret på H <sub>s</sub>		73
13.2	Svaret på H <sub>g</sub>		79
13.3	Om Smarts og Fogelins beskyldninger om behaviourisme		83
	Sluttnoter og litteraturhenvisninger		
	Litteraturliste		



## 0 Innledning

Utgangspunktet for dette masterprosjektet var at jeg ville skrive om paragraf 304-308 i *Philosophische Untersuchungen* (heretter kalt PU) av Ludwig Wittgenstein. Disse paragrafene har noe av det gåtefulle som er typisk for Wittgenstein ved seg, samtidig som de har en eksplisitt kobling til en bestemt filosofisk posisjon, nemlig behaviourismen. Antakelig var det dette som gjorde meg interessert i dem.

Jeg gjorde så forsøk etter forsøk på å formulere en problemstilling ut fra disse paragrafene, og forsøk etter forsøk på å skrive noe vettugt om dem. Men enten klarte jeg ikke å skrive noe vettugt, eller så ble jeg ledet over på andre temaer, som var like interessante, gjennom det jeg skrev. Slik satt jeg etter hvert igjen med en hel bråte tekst som sprikte i alle retninger.

Forløsningen, hvis man kan kalle det det, kom da jeg tok utgangspunkt i tittelen ”Wittgenstein og behaviourismen”. Først da falt ting på plass såpass at jeg kunne arbeide meg jevnt og trutt framover mot det resultatet du holder i hånda akkurat nå. Det ble imidlertid klart ganske fort at man ikke kan skrive om Wittgenstein og behaviourismen uten å skrive om Wittgenstein og sinnsfilosofien for øvrig: Slik jeg tolker Wittgenstein, vil han legge hele filosofien – dermed også sinnsfilosofien og behaviourismen – under den samme terapeutiske behandlingen. Derfor endret jeg først tittelen til et sitat fra PU#308: ”How does the philosophical problem about mental processes and states and about behaviourism arise?”, for så å endre den til det noe mer håndterlige ”Wittgenstein, sinnsfilosofien og behaviourismen”.

Som sagt vil jeg tolke Wittgenstein som en filosof som står på *utsiden* av hele den filosofiske diskursen. Som jeg sier under: Jeg vil tolke Wittgenstein dit hen at han kun sier noe ’informativt om filosofi’, ikke noe ’filosofisk informativt’. Jeg mener at skal man ta PU-Wittgenstein på ordet, er man *nødt* til å tolke ham på denne måten. Om jeg har lyktes med å gjennomføre en konsekvent og konsistent tolkning, får andre bedømme. Jeg har nå iallfall prøvd så godt jeg har kunnet. (En slik tolkning innebærer mange setninger på formen ”Wittgenstein mener at den og den filosofiske påstanden er kontradiktorisk eller feil *med mindre* vi gjør en- eller-annen ”queer” filosofisk antakelse”. Å ikke legge til ”med mindre...” ville i mine øyne føre Wittgenstein for nærme den filosofiske diskursen. For å låne et uttrykk fra Robert Fogelin<sup>1</sup>: Bare et *negasjonstegn* ville skille Wittgenstein fra de filosofiske doktrinene. Og tatt i betraktning de tingene han sier om filosofien i PU, er det altfor lite. Mer om dette i selve teksten.)

Det man risikerer med en slik tolkning, er at man etter hvert *isolerer* Wittgenstein fra den filosofiske diskursen. Man risikerer å glemme å skjele til bestemte filosofiske posisjoner når man leser PU. Man kan bli så opptatt av at Wittgenstein ikke direkte motsier en filosofisk posisjon, men bare snakker om posisjonens *underliggende forutsetninger*, at man etter hvert glemmer at det han snakker om er forutsetningene for – nettopp - en *filosofisk posisjon*. Da blir tolkningen etter mitt syn i overkant ”innadvendt” eller ”grublende”: Man tolker en PU-paragraf fram og tilbake uten å sjekke hvilken *verdi* tolkningene man setter opp mot

hverandre har som kommentar til bestemte *filosofiske doktriner*. (Under kommer jeg med et stikk til en viss Wittgenstein-fortolker om akkurat dette.)

Den andre ytterligheten er at man blir så opptatt av å gjøre Wittgenstein lett å forholde seg til, så opptatt av å "ta ham ned på jorda" at man plasserer ham i en eller annen filosofisk *bås*, f.eks. skeptisisme eller behaviourisme, eller at man tilskriver ham f.eks. en bruksteori om språklig mening.

Jeg har prøvd – så langt det går – å unngå begge disse fellene. Jeg har prøvd å tolke Wittgenstein slik: Wittgenstein forholder seg til *navngitte filosofiske posisjoner*, samtidig som han på ingen måte er en *rival* til disse posisjonene. (Jeg framstiller Wittgenstein som om han står på utsiden av den filosofiske diskursen og kikker interessert inn.)

Denne tolkningsmåten min har gjort at jeg ikke har kunnet dvele for lenge ved paragrafer i PU. Jeg har ikke kunnet gå runde på runde med en og samme paragraf; jeg har ofte måttet gå for en tolkning jeg syntes så lovende ut og isteden bruke tida på å sette den i sammenheng med tekster jeg har lest av andre, mer "filosofiske" filosofer. Dette innebærer at den Wittgenstein-tolkningen jeg legger fram er et byggverk reist på (relativt) kort tid som det gjenstår å se om tåler vindkastene det utsettes for. Jeg har ikke hatt anledning til å bruke all verdens tid på grunnmuren. (Når det er sagt, skal det sies at jeg har reist mange byggverk før det som reises i denne teksten. Forhåpentligvis har jeg lært litt av de konstruksjonsfeilene som fikk samtlige av disse til å rase sammen.)

Muligens må den samme tolkningsmåten ta en del av "skylda" for at jeg sier et par kontroversielle ting i denne teksten (om bl.a. Descartes' dualisme og "privatspråkargumentet" i PU): Det at disse kontroversielle – og følgelig problematiske – påstandene følger av Wittgenstein-tolkningen min, har jeg akseptert uten videre spørsmål fordi det har gitt meg muligheter til å koble Wittgenstein til navngitte posisjoner og filosofer (f.eks. Descartes og dualisme). Det er mulig at jeg i teksten ikke er påpasselig nok med å bemerke det når jeg sier noe kontroversielt. Derfor bemerker jeg det nå. La meg også understreke hvor ydmyk jeg er i forhold til følgende: Mange av de kontroversielle tingene jeg sier – og sikkert også mange av de ikke-så-kontroversielle tingene – kan godt være feil. Ja, en del av det jeg sier er vel helt sikkert feil – uten at *jeg* kan peke ut disse feilene her og nå. Nå er filosofien heldigvis ikke et enmannsprosjekt; så jeg overlater gladelig til andre å finne feilene i teksten min.

Jeg nærmer meg sinnsfilosofien og metafysikken fra den språkfilosofiske og filosofisk-logiske siden. Bl.a. derfor er det at jeg i paragraf 3 under rekonstruerer *dualismen* med utgangspunkt i noe *Wittgenstein* sier i PU#308. Noen mener sikkert at dette er feil rekkefølge; at hvis interessen for metafysikk springer ut av en interesse for språkfilosofi, så er man ikke "autentisk". Man mener at man først skal streve med metafysiske problemer, kjenne på det filosofiske alvoret, stange hodet mot veggen; for så å gjøre 'den virkelige oppdagelsen, den som setter en i stand til å slutte å filosofere akkurat når en ønsker det' (PU#133) - og

eventuelt ta opp filosofien igjen når man kjenner lysten til å spille et filosofisk ”spill”. Dette er kanskje Wittgensteins eget syn. Dette får jeg bare ta til etterretning og enten være uenig i det eller håpe at det ikke gjør at jeg *fortegner* dualismen spesielt og metafysikken/sinnsfilosofien generelt.

En annen ting: Terminologien min – f.eks. når jeg snakker om ’ting’ under – er temmelig frikoblet fra Wittgensteins egen terminologi, selv om jeg tilskriver det jeg sier til Wittgenstein. Jeg kunne selvfølgelig si at dette skyldes at jeg følger Wittgensteinfortolkeren J.F.M. Hunters forskrift for tolkningen av PU: Først, ifølge Hunter, bør man ta et blikk på PU, så tenke gjennom fra *bunnen* av de problemene Wittgenstein synes å diskutere, for deretter å vende tilbake til PU og se om det man har kommet fram til kan stemme overens med det Wittgenstein sier. At det er denne forskriften jeg har fulgt, er imidlertid en sannhet med store modifikasjoner.

Jeg skal ikke si så mye i denne innledningen om oppbygningen min av teksten, hva jeg tenker å si noe om osv. Jeg tror dette kommer klart fram i selve teksten. Det eneste jeg vil si er dette: Diskusjonen om reduksjonistisk materialistisk monisme (herunder diskusjonen om hvorvidt type-identitetsteoretikeren kan forene (det jeg kaller) ”selvbildet” til type-identitetsteorien med et visst identitetsutsagn om arter og begreper) kan betraktes på to måter: (1) Som en diskusjon som skal kunne ut i en presis definisjon av ’reduksjonistisk materialistisk monisme’. Denne definisjonen skal i sin tur skal sette meg i stand til å definere presist hva ’eliminativ materialistisk monisme’ er. Dette er den offisielle betraktningen. (2) Som en slags *rammefortelling* for den fortellingen som virkelig er sentral, nemlig min utlegning av hva Wittgenstein vil fram til i PU generelt og i PU#308 og foregående paragrafer spesielt. Dette er den uoffisielle – men kanskje vel så riktige – betraktningen.

La meg til slutt få takke min veileder, 1. amanuensis Jan Harald Alnes, for kyndige og forløsende kommentarer underveis i skriveprosessen.





## 1 En beskyldning om behaviourisme rettes fra ulike hold

I #304 av PU sier Wittgensteins samtalepartner følgende: *“But you will surely admit that there is a difference between pain-behaviour accompanied by pain and pain-behavior without any pain?”* Hvorpå Wittgenstein svarer: *“- Admit it? What greater difference could there be? Og samtalepartneren repliserer: “-And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a nothing.”* Det PU-samtalepartneren (heretter kalt PUSP) sier her, er formodentlig at Wittgenstein ”igjen og igjen kommer til den konklusjon” at *behaviourisme* er korrekt – at det dypest sett ikke fins noe sånt som ”smertefornemmelser”. I #307 er PUSPs ”beskyldning” om behaviourisme enda mer eksplisitt: *“Are you not really a behaviourist in disguise? Aren’t you at bottom really saying that everything except human behaviour is a fiction?”*”

Man kunne mistenke at denne stemmen i PU bare er en stråmann Wittgenstein konstruerer for anledningen; at ingen filosof som lever eller har levd ville beskyldte Wittgenstein for å være en behaviourist. I så fall låner Wittgenstein stemme til beskyldningene over bare for at ingen *tenkelig* innvending mot ham skal forbli uuttalt: Innvendingen om behaviourisme er *tenkelig*, men også *kunstig* eller *forsert*.

Men se hva f.eks. J.J.C. Smart, en av de mer prominente sinnsfilosofene i det 20. århundret, sier i en note til artikkelen *“Sensations and Brain Processes”*:

*“Some philosophers of my acquaintance, who have the advantage over me in having known Wittgenstein, would say that this interpretation [tolkningen Smart legger fram i artikkelteksten] of him is too behavioristic. However, it seems to me a very natural interpretation of his printed words, and whether or not it is Wittgenstein’s real view it is certainly an interesting and important one. I wish to consider it here as a possible rival both to the “brain-process” thesis and to straight-out old-fashioned dualism.”* (Note 2 s. 67 i Chalmers 02, understrekningene er mine.)

Jeg skal ikke si noe om ”this interpretation of him” foreløpig, bare bemerke at en av de fremste Wittgensteinfortolkerne i verden, Robert Fogelin, tolker Wittgenstein på en måte som bare er kosmetisk forskjellig fra Smarts tolkning.<sup>a</sup>

Dette er ikke et uviktig poeng, for selv om Smart er en viktig filosof i det 20. århundret, er det en overdrivelse å si at han er en framstående fortolker av Wittgenstein.

Jeg mener det er opplagt at behaviouristiske tolkninger av Wittgenstein bryter med Wittgensteins egen *intensjon*. Han avviser slike tolkninger mer eller mindre eksplisitt. Eksempelvis svarer han PUSP slik i PU#307 (se over): *“- If I do speak of a fiction, then it is of a grammatical fiction.”* Og i #304 (se over) svarer han slik: *“-*

---

<sup>a</sup> Denne tolkningen legger han fram i kapitlet ”Topics in Philosophical Psychology” i Fogelin 87 og i artikkelen *“Wittgenstein’s critique of philosophy”* i Sluga/Stern 96.

*Not at all. It is not a something, but it is not a nothing either!"*

Dersom korrektheten av behaviourisme likevel er en konsekvens av det Wittgenstein sier i PU, må et eller annet forferdelig *uhell* ha tilstøtt Wittgensteins tenkning eller formuleringsevne, eller så er behaviourisme rett og slett Den Sanne Sinnsfilosofiske Posisjonen.

Mitt spørsmål – eller iallfall ordlyden i mitt spørsmål - er ikke *hvorvidt* Wittgenstein i realiteten er en behaviourist. Jeg vil isteden spørre: *Hvorfor* oppstår det behaviouristiske tolkninger av Wittgenstein? Wittgenstein prøver selv å besvare dette spørsmålet i PU. Nærmere bestemt prøver han å besvare følgende spesielle spørsmål:

**H<sub>s</sub>** Hvorfor tolker PUSP Wittgenstein slik han gjør i paragrafer som 304 og 307?

og følgende mer generelle spørsmål, som Wittgenstein stiller i #308 umiddelbart etter de nevnte paragrafene:

**H<sub>g</sub>** "How does the philosophical problem about mental processes and states and about behaviourism arise?"

For Wittgenstein er H<sub>s</sub> og H<sub>g</sub> *terapeutiske* spørsmål, et ledd i en *terapeutisk behandling* av henholdsvis PUSP og behaviouristene. (Slik Wittgenstein selv ser det, er jo "fordi Wittgenstein i realiteten *er* en behaviourist" og "fordi behaviourisme er den riktige sinnsfilosofiske posisjonen" umulige svar på henholdsvis H<sub>s</sub> og H<sub>g</sub>.) Mitt svar på mitt spørsmål er først og fremst et forsøk på å *forstå* Wittgensteins terapeutiske svar på sine terapeutiske spørsmål H<sub>s</sub> og H<sub>g</sub>. Men jeg vil også ta opp spørsmålet om hvorvidt Wittgensteins terapi *lykkes*. Kravet som må være oppfylt for at vi skal konkludere med at Wittgensteins terapi lykkes, er at han lykkes med å avdekke de patologiske *årsakene* (ikke grunnene) - ikke bare til at PUSP beskylder ham for behaviourisme og til at den behaviouristiske posisjonen har oppstått – men også til at fortolkere som Smart og Fogelin i praksis beskylder ham for en form for behaviourisme.

Et viktig spørsmål, som følger i kjølvannet av Wittgensteins spørsmål H<sub>s</sub> og H<sub>g</sub>, er dette: Hva vil Wittgenstein *oppnå* med å stille disse spørsmålene? Hva er det f. eks. han ønsker å *oppnå* med den terapeutiske behandlingen av PUSP? Svaret er opplagt: Å gjøre PUSP *frisk*. Ved å vise samtalepartneren *hvorfor* han beskylder Wittgenstein for behaviourisme, vil Wittgenstein befri samtalepartneren fra den *vrangforestillingen* det er å tro at han er en behaviourist. I samme slengen skal samtalepartneren befris for den merkelige og unaturlige – i Wittgensteins språkdrakt: "*queere*" - forestillingen kalt 'filosofi'. (Gjennom samtale vil psykoterapeuten vise pasienten hvorfor han (pasienten) syns livet er meningsløst. Målet med dette er at pasienten skal bli kvitt denne depressive livsholdningen. Ideen bak psykoterapeutisk behandling er at for å befri pasienten fra den tilstanden han er i, er det nok å få ham til å se tilstandens underliggende *årsaker*. Dette er iallfall *klisjé*framstillingen av psykoterapeutisk behandling.

Som jeg allerede har antydnet, er det ikke sikkert at den behaviourismen Smart og Fogelin tilskriver Wittgenstein er identisk med, skal vi si, *tradisjonell* behaviourisme. M.a.o.: Det er ikke sikkert at Smart/Fogelin kan underlegges en wittgensteinsk terapi selv om de tradisjonelle behaviouristene kan det.

Dette gir oss ikke mindre grunn til å se på hva behaviourisme tradisjonelt går ut på: For det første er det jeg hittil har sagt om behaviourismen veldig lite informativt. (Det eneste jeg har sagt er at posisjonen går ut på at psykiske entiteter er det PUSP kaller "et ingenting".) For det andre er det nødvendig å sammenligne Fogelins og Smarts behaviouristiske Wittgenstein-tolkning med tradisjonell behaviourisme.

## 2 En "taksonomi" av behaviourismen

Jeg skal ikke si noe *spesifikt* om den (tradisjonelle) behaviouristiske posisjonen foreløpig. Jeg vil nøye meg med å plassere den i det sinnsfilosofiske "koordinatsystemet" og si litt om dens metafysiske og språkfilosofiske forutsetninger. Det første kan vi gjøre først som sist: Behaviourismen er en *monistisk*, *materialistisk* og *eliminativistisk* posisjon. Hva mener man med disse termene?

At en filosofisk posisjon er *monistisk*, betyr at den har følgende ontologiske grunnforutsetning: Verden er bare én ting; den er ikke grunnleggende todelt (eller flerdelt). Ontologien monistene opererer med er et sett av ett og kun ett element.

At en posisjon er *materialistisk* i tillegg til å være monistisk, betyr at det ontologiske settet den opererer med, er et sett av nøyaktig ett *materielt* element. (Andre former for monisme er *idealisme* - som opererer med et sett av nøyaktig ett *immaterielt* element - og *nøytral monisme* - som postulerer nøyaktig ett *nøytralt* element som verken er materielt eller immaterielt.) Hva dette egentlig innebærer, viser jeg kanskje best ved å si noe om den posisjonen som postulerer et immaterielt element *i tillegg* til det materielle elementet. Kort sagt: La meg si litt om *dualisme*.

## 3 Dualismen (rekonstruert etter bestemte mål)

**3.1 Substansdualisme** Substansdualistene hevder at verden, helt grunnleggende, består av én *materiell substans* og én *immateriell substans*. Den materielle substansen er *materien* (det fysiske); den immaterielle substansen er en *immaterie* (det psykiske).

'Immaterie' er en betegnelse jeg ikke har sett noe annet sted. Grunnen til at jeg bruker den, er at jeg vil få fram følgende: Verdens immaterielle element (heretter kalt det psykiske) har ifølge substansdualistene et *dypt slektskap* med det materielle elementet (heretter kalt materien). Det psykiske er en "*spøkelsesmaterie*", en "eterisk" materie. (Tenk på hvordan ånder framstilles på film, som gjennomsiktige menneskeskikkelser e.l.) Mer presist: Mellom det psykiske og materien foreligger det en *dyp analogi*, en dyp sammenlignbarhet. Med det mener jeg en analogi/sammenlignbarhet som forplikter oss *metafysisk*.

Dette må utdypes. Den eneste kilden – jeg må være såpass ærlig at jeg innrømmer det - til påstanden min om at substansdualistene hevder en bestemt dyp analogi, er Wittgensteins svar i PU#308 på spørsmålet Hg:

”We talk about processes and states and leave their nature undecided. Sometime perhaps we shall know more about them – we think. But this is exactly what commits us to a particular way of looking at the matter. For we have a definite concept of what it means to learn to know a process better. (...) And now the analogy which was to make us understand our thoughts falls to pieces. So we have to deny the yet uncomprehended process in the yet unexplored medium.” (PU#308, mine understrekninger.)

Jeg skal ikke si så mye her og nå om hva Wittgenstein kan mene med dette – det er på sett og vis det hele denne teksten skal dreie seg om. Jeg vil bare framsette følgende påstand: Når Wittgenstein sier at ”the analogy (..) falls to pieces” og at ”we have to deny the yet uncomprehended process in the yet unexplored medium”, er det substansdualismens sammenbrudd han tenker på. Følgelig tilskriver han substansdualistene en oppfatning om at det foreligger en viss analogi (en dyp sådan) mellom det psykiske og prosessene i naturen. Disse naturprosessene har vi alle ”a definite concept of what it means to learn to know better”; vitenskapsfolkene er de som faktisk går inn for å ’lære dem bedre å kjenne’.

Men hva skal vi legge i begrepet ’dyp analogi’? Og hvis det fins dype analogier, må det vel også finnes ’overflatiske analogier’? Hva er i så fall en ’overflatisk analogi’?

**3.1.1 Om overflatiske analogier** Jeg ser for meg følgende: Sett at semantikerne forklarer meningen til ordet ’tanke’ slik: ”En tanke er en psykisk prosess.” (Jeg sier ikke at det først og fremst er semantikernes oppgave å formulere leksikalske ordforklaringer. Like fullt er de avhengige av slike i semantisk analyse.)

Gjennom dette setter de opp en bestemt analogi mellom det psykiske domenet og det materielle domenet. Det materielle domenet florerer jo av prosesser: Svangerskap, fusjon, utvikling av kreft osv. De oppretter en analogi mellom det psykiske og *prosessene* i det materielle domenet. Denne analogien – som semantikerne setter opp ved å definere meningen til psykologiske ord - setter vi andre opp gjennom å si ting som at ”det har vært en lang og vanskelig psykisk prosess for meg å innse at jeg bør skifte jobb”, ”tankeprosesser er nå en gang vanskeligere å styre enn fysiske prosesser”, etc. (Som Wittgenstein sier i #308: ”We talk of processes...”.) Denne analogien avspeiler det faktum at psykologiske utsagn har *samme struktur* (syntaks) som - og ofte også *ligner innholdsmessig* (semantisk) på - utsagn om materielle prosesser. Sammenlign f. eks. utsagnene ”denne tanken har jeg tumlet med i seks måneder allerede” og ”dette svangerskapet har vart i seks måneder allerede”.

Analogien er imidlertid *ikke metafysisk forpliktende* – la oss iallfall anta at den ikke er det: Den forutsetter ikke at de *substansielle/objektive* (det vil her si vitenskapelige) beskrivelsene våre av materielle

prosesser er en *lest* vi skal skjære en *substansiell/objektiv* (dvhs. metafysisk) *beskrivelse* av det psykiske over. Formularet 'materiell prosess' er ikke en nøkkel til en *metafysisk forståelse* av det psykiske, bare en nøkkel til hvordan vi i dagliglivet eller i semantikken, helt uforpliktende, skal snakke om det psykiske, forklare psykologiske ord, etc. Analogien er altså *overflatisk* (nominell, rent lingvistisk). For å bruke en "belastet" språkfilosofisk term: Analogien forutsetter bare *overflategrammatiske* likheter – likheter i *syntaks og semantikk* - mellom psykologiske ord og ord for materielle prosesser.

Det er rimelig å anta at implikasjonen fra overflatisk analogi til overflategrammatiske likheter også går motsatt vei; at de overflategrammatiske likhetene forutsetter en analogi som i det minste er overflatisk: Hvis det til og med i dagligspråklig konversasjon er meningsløst å sammenligne det psykiske med materielle prosesser – meningsløst å snakke om "psykiske prosesser" – kan ikke det psykiske ha særlig mye til felles med materielle prosesser. Psykiske fenomener må mangle, la oss si, varighet, lokalisering, fysiske virkninger etc. Men da blir det svært lite igjen av den semantiske likheten mellom psykologiske ord og ord for materielle prosesser. Det blir vanskelig å se noen *felles semantiske markører* for psykologiske ord og ord for materielle prosesser. 'Fenomen av en viss varighet' kan f. eks. ikke være en felles semantisk markør (gitt, selvfølgelig, at psykiske fenomener mangler varighet). Det vi ser, er at 'overflatisk analogi' er ekvivalent med 'semantisk likhet' (= 'likhet i semantiske markører').

Termen "semantisk markør" har jeg fra Hilary Putnams artikkel "*The meaning of "Meaning"*". Jeg bør si litt mer om dette først som sist: Ifølge Putnam bør det i beskrivelsen av meningen til et ord inngå både "semantiske markører", "syntaktiske markører", en referanse til ekstensjonen til ordet og en "stereotypisk" beskrivelse av denne ekstensjonen. Putnams eget eksempel er ordet 'vann'. Som syntaktiske markører for 'vann' foreslår han 'mass-noun, concrete'. Som semantiske markører foreslår han 'natural kind, liquid'. Ekstensjonen han oppgir er 'H<sub>2</sub>O'. Den stereotypiske beskrivelsen han gir av vann/H<sub>2</sub>O er 'tasteless, colourless'.<sup>2</sup>

La meg til slutt i denne paragrafen repetere hva Wittgenstein sier i PU#308: "*And now the analogy which was to make us understand our thoughts [about the mental] falls to pieces.*" (Min klamme.) Den overflatiske analogien beskrevet over gir oss (rimeligvis) en *overflatisk* "understanding of our thoughts about the mental", en rent overflatisk forståelse av utsagnene våre om det psykiske. Jeg går ut fra at måten den gir oss en slik "understanding" på, er at den gjør oss i stand til å presisere hva vi mener, reformulere utsagnene våre mer presist, fjerne tvetydigheter fra det vi sier, analysere utsagnene våre semantisk, etc. (Tenk på et utsagn som "jeg mener 'smerte' som i den *psykiske prosessen* smerte, ikke som i den kroniske tomheten etter tapet av et familiemedlem.")

**3.1.2 Et mellomspill** En implikasjon av det ovenstående er at *semantikeren* ikke sier noe substansielt, noe

dybdegrammatisk, når han, som et ledd i semantisk analyse, beskriver meningen til termer. (Dvs. når han sier f.Eks. at 'P' betegner en psykisk prosess, at 'far' er synonymt med 'genitor', at 'eliminativisme' kan defineres som 'den sinnsfilosofiske posisjonen som benekter eksistensen av det psykiske', osv.). Hvis meningen til en term har en substansiell del, så kan man være sikker på at semantikeren ikke forsøker å beskrive denne delen.

Når semantikeren beskriver meningen til termer, bedriver han altså en "lettere", mer overflatisk form for semantikk enn det filosofen gjør når han sier noe substansielt (dvhs. filosofisk informativt) om hva en filosofisk term – f. Eks. 'eliminativisme' – betyr. (Her tenker jeg på en filosof som foregir å si noe nødvendig og a priori sant.)

*Kanskje* bedriver semantikeren også en "lettere" form for semantikk enn det språkfilosofen (språkmetafysikeren) gjør når han hevder substansielt at "meningen til et ord er identisk med M" eller at "begreper er det samme som B". ('M' kan f.Eks. stå for 'et mentalt bilde'; 'B' kan f.Eks. stå for 'en idé i en ideenes verden, et transcendent paradigme'.)

*Kanskje* bedriver semantikeren dessuten en mer overflatisk form for semantikk enn det *epistemologen* (kunnskapsmetafysikeren) gjør når han hevder substansielt at 'kunnskap er det samme som K'. ('K' kan stå for 'sann, begrunnet tro', 'en indre tilstand i Turingmaskinen som et materielt system realiserer', osv.)

*Kanskje* bedriver semantikeren også en mer overflatisk form for semantikk enn det *sinnsfilosofen* (sinn-metafysikeren) gjør når han hevder substansielt at "den psykiske entiteteten P er identisk med entiteteten E". ('E' kan f. Eks. stå for 'C-fiberstimulering i den menneskelige hjerne'.)

Endelig bedriver semantikeren *kanskje* også en mer overflatisk form for semantikk enn det *kjemikeren* gjør når han hevder substansielt (dvhs. vitenskapelig informativt) at "vann er identisk med H<sub>2</sub>O". (Kjemikeren uttaler seg om ekstensjonen til 'vann'; semantikeren om de semantiske markørene til 'vann'.)

Forutsetningen for å kunne fjerne ordet 'kanskje' fra samtlige av setningene over, er selvfølgelig at det er *riktig* at både språkfilosofen, epistemologen, sinnsfilosofen og kjemikeren bedriver en form for *semantikk* – det jeg vil kalle *dybdesemantikk* - når de henholdsvis hevder at "mening = M" og "begreper = B", "kunnskap = K", "P = F" og "vann = H<sub>2</sub>O". Dette forutsetter i sin tur riktigheten av følgende:

(1) Hvis "mening = M", ... og "vann = H<sub>2</sub>O" er *sanne* utsagn, er "mening = M", ... og "vann = H<sub>2</sub>O" også *nødvendig sanne* utsagn. Dette er Saul Kripkes tese.<sup>b</sup>

(2) Hvis utsagnene "mening = M", ... og "vann = H<sub>2</sub>O" er sanne, er de ikke bare nødvendig sanne, men også *analytisk* sanne – dvs. sanne "per definisjon", "i kraft av mening".<sup>c</sup>

<sup>b</sup> Kripke ser ikke ut til å ta forbehold angående *naturen* til identiteten det er snakk om her. Han sier f. Eks. ikke at "'P = F" er nødvendig sann' følger fra "'P = F" er sann' bare hvis '=' betegner en "type"-identitet. Han åpner for at '=' like gjerne kan betegne en "token"-identitet. Se Kripke 80, s.146-149, 154-155.

<sup>c</sup> Merk at dette *ikke* er en forutsetning om at 'nødvendig sann' logisk impliserer 'analytisk sann'. Hvis denne implikasjonen var logisk sann, ville Kants påstand om at det fins utsagn som både er syntetiske og nødvendig sanne, være falsifisert. Og det kan man ikke uten videre gå ut fra.

Av utsagnene som nevnes i forutsetning (2) er iallfall "vann = H<sub>2</sub>O" *a posteriori*. (Det er de andre utsagnene også, dersom de er naturaliserte filosofiske utsagn, dvs. naturvitenskapelige svar på filosofiske spørsmål.) Dette innebærer at (2) bryter med den allerede nevnte Kripkes oppfatning av analyticitet. Etter hans oppfatning er en sannhet analytisk hvis og bare hvis den "*depends om meanings in the strict sense and therefore is necessary as well as a priori*." (Kripke 80, fn. 63, s. 122, min understrekning.)

La meg anta i det følgende at iallfall *språkfilosofen* sier noe dybdesemantisk når han hevder at "mening = M" og at "begreper = B". En konsekvens av denne antakelsen er at språkfilosofens utsagn er *analytiske*. Dette har i sin tur følgende konsekvens: Enten er Kripkes oppfatning av analyticitet *feil* (kontradiktorisk), eller så er samtlige av språkfilosofens (språkmetafysiske) påstander *a priori*. Dersom det siste er riktig, kan ikke språkmetafysikken naturaliseres: Det kan ikke gjøres til et naturvitenskapelig anliggende å besvare språkmetafysiske spørsmål som "hva er meningen til et ord?" og "hva er egentlig et begrep?". Både det at Kripke tar feil og at språkmetafysikken ikke kan naturaliseres er for så vidt ganske dramatiske konsekvenser. Hva gjelder den siste konsekvensen, tror jeg imidlertid det ville vært mer dramatisk om *sinnmetafysikken* eller *epistemologien* ikke kunne naturaliseres. Jeg har ikke hørt om forsøk på å naturalisere språkmetafysikken<sup>d</sup>, men naturalisert epistemologi er en egen gren av epistemologien, og naturalisert sinnmetafysikk er for tida nærmest enerådende på den sinnmetafysiske arenaen. Jeg velger å gå for at språkmetafysikken ikke kan naturaliseres, men vil avholde meg fra å si om Kripke tar feil eller ikke.

Når jeg i det følgende (dvs. etter denne paragrafen) snakker om 'semantikk', snakker jeg om den *overflatesemantikken* semantikeren bedriver når han beskriver meningen til termer. Denne overflatesemantikken komplementeres av den dybdesemantikken man utøver når man sier noe filosofisk informativt om f. Eks. eliminativisme. (Den samme dybdesemantikken utøves per antakelse av språkfilosofen når han sier at "mening = M" og at "begrep = B".) *Kanskje* komplementeres den også av det sinnsfilosofene og kjemikerne sier – jeg påpekte jo at de også kanskje bedriver dybdesemantikk. (Det høres kanskje rart ut at semantikere bedriver *overflatesemantikk*, men det er vel ikke rarere enn at værmelderne i TV2 driver "overflateværmelding", mens meteorologene tar seg av den mer detaljerte "dybdeværmeldingen".)

Over sier jeg at "vann er identisk med H<sub>2</sub>O" er et vitenskapelig informativt utsagn, men *ikke et filosofisk informativt* utsagn. (Dette, og alt det andre jeg har framsatt over, er selvfølgelig sannheter med modifiksjoner. Det jeg har forsøkt å sette opp, er en *idealisert* modell over forholdet mellom semantikken, de øvrige vitenskapene og filosofien. Likevel tror jeg denne modellen ivaretar en intuisjon vi har.) Når det er sagt, er det selvfølgelig av stor *filosofisk interesse* at Kripke mener "vann er identisk med H<sub>2</sub>O" er *nødvendig sann*: For det er unektelig i tråd med common sense å tro at den smakløse, fargeløse, leskende væsken vi kaller 'vann' *kunne*

---

<sup>d</sup> Jeg tror ikke en gang Quine kan sies å naturalisere språkmetafysikken: Også for ham er spørsmålet "hva er meningen til et ord?" *a priori*. (Svaret hans er: "Bruken av ordet.") Det er spørsmålet "hva er meningen (bruken) til ordet 'O' (f.eks. 'hest')?" som er *a posteriori* i hans øyne. Se under.

vist seg å ha en annen kjemisk formel enn H<sub>2</sub>O; at identiteten mellom vann og H<sub>2</sub>O er et resultat av tilfeldige forhold i det kjemisk-fysiske universet.

**3.1.3 Om dype analogier** La meg først gi en kort oppsummering av begrepet 'overflatisk analogi': En overflatisk analogi mellom det psykiske og prosessene i det fysiske avspeiler det faktum at psykologiske ord og ord for fysiske prosesser har omtrent samme *overflategrammatikk* - dvs. noenlunde samme *semantikk* (og dermed samme syntaks). Semantikeren setter opp en overflatisk analogi når han, som et ledd i semantisk analyse, oppgir de semantiske markørene til en term. For det han da påpeker, er at termen har noen semantiske markører *til felles* med andre termer. ('P' og 'svangerskap' har bl.a. de semantiske markørene 'prosess' og 'fenomen av en viss varighet' til felles.) Altså påpeker han semantiske *likheter* mellom termer. Og 'semantisk likhet' er ekvivalent med 'overflatisk analogi'. Overflatiske analogier kan derfor kalles *semantiske* analogier, av to grunner: Det er gjerne semantikeren som setter dem opp, og 'overflatisk analogi' er ekvivalent med 'semantisk likhet'. En overflatisk/semantisk analogi mellom det psykiske og – eksempelvis - fysiske prosesser skal gi oss en rent semantisk "understanding of our thoughts about the mental", jfr. PU#308.

En *dyp* (dybdegrammatisk) analogi – som *kanskje* er det samme som en dybdesemantisk analogi - mellom det psykiske og prosessene i det fysiske gir oss et paradigme å forme en *metafysisk forståelse* av det psykiske etter. Den dype analogien skal gi oss en *metafysisk* "understanding of our thoughts [about the mental]", en forståelse av hva det psykiske dypest sett er, hva dets "egentlige natur" består i.

Forskjellen, kort sagt, mellom en semantisk analogi med fysiske prosesser og en dybdegrammatisk analogi med fysiske prosesser, er at den førstnevnte analogien tillater oss å *snakke* om psykiske "*prosesser*", mens den sistnevnte forplikter oss til å *beskrive* et sett av psykiske *prosesser* analogt med hvordan vitenskapsfolkene beskriver fysiske prosesser. (Den førstnevnte analogien har det engelskmennene kaller en viss "tongue-in-cheek-ness" ved seg, mens den sistnevnte er ment fullstendig bokstavelig.)

**3.1.4 Om en parallellistisk tolkning av den dype analogien** Jeg har valgt å rekonstruere substansdualismen ut fra Wittgensteins kryptiske utsagn om en viss "analogy falling to pieces" (PU#308). (La oss håpe det ikke dermed er en stråmann jeg setter sammen.) Dette gjør at jeg må si følgende: Ifølge substansdualistene eksisterer det en *dyp analogi* mellom *det psykiske* og *materien*. Beskrivelsene våre av materien – av materielle objekter, prosesser, egenskaper, tilstander, etc. - skal være *modeller* for beskrivelsen av det psykiske, ifølge substansdualistene. Følgelig foreligger det også en dyp analogi mellom et av *aspektene* ved det psykiske og et av *aspektene* ved materien, nemlig de materielle prosessene.

Den dype analogien som substansdualistene setter opp, er imidlertid langt unna å tippe over i en *identitet*: Det psykiske løper hele tiden *parallelt* med det materielle - som en skygge. (Det psykiske er en "spøkelsesmaterie",



en "immaterie").) Altså: Mellom det psykiske og det materielle er det en dyp *parallellitet*, en metafysisk *parallellitet*. Jeg må med skam å melde innrømme at jeg aldri har lest noe av Leibniz, men jeg kom tilfeldigvis over følgende passasje i en pensumbok i psykologi: "Etter det parallellistiske syn (formulert av bl.a. Leibniz) løper sjelelige og legemlige prosesser side om side, liksom to klokker som kan vise den samme tid uten at de påvirker hverandre." (Teigen 04, s. 25.)

Dette indikerer – men gjør heller ikke mer enn det - at Leibniz representerer den substansdualistiske posisjonen jeg har rekonstruert over.

Vi skal imidlertid se at de dype analogiene forfektet av en del andre filosofiske posisjoner er nettopp identiteter og ikke parallelliteter. *Type-identitetsteoretikerne* mener f.eks. at det foreligger en identitet mellom psykiske typer og nevrofysiologiske typer - hva nå en "type" er. Det var alt om substansdualisme. Men la meg si litt om en konsekvens av substansdualistenes påstand om at det fins en dyp analogi mellom det psykiske og fysiske prosesser.

**3.1.5 Om ting** At det fins en dybdegrammatisk analogi mellom det psykiske og prosessene i det fysiske forutsetter at det fins *dybdegrammatiske likheter* – som kanskje er identiske med dybdesemantiske likheter - mellom psykologiske ord og ord for materielle prosesser. Eksempelvis må det psykologiske ordet 'P', i likhet med f. eks. ordet 'svangerskap', betegne *ting* (nærmere bestemt prosess-ting).

Med 'ting' mener jeg en entitet som har en viss substans, som er, om ikke et objekt, så iallfall noe *objektivt*, noe *substansielt*. "Entiteten E er objektiv/substansiell/tinglig", antar jeg er ekvivalent eller "ko-intensjonal" med følgende setninger, som, følgelig, må være innbyrdes ekvivalente eller "ko-intensjonale":

(i) E er en *reidentifiserbar* entitet. (Å reidentifisere entiteten E innebærer først å *identifisere* E, dvs. tilordne en bestemt entitet til ordet 'E' på tidspunkt  $t_0$ , for så å tilordne den *samme entiteten* til 'E' på tidspunkt  $t_1$  ved hjelp av de kriteriene som  $t_0$ -identifikasjonen skaffet til veie.)

(ii) Når jeg tilordner en entitet til ordet 'E' på tidspunktet  $t$  i den tro at entiteten er identisk med E, gjelder det *ikke* at "whatever is going to seem right to me is right. And that only means that here we can't talk about 'right'." (PU#258.) Formelt:  $\neg N(\text{Det synes som om E opptrer på } t \rightarrow E \text{ opptrer på } t)$ .

(iii) Det er mulig å tro at E opptrer på tidspunktet  $t$ , samtidig som det faktisk ikke stemmer at E opptrer på tidspunktet  $t$ . Formelt:  $M(\text{Det synes som om E opptrer på } t \wedge \neg E \text{ opptrer på } t)$ .

(iv) Det er mulig å ta feil når man hevder at E opptrer på  $t$ .

(v) Det er mulig å praktisk betvile at E opptrer på  $t$ . M.a.o.: Jeg kan finne praktiske grunner (ikke bare filosofisk-skeptiske grunner som kan trekkes fram i ethvert tilfelle) til å betvile at E opptrer på  $t$ . Jeg kan ha konkrete grunner til å mistenke at E ikke opptrer på  $t$ .

(vi) Det er prinsipielt mulig å sjekke om E faktisk opptrer på  $t$ .

(vii) Det *gir mening* å bruke ordet 'riktig' om konklusjonen 'E opptrådte på tidspunkt t'.

(viii) Det fins en beskrivelse av entiteten E som gir oss *genuine kriterier* for å avgjøre om en entitet som opptrer på t og som vi *tror* er E virkelig *er* E. (Et genuint kriterium for "E-het" må være *uavhengig* av den entiteten som opptrer på t og som vi tror er E. Kriteriet må være som tommestokken man måler kroppshøyden sin med, ikke som hånda barnet legger på hodet for å vise hvor mye det har vokst. Jfr. PU#279.)

Det ser ut til at *Wittgenstein* ville ha akseptert denne forståelsen av tinglighet (objektivitet); iallfall ville han ha sagt følgende: Alle setningene over er innbyrdes ekvivalente - med mindre vi gjør en av to *filosofiske* antakelser:

(a) Sikker *kunnskap* er det erkjennende subjektets direkte (ufeilbarlige) tilgang til et erkjennelsesobjekt, en *sann tro* som er *umulig å begrunne* (sjekke) fordi den ikke er basert på slutninger av noe slag. Jeg tror det er dette kunnskapsbegrepet Wittgenstein hintet til når han i *Über Gewissheit* (ÜG) #204 snakker om "*a kind of seeing on our part*".

(b) Målestokken for riktig og feil er en *ytre virkelighet*, en virkelighet hinsides den erfarte.

Det ser på sin side ut til at *Descartes* ville motsatt seg denne min forståelse av tinglighet. Se på følgende resonnement: Descartes hevder at subjektet har en *privilegert* (direkte, ufeilbarlig) *epistemisk tilgang* til sin egen psyke; at jeg og bare jeg *vet* – uten å *slutte* meg til det – at jeg føler, la oss si, varme. (Descartes gjør altså antakelsen (a).) Menneskene rundt meg har bare *indirekte* tilgang til det faktum at jeg føler varme; de må *slutte* seg til dette faktumet. I motsetning til den direkte tilgangen er den indirekte tilgangen feilbarlig: Det er logisk mulig at det er *feil* at jeg føler varme selv om det *synes riktig* for menneskene rundt meg å slutte at jeg føler varme. (Når det er sagt: Ifølge Descartes kan menneskene rundt meg *luke ut* enhver mulighet for feiltakelse om dette. Descartes' berømte Gudsbevis er ment å garantere at man ikke tar feil så lenge man anstrenger fornuften sin til det ytterste.)

Hvordan kan jeg påstå at Descartes hevder en *direkte/privilegert/ufeilbarlig* og samtidig *epistemisk tilgang* til sin egen psyke? Han sier følgende i *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* (jeg velger meg den engelske oversettelsen):

"Lastly it is also the same 'I' who has sensory perceptions (...). For example, I am now seeing light, hearing a noise, feeling heat. But I am [by assumption] asleep, so all this is false. Yet I certainly seem to see, to hear, and to be warmed. This [my seeming to have a sensory perception, e.g. the feeling of heat] cannot be false; what is called 'having a sensory perception' is strictly just this [my seeming to have a sensory perception]..." (Chalmers 02, s. 12, mine klammer.)

Det Descartes sier her, er at det er umulig å komme i en situasjon hvor man *synes* å føle varme, men egentlig

ikke føler varme. For det å *føle* varme er strengt tatt bare å *synes* at noe føles varmt. Dette borger for at Descartes hevder å ha en *direkte* (ufeilbarlig) tilgang til sin egen følelse av varme. Hvordan kan jeg så hevde at denne direkte tilgangen skal forstås som en *epistemisk* tilgang? Det er for så vidt nok å se på overskriften for Meditasjon 2: "*The Nature of the Human Mind, and how it is Better Known Than the Body.*" (Chalmers 02, s. 10, min understrekning.) Jeg vil imidlertid si litt mer om dette: Descartes' begrunnelse for at han (i utgangspunktet) har sikrere *kunnskap* om sinnet enn om kroppen, er at det han mener å *vite* om sinnet sitt - f. Eks. at han føler varme på tidspunkt t - ikke rokkes av antakelsen om at "*en eller annen allmektig, og om jeg skulle driste meg til å si det, ondskapsfull og listig ånd har brukt all sin kraft på å føre meg vill*" (Descartes 92, s. 31). Det han mener å vite om det kroppslige (dvs. det fysiske, ikke-mentale), rokkes imidlertid av denne antakelsen: Det kan tenkes at han i *virkeligheten* ikke har noen kropp; at han bare gis *inntrykk* av å ha en kropp. (Dette viser at Descartes også gjør antakelse (b) – iallfall gjelder denne antakelsen for påstander om kroppslige ting.) Det han mener å vite om kroppslige ting må derfor sikres gjennom det nevnte beviset for Guds eksistens. Dette beviset gjennomføres i Meditasjon 3.<sup>3</sup> Helt i innledningen av Meditasjon 3 – *før* han går i gang med Gudsbeviset - sier Descartes følgende:

"..om det skulle forholde seg slik som jeg tidligere har bemerket: at de ting jeg fornemmer eller billedlig forestiller meg, ikke har noen eksistens utenfor meg, så er jeg forvisset om at disse tankeformer (..) som jeg kaller fornemmelser [av f.eks. varme] og billedforesetillinger [av f.eks. et hus], er tilstede i meg som tankeformer. (..) Og med disse få ord har jeg stillet opp alt (..) det jeg hittil har oppdaget at jeg vet." (Descartes 92, s. 38, mine klammer og understrekninger.)

Dette sitatet – og plasseringen av det i teksten – beviser det jeg har sagt over: Descartes mener å *vite* at han har fornemmelser av ulike slag, og denne kunnskapen er *ikke av det indirekte* slaget som må sikres gjennom beviset for Guds eksistens.

At man har en *direkte epistemisk tilgang* til sin egen psyke, innebærer imidlertid følgende – vel å merke hvis ekvivalensene i min definisjon av tinglighet gjelder: Følelsen jeg har på tidspunkt t og som *synes* for meg å være en varmfølelse, gir meg et *genuint kriterium* for å avgjøre om den faktisk *er* en varmfølelse. Gjorde den ikke det, ville enten (i) noe annet enn selve følelsen gi meg et ditto genuint kriterium, eller så ville det (ii) ikke finnes genuine kriterier overhodet for å avgjøre dette (vi ville ha en situasjon hvor "*whatever is going to seem right is right*", jfr. PU#258). Hvis (ii) var riktig, ville det ikke gi mening å bruke ordet 'riktig' om en påstand om at jeg følte varme på tidspunkt t. Men da ville ingen – heller ikke jeg – kunne sies å *vite* at jeg følte varme på t. Jeg ville ikke ha noen privilegert *epistemisk tilgang* til min følelse av varme. Hvis (i) var riktig, ville også *min tilgang* til min følelse av varme være indirekte. Jeg ville ikke ha en *privilegert tilgang* til min følelse av

varme. Det følger at Descartes oppfatter de psykiske størrelsene som *ting*, slik 'ting' defineres i (viii) over. Kall denne konklusjonen (K1).

Som vi har sett, mener Descartes samtidig følgende: (K2) *Tilgangen til de psykiske tingene er direkte*; det er logisk umulig å *ta feil* om/logisk umulig å *sjekke* hvorvidt en av dem opptrer på tidspunkt t.<sup>c</sup>

Konjunksjonen av (K1) og (K2) impliserer følgende: Descartes mener at den logiske muligheten for å ta feil om/sjekke hvorvidt entiteten E opptrer på tidspunkt t ikke er en nødvendig forutsetning for E's tinglighet.

Denne forskjellen mellom mitt Wittgenstein-inspirerte ting-begrep og Descartes' ditto begrep kommer av at Wittgenstein og Descartes trekker ulike slutninger fra utsagnet "det er logisk umulig å ta feil om/sjekke at entiteten E opptrer på t". Descartes slutter som sagt at vi har en *ufeilbarlig epistemisk tilgang* til E. Wittgenstein slutter på sin side følgende, slik jeg tolker ham: Med mindre vi *postulerer* en slik direkte epistemisk tilgang, gir det ikke mening å bruke betegnelsen 'riktig' om en påstand om at E opptrer på t.

Det ting-begrepet jeg har gjort meg til talsmann for over er dessuten annerledes enn det *filosofisk-skeptiske* ting-begrepet: Den filosofiske skeptikeren er uenig i at (iv) og (vi) over er ekvivalente. Han mener at muligheten for å ta feil om at E opptrer på t ikke forutsetter muligheten for å sjekke om E opptrer på t. Dette kommer av at den filosofiske skeptikeren lar en ytre virkelighet hinsides den erfarte være målestokken for riktig og feil (antakelse (b)): Selv om alt tyder på at E opptrer på t - slik at det er umulig for meg å *sjekke* ut en konkret mistanke om at E ikke opptrer på t - kan det være at E ikke opptrer i den ytre virkeligheten. Følgelig kan vi ta feil om hvorvidt E opptrer på t. Den filosofiske skeptikeren gjør m.a.o. følgende forutsetning: *Hvis* man skal ha sikker kunnskap (om noe annet enn ens eget sinn, selvinnløsende aksiomer og innløyende teoremer), må man ha *epistemisk* tilgang til fakta i en *ytre* virkelighet. (Dette innebærer at en rent teoretisk tvil om hvorvidt E opptrer på t, gir mening. "Innebördan" er m.a.o. at innvendingen "men det kan jo hende at E ikke opptrer på t i den ytre virkelighet?" gir mening.) Når skeptikeren gjør antakelsen (b), blir han også nødt til å gjøre antakelsen (a): Den (ikke-eksisterende) epistemiske tilgangen til ytre realiteter må være *direkte* (ufeilbarlig), ettersom vi ikke en gang i prinsippet har tilgang til ytre realiteter gjennom eksperimenter, slutninger fra empiri etc. Slik skeptikeren ser det, er det bare til den empiriske virkelighet vi har en slik *indirekte* (feilbarlig) tilgang. Iallfall kan vi ikke være *sikre* på at vi har tilgang til en ytre virkelighet via den empiriske virkelighet; og det er egentlig det samme som å si at vi *mangler* indirekte tilgang til en ytre virkelighet.

Fram til han gjennomfører sitt berømte Gudsbevis, er Descartes *identisk* med den filosofiske skeptikeren: Både Descartes og skeptikeren mener at kunnskap om noe *annet* enn psykiske ting, aksiomer og

---

<sup>c</sup> "Det er umulig å ta feil om hvorvidt T opptrer på t" og "det er umulig å sjekke om T opptrer på t" ser ut til å være ekvivalente med mindre en ytre, hinsidesliggende virkelighet er målestokken for riktig og feil: Hvis det er umulig å ta feil om hvorvidt T..., har man en ufeilbarlig, direkte tilgang til T's opptreden på t. Dette innebærer at man ikke har sluttet seg til at T opptrer på t, hvilket naturligvis innebærer at det er umulig å *sjekke* slutningene sine for feil. Motsatt, hvis det er mulig å ta feil, er det også prinsipielt mulig å sjekke og rette opp feilen - med mindre korrektivet til feilen bare er å finne i en ytre virkelighet.

teoremer er umulig, ettersom man mangler tilgang til *ytre realiteter*. De ytre realitetene er målestokken for kunnskap om kroppslige ting. (Antakelse (b).) Dessuten: Ikke bare er kunnskapen om *psykiske* ting en *direkte epistemisk tilgang* (til psykiske ting). Dersom den fins, må også kunnskapen om *kroppslige ting* være en direkte epistemisk tilgang (til transcendent kroppslige ting). (Antakelse (a) foregis m.a.o. å gjelde universelt.) Etter Gudsbeviset skiller Descartes seg fra den filosofiske skeptikeren på følgende måte: Descartes mener å ha *bevist* at de ytre realitetene er innenfor rekkevidde av fornuften vår. Tilgangen vår til disse ytre realitetene er riktignok *indirekte*, feilbarlig; den går via den empiriske virkelighet, via slutninger fra eksperimenter, observasjon etc. Men det betyr *ikke* at vi *ikke* kan luke ut enhver tenkelig kilde til feil: Vi kan *sjekke* slutningene våre om de ytre realitetene. Gud fører oss ikke bak lyset så lenge vi ikke er late, men anstrenger fornuften vår det vi klarer. Altså mener Descartes at muligheten for å *ta feil* om hvorvidt E opptrer på t forutsetter muligheten for å *sjekke* om E opptrer på t - også dersom E er en kroppslig ting. Han mener at hvis vi kan ta feil om de ytre realitetene, så kan vi også sjekke om vi har tatt feil og – i prinsippet - rette feilen. Dette i motsetning til skeptikeren. (Kort sagt: I *likhet* med skeptikeren beholder han antakelse (b), men i *motsetning* til skeptikeren går han bort fra at antakelse (a) gjelder universelt. (a) skal bare gjelde for kunnskap om psykiske ting og selvvinnlysende aksiomer.)

**3.2 Egenskapsdualisme** Ifølge den andre hovedformen for dualisme, egenskapsdualismen, bør det psykiske framstilles ganske annerledes. Ifølge denne posisjonen er det ingen dyp parallellitet mellom det immaterielle elementet og det materielle elementet, ingen dyp parallellitet mellom det psykiske og *materien*. (M.a.o.: Det immaterielle elementet er ikke en immateriell *substans*, ikke en "*immaterie*", ikke et immaterielt *medium* for immaterielle prosesser, egenskaper, tilstander, etc.) I høyden er det en dyp parallellitet mellom det psykiske og et *aspekt* ved *materien*, nemlig de materielle (fysiske) *egenskapene*. Egenskapsdualistenes ontologi er nemlig settet av følgende to elementer: (i) *materien* og (ii) settet av *materiens immaterielle egenskaper*.

Vi ser at *materielle egenskaper* ikke får noen privilegert status i egenskapsdualistenes ontologi: I motsetning til de immaterielle egenskapene eksisterer de ikke "*over and above*" *materien*. De eksisterer, men utgjør ikke et eget ontologisk element. Grunnen til det er formodentlig at de kan beskrives uttømmende *naturvitenskapelig*. Se hva Brook/Stainton sier om egenskapsdualisme: "...*property dualists tend to think of mental properties as deeply mysterious in nature, certainly not the sort of thing that could be studied scientifically.*" (Brook/Stainton 00, s. 126.) Dette sitatet antyder at egenskapsdualistene støtter seg på følgende implikasjon: Hvis egenskapen X er "*over and above*" *materien* (slik mentale egenskaper er), så er det umulig å gi en uttømmende *naturvitenskapelig* beskrivelse av X.<sup>f</sup> Ekvivalent: Hvis en *naturvitenskapelig* beskrivelse av

---

<sup>f</sup> Jeg skriver 'uttømmende' her. Grunnen er at jeg ikke klarer å ta egenskapsdualistene seriøst med mindre de mener psykiske egenskaper kan studeres naturvitenskapelig til en viss grad: Iallfall må de mene at *forholdet* mellom psykiske egenskaper og hjernen kan studeres empirisk et stykke på vei. De må kunne si ting som at "den psykiske egenskapen frykt er *korrellert* med aktivitet i region

egenskapen X er en uttømmende beskrivelse, så gjelder det ikke at X er "over and above" materien. Jeg skal ikke uttale meg om (den logiske) sannhetsgehalten til denne implikasjonen, bare bemerk følgende: Jeg ser for meg at den lett kan skape dispuTT mellom de som mener at en beskrivelse er naturvitenskapelig og de som mener at den ikke er det. Dersom egenskapsdualistene - for å begrunne hvorfor psykiske egenskaper ikke skal slås i ontologisk hartkorn med fysiske egenskaper - appellerer til at en naturvitenskapelig beskrivelse av psykiske egenskaper nødvendigvis er *uttømmende*, mener de at denne implikasjonen også går andre veien: Hvis egenskapen X ikke kan beskrives uttømmende innenfor naturvitenskapelige rammer, så er X "over and above" materien. Det var egenskapsdualisme.

**3.3 Descartes og dualismen** Det er grunn til å spørre: Hvor skal vi plassere Descartes' versjon av dualisme i forhold til substansdualisme og egenskapsdualisme? Jeg er f. eks. usikker på om det er en substansdualisme å la den jeg har beskrevet Gilbert Ryle sikter til når han kaller den kartesiske sjelen for "*the ghost in the machine*".<sup>4</sup> Kanskje burde man ikke kalle Descartes' dualisme 'substansdualisme' overhodet. Se på følgende resonnement: Descartes mener at den beste måten å få kunnskap om sjelen (det psykiske) på, er ved *introspeksjon*: "*Descartes simply assumes that the best way to find out what the mind is, is to look into his own self.*" (Brook/Stainton 00, s. 109.) Men *introspeksjon* av det psykiske fenomenet F tillater oss bare å si slike ting som at "F er rød", "F er stikkende", "F er varm", etc. Og da ser det unektelig ut til at den dype analogien med *materielle* fenomener – f. Eks. nordlyset – *faller fra hverandre*: Det immaterielle fenomenet F kan bare beskrives subjektivt, "fenomenologisk", kvalitativt; men nordlyset kan vi jo i høyeste grad beskrive *objektivt*. (Nærmere bestemt kan vi beskrive nordlyset analogt med hvordan vi beskriver fysiske ting. Her har analogien form av en identitet, og den fysiske tingen er en fysisk prosess. Kort sagt: Vi kan beskrive nordlyset ved hjelp av fysisk teori.) I så fall faller også den dype *paralleliteten* fra hverandre. Av dette følger det at Descartes ser på introspeksjon som, ikke bare den beste metoden, men også den *eneste* metoden til kunnskap om det psykiske. For hvis vi hadde tilgang til en annen metode, ville denne være mer *objektiv* enn introspeksjon; følgelig ville den også være *bedre* enn introspeksjon (sett fra et filosofisk eller vitenskapelig perspektiv). Dette gjør at vi må tolke Descartes på en av to måter:

(i) I motsetning til hva jeg nettopp har sagt er mulig, mener Descartes at han kan beskrive det psykiske objektivt ved introspeksjon. En 'objektiv beskrivelse' skal her forstås som en vitenskapelig og/eller filosofisk informativ beskrivelse, dvs. en substansiell beskrivelse. Jeg tror ikke at en objektiv beskrivelse trenger å være *analog* med beskrivelsene våre av materielle ting (fysiske objekter, prosesser osv.). F. eks. kan vi beskrive en *vinkel delt i tre ved konstruksjon* (vtk) slik: "En vtk er en vinkel vi har delt opp i tre like store vinkler uten å bryte følgende

---

F av hjernen".

regler for konstruksjon: ...” Dette er uten tvil en *objektiv* beskrivelse av en vtk. Følgelig er en vtk noe objektivt, en ting. En beskrivelse av en vtk som er *analog* med beskrivelsen av en materiell ting er imidlertid umulig: Vi kan ikke beskrive en vtk slik: ”En vtk konstrueres på følgende måte: Først gjør du A, så gjør du B, deretter C...” Dermed faller analogien med materielle ting fra hverandre, for vi kan beskrive en materiell ting, f. eks. en kreftsvulst, slik: ”En kreftsvulst dannes på følgende måte: Først skjer A, så skjer B, deretter C...” Grunnen til dette analogisammenbruddet er formodentlig at det er *logisk umulig* å tredele en vinkel ved konstruksjon. Kan det være at jeg har tatt feil og at en introspektiv beskrivelse kan være objektiv i denne betydningen av ’objektiv beskrivelse’? Jeg tror fortsatt svaret er nei. Selvfølgelig kan en introspektiv beskrivelse være *negativt* objektiv: Jeg kan si at fenomenet F *ikke* består av de og de delene, *ikke* kan dannes på den og den måten, *ikke* har den og den massetettheten, hastigheten osv. Men dette er så å si bare en påpekning av det *objektive faktum* at en rent introspektiv størrelse ikke kan beskrives objektivt. Descartes sier riktignok følgende i Meditasjon 6: ”..when I consider the mind (..) I am unable to distinguish any parts within myself; I understand myself to be something quite single and complete.” (Chalmers 02, s.18-19.) Dette kan se ut som en objektiv introspektiv beskrivelse, men jeg tror også denne beskrivelsen bare er *negativt* objektiv. Det kan selvfølgelig være at Descartes *tror* at dette er en objektiv og ikke bare negativt objektiv beskrivelse; men ved prinsippet om ”charity” tror jeg vi får konkludere slik: Descartes skal ikke tolkes dit hen at han mener å kunne beskrive det psykiske objektivt ved introspeksjon. Han vil bare vise hvor *grunnleggende forskjellig* ”Res Cogitans” er fra ”Res Extensa”. Dette betyr at vi må ty til en annen tolkning:

(ii) Det foreligger ifølge Descartes ingen *dyp analogi* mellom det immaterielle (psykiske) og det materielle (materien). Derfor er det misvisende å sette merkelappen ’immaterie’ på det kartesiske immaterielle elementet. Ikke bare det; Descartes hevder ikke en gang at det eksisterer en dyp analogi mellom det psykiske og et *aspekt* ved materien. Altså går han ikke en gang så langt som *egenskapsdualistene*, for så vidt som disse mener at beskrivelsen av det psykiske skal være analog (nærmere bestemt parallell) med en substansiell beskrivelse av fysiske *egenskaper*. Det eneste Descartes hevder, er at det fins *dype likheter* mellom det psykiske og materien: Det psykiske er et sett av *ting* (se over); det samme er materien.

Dette innebærer at ordet ’res’ (= ’ting’) i det kartesiske begrepet ”Res Cogitans” må forbli fullstendig uspesifisert: Vi har ikke å gjøre med en *objektivt beskrivbar* ”res” overhodet. Enda mindre har vi å gjøre med en ”res” i dyp analogi med fysiske ”rei”. (Dette innebærer at Descartes er uenig med de substansdualistene som tror at menneskene i *framtida* vil utvikle en psykologivitenskap som løper parallelt med fysikken. ”Innebördan” er m.a.o. at han er uenig med de dualistene som tror at bak dagens vitenskapelige horisont fins en ”*psykikk*” som beskriver immaterien parallelt med hvordan fysikken beskriver materien.<sup>§</sup>) Det vi har med å gjøre er

---

<sup>§</sup> Vi kan merke oss at også J.J.C. Smart angriper denne framtidstroen i artikkelen ”*Sensations and Brain Processes*”. Se Chalmers 02,

ganske enkelt en "res" – *noe objektivt*. Den eneste beskrivelsen vi kan gi av denne "res"en er en *semantisk* informativ beskrivelse. La oss si at denne beskrivelsen omfatter *semantiske markører* til psykologiske termer (f. eks. "P er en psykisk prosess") og kvalitative, *stereotypiske* beskrivelser av referansene til psykologiske termer ("P er en stikking i brystet, en gnaging i mageregionen, etc."). I lys av dette burde vi kanskje gi den kartesiske dualismen betegnelsen '*nøytral dualisme*'.

**3.3.1 Et meget viktig spørsmål** som tolkning (ii) av Descartes aktualiserer, er følgende: Er det *mulig* at en rent *introspektivt beskrivbar* størrelse E har den dybdegrammatiske egenskapen *tinglighet*? (Kort sagt: Er Descartes' nøytrale dualisme koherent overhodet?) M.a.o.: Er det mulig at en entitet som bare kan beskrives *subjektivt*, *kvalitativt*, "*fenomenologisk*", *semantisk* osv. samtidig er en *objektiv* entitet? Med atter andre ord: Kan en rent introspektiv beskrivelse av E gi oss genuine kriterier til å avgjøre om en entitet som *synes* å være E virkelig *er* E? Eller gjelder det at hvis X skal være *noe objektivt*, så må E også kunne *beskrives objektivt*? (At implikasjonen gjelder motsatt vei, er i mine øyne opplagt.)

Hvis svaret er "ja – enhver objektiv entitet må kunne beskrives objektivt", har Descartes to valgmuligheter:

(i) Han må oppgi doktrinen om at introspeksjon er den beste og eneste måten å lære å kjenne det psykiske på. I så fall må han oppgi tanken om at subjektet har en *privilegert* epistemisk tilgang til sin egen psyke.

(ii) Han må slutte å skjære det psykiske over en tinglig lest, slutte å modellere de psykiske entitetene etter et ting-paradigme. I så fall må han oppgi tanken om at subjektet har en privilegert *epistemisk* tilgang til sin egen psyke. For hvis den psykiske entiteten E ikke er tinglig, er det ikke riktig (men heller ikke feil) å hevde at E opptrer på t. (Det gir ikke mening å bruke ordet 'riktig'.) Følgelig kan jeg umulig *vite* om E opptrer på t.

Spørsmålet om hvorvidt det går en logisk implikasjon fra "E er en ting" til "E kan beskrives objektivt" er faktisk et uhyre viktig spørsmål i PU; jeg tror det først og fremst er dette spørsmålet Wittgenstein tar for seg i det såkalte "*privatspråkargumentet*", som innledes rundt #243 og, etter min ringe mening, slutter i #303. #304-308 tror jeg delvis går ut på å diagnostisere PUSP idet han trekker en behaviouristisk slutning av det Wittgenstein sier i "*privatspråkargumentet*". Mer generelt går disse paragrafene ut på å diagnostisere de filosofene som opp gjennom filosofihistorien har gjort seg til talsmenn for behaviourisme. (I samme slengen diagnostiserer han de filosofene hvis sinnsfilosofiske posisjoner strider direkte mot behaviourismen,) Sånn sett er det misvisende å kalle det nevnte argumentet for "*privatspråkargumentet*": Det mange oppfatter som Wittgensteins *reductio ad absurdum-antakelse*, nemlig antakelsen om at et *privat språk* i hvilket jeg navngir mine egne introspektive fenomener er mulig, er ikke det viktigste i PU#243-303. Det viktige er den *absurditeten* Wittgenstein utleder fra denne antakelsen. Denne absurditeten går ut på at det *rent introspektive*

---

s. 61. (Han sier bl.a.: "*I am just unable to believe in the nomological danglers themselves, or in the laws whereby they would*



*fenomenet* vi tilordner ordet 'S'<sup>5</sup> er en *ting*.<sup>6</sup>

Det jeg egentlig sier her, er at det sentrale spørsmålet i ”privatspråkargumentet” er helt *enkelt*, slik Wittgenstein ser det. Svaret er trivielt; negasjonen av svaret inneholder en *termmessig kontradiksjon* - eller iallfall noe i nærheten av en termmessig kontradiksjon - nemlig denne: '*ting* som er utelukkende *subjektivt* (kvalitativt, introspektivt osv.) beskrivbar'. (Andre termmessige kontradiksjoner er 'gift ungar' og 'rund firkant'. Begrepet ”termmessig kontradiksjon” har en rolle å spille under.) Like fullt bruker Wittgenstein mye tid på dette spørsmålet. Grunnen må være at han anser filosofene for å være *fanget* i en bestemt tankebane. Denne tankebanen forteller dem at hvis, la oss si, smerten overhodet *fins*, fins den som en *ting*. Wittgenstein vil *minne* dem på om at vi i det daglige forholder oss til smerten som en rent kvalitativ entitet, og at det er *absurd* å betrakte rent kvalitative entiteter som ting. (Denne absurditeten er helt banal; den består i å si at noe subjektivt er objektivt.) Dette tror jeg er en av Wittgensteins ”*reminders for a particular purpose*” som han snakker om i PU#127. Absurditeten forsvinner bare hvis vi fjerner ordet 'rent' fra uttrykket 'rent kvalitativ entitet' og identifiserer de kvalitative (subjektive) entitetene med kvantitative (objektive) entiteter, f.eks. identitetsteoretiske hjerneprosesser eller parallellistiske sjeleprosesser. Men da erstattes absurditeten bare av ”*queerheten*” – dette er et typisk wittgensteinsk uttrykk - av på død og liv å skulle følge en tankebane man overhodet ikke trenger å følge. Antakelig mener Wittgenstein følgende: Descartes må velge enten (i) eller (ii) over for å unngå å si noe *absurd*. Men for å unngå å si noe ”*queer*”, er det (ii) han må gå for.

Wittgenstein mener som sagt at filosofene opererer under en antakelse om at *hvis* smerten fins, *så* er den en ting. Denne implikasjonssetningen kan oversettes ”in terms of” de kryptiske wittgenstein-uttrykkene ”*et noe*” og ”*et ingenting*” (se PU#304): 'Et noe' vil jeg gå ut fra er en *eksisterende ting*. Et ingenting vil jeg gå ut fra er en *ikke-eksisterende entitet*, en entitet som rett og slett *ikke fins i virkeligheten*. Det følger at ”hvis smerten eksisterer, så er smerten en ting” har samme mening som ”smerten er enten 'et noe' eller 'et ingenting’”. Når Wittgenstein påpeker at et rent introspektivt fenomen ikke er en ting (se f. eks. #258), påpeker han implisitt at et rent introspektivt fenomen ikke er 'et noe'. Flere av paragrafene i det såkalte ”privatspråkargumentet” går ut på å formulere konsekvensene av denne påpekningen. (Tre slike paragrafer er #293, 297 og 300. Disse kommer jeg tilbake til.)

Paragrafene umiddelbart etter det såkalte ”privatspråkargumentet” går, som sagt, ut på å *diagnostisere* PUSP idet han slutter følgende fra det Wittgenstein sier: ”Du, Wittgenstein, betrakter det introspektive fenomenet som 'et ingenting'.” Diagnosen Wittgenstein setter på PUSP og på filosofene generelt er en ”forhekselse ved språklige midler” (se PU#109 og under). Denne forhekselsen kommer til uttrykk bl.a. gjennom at PUSP – og filosofene for øvrig – opererer under antakelsen om at smerten enten er 'et noe' eller 'et ingenting', at hvis smerten ikke er 'et noe', så er den nødvendigvis 'et ingenting'. Det jeg har sagt i denne

---

*dangle.*”)

paragrafen henger litt i løse lufta og får bare gjøre det inntil videre. La meg gå over til neste tema før jeg foregriper begivenhetenes gang alt for mye.

#### 4 Tilbake til materialistisk monisme

La oss vende tilbake til materialistisk monisme (MM). At man som MM-tilhenger postulerer kun ett ontologisk element – nemlig materien - har vi påpekt fra før. Men la oss si litt om MM i lys av det vi har sagt om dualisme: Som MM-tilhenger er det uaktuelt å hevde at det psykiske eksisterer ”*over and above*” materien. Å hevde det, er å gjøre ontologien dobbelt så stor som nødvendig. Det følger at hvis MM-tilhengeren ønsker å si at det psykiske eksisterer – hvis han ønsker å si at det fins psykiske entiteter av et bestemt slag (f. Eks. psykiske egenskaper) – kan han ikke gi disse psykiske entitetene noen *privilegert* ontologisk status.

En måte å takle denne balansegangen på, er å gjøre omtrent det *motsatte* av det jeg har antatt at egenskapsdualistene gjør for å begrunne den ontologiske forskjellsbehandlingen de gir psykiske og fysiske egenskaper: MM-tilhengerne kan foreslå at også *psykiske* entiteter kan beskrives uttømmende *innenfor* naturvitenskapelige rammer. Det ser faktisk ut til at det er nettopp denne strategien MM-tilhengerne benytter: Materialistisk monisme er det samme som *naturalisert sinnfilosofi* (el. naturalisert sinn-metafysikk), det jeg heretter vil kalle *naturalisme*. Den naturalistiske tilnærmingen går ut på å foreslå *enten*

- (i) La det være opp til *naturvitenskapen* (i en eller annen forstand av ’naturvitenskap’) å besvare det sinn-metafysiske spørsmålet ”hva er det psykiske?”; *eller*
- (ii) Det *fins ikke* noe sånt som ”det psykiske”; troen på at det fins noe sånt som ”fornemmelser”, ”tanker”, ”følelser” osv., er *overtro*. Alt som fins er i realiteten materien.

Bakgrunnen for denne nye tilnærmingen til sinn-metafysikken, er formodentlig erkjennelsen av at de *parallellostiske* orienterte filosofene og psykologene ikke kom noen vei med sin ”*psykikk*”-beskrivelse av det psykiske; erkjennelsen av at man trengte en helt ny innfallsvinkel til forståelsen av det psykiske. Dette er iallfall én mulig forklaring på hvorfor den naturalistiske posisjonen har oppstått. (Vi skal se at Wittgenstein – slik jeg tolker ham – mener denne forklaringen må utvides på en bestemt måte. Wittgenstein gir denne utvidede forklaringen i PU#308.)

Forslag (ii) over kommer fra *eliminativistene* blant naturalistene. Det overordnede målet for det resonnementet jeg er inne i, er å si noe mer *filosofisk informativt* (noe dybdesemantisk – her er denne termen i alle tilfelle berettiget) om eliminativisme enn det (ii) evner å si. Jeg vil m.a.o. si noe mer enn at eliminativisme går ut på å tegne opp et verdensbilde hvor det psykiske er eliminert bort. Før jeg kan gjøre det, må jeg prøve å forklare hva det betyr at en posisjon er *reduksjonistisk* (i tillegg til å være materialistisk-monistisk).

Eliminativisme er steget videre fra reduksjonisme; altså må en forklaring av den førstnevnte ”ismen” vise hvordan den skiller seg fra den sistnevnte. Og da må vi først vite hva den sistnevnte ”ismen” går ut på.

## 5 Reduksjonistisk materialistisk monisme

**5.1 Jeg nærmer meg reduksjonismen via antireduksjonistisk materialistisk monisme** Den enkleste måten å *skissere* den reduksjonistiske posisjonen på, er å gå veien om *antireduksjonistisk materialistisk monisme*. La oss kalle denne posisjonen ARMM. ARMM innebærer at forståelsen av det psykiske krever *andre* forklaringsmodeller i tillegg til – eller kanskje i stedet for – dem foreslått av de *strengte naturalistene* blant sinnsfilosofene. Disse 'strengt naturalistiske' forklaringsmodellene utgjør det som etter hvert har fått betegnelsen *nevrovitenskap*. Dette er den greina av naturvitenskapen som kartlegger det psykiske utelukkende ved å kombinere innsikter fra fysikk, kjemi og nevrofysiologi.

Som ARMM-tilhenger regner man seg like fullt som en *naturalist* (bare ikke av den strenge typen): Man hevder at det psykiske kan beskrives uttømmende uten å sprengne rammene for *naturvitenskapen i bred forstand*, og slutter fra det at det psykiske ikke er "over and above" materien. (Jfr. egenskapsdualistenes påstand om at egenskapen X er "over and above" materien (hvis og) bare hvis X ikke kan beskrives uttømmende innenfor naturvitenskapelige rammer.) Det nye er at man hevder at materien *ikke kan forstås utelukkende kjemisk-fysisk*: Man kan ikke bare beskrive kjemisk-fysiske prosesser, kjemisk-fysiske tilstander, kjemisk-fysiske egenskaper osv.; man må også kunne beskrive materien på en annen måte. (Stikkordet her er materiens "funksjonelle tilstander" - tilstander i den Turing-maskinen som et materielt system realiserer.) Altså: Å være en tilhenger av ARMM er å mene at en uttømmende beskrivelse av det psykiske er rent *naturvitenskapelig*, men ikke rent *nevrovitenskapelig*. Man mener at en uttømmende beskrivelse av det psykiske vil være umulig å redusere til en *nevrovitenskapelig* beskrivelse.

Tilhengerne av *reduksjonistisk materialistisk monisme* – la oss kalle denne posisjonen RMM - foreslår derimot følgende: Spørsmålene som ARMM-tilhengerne vil besvare *bredt naturvitenskapelig*, skal besvares nettopp innenfor *smale nevrovitenskapelige* rammer. Det man hevder, er at den riktige teorien om det psykiske er et spesialtilfelle av en generell, kjemisk-fysisk teori; at den riktige beskrivelsen av det psykiske kan reduseres til en *nevrovitenskapelig* beskrivelse. RMM er altså det samme som 'streng naturalisme'.<sup>7</sup>

Hvis ARMM viser seg å være riktig – hvis bare naturvitenskapen i *bred forstand* kan gi en uttømmende forståelse av det psykiske - vil det psykiske framstå som en *anomali* i den hevdvunne, rent *kjemisk-fysiske* forståelsen av virkeligheten. Det psykiske vil være "noe for seg selv" i det verdensbildet som Newton og Lavoisier tegnet opp og som i løpet av de siste to hundre årene er blitt utfyllt i detalj. Det psykiske vil framstå som noe *irreduisibelt* i en ellers rent fysisk-kjemisk virkelighet. Ifølge ARMM-tilhengerne selv er denne anomalien imidlertid langt fra så *grell* som den ville være dersom man landet på en *dualistisk* forståelse av virkeligheten og mennesket. For ARMM-tilhengerne er dette et avgjørende poeng: Anomalien er i deres øyne av en slik art at naturvitenskapens *enhet* ikke er truet: Naturvitenskapen tvinges ikke til å finne opp et ekstra sett

av redskaper for å utforske immaterielle egenskaper eller en immaterie. ARMM unngår dermed – iallfall gjør den det i ARMM-tilhengernes egne øyne – at det psykiske blir hva Herbert Feigl kaller en ”*nomological dangler*”<sup>8</sup>. Man unngår at det psykiske blir et ontologisk (fremmed)element ”stabled oppå” det materielle elementet. ARMM-tilhengerne mener altså at posisjonen deres har følgende *fordel* over dualismen: Bare dualismen gir Occam grunn til å kvesse barberkniven sin.

Like fullt går ARMM-tilhengerne med på følgende: Hvis og bare hvis RMM er riktig, vil det psykiske falle sømløst sammen med det kjemisk-fysiske. Hvis og bare hvis RMM er riktig, er det psykiske et fullstendig *ikke-anomalisk* element i det kjemisk-fysiske bildet av verden. (ARMM-tilhengerne erkjenner at dersom deres egen posisjon er korrekt, er det psykiske ”litt” anomalisk.)

**5.1.1 Et mellomspill** ”Det psykiske er redusibelt til det kjemisk-fysiske” ser riktignok ut til å implisere at ”det psykiske er ingen anomali i den kjemisk-fysiske forståelsen av verden”. Spørsmålet er om implikasjonen egentlig går andre veien: Gjelder det egentlig at ”hvis det psykiske er irreduisibelt, så er det psykiske en anomali i den kjemisk-fysiske forståelsen av verden”? Sagt på en annen måte: Gjelder det nødvendigvis at ”hvis det psykiske er irreduisibelt, så er den nevrovitenskapelige beskrivelsen av det psykiske utilstrekkelig, uuttømmende”? Kanskje ikke; man kan jo tenke seg at den nevrovitenskapelige beskrivelsen er uuttømmende i kraft av følgende: Det psykiske har en rest som denne beskrivelsen ikke dekker, men denne resten er rett og slett ikke gjenstand for *substansiell* beskrivelse, gir ikke ”fotfeste” for noen slags *filosofisk og/eller vitenskapelig informativ* beskrivelse. I det minste er ethvert forsøk på å substansielt beskrive denne resten veldig ”kunstig” eller – for nok en gang å bruke et utpreget wittgensteinsk uttrykk – ”*queer*”. Resten av det psykiske gir bare fotfeste for *semantisk* og annen *ikke-substansiell* beskrivelse. M.a.o.: Det eneste ”ikke-queere” man kan gjøre, er å oppgi de *semantiske markørene* til de psykologiske ordene (’smerte’, ’frykt’ osv.) som betegner denne resten, samt beskrive denne resten *stereotypisk*, slik: ”Smerte er en stikking i brystet, en gnagende følelse i mellomgulvet etc.”; ”frykt er den nagende følelsen du får når noen truer deg på livet”; ”en tanke er...”; osv. Kanskje er dette et av Wittgensteins poenger i PU. La meg dessuten minne om noe han sier i *Tractatus Logico-Philosophicus*: ”*We feel that even when all possible scientific questions have been answered, the problems of life remain completely untouched. Of course there are then no questions left, and this itself is the answer. The solution of the problem of life is seen in the vanishing of this problem.*” (Tractatus #6.52-6.521.) Kanskje mener Wittgenstein – i PU som i Tractatus - at spørsmålet ”hva er det psykiske?” gjenstår etter at ”alle mulige vitenskapelige spørsmål er besvart”, men at dette spørsmålet er analogt med (og kanskje identisk med et av) ”the problems of life”.

Her må vi ta et forbehold: Wittgenstein ser ut til å mene at utsagnet ”smerte kan f. Eks. være en stikking i brystet eller en gnagende følelse i mellomgulvet” bare gir mening i pedagogiske situasjoner, f. eks. når en

deltaker på et norskkurs for innvandrere spør hva som menes med ordet 'smerte'. Se PU#296: ""..this something [e.g. a throbbing sensation in the chest] is what is important – and frightful.“ - Only whom are you informing of this? And on what occasion?” (Min klamme.) Denne paragrafen vil jeg tolke slik: PUSP tolker Wittgenstein dit hen at Wittgenstein betrakter ”dette noe” som ’et ingenting’. Og det vil ikke PUSP akseptere: Det er jo ”dette noe”, denne *stikkingen i brystet*, som er det viktige - og fryktelige. Wittgenstein svarer: Ja, du har selvfølgelig rett, poenget er bare at dette verken er filosofisk eller vitenskapelig informativt. Du sier ingenting substansielt/objektivt når du sier dette. Det eneste du sier er at ”dette noe” fins og at det er ”en stikking i brystet, en gnaging i mageregionen”, etc. Og dette er i høyden semantisk informativt - informativt om semantikken til ordet 'smerte'. Hvilket betyr at det du sier ikke er særlig informativt i det hele tatt.<sup>h</sup>

At det psykiske har en substansielt ubeskrivelig rest, er en konsekvens også av Descartes' dualisme, for så vidt som Descartes anbefaler introspeksjon som metode til å få kunnskap om det psykiske. Som jeg påpekte over, er spørsmålet da om Descartes kan betrakte de psykiske entitetene som ting. Wittgenstein mener at svaret er et opplagt 'nei'. Hvis Wittgenstein har rett her, kan ikke Descartes opprettholde den 'nøytrale dualismen' jeg tiller ham i paragraf **3.3(ii)**. Han må enten slutte å si at de psykiske tingene skal beskrives rent *introspektivt*, eller så må han slutte å forfekte *dualisme* overhodet: Hvis det ene ontologiske elementet i en dualistisk ontologi ikke er tinglig, er det vanskelig å se at det har nok *substans* til å kunne være nettopp et eget ontologisk element. (Det er altså tvilsomt om Descartes' 'nøytrale dualisme' (se **3.3(ii)**) er en form for dualisme overhodet.)

Hvis Descartes, på grunn av rest-naturen til det psykiske, ikke kan opprettholde en form for dualisme, betyr ikke det at han må sverge til noen tradisjonell form for monisme. Wittgenstein er jo heller ingen tradisjonell monist. Han er verken en idealist, en nøytral monist, en RMM-tilhenger eller en ARMM-tilhenger. (Hvis det er riktig at det psykiske har en substansielt ubeskrivelig rest, er psykiske entiteter naturaliserbare *verken* i den strenge RMM-forstanden *eller* i den svakere ARMM-forstanden.) Dessuten tar han som sagt avstand fra de tolkningene av ham som plasserer han i båsen 'eliminativistisk materialistisk monisme' (les: 'behaviourisme').

**5.2 La oss ikke late som** om jeg hittil har sagt noe filosofisk informativt om RMM. Faktisk har jeg ikke sagt mer enn at 'reduksjonistisk materialistisk monisme går ut på at det psykiske er redusibelt til det kjemisk-fysiske'; at 'beskrivelsen av det psykiske kan reduseres til en nevrovitenskapelig beskrivelse (som ikke etterlater en ikke-substansiell "rest")'. Poenget er ikke at dette er en tautologi på linje med "A=A". Jeg har sagt mer enn som så. F.eks. har jeg sagt følgende: Den reduksjonen som RMM-tilhengerne vil gjennomføre, går ut på at alt som ikke er nevrovitenskap skal *fjernes* fra beskrivelsen av det psykiske; at *nevrovitenskapens*

---

<sup>h</sup> Antakelig er "smerte er en stikking i brystet" i samme kategori som "her er en hånd" når denne setningen ytres i det jeg vil kalle en åpenlys situasjon. I åpenlyse situasjoner må "her er en hånd" betraktes som en ostensiv definisjon av ordet 'hånd' eller som en slags anvisning om bruken av ordet 'hånd', slik Wittgenstein ser det. Se *Über Gewissheit* og under.

beskrivelse av det psykiske er en *uttømmende* beskrivelse. Spørsmålet er hva dette i sin tur betyr. Hva er det den nevrotenskapelige beskrivelsen av det psykiske beskriver? Hva er beskrivelsens objekt? Hva menes med "det psykiske" her? Psykiske begreper? Psykiske fenomener? Psykiske prosesser? Egenskaper? osv. Jeg vil gjerne si noe mer dybdesemantisk om RMM enn det jeg hittil har gjort. La meg forsøke.

## 6 Mer om reduksjonistisk materialistisk monisme

**6.1 Forslag 1: Art** Det man kan si helt innledningsvis, er at RMM er det samme som *type-identitetsteori*. Så er den katta ute av sekken. La oss forkorte dette til TYI. (Hva ARMM er "det samme som", kommer jeg tilbake til. De av leserne som har en viss kjennskap til sinnsfilosofien, har vel gjettet det, allerede.) Men hva går TYI ut på, utover det jeg allerede har sagt om RMM? Det umiddelbare svaret er, som kjent, følgende:

Ikke bare er *tokens* av den psykiske typen P identiske med *tokens* av den kjemisk-fysiske typen F; selve den psykiske *typen* P er identisk med den kjemisk-fysiske *typen* F. P kan f. Eks. være smerte; la *neurofysiologene* finne ut hva F i så fall er. (Et godt tips er at F = C-fiberstimulering i hjernen.)

"Det psykiske er *reduisibelt* til det kjemisk-fysiske" er altså ekvivalent med – eller har samme mening som – "det foreligger en *type-identitet* mellom psykiske størrelser og kjemisk-fysiske størrelser".

Men hva betyr dette i sin tur? På et vis er type/token-distinksjonen helt uproblematisk. Vi vet i en viss forstand hva det betyr at "Arne og Kåre deler ikke kjøleskap, men kjøleskapene deres er av samme type", at "nå var det ikke akkurat *denne* øredobben jeg lette etter, men ja, det er en øredobb av *denne typen* jeg ikke finner". Dvs., vi vet hvordan vi praktisk skal forholde oss til slike utsagn; lingvistene vet til og med hvordan de skal analyseres med hensyn til deres eksplikatur og implikatur, hvordan ordene i utsagnene skal klassifiseres syntaktisk og semantisk osv. Problemet oppstår når vi beveger oss fra *språkvitenskapen* over til *språkfilosofien* (språk-metafysikken) og sier: "Greit nok at ordet 'type' er et, la oss si, abstrakt substantiv (syntaktisk klassifisering) og at det er synonymt med ordet 'X' (semantisk klassifisering). Men hva *er* en type? Hva er en X? Hva er den "egentlige naturen" til typer/Xer? Hva slags *entitet* er en type/X?" I innføringsbøker om sinnsfilosofi er det vanlig å tolke type/token-distinksjonen som en distinksjon mellom *arter* (universalier, kinds) og *individer* (partikularier) som tilhører en art.<sup>9</sup> Kort sagt: En type er en *art* av ting. Dette tror jeg er en logisk tolkning vi skal holde fast ved. Altså bør TYI-setningen over kunne reformuleres slik:

Ikke bare er individer av den psykologiske arten P identiske med individer av den neurofysiologiske arten F; den psykologiske arten P er identisk med den neurofysiologiske arten F.

Problemet er at vi ennå ikke har tatt steget fra lingvistikken over til språkfilosofien. At typer er arter er formodentlig nok for semantikeren, men ikke for språkfilosofen; 'art' kan fylles inn for variabelen X i den språkfilosofiske innvendingen over. Ved å ytre denne språkfilosofiske innvendingen, etterlyser man en beskrivelse av meningen til ordet 'type' som går *utover semantikernes* beskrivelse. Man etterlyser det jeg har kalt en dybdesemantisk beskrivelse. Nærmere bestemt etterlyser man en ordforklaring/meningsbeskrivelse som ikke bare er egnet til å sette studenter inn i en filosofisk sjargong, men som også gir studentene *filosofisk innsikt*. Altså forlanges det av oss at vi spør videre: *Hva er en art?*

**6.2 Forslag 2: Begrep** Det er nærliggende å foreslå følgende: En art er det samme som et *begrep*. For det første er *individene* som tilhører en art identiske med *objektene* som "faller under" et begrep. For det andre er det naturlig å anta at arten menneske er "betydningen" ("die Bedeutung") til predikatet 'menneske'; at 'menneske' er et *artsnavn*. (Menneskeindividet Kåre er på sin side "betydningen" til individnavnet 'Kåre'.) Hvis Gottlob Frege har rett i at begrepet Menneske er "betydningen" til predikatet 'menneske'<sup>10</sup>, er det altså rimelig å anta at *arten* menneske er identisk med *begrepet* Menneske.<sup>1</sup> Hvis dette er riktig, sier TYI følgende:

Ikke bare er objekter som faller under det psykologiske begrepet P identiske med objekter som faller under det nevrofysiologiske begrepet F; også det psykologiske begrepet P er identisk med det nevrofysiologiske begrepet F.

Setningen "art er det samme som begrep" (som kan reformuleres slik, *salvo sensu*: "'Art' er synonymt med 'begrep'") ser imidlertid ut til å være en ny semantisk opplysning. Vi må i neste tur forsøke å si noe filosofisk informativt - ikke bare noe "pedagogisk informativt" - om hva et *begrep er*. (Noe dybdesemantisk om termen 'begrep'.) Så hva *er* et *begrep*?

Jeg har mer enn antydnet det tidligere, men kan godt gjøre det igjen: Jeg tror *Wittgenstein* ville heve øynebrynene over dette spørsmålet. Det samme ville han gjøre over de tilsvarende spørsmålene om arter og typer over, samt analoge spørsmål som "hva *er* meningen til et ord?", "hva *er* godhet?" osv. Han ville også stusse over spørsmål som "hva *er* den psykiske entiteten P?" og "hva *er* tid?" (De to siste spørsmålene er dybdegrammatiske, men kanskje ikke dybdesemantiske.) I Wittgensteins øyne er disse spørsmålene så "queere" at de bare er egnet til å stille en bestemt *diagnose*: Så lenge den som stiller slike spørsmål ikke kan forstås dit hen at han vil settes inn i en filosofisk sjargong, lære seg norsk etc. – altså så lenge spørsmålene hans ikke kan oppfattes som (uskyldige) semantiske spørsmål - må trangen hans til *likevel* å stille dem betraktes som et av de *symptomene* som til sammen utgjør en filosofisk *nevrose*. En delårsak til slike nevroser ligger følge

---

<sup>1</sup> Her ser jeg bort fra at Freges begrep-begrep har en helt spesiell rolle å spille i et helt spesielt filosofisk system, og derfor ikke trenger

Wittgenstein i den menneskelige natur, iallfall i naturen til "*Homo Philosophicus*"; den andre delårsaken er å finne i dagligspråket, som 'kjer alle sine uttrykk i samme drakt' (se PU191e). Wittgenstein betrakter PUSPs slutninger i PU#304 og #307 som en slags nøkler til denne nevrosens årsaker: Utsagnene gjør nevrosens årsaker synlige i korte glimt. (PUSPs slutninger er en slags "freudian slips".) Dette kommer jeg tilbake til.

Ikke desto mindre er de nevnte spørsmålene *sentrale fagfilosofiske* spørsmål, helt fra antikken opp til våre dager. (Et kjent svar på spørsmålet om hva et begrep egentlig er, går omtrent slik: Begrepet Hest er en idé i en "ideenes verden", et forbilledlig hesteindivid, et transcendent paradigme. Begrepet Hest er en oversanselig konkret partikularie som ikke desto mindre er en universalie i den forstand at alle hester i den sansbare virkelighet "tar del" i ideen Hest.)

## 7 Om TYI-teoretikerens to veivalg

Før jeg hiver meg ut i en vidløftig diskusjon om "begrepenes metafysikk", vil jeg spørre: Er den semantiske setningen "en art er det samme som et begrep" så uskyldig som jeg vil ha det til? Kanskje ikke, all den stund setningen har implikasjoner for tolkningen av den *filosofiske* posisjonen TYI: Hvis det er riktig at art er det samme som begrep, har TYI følgende konsekvens: Dersom begrepet P overhodet trenger en definisjon 'D', trenger både P og F definisjonen 'D' (slik både fotballspilleren Kakà og fotballspilleren Ricardo Izecson dos Santos Leite trenger juling dersom Kakà trenger juling). Det følger at P og F må defineres likt – uansett hva slags definisjon (en uformell sådan? en vitenskapelig sådan? en filosofisk sådan?) vi er ute etter. Følgelig har 'P' og 'F' *samme mening* i en bestemt forstand av 'mening' - nemlig denne: Mening er det samme som definisjon/'mening' er synonymt med 'definisjon'.

Spørsmålet er da: Er det virkelig en konsekvens av TYI at 'P' og 'F' har samme mening? Eller *karikerer* jeg TYI hvis jeg påstår det? Det er unektelig et pent resultat at skillet mellom TYI (RMM) og ARMM går ved *meningen* til psykologiske termer; at det som så å si "putter A'en i ARMM" er at posisjonen *avstår* fra å si slike ting som at "psykologiske termer er *synonyme* med nevrofysiologiske termer". Under skal vi imidlertid se at selv om dette *skillet* er pent, gjør det TYI til en mindre pen posisjon enn det posisjonens eget "selvbilde" tilsier.

Man kan spørre: Hvorfor bruker jeg uttrykket 'mindre pen' her? Svaret kan tenkes å være: "Dersom 'P' er synonymt med 'F', har ikke P lenger noen "sjel": P defineres ikke som en vond fornemmelse, et indre bilde e.l., men som en nevrul stimulering av bestemte cerebrale fibre. Bruken av termen 'P' vil bli forbeholdt nevrofysiologiske laboratorier."

Til dette kan man innvende: Er nå dette så sikkert? Kan ikke meningen til 'F' like gjerne være "*besjelet*", som at meningen til 'P' er "avsjelet"? Kan ikke både P og F settes inn for X i, la oss si, følgende definisjon: "X er en vond fornemmelse identisk med en nevrofysiologisk prosess N"? Saken er at dette føles som å diskutere

---

å ha noe til felles med, skal vi si, det ordinære begrep-begrepet (hvis et sånt fins).



hvor mange tenner hester har, når det ligger en stall rett rundt hjørnet. Det jeg mener, er at det virker *trivielt usant* at 'P' og 'F' er synonymmer – iallfall hvis man legger til grunn svarene man får hvis man spør mannen i gata hva han assosierer med 'P' og 'F', nevrofysiologen hvordan han vil definere begrepene P og F, osv. Det synes å være fordi påstanden om synonymitet mellom 'P' og 'F' er *trivielt usann* at TYI er mindre pen dersom sannheten av denne påstanden følger fra sannheten av TYI.

Noe som i mine øyne kan "avtrivialisere" denne usannheten, er en antakelse om at 'mening' er synonymt med '*ekstensjon*'. Slik jeg ser det, er det faktisk ikke noe i veien for at 'ekstensjon' i en del situasjoner er synonymt med 'mening' (se under). Putnam, slik han framstår i "*The meaning of "Meaning"*", er imidlertid uenig: "...*what evidence is there that "extension" is a sense of the word "meaning"? The canonical explanations of the notions "intension" and "extension" is very much like "in one sense 'meaning' means extension and in the other sense 'meaning' means meaning.*" (Chalmers 02, s. 582.)<sup>j</sup>

Spørsmålet er imidlertid ikke hva jeg – eller Putnam – mener om påstanden "den psykologiske 'P' og den nevrofysiologiske 'F' er synonyme termer". Spørsmålet er heller ikke om TYI er en pen posisjon eller ikke. Spørsmålet er: Framstiller jeg TYI *feil* hvis jeg sier at TYI har som konsekvens at 'P' og 'F' er synonymmer? Svaret er 'ja' – vel å merke ifølge *TYI-teoretikerne selv*. Se hva en av de mest prominente TYI-teoretikerne, tidligere nevnte J.J.C. Smart, sier i "*Sensations and Brain Processes*":

"Let me first try to state more accurately the thesis that sensations are brain processes. It is not the thesis that, for example, "after-image" or "ache" means the same as "brain process of sort X" (..) It is that, in so far as "after-image" or "ache" is a report of a process, it is a report of a process that *happens* to be a brain process. It follows that the thesis does not claim that sensation statements can be *translated* into statements about brain processes. (...) It is only a contingent fact (if it is a fact) that when we have a certain kind of sensation there is a certain kind of process in our brain." (Chalmers 02, s. 62-63.)

Argumentet Smart ser ut til å støtte seg på her, går som følger:

(P1) Det er et kontingent faktum (hvis det overhodet er et faktum) at "P er (type)identisk med F".

(P2) Hvis dette er et kontingent faktum, er det ikke et nødvendig faktum.

(P3) Hvis det ikke er et nødvendig faktum, er det ikke et analytisk faktum.

(P4) Hvis det ikke er et analytisk faktum at "P = F", så har ikke 'P' og 'F' samme mening.

(K) 'P' og 'F' har ikke samme mening.

---

<sup>j</sup> Når det er sagt, skal det sies at Putnam etter hvert konkluderer med at en beskrivelse av ekstensjon i det minste *inngår* i enhver gyldig beskrivelse av mening. Som han sier: "*Cut the pie any way you like, "meanings" just ain't in the head!*" (Chalmers 02, s. 587.) Denne konklusjonen følger av at Putnam vil innlemme en beskrivelse av ekstensjonen til 'X' i beskrivelsen av meningen til 'X' (se Chalmers 02, s. 594) og at ekstensjonen til f.eks. 'hest' ikke er en mental assosiasjon, men et firbeint hovdyr som traver rundt i den "ytre virkelighet". (Dette siste trenger selvfølgelig ikke være en påstand om antiskeptisisme om den ytre verden.)

Av premissene (P1) – (P4) virker de tre siste helt uproblematiske. (P1) er derimot kontroversiell, jfr. Kripke. (Vi kan dessuten merke oss at hvis man snur om på (P3), får man setningen: ”Hvis det er et nødvendig faktum at ”P = F”, så er det også et analytisk faktum.” Denne setningen er også kontroversiell – meget kontroversiell – først og fremst på grunn av Kants påstand om at det fins syntetisk a priori setninger.) Uansett: Konklusjon i Smarts argument er at han ikke sier *noe som helst* om meningen til psykologiske termer. Identiteten mellom typene P og F har, ifølge ham selv, *ikke* som konsekvens at ’P’ og ’F’ er synonyme. Hevder man det motsatte, karikerer man det han sier (enten denne karikaturen er flatterende eller ikke).

Anta at det er *sant* at art er det samme som begrep. Hvordan skal TYI-teoretikerne – med Smart i spissen – da forsvare seg mot karikaturen som tegnes av dem? Hvordan skal de vise at det er deres eget selvbilde, og ikke karikaturen, som er det sanne bildet? De har i høyden to muligheter, slik jeg ser det. De kan

(1) appellere til at begrepet/arten P overhodet ikke trenger å defineres. (Mitt bevis for at ”art er det samme som begrep” logisk impliserer ”TYI har som konsekvens at ’P’ og ’F’ er synonyme” fører jo ikke fram med mindre P trenger en definisjon.) Eller de kan

(2) appellere til at enhver gangbar tolkning (mening) av ’mening’ gir at ’sameness of definition’ ikke logisk impliserer ’sameness of meaning’. (Mitt bevis for at ... fører jo ikke fram med mindre denne implikasjonen holder.)

## 8 TYI-teoretikerens veivalg (1)

Er (1) en farbar vei for TYI-teoretikerne? Ved første øyekast er svaret et forholdsvis opplagt *’nei’*: Hvis begrepet/arten P ikke trenger en definisjon overhodet, skyldes det at man ikke har nevneverdige problemer med å *bruke* termen ’P’ slik man har lært å bruke den. Hvis TYI-teoretikerne appellerer til at begrepet/arten P overhodet ikke trenger noen definisjon, må vi altså anta at han finner det *intellektuelt tilfredsstillende* å bare *bruke* disse termene slik han har lært. Men da er jo TYI *TYI-teoretikerne uvedkommende*; hele TYI-prosjektet framstår som fremmed og irrelevant i TYI-teoretikerens egne øyne. TYI-teoretikerne synes at hans egen teori, og hele den diskursen den inngår i, er *”queer”*. (Skyldes dette at han har fridd seg fra en slags filosofisk besettelse og nådd en zen-aktig ro? Er det en slik opplyst ro Wittgenstein forsøker å formidle - eller kanskje forsøker å oppnå - gjennom PU?)

En tenkelig innvending mot dette argumentet: ”Men Smarts TYI-prosjekt går jo ikke ut på å *definere* begrepet P. Han vil jo ikke en gang si hva som *nødvendigvis* kjennetegner arten (begrepet) P, bare hva arten P *”tilfeldigvis” er*; ”P = F” er jo bare en *kontingent* sannhet, ifølge Smart. Han kan godt være tilfreds med å *bruke* termen ’P’ og la være å søke en *definisjon* av begrepet P, samtidig som han *ikke* er tilfreds med ikke å vite hva

arten P rent *faktisk* er.”

Til dette vil jeg motinnvende følgende: Som jeg påpekte over, er det på ingen måte sikkert at Smart kommer unna med å hevde at ”P = F” er *kontingent* sant. Stikkordet her er Saul Kripke, som argumenterer for at utsagnet ”P = F” må være nødvendig sant dersom det overhodet er sant.<sup>11</sup>

Hva om man i lys av dette modifierer innvendingen slik: ”TYI-prosjektet går bare ut på å si hva som *nødvendigvis* kjennetegner arten P, hva arten P *nødvendigvis* er. TYI-teoretikerne har tenkt å si noe substansielt og nødvendig sant om P uten dermed å si noe dybdesemantisk om ’P’. Altså er TYI-teoretikerne tilfreds med å bruke ’P’ og ikke søke en *definisjon* av P, samtidig som de ikke er tilfreds med ikke å vite hva P *nødvendigvis* er.” (Denne innvendingen benytter seg av at ’nødvendig sann’ ikke logisk impliserer ’analytisk sann’.)

Til dette vil jeg si: **A** Det er ikke sikkert vi må godta en av de andre tesene til Kripke, nemlig den om at ’analytisk sann’ er ekvivalent med, og dermed logisk impliserer, ’nødvendig og a priori sann’.<sup>12</sup> Kanskje fins det analytiske sannheter som er *a posteriori*. Hvis den a posteriori påstanden ”P = F” er en slik analytisk sannhet, sier ”P = F” faktisk en hel del om *meningen* til ’P’. (Hvis en påstand p om X er sann i kraft av meningen til ’X’, ligger det p beskriver allerede i meningen til ’X’. p beskriver derfor meningen til ’X’.) Å støtte seg på autoriteter er vel noe av det mest ufilosofiske man kan gjøre. Å sette to filosofiske autoriteter opp mot hverandre, må vel imidlertid gå an: I motsetning til Kripke, ser Hilary Putnam ut til å *akseptere* at det fins sannheter som er analytiske og a posteriori: Ifølge Putnam må det f. Eks. inngå i beskrivelsen av *meningen* til ’vann’ at vann er det samme som H<sub>2</sub>O. Som jeg har bemerket tidligere: I ”*The meaning of "Meaning"*” konkluderer han med at en beskrivelse av meningen til ’vann’ må være en ”finite vector” bestående av følgende komponenter: Syntaktiske markører, semantiske markører, en stereotypisk beskrivelse av vann og, til slutt, en referanse til *ekstensjonen* til ’vann’.<sup>13</sup>

I denne sammenhengen kan man merke seg følgende: Hvis det fins sannheter som både er analytiske og a posteriori, må vi gå ut fra at også *naturalistene* innenfor de ulike filosofiske disiplinene driver med det jeg kaller dybdesemantikk. (Hvis det ikke fins analytiske a posteriori sannheter, er det *i høyden* de filosofene som foregir å si noe *a priori* (om f.eks det psykiske), som sier noe dybdesemantisk.)

Jeg vil også si dette: **B** Selv om det ikke *følger* av noen definisjon av X at ”X = Y”, må man ha en definisjon av X å støtte seg på dersom man skal kunne finne ut at X er Y. Ellers vet man jo ikke hvordan man skal ”*plukke ut*” denne X’en man skal finne ut mer om; heller ikke vet man på hvilken *måte* man skal undersøke X. Et eksempel: Hvis man skal finne ut hva diamanter *er*, må man først ha definert begrepet om diamant på en eller annen måte. (Kanskje slik: ”Diamant er en naturlig art, nærmere bestemt et mineral (semantiske markører); videre har diamanter følgende (stereotypiske) kjennetegn: S1, ..., Sn”.) Ellers vet man ikke hva slags undersøkelse man skal foreta: Skal man foreta en kulturhistorisk undersøkelse av diamanter symbolske rolle? Skal man foreta en undersøkelse av diamanter kjemisk-fysiske struktur? Eller skal man foreta

en helt annen slags undersøkelse? Uten en slik definisjon risikerer man dessuten at man samler inn, ikke bare diamanter, men også andre slags steiner, undersøker dem kjemisk-fysisk i den tro at de er diamanter og konkluderer på en helt annen måte enn man ellers ville gjort om diamanter kjemisk-fysiske struktur. Et annet og mer nærliggende eksempel: Sett at TYI-tilhengerne har postulert at smertefornemmelsen er identisk med den hjerneprosessen som nevrofysiologene, gjennom sine eksperimenter, finner at er ”korrelert” med smertefornemmelsen. I disse eksperimentene er nevrofysiologene avhengige av en *definisjon* av smerte analog med definisjonen av diamant over. Eksempelvis risikerer de å undersøke hjerneprosess-korrelatet til, la oss si, fornemmelser av *ubehag* dersom de ikke har en semantisk-stereotypisk definisjon av smerte å støtte seg på.

Her kunne noen innvende: **b1** ”Greit, men den semantisk-stereotypiske definisjonen er en stige vi kan sparke vekk etter å ha klatret den. Etter at vi har funnet den kjemisk-fysiske strukturen S til diamanter og en hjerneprosess H identisk med smerte, kan vi la S og H være et nødvendig og tilstrekkelig kriterium for hvorvidt noe er henholdsvis en diamant eller en smerte.”

Mitt svar: Hvorfor i all verden skal vi kvitte oss med den semantisk-stereotypiske definisjonen? Hvorfor ta oss bryet med det? Den er jo på ingen måte i veien, og kan bare være oss til hjelp. Eksempelvis har semantikeren bruk for den, og kanskje også læreren som skal undervise innvandrere i norsk. Vi har til og med bruk for den i visse situasjoner i dagliglivet, når vi skal klargjøre at det er, la oss si, ”smerte som i den tidsavgrensede, sterkt ubehagelige fornemmelsen smerte, ikke smerte som i min kroniske sorg over tapet av broren min”, vi mener. I *praksis* er vi faktisk avhengige av den semantisk-stereotypiske definisjonen.

Et tenkelig motsvar: **b2** ”Diamanter = S” og ”smerte = H” har uansett *prioritet* over den semantisk-stereotypiske definisjonen av henholdsvis diamant og smerte. Hvis det oppstår en *konflikt* mellom f.Eks. den semantisk-stereotypiske definisjonen av smerte og ”smerte = H” – kanskje kommer vi over en fornemmelse som tilfredsstillende definisjonen av smerte, men som ikke er korrelert med hjerneprosessen H – er det den semantisk-stereotypiske definisjonen som må vike. Derfor er den overflødig.”

Mitt svar: En slik konflikt er *umulig i praksis* så lenge nevrofysiologene har anvendt den semantisk-stereotypiske definisjonen av smerte på riktig måte. Vi har jo antatt at det var nettopp denne definisjonen de brukte til å korrelere smertefornemmelsen med H. Så poenget over kan gjentas: I *praksis* er den semantisk-stereotypiske definisjonen langt fra overflødig.

Jeg ser ikke hvordan man kan føre denne disputten videre. Jeg må derfor overlate til noen andre å forsøke å motlegge **B**. Konklusjonen - min konklusjon - blir at min motinnvending **B** ikke kan rokkes ved. Hva om jeg også prøver meg – jeg gjentar: *prøver* meg - med følgende argument:

**C** Hvis man kan si hva begrepet (arten) P er uten dermed å definere begrepet P, følger det ikke av en *definisjon* av begrepet P at begrepet P er identisk med begrepet F. Følgelig er det *ikke analytisk sant* at begrepet P er identisk med begrepet F. Videre: *Generelt* kan vi *ikke* hevde at ”p er ikke analytisk sann” logisk impliserer

”p er ikke nødvendig sann”. (Å hevde dette uten forbehold, er å *ta for gitt* at Kant tar feil, hvilket selvfølgelig er mulig, men ikke noe man kan ta for gitt.) Like fullt kan vi hevde dette i *dette spesielle tilfellet*. For hvordan kan identiteten mellom *begrepene X og Y* være nødvendig uten at det i en eller annen forstand følger av meningen til termen ’begrepet X’ at begrepene er identiske? Greit nok at utsagnet ”vinkelsummen til enhver trekant er identisk med en vinkel på 180 grader” er nødvendig sant uten at sannheten følger av meningen til termen ’vinkelsummen til enhver trekant’. Men her snakker vi om en identitet mellom *vinkler*, ikke mellom *begreper* - om f. eks. vinkler. Vi spør: ”Hva er egentlig vinkelsummen til enhver trekant?” Og svarer: ”en vinkel på 180 grader.” Men hvis vi spør: ”Hva *menes* med ’vinkelsummen til enhver trekant?’”, vil vi isteden svare noe sånt som: ”den vinkelen vi får hvis vi legger sammen vinklene i en vilkårlig trekant.” Hvis vi på den annen side spør: ”Hva er egentlig begrepet X?”, og svaret er: ”begrepet Y”, kan vi like gjerne spørre: ”Hva *menes* med ’begrepet X?’” For svaret blir det samme: ”begrepet Y”.<sup>k</sup>

I dette spesielle tilfellet med begreper kan vi altså slutte at det er *ikke er nødvendig sant* at begrepet P er identisk med begrepet F. Følgelig er det i høyden *kontingent* sant at begrepet P er identisk med begrepet F. Altså er det i høyden *kontingent* sant at ’P’ og ’F’ har samme mening. For ”’P’ og ’F’ har samme mening” impliserer logisk at ”begrepet P er identisk med begrepet F”. (Merk at spørsmålet om hvorvidt implikasjonen også går *motsatt* vei, er det overordnede spørsmålet for den diskusjonen jeg er inne i.) Men dette betyr at det i høyden er *kontingent* sant at det er *analytisk* sant at ”P = F”.<sup>1</sup> Og hvor oppsiktsvekkende er det ikke at det er *kontingent* sant at et utsagn er *analytisk* sant! Dette må jo bety at alt i siste instans er ”*brute facts*”; at det egentlig ikke fins noe sånt som analytiske sannheter!

Nå er det ikke sikkert at *logikken* er et sett av analytiske sannheter, selv om f. eks. Frege hevder at den er det - i en eller annen forstand av ’analytisk’.<sup>14</sup> Én mulighet er at logikken er en *syntetisk* disiplin (Kant). En annen mulighet er at logikken på sett og vis er *tom* – dvs. tautologisk i betydningen ’*sannhetsverdiløs*’. Dette er posisjonen til de moderne logikerne: Disse mener at logikken befinner seg på et rent syntaktisk nivå, at den må komplementeres med et innholds nivå. (Vi skal se at mye tyder på at Wittgenstein også betrakter logikken som

<sup>k</sup> Selv om det skulle vise seg at dette argumentet er ”fishy” når det anvendes på spørsmålet ”hva er begrepet X?” og svaret ”begrepet Y”, tror jeg det er greit dersom det anvendes på spørsmålet ”hva er et begrep?”: Per antakelsen min i 3.1.2 om at språkfilosofen bedriver dybdesemantikk, kan dette spørsmålet reformuleres slik, *salvo sensu*: ”Hva *menes* egentlig med ’begrep?’” Svaret ”art” er et semantisk svar på dette spørsmålet; svaret ”en idé i en ideenes verden” er et dybdesemantisk svar på det samme spørsmålet.

<sup>1</sup> Dette siste følger fordi det går en logisk implikasjon fra ”det er analytisk sant at ”P = F”” til ”’P’ og ’F’ har samme mening”. At denne implikasjonen er logisk sann, er kanskje ikke så lett å se. Man kan f. Eks. mistenke at det *ikke* følger av meningen til ’F’ at ”P = F”, selv om det følger av meningen til ’P’ at ”P = F”. Denne mistanken tror jeg imidlertid må bero på en misforståelse. Dvs. mistanken er uberettiget, men forståelig: En mistanke som *er* berettiget - og som går an å blande sammen med denne uberettigede mistanken - er mistanken om at det *ikke* følger av meningen til f.Eks. ’strenginstrument’ at ”gitar = strenginstrument”, selv om det følger av meningen til ’gitar’ at ”gitar = strenginstrument”. Denne mistanken er berettiget fordi ’gitar’ og ’strenginstrument’ ikke har samme ekstensjon. (Nærmere bestemt er ekstensjonen til ’gitar’ inneholdt i ekstensjonen til ’strenginstrument’.) En mistanke som på sin side er *uberettiget*, er mistanken om at det ikke følger av meningen til ’ugift mann’ at ”ungkar = ugift mann”, selv om det følger av meningen til ’ungkar’ at ”ungkar = ugift mann”. Denne mistanken er uberettiget fordi ’ungkar’ og ’ugift mann’ har nøyaktig samme ekstensjon. Denne mistanken er *analog* med mistanken over om at det ikke følger av meningen til ’F’ at ”P = F” selv om det følger av meningen til ’P’ at ”P = F”.

sannhetsverdiløs, selv om hans forståelse av termen 'logikk' er ganske annerledes enn de moderne logikernes.) Uansett er det rimelig å tro at konklusjonen om at analytiske sannheter hviler på kontingente sannheter har konsekvenser for logikken: Hvis analytiske sannheter avhenger av kontingente sannheter, hvorfor skulle ikke de logiske lovene ("p∨¬p" osv.) også gjøre det? Så lenge vi ikke kan *begrunne en forskjellsbehandling* her, må vi slutte at også de logiske lovene avhenger av kontingente sannheter om verden. Men dette innebærer at logikken mister sin *fundamentale* status, sin rolle som *fundamentet* for påstander om den empiriske virkelighet. Dvs., vi kan fortsatt betrakte den som et fundament for empiriske utsagn om verden, men denne betraktningen er i så fall *a fortiori*. Vi må oppgi troen på at logikken er et *naturlig* fundament for empiriske utsagn; det fins ingen logikk som "av seg selv" utgjør et slikt fundament. Mot C kan man imidlertid innvende følgende:

**c1** I C inngår det et problematisk utsagn, nemlig dette: "Hvordan kan identiteten mellom *begrepene X* og *Y* være nødvendig uten at det følger av meningen til 'begrepet X' at begrepene er identiske?"<sup>m</sup> Dette utsagnet er ment som et retorisk spørsmål som skal få fram at det er *umulig* at identiteten mellom *begrepene X* og *Y* er nødvendig og samtidig ikke-analytisk. Men er det så opplagt at dette er umulig? Sett at vi identifiserer begreper med *arter* (slik jeg har antatt at TYI-tilhengeren faktisk gjør her). Sett også at påstanden "vann er identisk med H<sub>2</sub>O" er en påstand om *artsidentitet* mellom vann og H<sub>2</sub>O. Poenget er: Det fins teoretikere som mener at "vann er identisk med H<sub>2</sub>O" ikke er en *analytisk* (a posteriori) sannhet, bare en *nødvendig* (a posteriori) sannhet. Kripke er en av disse teoretikerne, ettersom han tar 'analytisk sann' for å være ekvivalent eller synonymt med 'nødvendig og a priori sann'. Altså: Hvis begrep er det samme som art, kan jeg ikke uten videre utelukke at også påstanden "begrepet X er identisk med begrepet Y" bare er *nødvendig sann* og *ikke analytisk sann*. En annen innvending:

**c2** I C inngår det også et annet problematisk utsagn, nemlig dette: "'P' og 'F' har samme mening" impliserer logisk at "begrepet P er identisk med begrepet F". Det er ikke sikkert at vi har en logisk implikasjon her: Kanskje er det bare i forstanden '*ekstensjon*' av 'mening' at termene 'P' og 'F' har samme mening. Nærmest uansett hva vi legger i termen 'begrep', følger det da at 'sameness of meaning' ('synonymitet') ikke impliserer 'sameness of concept' ('ko-konseptualitet'). Sett f.eks. at vi identifiserer begrep med den uspesifiserte størrelsen *intensjon*: Som kjent er det ikke riktig at 'ko-ekstensjonalitet' impliserer 'ko-intensjonalitet'.<sup>n</sup> En tredje innvending:

**c3** Anta at det er *riktig* at utsagnene vi kaller "analytisk sanne" egentlig ikke er nødvendig sanne (dvs. sanne i alle "mulige verdener"), men avhenger av hvordan den empiriske virkelighet "tilfeldigvis" er. Jeg vil spørre: Hvorfor skulle det innebære at disse utsagnene dypest sett er *kontingente*? Jeg vil sitere Wittgenstein:

---

<sup>m</sup> Et utsagn som ikke er problematisk er dette: "Hvordan kan identiteten mellom et begrep og størrelsen B være nødvendig uten at det følger av meningen til 'begrep' at begreper = B'er?"

<sup>n</sup> Antakelsen om at implikasjonen i alle tilfelle gjelder motsatt vei, angripes av Putnam i "*The meaning of "Meaning"*". Se Chalmers 02, s. 582.

”If language is to be a means of communication there must be agreement not only in definitions but also (queer as this may sound) in judgments. This seems to abolish logic, but does not do so. – It is one thing to describe methods of measurement, and another to obtain and state results of measurements. But what we call “measuring” is partly determined by a certain constancy in results of measurement.” (PU#242.)

Det Wittgenstein vil fram til her, *kan* være følgende: For at vi skal kunne snakke meningsfullt med hverandre om f. eks. målinger vi har gjort, må vi definere begrepet om måling likt. Vi må ha en ”agreement in definitions”, en ”agreement” om analytiske setninger. Men det at det overhodet er noen vits i å forme et begrep om måling, forutsetter at den empiriske virkelighet er noenlunde konstant: Hvis virkeligheten var til de grader kaotisk og ustabil at det å foreta målinger (for å se hvordan ting endrer seg, eller ikke endrer seg, over tid) ikke hadde noe for seg, ville vi ikke ha bruk for et begrep om måling. Det må være en viss kontinuitet i måten virkeligheten endrer seg på; ellers kan vi ikke bruke målingene våre av disse endringene til noe som helst. Og hvis vi ikke kan bruke målingene våre til noe som helst, ja, da er det ingen grunn verken til å definere eller operere med et begrep om måling. Vi må altså ha en viss ”agreement in judgments” om den empiriske virkelighet: Vi må oppfatte virkeligheten noenlunde likt over tid (og fra sted til sted); og ikke minst må bedømmelsen av virkeligheten være noenlunde den samme fra person til person.

Følgelig er den analytiske sannheten av utsagnet U om entiteten E avhengig av den empiriske virkelighet: For hvis U overhodet skal gi *mening*, må termen ’E’ ha mening. Men dette avhenger av at den empiriske virkelighet er sånn og sånn. (For hvis virkeligheten ikke er sånn og sånn, har vi egentlig ingen som helst bruk for begrepet E, og da er ’E’ strengt tatt meningsløst. Ikke dermed sagt at meningen til ’E’ er det samme som nytteverdien eller bruken av ’E’: Selv om meningen til ordet ’måling’ er identisk med, la oss si, den definisjonen vi gir ordet, er ordet utvilsomt meningsløst dersom vi ikke har noen som helst måte å bruke det på. For hvis vi ikke har noen som helst måte å bruke det på, gir det heller ikke mening for oss å definere det. Det jeg sier her har antakelig å gjøre med noe Wittgenstein sier i PU#257: ”..a great deal of stage-setting in the language is presupposed if the mere act of naming is to make sense.” Wittgenstein snakker riktignok om “naming” og ikke “defining” her, men det antar jeg spiller liten rolle.) Altså gjelder det *ikke* at analytiske utsagn er sanne (eller usanne) ene og alene i kraft av mening. Dermed er det nærliggende å konkludere slik: Det er så å si analytisk sant at det vi kaller ”analytiske” utsagn egentlig ikke er analytiske utsagn. Omtrent det samme resonnementet kan anvendes på logiske lover ( $p \vee \neg p$ ) og på fundamentale matematiske utsagn ( $2+2=4$ ). Derfor må vi slutte at heller ikke de logiske lovene og fundamentale matematiske utsagnene er sanne ene og alene ”i kraft av logisk form”, ”i kraft av mening” el. ”i kraft av å være selvinnløsende”. Dermed er det nærliggende å slutte at de egentlig ikke er logiske utsagn.

Hva PU-Wittgenstein legger i termen 'logikk', er et vanskelig og kontroversielt spørsmål. Mitt svar er ett av flere. Dette svaret går som følger: For Wittgenstein er 'logikk' en betegnelse på fundamentene eller rammeverkene for språkspillene våre, dvs. for de språklige praksisene våre. Logikken til et språkspill er "the river-bed" som språkspillet flyter i (ÜG#96-98). Alt som bidrar til å sette rammene for praksisene våre, inngår i logikken. Som Wittgenstein sier i ÜG#56: "...everything descriptive of a language-game is part of logic." Slik inngår formodentlig både definisjoner, logiske lover og grunnleggende matematiske utsagn i logikken. I lys av det resonnementet jeg nettopp har gitt, ser det ut som om vi må *forby* ("abolish") denne logikken, dette rammeverket, iallfall hvis den foregir å skille seg *naturlig* fra settet av kontingente utsagn. Det ser ut som om det bare er *per konvensjon* at logiske utsagn er logiske, som om utskillingen av logiske utsagn er *a fortiori*. Også Wittgenstein synes dette er en nærliggende konklusjon. Likevel er den altså uriktig i hans øyne: "This seems to abolish logic, but does not do so. – It is one thing to describe methods of measurement, and another to obtain and state results of measurements." Når det er sagt, innrømmer han at det er umulig å opprettholde et begrep om 'logikk' (herunder et begrep om 'analyticitet') som *uten forbehold* sier at logiske utsagn er sanne ene og alene i kraft av mening, i kraft av logisk form, etc.: "But what we call "measuring" is partly determined by a certain constancy in results of measurement."

Her kunne noen innvende mot Wittgenstein: "Men det du sier, er jo at sikker kunnskap er umulig. De logiske utsagnene (definisjoner, logiske lover og grunnleggende matematiske sannheter) som skal utgjøre *fundamentet* for sikker kunnskap om verden, er selv usikre. Hvis disse utsagnene skal være sikre, må jo termene de inneholder i det minste ha mening. Men hvis du har rett i det du sier, så avhenger dette i sin tur av påstander om hvordan virkeligheten "tilfeldigvis" er. (Det er disse påstandene - f. eks. om at det foreligger en viss "constancy in results of measurement" - som gjør "agreement in definitions" mulig.) Og utsagn om "tilfeldige" fakta kan aldri utgjøre sikker kunnskap: De er og blir empiriske hypoteser, kontingente utsagn. Altså: Det logikk-begrepet (og det analytisitetsbegrepet) du tross alt vil opprettholde, utelukker at logiske utsagn er *sikre*; derfor er logikk-begrepet (og analytisitetsbegrepet) ditt bare fattigmanns trøst."

Her tror jeg vi kan konstruere en motinnvending langs linjene Wittgenstein tegner opp i *Über Gewissheit*<sup>15</sup>: De utsagnene om virkeligheten som logikken hviler på er det ikke *mulig* for oss å *praktisk betvile*. Utsagnene er riktignok ikke sikre (nødvendig sanne), men *de er heller ikke usikre* (mulig usanne). Selv om de ikke er sikre, er de altså ikke empiriske hypoteser. Snarere tilhører de samme kategori som utsagnet "her er en hånd"<sup>o</sup> ytret i det man kan kalle en åpenlys situasjon. En åpenlys situasjon er en situasjon hvor man ikke har noen konkret, praktisk grunn til å betvile at "her er en hånd". En situasjon hvor man nettopp har våknet opp fra narkose, eller hvor man er under påvirkning av et narkotisk stoff, er eksempler på *ikke-åpenlyse* situasjoner. Også i åpenlyse situasjoner kan vi mobilisere en *teoretisk, filosofisk-skeptisk* tvil på om "her er en hånd". I

---

<sup>o</sup> Se G.E. Moores essay *Proof of the External World* hvor G.E. Moore møter den filosofiske skeptikeren "head on" ved å påstå at han



forlengelsen av det kan vi betrakte utsagnet ”her er en hånd” som usikkert for så å forsøke å sikre det. Men slik tvil er ”*queer*” fordi det ikke en gang i *prinsippet* er mulig for oss mennesker å bilegge den. La meg forklare: Normalt sett er det *prinsipielt* umulig for oss å imøtegå innvendingen ”det kan jo tenkes at det *egentlig* ikke er en hånd her?”. For i normale, åpenlyse situasjoner, hvor jeg er ved mine fulle fem, hvor det er klart lys, hvor hånda mi ikke er skjult av en bandasje osv., må denne innvendingen tolkes slik: ”Det kan jo tenkes at det *i virkeligheten hinsides den erfarte* ikke er en hånd her?” Og tilgang til en slik virkelighet har ikke vi mennesker – iallfall kan vi ikke vite om vi har det. Hvis en tvil er filosofisk-skeptisk, er den altså umulig å motlegge til og med i prinsippet. Den som gir uttrykk for filosofisk-skeptisk tvil vet selvfølgelig også dette. Det den filosofiske skeptikeren vil fram til, er at vi enten ikke kan ha sikker kunnskap overhodet, eller at den eneste sikre kunnskapen vi har, dreier seg om aksiomer, deduserte teoremer og introspektive fakta.

Dette viser oss følgende: Den filosofiske skeptikeren forutsetter at målestokken vi skal legge de kontingente utsagnene våre langs er en *ytre, hinsidesliggende virkelighet*. (Dette er antakelsen (b) i 3.1.5.)<sup>16</sup>

Og konsekvensen av dette er i sin tur denne: Den filosofiske skeptikeren forutsetter at sikker kunnskap om verden er en *ufeilbarlig, direkte tilgang* til ytre realiteter, formentlig en bestemt *mentaltilstand* som setter det erkjennende subjektet i umiddelbar forbindelse med objektet for erkjennelse. (Dette er antakelsen (a).)<sup>17</sup>

Hvordan kan jeg si at dette siste er en konsekvens? Den filosofiske skeptikeren mener at *dersom* vi skulle ha kunnskap om verden (og ikke bare om aksiomer, teoremer og vårt eget sinn), måtte vi ha epistemisk tilgang til en *ytre* verden. Grunnen til at denne tilgangen måtte være *direkte* (ufeilbarlig), er denne: Slik den filosofiske skeptikeren ser det, er det bare til *empiriske* realiteter vi har en *indirekte* tilgang (en tilgang basert på feilbarlige slutninger fra empiri). Han støtter seg ikke på et kartesisk Gudsbevis e.l.; derfor vil han i motsetning til Descartes *ikke* konkludere med at vi har en indirekte (slutningsbasert) tilgang også til ytre realiteter.

Sett fra innsiden av det dagligdagse ”språkspillet” gir disse to forutsetningene imidlertid en ”*queer*” definisjon av kunnskap: Den dagligdagse bruken av termer som ’kunnskap’ og ’vite’ indikerer på ingen måte at kunnskap er en direkte epistemisk tilgang til ytre realiteter, en umiddelbar innsiktsrelasjon mellom et subjekt og et objekt i en ytre verden. Se ÜG#6: ”*Through this misuse [of the expression “I know” by G.E. Moore, Descartes and the skeptic] a queer and extremely important mental state seems to be revealed.*” (Min understrekning og klamme.<sup>p</sup>) Dagligdags bruk hinner kanskje i en annen retning, til at det å vite er, la oss si, en evne eller en aktivitet – nemlig evnen til, eller aktiviteten som består i, å begrunne en påstand empirisk slik situasjonen krever det. Noen ganger krever situasjonen at vi slår opp i et oppslagsverk; andre ganger krever den at vi utfører en streng vitenskapelig undersøkelse, etc.<sup>q</sup> Dessuten: Dersom det er riktig som Wittgenstein sier, at

---

vet at ”her er en hånd”.

<sup>p</sup> At jeg nevner Descartes og skeptikeren i denne klammen får stå for min egen regning, selv om jeg mener det er uhyre nærliggende å gjøre det.

<sup>q</sup> Se ÜG#3: Det jeg tror Wittgenstein vil fram til i denne paragrafen, er at vi i det dagligdagse språkspillet regner en tvil som relevant bare hvis vi i prinsippet kan bilegge den gjennom en eller andre slags empirisk undersøkelse. Altså vet vi at p er tilfellet så lenge vi

den filosofiske skeptikeren forutsetter at kunnskap er en "*queer and extremely important mental state*" (ÜG#6), så forutsetter han (skeptikeren) at kunnskap er en eksisterende ting, '*et noe*'. Dette antyder at han er offer for en språkets forhekselse, et språkets "illusjonsnummer" (se PU#109, #308 og under). Vi kan merke oss at "naturalized epistemology"-filosofene ser ut til å betrakte kunnskap på akkurat denne måten. De betrakter kunnskap som en mentaltilstand i *dyp analogi* med fysiske tilstander. For dem har den dype analogien form av en *identitet*: Kunnskapstilstanden identifiseres gjerne med en nevrofysiologisk tilstand N eller med en "funksjonell tilstand" F; dvs. med en bestemt *hjernetilstand* eller med en bestemt indre tilstand i den såkalte *turingmaskinen* som et materielt system realiserer. (Se under.)

I lys av dette resonnementet blir det klart at Wittgensteins logikk- og analytisitetsbegrep *ikke* er "fattigmanns trøst": De logiske lovene og definisjonene hviler ikke på genuine empiriske hypoteser, bare på "empiriske hypoteser" vi ikke evner å praktisk betvile. (Vi har ingen konkrete grunner til å betvile dem; *all* empiri tyder på at de er riktige.) Hvis vi overhodet skal kalle de fundamentale, praktisk ubetvilelige dommene 'hypoteser', må vi kalle dem 'transcendente hypoteser' - hypoteser om realiteter *hinsides de erfarte*. Men slike hypoteser er "queere", ettersom *bipolariteten* (kontingensten) deres avhenger av at vi lar en ytre virkelighet være målestokken for riktig og feil.

Det vi bør si om de fundamentale dommene, er dette: Det er "*queer*" å tilskrive dem sannhetsverdi. (De er jo verken nødvendig sanne eller nødvendig usanne; og hvis de skal være kontingente, må de være "queere" transcendent hypoteser.) Mer *naturlig* er det å betrakte dem som en del av "*the inherited background against which I distinguish between true and false*" (ÜG#94), dvs. som en del av rammeverket for språkspillene våre, og dermed som en del av logikken. For alt som inngår i rammeverket til et språkspill inngår i logikken. (Det er disse logiske dommene ("judgments") Wittgenstein har i tankene når han i PU#242 sier at "...there must be agreement not only in definitions but (queer as this may sound) also in judgments".) Det var hele motinnvendingen.

Den ene halvdel av Wittgensteins poeng er altså at 'logisk sann' bare er en betegnelse på setninger *vi regner* som umulige å falsifisere empirisk, setninger *vi lar inngå* i "*the inherited background against which we distinguish between true and false*" (ÜG#94). Klassen av logiske setninger er ikke *reell* i den forstand at det fins et *skille "in realitate"* - et skille i en virkelighet hinsides menneskenes språklige virksomhet - mellom logiske setninger og kontingente setninger. De logiske lovene og definisjonene er ikke sanne ene og alene i kraft av logisk form eller i kraft av mening. De er "forurenset" ved at de til syvende og sist avhenger av *dommer* ("judgments"), dvs. av utsagn som beskriver/rapporterer fra den empiriske virkelighet. Disse "forurensende" dommene inngår dessuten *selv* i logikken. Ett eksempel er utsagnet "det er en viss konstans i måleresultatene våre". Et annet eksempel: Bestemte tokens av "her er en hånd" inngår i logikken til språkspillet med ordet

---

har "looked closer", dvs. gjennomført en passende empirisk undersøkelse av hvorvidt p er tilfellet.

'hånd'. I en åpenlys situasjon må "her er en hånd" betraktes, ikke som en rapport med *sannhetsverdi*, men som et semantisk informativt utsagn, et svar på spørsmålet "hva mener man med ordet 'hånd'?". Utsagnet må forstås som en ostensiv definisjon av 'hånd' eller som en anvisning om bruken av ordet 'hånd'. Imidlertid: I en mindre åpenlys situasjon er "her er en hånd" et *kontingent* utsagn som vi er i stand til å praktisk betvile. (Det logiske utsagnet "her er en hånd" har en kontingent *dobbeltgjenger*.<sup>18</sup>) Da er det enten et *annet* språkspill med ordet 'hånd' vi har med å gjøre, ettersom "her er en hånd" ikke inngår i logikken til dette språkspillet; eller så må vi si at logikken til språkspillet med ordet 'hånd' er *skiftende*: Det avhenger av *situasjon* hvorvidt en setning inngår i *elveleiet* (som språkspillet flyter i) eller om det inngår i *elvestrømmen* (selve språkspillet).<sup>19</sup>

Den andre delen av Wittgensteins poeng går som følger: Det er like fullt *galt* å si at klassen av logiske setninger er en *nominell* størrelse; at logiske setninger er logiske "*in nomine*"; at utskillingen av logiske setninger er *a fortiori*. Riktignok foregår det en utveksling mellom elvestrømmen (det kontingente) og elveleiet (det logiske); en "fossilering" og "av-fossilering" av setninger; men denne utvekslingen avhenger ikke av menneskelige *konvensjoner*. *Hvilke* setninger vi til en hver tid regner som h.h.vis logiske og kontingente, og det *at* vi regner noen setninger som logiske og ikke kontingente, er ikke noe vi (individet eller kollektivet) *velger*. På et vilkårlig tidspunkt *t* er det vår kollektive evne, eller vår manglende kollektive evne, til *praktisk* å *betvile* et utsagn, som bestemmer om utsagnet er kontingent eller logisk. Kort sagt, bakgrunnen for skillet mellom logiske (herunder analytiske) utsagn og kontingente utsagn er ikke en konvensjon, men en kollektiv *evne*, eller manglende evne, til *tvil*.

Det ser ut til at W.V.O. Quine vil få fram et poeng som ligner den første "halvdelen" av Wittgensteins poeng: Quine vil vise at distinksjonen *analytisk/syntetisk* ikke er reell, uten å følge opp med at distinksjonen heller ikke er nominell: Han påpeker at vi kan *velge* å la analytiske utsagn *falsifiseres* av empiriske fakta, og at vi kan *velge* å la syntetiske utsagn være *immune* mot slik falsifikasjon. Quine mener at statusskiftet mellom 'analytisk' og 'syntetisk' skjer på en måte som *sår tvil om gyldigheten* av distinksjonen analytisk/syntetisk.<sup>20</sup> Sånn sett er Quine *mye nærmere* følgende konklusjon: "Distinksjonen analytisk/syntetisk er dypest sett *a fortiori*", enn det Wittgenstein er til følgende konklusjon: "Distinksjonen logisk/kontingent er dypest sett *a fortiori*." Wittgenstein mener at utsagn godt kan skifte status fra "logisk" til "kontingent" eller omvendt. Men han mener også at dette statusskiftet skjer på en måte som *ikke* sår tvil om *gyldigheten* av distinksjonen logisk/kontingent, *gyldigheten* av analytisitetsbegrepet, osv. Statusskiftet skjer ikke ved empirisk falsifikasjon eller ved at vi velger å "vaksinere" et empirisk utsagn mot empirisk falsifisering. Så lenge et utsagn er f. eks. analytisk, er det så å si analytisk sant at det ikke kan undergraves av empiriske fakta. Statusskiftet må dermed være ikke-rasjonelt, nærmest en naturprosess.

Det var ett nivå av det resonnementet jeg tilskriver Wittgenstein. Det fins et dypere nivå også: Dypest sett er det en "*agreement in form of life*" (PU#241, min understrekning) som ligger bak skillet mellom logiske

og kontingente utsagn. For det er denne "enigheten om livsform" som ligger bak "enigheten" vår om å være i stand, eller ute av stand, til å tvile. Logikken vår *supervenerer* på den kollektive evnen/manglende evnen til å betvile et utsagn. Og denne kollektive evnen/manglende evnen supervenerer i sin tur på en livsform. Så lenge livsformen er som den *er*, er også vår evne, eller manglende evne, til å betvile et utsagn som den *er*. Skal vi la et utsagn gå tilbake til elvestrømmen (bli i stand til praktisk å betvile det), eller la et utsagn bli en del av det forsteinede elveleiet (trekke det hinsides praktisk tvil), må det skje endringer i livsformen vår. Og slike endringer skjer (over tid og hele tida), men mangler et underliggende rasjonale. For livsformen selv mangler et slikt rasjonale, en slik begrunnelse. Altså mangler også endringene i kollektivets evne til praktisk tvil et underliggende rasjonale.

Men hva er så denne "livsformen" vår? Det ser ut til at begrepet "livsform" har mye å gjøre med måten vi føres inn i ulike praksiser (språkspill) på. Begrepet har med måten vi "drilles" i å gjennomføre ulike prosedyrer (f.eks. brøkgregning) på og måten vi lærer bort disse prosedyrene til andre, først og fremst barna våre. Kanskje kan vi si som følger: I én forstand er livsformen vår det samme som *totaliteten* av de "innledende trekkene" i språkspillene våre, *totaliteten* av de "inndrillede" praksisene våre. I en annen forstand er en livsform det samme som en praksis, det samme som et språkspill.

Denne forklaringen viser hvorfor kollektivets evne/manglende evne til tvil supervenerer på livsform; hvorfor "enighet om livsform" forutsetter "enighet" om evnen til å tvile: Hvis *tilstrekkelig mange* som deler en livsform begynner å nære en genuin tvil på at " $6 \times 5 = 30$ " (den kollektive evnen til tvil er ikke lenger den samme innenfor livsformen), betinger det at livsformen endrer seg. Man må "drille" barna sine i en annen praksis enn før. Denne praksisen heter kanskje 'multiplikasjon'; i så fall har den bare *navnet* til felles med den praksisen som i dag utøves under navnet 'multiplikasjon'. Vi har dessuten sett at Wittgenstein kan tolkes slik: I ett språkspill med ordet 'hånd' er "her er en hånd" en regel og dermed umulig å betvile, men i et annet 'hånd'-språkspill har den samme setningen proposisjonsstatus og er derfor mulig å betvile. Eventuelt er det det samme 'hånd'-språkspillet vi har med å gjøre, men det endrer seg i sine grunnvoller: "Her er en hånd" inngår først i logikken til språkspillet, for så å "avfossileres" og bli en del av "the flow of the game". Dette viser at dersom evnen til å betvile en setning endrer seg, får vi enten et nytt språkspill eller et språkspill som har endret seg fundamentalt. Vi får m.a.o. en ny livsform, eller livsformen endrer seg. Dette underbygger poenget om superveniens.

Slik Wittgenstein ser det, er "språkspillet" fundament el. rammeverk altså *ikke* et sett av *selvinnlysende* utsagn, utsagn som er sanne ene og alene i kraft av mening eller i kraft av sin logiske form. Fundamentet/rammeverket er ikke et resultat av det Wittgenstein i ÜG#204 kaller "*a kind of seeing on our part*". Det er *riktigere* å si at fundamentet/rammeverket er et sett av utsagn vi *kaller* 'logisk sanne', 'analytisk sanne', 'nødvendig sanne' osv. fordi vi – gitt livsformen vår - ikke evner å betvile dem. Riktigst er det

imidlertid å si at fundamentet/rammeverket er nettopp *livsformen* vår, og dermed at språkspillene er *sitt eget* fundament: De ”innledende trekkene” i et språkspill – de ”inndrillede” praksisene våre – er fundamentet for resten av språkspillet. Nå kan jeg sitere *hele* (den siste passasjen i) ÜG#204: ”..it is not a kind of seeing on our part; it is our acting which lies at the bottom of the language-game.” (Min understrekning.)

I PU#217 sier Wittgenstein omtrent det samme: ”If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: “This is simply what I do”.” Dette peker mot en temmelig dramatisk konklusjon: I den grad ‘logikk’ er betegnelsen på språkspilletets rammeverk, er logikken ikke annet enn et sett av *praksiser* – noe vi *gjør*. I ÜG#501 innser Wittgenstein at det er akkurat denne konklusjonen han nærmer seg: ”Am I not getting closer and closer to saying that in the end logic cannot be described?” Det jeg tror Wittgenstein innser her, er at hvis logikken til syvende og sist er et sett av praksiser, er følgende beskrivelse av logikken: ”Logikken er settet av følgende lover og definisjoner: ...” egentlig ikke en *adekvat* beskrivelse. En adekvat beskrivelse av logikken må være en beskrivelse av praksisene våre, men en beskrivelse av praksisene våre er, om ikke umulig, så iallfall overflødig. Den vil være helt triviell og ubrukelig.

Her kan man spørre: ”Betyr ikke dette likevel at alt det vi hittil har kalt logikk må forbys? At logikken så så si er logisk kun i en stipulert betydning av ’logisk?’” Svaret er ja i følgende forstand: Det er en illusjon at det *forut for enhver språklig praksis* fins setninger som er innlysende sanne eller ”fossilert”; og nei i følgende forstand: Tross alt fins det et sett av ”fossilerte” setninger som på en *naturlig* (ikke-a forteriori) måte kan skilles fra kontingente setninger. Dette settet består av

(i) visse ”judgments” om virkeligheten (f. eks. ”det er en viss konstans i målingsresultatene våre” og bestemte tokens av utsagnet ”her er en hånd”) og

(ii) setninger som (det må innrømmes at) avhenger av disse ”judgments”: definisjoner, logiske lover og grunnleggende matematiske setninger.

Men videre kan man spørre: ”Hvis det mest fundamentale er en livsform, et sett av praksiser, så er jo konvensjonalisme svaret likevel? Hva slags praksiser en gruppe mennesker bedriver, er det jo helt opp til gruppen selv å bestemme.”

Til dette kan man kanskje replisere: Dette som ”jeg simpelthen gjør” – dette som jeg rett og slett har lært å gjøre – og som et x antall mennesker gjør i likhet med meg, er en livsform. ”Enigheten om livsform” mellom disse x+1 antall menneskene kan for så vidt kalles en menneskelig konvensjon, men bare i en stipulert (”queer”) forstand av ’konvensjon’: Livsformen vår er ikke noe vi er blitt enige om gjennom diskusjoner i politiske og sosiale fora; endringer i livsform mangler et underliggende rasjonale. Livsformen bare *er* der, og endringene i den bare *skjer*. ÜG#559: ”..[the language-game] is not based on grounds. It is not reasonable (or unreasonable). It is there – like our life.” (Min klamme.) Fundamentet for påstandene våre om verden er altså ikke det man vanligvis forbinder med en konvensjon: Det er ikke en overenskomst basert på rasjonelle

overlegninger.

Det skal sies at selv om fundamentet *var* en slik konvensjon, ville ikke det innebære at ”p er sann” kunne oversettes til ”vi er blitt enige om at p er sann”. Sannhet og enighet befinner seg uansett på forskjellige nivåer. Som Wittgenstein sier i PU#241: ”- *It is what human beings say that is true and false; and they agree in the language [that is the logic, for instance the definitions] they use.*” (Min klamme.) Men dette ville være en mager trøst, for ”p er sann” ville likevel *avhenge* av en overenskomst (konvensjon) om at ”forutsetningen f må være oppfylt dersom man skal kunne hevde at p er sann”. (p kan være påstanden ”mennesket har normalt 46 kromosomer”, og f kan være forutsetningen ”mikroskopering er en gyldig metode for å finne hvor mange kromosomer en menneskecelle inneholder”.) Derfor fortsetter Wittgenstein #241 slik: ”*That [agreement in language] is not agreement in opinions but in form of life.*” (Min klamme.) Det han presiserer her, er (i) at ”enigheten” det er snakk om ikke er en konvensjon, men en ”enighet” om livsform, og følgelig (ii) at ”enigheten om livsform” ikke er en konvensjon.

Her kan man innvende: ”Hvilke *beviser* har vi, eller Wittgenstein, for at ”enigheten om livsform” ikke er en konvensjon? Har vi ikke snarere bevis for det motsatte? Hvis Wittgenstein har rett i at ”agreement in language” egentlig er det samme som en ”agreement in form of life” (#241), er det rimelig å tro at ”agreement in form of life” er et resultat av *diskusjon*, akkurat slik ”agreement in definitions” (som inngår i ”agreement in language”) ofte er et resultat av diskusjon. Vi diskuterer jo rett som det er hvordan vi skal definere et begrep, hvordan ordlyden i en definisjon skal være, osv. Videre ser det ut til at endringer i livsformen vår har et underliggende rasjonale, all den stund endringer i definisjonene våre har det i kraft av å være et resultat av diskusjon. Dette bygger opp under at livsformen vi deler er et resultat av en ”human agreement”.”

Til dette tror jeg man kan replisere: For det første er definisjonene våre bare en *del* av logikken. For det andre: Det er slett ikke alltid at ”enighet i definisjoner” er et resultat av diskusjon, og slett ikke alltid at endringer i definisjonene våre har et underliggende rasjonale. *Ofte*, imidlertid, er dette antakelig tilfellet: Så lenge ”enighet i definisjoner” forstås som en enighet om *innholdet* i definisjoner, vil jeg anta at ”enighet i definisjoner” ofte er et resultat *ene og alene* av diskusjon. Men, for det tredje: Det er jo ikke enigheten om *innholdet* i definisjonen av ”måling”, men ”enigheten” om at vi *overhodet kan definere eller operere med* et begrep om ”måling”, som avhenger av en ikke-rasjonell ”agreement in judgments” (nærmere bestemt en ”agreement” om at det foreligger ”a certain constancy in results of measurement”). For det fjerde: Hvis bestemte ”judgments” (som at det foreligger ”a certain constancy in results of measurement”) også må sies å inngå i livsformen vår, hvordan kan ”enigheten om livsform” være en *konvensjon* i ordets rette forstand? For hvordan kan vi – i en mening av ’konvensjon’ som ikke er stipulert (”queer”) – ha en *konvensjon* om at det foreligger ”a certain constancy in results of measurement”?

Her kan man så spørre: ”Hvorfor antar du at bestemte basale ”judgments” inngår i livsformen vår?”

Svaret er at dette ikke er min antakelse, men *Wittgensteins*: I #241 sier han først at vår "agreement in language", som jeg antar inneholder en "agreement in definitions", er en "agreement in form of life". I #242 virker det som han vil begrunne dette: Han sier at hvis vi skal ha en "agreement in language" (at "hvis språket skal være et middel til kommunikasjon"), så må vi ha en "agreement not only in definitions but (queer as this may sound) also in judgments". Så framtidig jeg har *rett* i at #242 er en slags begrunnelse av #241, følger det at en "agreement in (certain) judgments" inngår i vår "agreement in form of life", slik Wittgenstein ser det.

Det jeg har sagt om Wittgenstein i **c3** vinner gjenklang i Steven Gerrards Wittgenstein-tolkning. Ifølge Gerrard mener Wittgenstein følgende: "2+2=4" er ikke dypest sett en kontingent sannhet; det er snarere *kontingent* sant at "2+2=4" er *nødvendig* sant.<sup>21</sup> Dette kan stå som konklusjon for argumentet **c3**, da det får fram hovedpoenget mitt. Når det er sagt, kan det være at Gerrard er uenig i et annet viktig poeng i **c3**. Hvis han med 'nødvendig sann' mener 'sann i alle "mulige verdener"', er hans tolkning av Wittgenstein litt annerledes enn min: For hvis p er sann i alle "mulige verdener", har p rimeligvis sannhetsverdi. Jeg har imidlertid konkludert med at de basale "judgments" som inngår i logikken ikke skal tilskrives sannhetsverdi, ifølge Wittgenstein. (Iallfall er det "queer" å tilskrive dem sannhetsverdi.) Dette mener jeg å finne støtte for bl.a. i ÜG#94: "*..I did not get my picture of the world by satisfying myself of its correctness (...). No, it is the inherited background against which I distinguish between true and false.*"

Dette gjør det rimelig å fraskrive resten av de logiske utsagnene (enhver ikke-"queer") sannhetsverdi også. Et av disse utsagnene er "2+2=4", for så vidt som dette utsagnet må regnes til *fundamentet* for det matematiske språkspillet. PU#241 bygger dessuten opp under dette, gitt at Wittgenstein med "agreement in language" mener en "agreement in logic": "*It is what human beings say that is true and false; and they agree in the language they use.*"

Et viktig spørsmål ad. **c3** er dette: Innebærer tolkningen jeg har lagt fram i **c3** at Wittgenstein er en substansiell filosof, en filosof som formulerer filosofiske doktriner (om f.eks. logikk, sannhet og relativisme)? Vi skal se at hvis svaret er 'ja', så fins det en inkonsistens enten i PU eller i min tolkning av Wittgenstein. Etter hvert kommer jeg nemlig til å gå for at Wittgenstein ikke sier noe 'filosofisk informativt', bare noe 'informativt om filosofi'. Jeg velger, noe tentativt, å gå for at det wittgensteinske, eller wittgensteinianske, argumentet **c3** ikke munner ut i en eller annen filosofisk doktrine. (Eksempelvis tolker jeg Wittgenstein slik: Han mener ikke at det er *kontradiktorisk* å anta at en "kind of seeing on our part" utgjør språkspillet fundament. Han mener bare det er "queer" å anta dette (fordi det innebærer en "queer" forutsetning om hva kunnskap er), og at det er tilsvarende *naturlig* å anta at det er "our acting" som utgjør språkspillet fundament.)

La meg trekke noen konklusjoner av det jeg har sagt i **8**: Hvis min Wittgenstein-tolkning **c3**<sup>22</sup> er et sunt argument, så holder *ikke* mitt argument **C**. Nærmere bestemt holder det ikke å dra en slutning fra 'ikke

nødvendig' til 'kontingent'. Jeg velger, noe tentativt, å gå for at **c3** er et sunt argument (uten substansielle implikasjoner). Noe tentativt slutter jeg derfor at **C** er et uholdbart argument. *Kanskje*, dessuten, er det en konsekvens av **c1** og **c2** at **C** må forkastes. Vi har også sett at det hefter en del usikkerhet ved mitt argument **A**. (Spørsmålet er om det fins sannheter som er analytiske og a posteriori.) Når det kommer til stykket, ser det ut til at jeg bare kan støtte meg på argumentet **B** (mot TYI-teoretikerens forsøk på å holde rute (1) åpen for ferdsel). Til gjengjeld ser jeg ikke hvordan **B** skal kunne motlegges. Den overordnede konklusjonen blir derfor like fullt denne: Jeg ser ikke hvordan (1) kan være en farbar vei for en TYI-tilhenger som vil forene tesen "art er det samme som begrep" med TYIs eget "selvbilde".

### 9 TYI-teoretikerens veivalg (2)

La oss nå se om (2) er en vei TYI-tilhengeren kan lede oss langs for å vise at "art er det samme som begrep" er forenlig med hans eget "selvbilde". Spørsmålet er: Hvordan kan TYI-tilhengeren vise at det under enhver gangbar tolkning av 'mening' gjelder at 'sameness of definition' ikke logisk impliserer 'sameness of meaning'? Det åpenbare svaret at enhver tolkning av 'mening' som gir at 'sameness of definition' logisk impliserer 'sameness of meaning' *ikke er en gangbar tolkning av 'mening'*. Altså må han vise at følgende tolkning av 'mening' ikke er gangbar: "Meningen til 'X' er det samme som definisjonen til begrepet X (eller det samme som innholdet av definisjonen til X)."

Sett at jeg påstår at denne tolkningen, i *likhet* med mange andre tolkninger, er ok, og at TYI-tilhengeren påstår at denne tolkningen, i *motsetning* til en annen tolkning, *ikke* er ok. Her har vi to påstander som står mot hverandre. TYI-tilhengerens påstand er den *sterkeste* av dem; altså er bevisbyrden på *hans* side.: Hvis jeg sier at mening er så mangt, og TYI-tilhengeren sier at mening ikke er så mangt, blir det naturlig for meg å spørre: Hvilke beveggrunner har du for å si det? Vet du noe om språklig mening som ikke jeg vet?

Det følger at så lenge TYI-tilhengeren ikke *begrunner* påstanden sin - men bare *negerer* påstanden *min* (la oss iallfall *si* at påstanden er min) - er det min påstand som gjelder. Inntil noen framlegger en god nok begrunnelse for TYI-tilhengerens påstand, kan jeg derfor gå ut fra følgende: 'Sameness of definition' impliserer logisk 'sameness of meaning', og det i en gangbar forstand av 'meaning'. Fins det så noen god begrunnelse for TYI-tilhengerens påstand? La oss se hvordan man må gå fram for å begrunne påstanden "under enhver gangbar tolkning av 'mening' gjelder det at 'sameness of definition' ikke logisk impliserer 'sameness of meaning'". M.a.o., la oss se hva slags meningsbegrep TYI-tilhengeren må ha i tankene dersom han mener rute (2) er farbar for ham.

Det meningsbegrepet han må ha i tankene, er et meningsbegrep som sier at *meningen* til en term 'X' ikke kan fanges av en eneste *definisjon* av begrepet X. En vilkårlig definisjon av X må være ute av stand til å beskrive, og ute av stand til å sammenfalle med, meningen til 'X'. Den tolkningen av 'mening' som best ser ut



til å kunne ivareta dette, er denne: "Meningen til et ord er det samme som *bruken* av ordet." (M.a.o.: "Termen 'meningen til et ord' er synonym med – har samme mening som – termen 'bruken av et ord'.") La oss se på et eksempel som underbygger dette: Selv om begrepet "godartet" og begrepet "benign" må defineres likt – la oss iallfall anta "for argumentets skyld" at de må det – *brukes* termene 'godartet' og 'benign' forskjellig. Den førstnevnte termen tilhører hverdagslivet, mens den sistnevnte hører hjemme i en medisinsk sammenheng. Hvis mening er det samme som bruk, ser det altså ut til at vi her har et *moteksempel* til påstanden om at 'sameness of definition' logisk impliserer 'sameness of meaning'. Vi kan merke oss at Quine eksplisitt forfekter en bruksteori om mening.<sup>23</sup> (En annen ting som underbygger at vi må gå for "mening er det samme som bruk", er at alternativer som "meningen til et ord er det samme som ekstensjonen til ordet" og "meningen til et ord er det samme som synonymklassen som ordet tilhører", gjør at 'sameness of definition' logisk impliserer 'sameness of meaning'.)

Men, for å parafasere Putnam, hvilke *beviser* har vi for at mening er det samme som bruk? Det skal innrømmes at ofte, når vi spør etter meningen til et ord, er det eksempler på bruk vi får til svar - og ofte er det kanskje slike eksempler vi etterspør også. Men er det ikke like ofte andre *ord* (synonymer) vi spør etter, og er det ikke noen ganger *tingene* tilordnet ordet (ordets ostensive definienser, dets ekstensjon) vi spør etter? Og spør vi ikke undertiden etter *definisjoner*? Kall denne innvendingen min (mot TYI-teoretikerens forsøk på å åpne vei (2)) for A.

Mange vil si at jeg med dette *uten videre* avfeier, ikke bare en quinesk tese, men også *Wittgensteins* hovedtese i PU. Hvis man leser om PU på f.eks. Wikipedia.com, får man inntrykk av at dette er en hovedtese hos Wittgenstein. Også Quine ser ut til tolke Wittgenstein på denne måten: "*Wittgenstein has stressed that the meaning of a word is to be sought in its use.*" (Quine 81, s. 46.) I så fall har jeg et problem, ettersom hovedærendet mitt er å forstå hva Wittgenstein mener i PU. Å avfeie det han mener er vel neppe en god tilnærming i så måte. Saken er, imidlertid, at jeg er *langt ifra overbevist* om at "mening er det samme som bruk" er en wittgensteinsk tese. La meg forklare hvorfor: Formodentlig er det PU#43 som har fått en del fortolkere til å tro at den *dybdesemantiske* setningen "mening er det samme som bruk" (el. "'mening' er synonymt med 'bruk'") er Wittgensteins egen; at Wittgenstein formulerer en meningsteori hvor han identifiserer mening med bruk. Paradoksalt nok er det den samme paragrafen som får meg til å tro at disse fortolkerne tar feil. La oss se på hva #43 sier: "*For a large class of cases – though not for all – in which we employ the word "meaning" it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language...*" Se på *forbeholdene* Wittgenstein tar her: Han snakker om en stor klasse av tilfeller – men *ikke alle* tilfeller. Dessuten: De tilfellene han snakker om, er tilfeller hvor vi *braker* ("employ") ordet 'mening', ikke tilfeller hvor det framgår hva meningen til et ord *er*. Han snakker rett og slett om de tilfellene hvor vi spør etter meningen til et ord, forklarer noen meningen til et ord, osv. I mange av disse tilfellene er det *bruken* av et ord vi spør etter,

og eksempler på bruken av et ord vi gir som svar. I andre tilfeller etterspør vi kanskje et *synonym* til ordet. I atter andre tilfeller spør vi kanskje etter en *ting* å tilordne ordet: #43 fortsetter slik: "And the meaning of a name is sometimes explained by pointing to its bearer." (Legg merke til ordene 'sometimes' og 'explained' her.) Dette viser at Quine for så vidt har rett i at "Wittgenstein understreket at meningen til et ord er å finne i ordets bruk". Men dette gjelder selvfølgelig også ordet 'mening': Når vi ser på situasjonene hvor vi *bruker* (employ) ordet 'mening', finner vi ifølge Wittgenstein at definisjonen "mening er bruk" dekker mange av disse situasjonene. Men vi finner også at *andre* definisjoner av 'mening' må til for å dekke alle tilfeller. Jeg tror Wittgenstein mener følgende: Bruken av 'mening' avslører at vi *ikke* kan identifisere *mening* med *bruk*. (Eller at det iallfall ville være veldig "queer" å identifisere mening med bruk når vi vet hvor mangfoldig bruken av 'mening' er.) Jeg tror *ikke* det er denne konklusjonen Quine tilskriver Wittgenstein i sitatet over.<sup>f</sup> Konklusjonen blir at jeg i **A** på ingen måte ytrer meg kritisk mot en *wittgensteinsk* tese, bare mot hovedtesen til en rekke Wittgenstein-*fortolkere*.

Når jeg tolker #43 på denne ikke-substansielle måten, kommer det av at jeg synes man bør ta Wittgenstein på ordet når han sier at det er poenngløst å framsette teser i filosofien (PU#128); at når vi bedriver filosofi er vi som primitive mennesker (PU#194); at de filosofiske problemene skal forsvinne *fullstendig* (PU#133); osv. For hvordan kan han si slike ting og samtidig framsette teorier og teser som skal *konkurrere* med de filosofiske teoriene og tesene? Noen kan nå tenkes å innvende følgende:

**b** "Men TYI-tilhengeren som velger rute (2) trenger jo ikke å hevde at "mening er det *samme* som bruk"? Han kan jo nøye seg med å hevde at bruken av et ord *inngår* i ordets mening?" Til en TYI-tilhenger som hevder dette, vil jeg spørre:

**B** Hva skal det *bety* at "bruken av 'X' inngår i meningen til 'X'"? At meningen til 'X' er, la oss si, et *sett* av følgende fire elementer: klassen av alle definisjoner av X, synonymklassen som 'X' tilhører, settet av de tingene vi tilordner 'X' og bruken av 'X'? Men hvordan ser dette "bruken-av-'X'-elementet" i så fall ut? Er det

---

<sup>f</sup> Quine 81, s. 47: "We may persist, then, in the old routine of giving meanings by citing synonyms. What the behavioral doctrine of meaning [which says that meaning is verbal behavior – use of words] contributes is theoretical: it purports to explain this synonymy relation itself (...). The behavioral doctrine tells us that (...) sameness of meaning is sameness of use." (Min klamme.) Dette antyder at Quine mener følgende: Vi kan fortsette å *bruke* 'mening' som om det var synonymt med 'synonym', men på et dypere nivå er *mening det samme som bruk*. Det er nok også denne doktrinen han tilskriver Wittgenstein. Et problem: Forutsetningen for å kunne trekke denne doktrinen ut av dette sitatet, er at identiteten mellom relasjonene "sameness of meaning" og "sameness of use" impliserer identitet mellom "meaning" og "use". Det ser ut til at *ekvivalensen* mellom relasjonene ikke impliserer identitet mellom "meaning" og "use". ("Samme far" og "samme bestefar på far-sida" er ekvivalente relasjoner fordi de *nødvendigvis* er *ko-ekstensjonale*, men "far" og "bestefar på far-sida" er ikke identiske begreper.) Så er spørsmålet: Er *ekvivalens* mellom to relasjoner ekvivalent med *identitet* mellom relasjonene? Ekvivalens er iallfall ikke ekvivalent med ko-intensjonalitet her (gitt en tradisjonell forståelse av 'intensjon'): Relasjonen "samme far" har ikke samme intensjon som relasjonen "samme bestefar på far-sida". Men er *ko-intensjonalitet* mellom relasjoner ekvivalent med *identitet* mellom relasjonene? Dette spørsmålet koker ned til dette: Impliserer identitet mellom to relasjoner ko-intensjonalitet mellom relasjonene? M.a.o.: Hvis to relasjoner X og Y er identiske, må denne identiteten da være *analytisk*, dvs. følge av *meningen* til termene 'X' og 'Y' som refererer til relasjonene X og Y? Dette spurte jeg også om i **8c1** over (da anvendt på begreper). Det jeg da svarte, var at dette er vanskelig å si. Jeg vil ikke svare annerledes nå, så jeg vil ikke konkludere med noe her. Likevel vil jeg opprettholde konklusjonen min angående Quines doktrine. Se bare hva han sier ibid. s. 46: "...what property of behavior might meaning then be? Well, we can take the behaviour, the use, and let the meaning go."

f.Eks. et sett av alle de situasjonene hvor 'X' har en bruk? Eller et sett av alle fortidige og framtidige anvendelser av 'X'? Det jeg vil fram til, er at TYI-tilhengeren pålegger seg et stort teknisk arbeid dersom han hevder at bruken av 'X' inngår i meningen til 'X'.

Flere filosofer har forsøkt – og for alt jeg vet kanskje også lykkes med – å besvare dette tekniske spørsmålet. Quine er en av dem; han mener en empirisk språkvitenskap skal beskrive bruken av 'X' (som han identifiserer med meningen til 'X') gjennom å beskrive "stimulussituasjonene" som foranlediger ytringene av 'X'.<sup>24</sup> (Quine mener imidlertid ikke at det er opp til denne a posteriori språkvitenskapen å si hva *meningen* til et ord er. Denne a posteriori språkvitenskapen skal bare si hva meningen (bruken) til *ordet* 'X' (f.eks. 'hest') er. At *meningen* til et ord er identisk med *bruken* av ordet, er et a priori resultat. Dette viser at Quines språkfilosofi ikke er en naturalisert sådan.)

Men: Uansett om en eller annen filosof har lykkes med å besvare dette tekniske spørsmålet, får han problemer når han hevder at bruk inngår i mening. Se på følgende resonnement: Hvis vi sier at "bruken av et ord inngår i meningen til ordet", må dette være enten en *filosofisk informativ* – dvs. dybdesemantisk - påstand eller en *triviell og metafysisk uforpliktende* bemerkning om hvordan vi opererer med ordet 'mening' i en del dagligdagse situasjoner. (Vi tar 'mening' for å være et synonym til 'bruk' i en del situasjoner.) Å hevde *dybdesemantisk* at bruk inngår i mening, er å postulere at meningsbegrepet omfatter flere veldefinerte størrelser, blant dem størrelsen bruk. (Antakelig utgjør disse veldefinerte størrelsene et *sett* identisk med mening.) I mine øyne er det et betimelig spørsmål hvordan det skal bli "plass" til alle disse størrelsene i meningsbegrepet. Meningsbegrepet ser ut til å bli mye større enn *nødvendig*; det ser ut til å inkludere flere entiteter enn *nødvendig*. Dette er en *absurd konsekvens* i den grad begreper aldri er "videre" enn nødvendig; ellers er det et *ontologisk problem*: Man postulerer unødig mange entiteter og tvinger Occam til å kvesse opp barberhøvelen sin.

Et underordnet poeng er at det i så fall er mest nærliggende å hive ut nettopp *bruk* fra meningsbegrepet. Grunnen til det er ikke at det er kontradiktorisk å la bruk inngå i mening; heller ikke at det er mindre common sensisk eller mindre i tråd med den hverdagslige bruken av 'mening' å identifisere mening med bruk enn med definisjoner, ting tilordnet et ord, synonymer etc. Grunnen er snarere *pragmatisk*. La meg forklare: Bruk virker som en mye mindre "håndterlig" entitet (størrelse) enn de andre entitetene jeg har nevnt. For å bruke et bilde: Bruken av 'X' er som et åpent sett av funksjonsverdier, mens f.Eks. en definisjon av X er som et funksjonsuttrykk, noe formelaktig som umiddelbart lar oss se meningen til 'X'. En rent *pragmatisk* vurdering lar oss derfor konkludere slik: I valget mellom størrelsene bruk og - eksempelvis - definisjon, bør vi velge bort den førstnevnte størrelsen. Forutsetningen for å kunne ta dette pragmatiske hensynet, er at påstandene våre om mening er dybdesemantiske: Hvis man ikke mener noe dybdesemantisk når man sier at "både  $X_1$ ,  $X_2$ , ... og  $X_n$

---

Hvilket er utlagt: Mening *er* ikke annet enn verbal oppførsel.

inngår i meningsbegrepet vårt”, mener man f.eks. ikke at mening er identisk med *settet* av elementene  $X_1, X_2, \dots$  og  $X_n$ . Og da unngår man problemet med at entitetene  $X_1, X_2, \dots$  og  $X_n$  så å si opptar den samme plassen. Dermed kan man (rimeligvis) ikke ta det pragmatiske hensynet, siden det bare er *dette* problemet som kan løses pragmatisk (og man ikke har dette problemet).

Den *trivielle, uskyldige* opplysningen ”bruk inngår i mening” er det *jeg* som kommer med. Den *dybdesemantiske* dobbeltgjengeren til denne opplysningen må det være *TYI-tilhengeren* som lanserer. Og denne dybdesemantiske påstanden har altså *problematiske konsekvenser*: Enten blir meningsbegrepet for stort til at ”bruk inngår i mening” unngår å være kontradiktorisk, eller så blir meningsbegrepet for stort i en Occams barberhøvel-forstand. Og det er nettopp entiteten (størrelsen) *bruk* som må ofres på meningsfyldens eller den ontologiske økonomiens alter. (Occam er ”yppersteprest” for sistnevnte.)

La meg føre ”bevis” for at den dybdesemantiske påstanden ”bruk inngår i mening” må være TYI-tilhengerens påstand: Hvis ”bruk inngår i mening” bare er en bemerkning om hva vi legger i ordet ’mening’ i en del sammenhenger, utelukker den f.eks. ikke at ’definisjon’ er et gangbart synonym til ’mening’ i en del sammenhenger. Men det er jo *nettopp det* TYI-tilhengeren (som vil holde rute (2) åpen for ferdsel) utelukker. (Hans dybdesemantiske utsagn ”bruk inngår i mening” innebærer at ’mening’ bare har *ett eneste* gangbart synonym, nemlig ’bruk +  $X_2 + \dots + X_n$ ’.)<sup>s</sup> Nå kunne noen innvende:

**c** ”Når du sier at ditt utsagn ”bruk inngår i mening” er helt trivielt, mener du at vi skal forstå det som en uskyldig observasjon av hvordan vi snakker om mening i det daglige. Du mener rett og slett at vi skal forstå det slik: ”Ofte er det bruken av ordet vi får eksempler på, og bruken av ordet vi spør etter, når vi spør etter meningen til et ord. Termen ’mening’ tolkes i mange sammenhenger som et synonym til ’bruk’.” Men det du da sier, er at ’bruk’ er ett synonym til ’mening’, at ’definisjon’ er et annet, og at ’synonym’ er et tredje. Men da, per transitivitet, er jo konsekvensen bl.a. at ’definisjon’ er synonymt med ’bruk’. Og det er absurd!”

**C** Ja, denne absurditeten følger av at ’bruk’ er ett synonym til ’mening’ og ’definisjon’ et annet. Men det er ikke det jeg sier. Jeg sier at i *én forstand* av ’mening’ er ’mening’ synonymt med ’definisjon’, i en annen *forstand* av ordet er ’mening’ synonymt med ’bruk’, i en tredje *forstand* av ordet er ’mening’ synonymt med ’synonym’, osv. (Legg merke til hvor *språklig primitivt* ordet ’mening’ framstår her.) Jeg sier ikke at ’mening’ er synonymt med *både* ’bruk’, ’definisjon’ og ’synonym’ *samtidig*. En analogi: I *én forstand* av ’vold’ er ’vold’ synonymt med, la oss si, ’overgrep’, men i en annen forstand er ’vold’ synonymt med ’besittelse’. Men det betyr på ingen måte at ’overgrep’ er synonymt med ’besittelse’.

**d** ”Et stykke over har du sagt at det *kanskje ikke stemmer* at ”vann =  $H_2O$ ” er en *dybdesemantisk* opplysning. ”Vann =  $H_2O$ ” er imidlertid en dyp (substansiell, nærmere bestemt vitenskapelig informativ)

---

<sup>s</sup> Jeg er ikke helt sikker på at det jeg har sagt under **B** er riktig; bl.a. er jeg ikke sikker på om man kan trekke inn Occams barberhøvel slik jeg har gjort. Noe tentativt velger jeg likevel å gå for at det jeg sier er riktig. (Grunnen er at jeg ønsker å utsette, så lenge som mulig, en eventuell konklusjon om at ”art = begrep” er forenlig med TYI-tilhengerens eget ”selvbilde”.)

påstand, så den kan ikke være analytisk i betydningen 'semantisk'. Følgelig er det i dine øyne ikke opplagt at "vann = H<sub>2</sub>O" er en *analytisk* sannhet overhodet. Men: I din kritikk av tesen "mening er det samme som bruk" sier du implisitt at man noen ganger spør om *meningen* til 'vann' og er ute etter svaret 'H<sub>2</sub>O'. (For du sier at man noen ganger er ute etter en ostensiv definiens når man spør om meningen til et ord, og en vannkonsentrasjon – dvs. en H<sub>2</sub>O-konsentrasjon – er en ostensiv definiens til 'vann'.) Altså sier du implisitt at "vann = H<sub>2</sub>O" er analytisk. Men 'analytisk' må her tas i betydningen 'dybdesemantisk' (ikke 'semantisk'), ettersom "vann = H<sub>2</sub>O" er en dyp (substansiell) setning. Du må bestemme deg for om "vann = H<sub>2</sub>O" er dybdesemantisk eller ikke."

**D** Fra min kritikk av "mening er det samme som bruk" følger det *ikke* at "vann = H<sub>2</sub>O" er en analytisk sannhet. For det jeg sier har ikke en gang som konsekvens at "vann = H<sub>2</sub>O" er en *nødvendig* sannhet. Det jeg har sagt noe om, er hvordan vi *bruker* ordet 'mening' i det daglige. Jeg har ikke sagt noe om hva mening *er*, hva selve *meningen* til 'mening' er. Jeg har f. eks. ikke sagt at 'mening' og 'ostensiv definiens' *er* synonymer, punktum. Heller ikke har jeg sagt at 'mening' og 'ostensiv definiens + X<sub>2</sub> + ... + X<sub>n</sub>' er synonymer. Følgelig har jeg heller ikke sagt at den ostensive definiensen (H<sub>2</sub>O) til 'vann' er identisk med, eller inngår i, meningen til 'vann'. Det eneste jeg har sagt er at vi i noen situasjoner *bruker* 'mening' som om det var synonymt med 'ostensiv definiens'.

**e** "Men nå setter du jo opp et skarpt *skille* mellom *bruken* av 'mening' og *meningen* til 'mening'. Dermed *tigger* du spørsmålet mot dem som hevder at bruk er det samme som, eller inngår i, mening! Du tigger spørsmålet "stemmer det at bruk verken inngår i eller er det samme som mening?" om svar og får det eneste svaret spørsmålet selv kan varte opp med, nemlig *spørsmålet selv* på assertorisk form. M.a.o., begrunnelsen du gir for påstanden "bruk verken inngår i eller er det samme som mening" består i å appellere til nettopp denne påstanden. Du *forutsetter* du det du skal begrunne. I stedet for å *begrunne* påstanden din, *negerer* du bare negasjonen av påstanden din."

**E** Ikke heng deg opp i ordet 'bruk' her. Det skillet jeg setter opp, er mellom den *situasjonsavhengige* meningen til 'mening' og *selve* meningen til 'mening'. Jeg sier f. Eks. at i *noen situasjoner* er 'mening' synonymt med 'ostensiv definiens'. Men, det er langt fra det til å si følgende: "'Mening' er synonymt med 'ostensiv definiens' *uavhengig av kontekst*" eller, for den del, følgende: "Det gjelder, *uavhengig av kontekst*, at en referanse til ostensiv definiens må inngå i enhver beskrivelse av mening."

**f** "Men hva er det du sier da?? Det virker ikke som du sier noe som helst substansielt om meningen til 'mening'; ingenting om hva mening egentlig er! Det du sier mangler enhver brodd!"

**F** Det du sier er for så vidt helt riktig. Jeg sier ingenting substansielt (filosofisk informativt) om meningen til 'mening', ingenting dybdesemantisk om 'mening'. Faktisk sier jeg ikke en gang noe *semantisk* informativt om 'mening'. Det er det, la oss si, semantikeren, kryssordforfatteren og norsklæreren som gjør når

de i noen situasjoner, eksplisitt eller implisitt, sier at ”mening er det samme som bruk”, i andre situasjoner sier at ”mening er det samme som en ting tilordnet et ord”, osv. La oss se på noen slike situasjoner, hvor det blir sagt noe *semantisk informativt* om ’mening’:

(i) Læreren på et norskkurs sier at ”ordet ’vold’ har en dobbel mening”. En av elevene spør: ”Hva betyr ordet ’mening’?” (”Hva er meningen til ’mening’?”) Læreren svarer: ”Meningen til ordet ’vold’ er de ordene som betyr det samme som ordet ’vold’.” (Mer formelt: ”Meningen til ’mening’ er det samme som en synonymklasse.”)

(ii) Læreren sier at ”meningen til ordet ’empati’ er vanskelig og tidkrevende å tilegne seg.” Eleven spør: ”Hva betyr ’mening’?” Læreren svarer: ”’Mening’ betyr ’bruken av et ord’.” (”Meningen til ’mening’ er bruken av et ord.”)

(iii) Læreren sier at ”’hest’ er et hankjønnssubstantiv”. Eleven spør: ”Hva betyr ’hest’?” Læreren svarer: ”Dyrene du ser ute på jordet der, er hester.” Implisitt: ”Mening er det samme som ekstensjon/sett av ostensive definienser.”

(iv) Læreren sier at ”’hest’ er et hankjønnssubstantiv”. Eleven spør: ”Hva er meningen til ordet ’hest’?” Læreren svarer noe i nærheten av følgende: ”Med ’hest’ mener jeg et ’hovdyr med fire bein’.” (M.a.o.: ”Meningen til ’hest’ er ’et hovdyr med fire bein’.”) Implisitt: ”Mening er det samme som definisjon.”

Situasjonen hvor *jeg* sier det *jeg* sier om meningen til ’mening’, er *disanalog* med alle disse situasjonene (som er innbyrdes analoge). Det *jeg* gjør, er bare å *påpeke* dette at vi noen ganger snakker sånn om mening, andre ganger sånn, og andre ganger sånn. Jeg sier bare noe om hva vi legger i ordet ’mening’ i forskjellige situasjoner i dagliglivet. Kort sagt: Det *jeg* sier om meningen til ’mening’ er helt *trivielt*; det er ikke en gang *pedagogisk* (semantisk) informativt.

Det som imidlertid *ikke* er trivielt, er hvor *fjernt* fra den dagligspråklige bruken av ’mening’ den filosofiske bruken av ordet utspiller seg: Den filosofiske bruken av ’mening’ går ut på å si noe dybdesemantisk om ’mening’. Filosofene leter etter en *ting* (se paragraf 3.1.5) som *er* selve meningen til ordet ’X’. Noen mener denne tingen er den leksikalske definisjonen av X, andre at den er settet av de ostensive definiensene til X, andre igjen at den er bruken av ’X’, atter andre at den er synonymklassen til ’X’. Noen mener til og med at den er et sett el. ”vektor” hvor alle, eller iallfall flere av, disse elementene inngår. Det ser faktisk ut til at det er en slik ”vektor” Putnam vil fram til i ”*The meaning of ”Meaning”*”.<sup>25</sup> (Her er det viktig å se at definisjoner, ordbruk, synonymklasser samt sett av slike størrelser er *ting* all den stund slike størrelser er *objektive*.) Den *dagligdagse* bruken av ’mening’, på sin side, hinter ikke i retning av en slik ting overhodet. Det eneste den antyder, er at mening ”har noe å gjøre med” definisjoner, bruk, synonymer, osv. Den dagligdagse bruken av ’mening’ beviser i høyden at vi noen ganger forstår ’mening’ som et synonym til ’definisjon’, andre ganger som et synonym til ’bruk’, andre ganger som et synonym til ’synonym’, osv. Men, det er en *meget lang vei* herifra til

å si f.eks. at ”’mening’ er synonymt med ’definisjon’, punktum”, eller at ”’mening’ er synonymt med ’bruk’, punktum”. Ikke bare er veien meget lang; det er vanskelig å se at den henger sammen overhodet. (Det fins ikke noen måte å resonnerer seg fra A til B på her.) For den del: Veien fra ”’mening’ er synonymt med ’bruk’ i noen situasjoner, med ’definisjoner’ i andre situasjoner og med ’synonymklasse’ i andre situasjoner” til ”’mening’ er synonymt med ’settet av bruk, definisjoner og synonymklasse” er like lang og usammenhengende. Det er vanskelig å se at bruken vår av ’mening’ indikerer at mening er et *sett* (eller noe lignende) av elementer som bruk, definisjoner og synonymklasse. For: Ikke i *en eneste situasjon* bruker vi ordet ’mening’ som om det var synonymt med ’settet av det-og-det-og-det’. Dessuten er og blir det en ubegrunnet påstand at *totaliteten* av bruken vår av ordet ’mening’ indikerer at mening er settet av det-og-det-og-det. Det er nemlig viktig å ikke blande her: Det er for så vidt *nærliggende* å begrunne påstanden ”mening er identisk med settet av det-og-det-og-det” ved å vise til den totale bruken av ordet ’mening’ – til at vi noen ganger bruker ’mening’ som et synonym til det, andre ganger som et synonym til det, og andre ganger som et synonym til det. Men denne *begrunnelsen* er i sin tur umulig å begrunne: Vi kan ikke begrunne hvorfor den totale bruken av ’mening’ (som involverer det-og-det-og-det) skulle indikere at ’mening’ er synonymt med ’settet av det-og-det-og-det’ eller med ’det-og-det-og-det’.

Den dagligdagse bruken av ’mening’ gir altså ikke noe som helst bevis for at mening er en eller annen *ting*. Sett fra perspektivet til en person som bare *bruker* termer, blir det derfor veldig ”*queer*” å bruke en *ting-modell* for å forstå hva mening er. (Det er denne modellen Wittgenstein snakker om i PU#293. Her er det riktignok ikke mening, men fornemmelser (sensations), han snakker om.)

La oss trekke inn Wittgenstein mer eksplisitt her: Det *ikke-trivielle* aspektet ved de trivielle bemerkningene om den dagligdagse bruken av ’mening’, er oppdagelsen av hvor langt fra dens ”*opprinnelige hjem i dagligspråket*” (PU#116) filosofene har ført termen ’mening’; oppdagelsen av hvor ”*queer*” slike filosofiske påstander er sett fra et ”brukerperspektiv”. Dette er en oppdagelse av hvor *lite bevis* vi faktisk finner i dagligdags språkbruk for nødvendigheten av i det hele tatt å formulere filosofiske påstander på formen ’mening er det samme som X’. Wittgenstein sier i PU:

”The work of the philosopher consists in assembling reminders for a particular purpose”. (#127)

”If one tried to advance theses in philosophy, it would never be possible to debate them, because everyone would agree to them. (#128)

“There must not be anything hypothetical in our considerations. We must do away with all explanation, and description alone must take its place. And this description gets its light (..) from the philosophical problems.

These are, of course, not empirical problems; they are solved, rather, by looking into the workings of our language, (and that in such a way as to make us recognize those workings: in despite of an urge to misunderstand them). The problems are solved (..) by arranging what we have always known. (Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language).” (#109. Det er jeg som har satt paranteser rundt deler av denne paragrafen. Grunnen til det blir klarere under.)

Når Wittgenstein i disse tre paragrafene snakker om henholdvis ”reminders for a particular purpose”, ”theses in philosophy” og ’non-hypothetical descriptions of the workings of our language, of things we have always known’, tror jeg det er utsagn à la mine helt trivielle utsagn over - altså utsagn om den dagligspråklige bruken av visse termer (f. eks. ’mening’, ’smerte’, ’tid’, ’tall’ og ’tvil’) - han mener. Slike utsagn er helt trivielle og dypt ikke-trivielle på samme tid: De er ikke engang semantisk informative, for de er ikke beregnet på elever som vil lære seg et språk eller en filosofisk sjargong. Samtidig er de egnet til å vise filosofene hvor *diskontinuerlig* med det hverdagslige språkspillet filosofien er. (Det vi straks skal se er at disse utsagnene er beregnet på filosofer som behersker språket til fulle, men som likevel lar seg villedes av det.) Slik jeg tolker PU#43, er *hele denne paragrafen* et av disse utsagnene.

g ”Likevel, mening er *egentlig* det samme som bruk. Selv om det fra *innsiden* av det dagligdagse språkspillet virker ”queer” å si ting som at ”mening er det samme som bruk” og med det foregi å si noe språkmetafysisk, så er ikke slike språkmetafysiske utsagn ”queer” i en *absolutt* forstand. Selv om filosofien er en unaturlig *forlengelse* av det dagligspråklige ”språkspillet”, er ikke filosofien *unaturlig*. Selv om det på ingen måte er intuitivt, common sensisk, ”i tråd med daglig bruk” osv., å si at ”vann = H<sub>2</sub>O”, er det likevel riktig, og ikke minst naturlig, å si dette.”

Denne innvendingen - mot å forsøke å *relativisere* filosofiens betydning ved å vise til fakta om ”common usage” - er i mine øyne en *god* innvending. Jeg går ut fra at den eneste måten man kan forsøke å møte den på, er ved å følge (det jeg tror er) Wittgensteins videre anvisninger i PU. Merk: Dette er anvisninger for hvordan man skal slutføre en viss *terapi* av filosofien, ikke for hvordan man skal forsvare en *filosofisk* appell til common sensiske påstander, dvs. forsvare common sensiske *konkurrenter* til filosofiske påstander. Dessuten er disse anvisningene et *tillegg* til, snarere enn et forsvar av, en appell til fakta om ”common usage”: De videre anvisningene og den ovenstående appellen til fakta om ”common usage” utgjør til sammen den nevnte terapien. (Det eneste Wittgenstein ser ut til å *forsvare* i PU, er en common sensisk *holdning*, en fremmedgjorthet overfor filosofien. Se under.) Så la meg prøve å formulere en replikk i tråd med Wittgensteins videre anvisninger i PU:

G La meg først argumentere for at *bruken* av et ord er en slags *ting*. At X er en ting, trenger ikke bety mer enn at X er noe *objektivt*; noe *substansielt*. Hva dette i sin tur betyr, utla jeg i paragraf 3.1.5 over. Videre, at



man kan formulere *kontingente* utsagn om bruken av et ord, er i mine øyne opplagt. Man kan påstå, sant eller usant, at Kåre brukte det og det ordet da og da. Følgelig er det mulig å ta feil om at Kåre brukte det og det ordet da og da. Dette er nok til å innse at bruken av et ord oppfyller betingelsene for tinglighet formulert i paragraf **3.1.5**.

Dette åpner for at jeg kan si følgende: *Grunnen* til at du insisterer på at utsagnet ”mening er det samme som bruk” er dybdesemantisk og sant, er at du har latt deg *overvelde* av de utallige antydningene (suggesjonene) dagligspråkets *form* og *uttryksmåter* gir om at meningen til et ord er en *ting*; at det fins noe objektivt som *er* selve meningen til et ord. Det faktum at vår dagligdagse *språkbruk* ikke gir noe som helst bevis for dybdesemantiske påstander à la ”mening er det samme som bruk” - dagligdags *språkbruk* viser bare at den *semantiske* dobbeltgjengeren til denne påstanden ofte er operativ, at vi ofte lar ’bruk’ være synonymt med ’mening’ - har i ditt hode blitt *overskygget* av det faktum at dagligspråkets *form* og *munnhell* nærmest ikke gjør annet enn å antyde det motsatte, nemlig at en eller annen metafysisk påstand på formen ’mening er det samme som tingen X’ må være sann. (Språkets suggestive form og uttryksmåter har gitt deg en ”*urge to misunderstand the workings of our language*”, jfr. den første parentesen i sitatet av PU#109 over.)

Sammenlign den syntaktiske og semantiske likheten mellom følgende setninger: ”Disse ordene har samme mening” og ”disse guttene har samme far”; ”jeg klarer ikke å se noen mening i det du sier” og ”jeg klarer ikke å finne noen øredobb i dette rotet”; osv. Du er så å si blitt *forhekset* av språket (se den siste parentesen i sitatet av PU#109 over); språket har utført et *illusjonsnummer* på deg (se PU#308). Som Wittgenstein sier i PU191e: “*We remain unconscious of the prodigious diversity of all the everyday language-games because the clothing of our language makes everything alike*”. Ved å ”bruse” med *uniformen* sin har språket avledet oppmerksomheten din fra det faktum at ord *brukes* vidt forskjellig, at språkspillene med henholdsvis ’mening’ og, la oss si, ’øredobb’ ikke gir en eneste indikasjon om at det fins dybdegrammatiske likheter mellom meninger og øredobber. For eksempel gir *bruken* av ’mening’ *ingen* indikasjon om at meninger, i likhet med øredobber, har en tinglig eksistens. Dette i motsetning til *syntaksen* og *semantikken* til henholdsvis ’mening’ og ’øredobb’.<sup>1</sup> (Denne foregitte dybdegrammatiske likheten er *dybdesemantisk* i den grad det er analytisk sant, og ikke f. eks. syntetisk a priori sant, at øredobber kan reidentifiseres, tas feil om, etc.) Kort sagt: Nettopp det *faktum* at setninger om meninger og øredobber har *samme syntaks* og en *overlappende semantikk* - det er uten tvil ikke bare en syntakslikhet, men også en meningslikhet, mellom uttrykk som ”jeg finner ikke noen mening i det du sier” og ”jeg finner ikke noen øredobb i dette rotet” - får deg til å overse at *bruken* av henholdvis ’mening’ og ’øredobb’ *ikke gir* grunnlag for noen av de slutningene du er *tilbøyelig* til å dra fra dette faktumet.

---

<sup>1</sup> Dette er en liten forenkling; bruk kan også indikere tinglighet: *Bruken* av ’mening’ og ’øredobb’ i setninger som ligner semantisk og – følgelig – syntaktisk på hverandre (f.eks. ”disse ordene har samme mening” og ”disse guttene har samme far”) indikerer selvfølgelig at mening, i likhet med øredobber, er en ting. Når jeg snakker om bruk, er det *helheten* av bruk jeg mener, og når jeg snakker om semantikken til et filosofisk ord, mener jeg helst den delen av den som - i kraft av å overlape med semantikken til ”tinglige” ord - indikerer at også det filosofiske ordet er ”tinglig” (i sin dybdesemantikk).

Skal du unngå å dra disse slutningene – unngå å bli forhekset av det nevnte faktumet, må du bli til det Wittgenstein kaller et ”sivilisert” menneske. PU#194: *”When we do philosophy we are like savages, primitive people, who hear the expressions of civilized men, put a false interpretation on them, and then draw the queerest conclusions from it.”* Det må være ”mannen i gata” og hans dagligspråklige uttrykk og munnhell som regnes som ”civilized” her. Og en av ”the queerest conclusions” er denne: ”Mening er det samme som bruk”. Implisitt: ”Mening eksisterer som en ting; mening er ’et noe’.” Å være et ”sivilisert” menneske er altså å kunne leve med en rent semantisk analogi mellom f.eks. meninger og materielle ting.

Å la seg forhekse av det nevnte faktumet innebærer å tro enten at det gir grunnlag for en *dybdegrammatisk* (eller kanskje dybdesemantisk) *analogi*, ikke bare en semantisk analogi, mellom ’mening’ og ’øredobb’; eller at det iallfall gjenspeiler *dybdegrammatiske* (eller dybdesemantiske) *likheter* mellom disse ordene. At det foreligger en dybdegrammatisk analogi mellom ’mening’ og ’øredobb’, betyr bare at vi kan beskrive mening språkmetafysisk etter modell av de substansielle beskrivelsene våre av øredobber. En dybdegrammatisk likhet mellom ’mening’ og ’øredobb’ kunne være at begge disse ordene betegner eksisterende ting (’et noe’r). Se i denne forbindelsen hva Wittgenstein-fortolkeren J.F.M. Hunter sier i essayet *”The concept of pain”*: *”...we are misled by the grammatical similarity of ‘a pain in the shoulder’ and, for example, ‘a chesterfield in the bedroom’ into thinking that ‘pain’ must refer, as ‘chesterfield’ does, to a definite object..”* (Hunter 73, s. 134). Se dessuten hva han sier i essayet *”On being ‘a Something’”*: *”‘Pain’ has a distinctive grammar [although the form of “pain-talk” gives a different impression]. (...) but rather than inventing new ways of speaking [about pain] we will do best to accept the language we have, and protect ourselves from bewitchment by careful documentation of the ways in which it can confuse us.”* (Hunter 85, s. 128, mine klammer.) Jeg vil legge til: Den dagen også *filosofene* – i likhet med ”mannen i gata” – blir ”siviliserte”, skal det ikke lenger være nødvendig med slik dokumentasjon; heller ikke skal det være behøvelig å gi trivielle ”reminders for a particular purpose” (PU#127) om bruken av den dagligdagse - men samtidig filosofisk ladde – termen ’pain’. Min påstand er dessuten at Wittgenstein ville godtatt å bytte ut ’pain’ med ’meaning’ i disse to sitatene.

At jeg trekker inn akkurat Hunter her, er ikke tilfeldig. I essayet som det siste sitatet er hentet fra, prøver han nemlig å finne ut hva Wittgenstein kan mene med uttrykket ”et noe”. Det ser ut til at Hunter gir en ”sterkere” tolkning av hva det vil si å være ’et noe’ – og dermed en ting - enn det f.eks. Descartes gjør:

*”If we say ‘It swooped and buzzed and was most annoying’, we can say what did these things and had this effect, - describe its hairy body, it swings and mean little eyes. When we regard pain as indescribable, we may be expecting but not finding a corresponding description of something that throbs, aches or is ghastly.”* (Hunter 85, s.123, mine understrekninger.)

Det Hunter vil fram til her, er formodentlig at en ting er noe vi ikke bare kan beskrive "fenomenologisk"/subjektivt, men også substansielt/objektivt. Vi kan si noe mer enn at dette noe "swooped and buzzed and was most annoying" eller at det "throbbled, ached or was ghastly". Vi kan beskrive dets "hairy body, its wings and mean little eyes" eller gi en beskrivelse som er *parallel* (og dermed analog) med denne beskrivelsen. En ting er for Hunter altså 'noe *substansielt beskrivbart*', ikke bare 'noe substansielt'. Descartes, på sin side, ser ut til å mene at en ting ikke trenger å være mer enn 'noe substansielt'. Det ser faktisk ut til at Hunters ting-forståelse er sterkere enn min også: Jeg har sagt over at en vinkel delt i tre ved konstruksjon er en ting selv om den ikke kan beskrives analogt med hvordan vi beskriver materielle ting. Hunter ser derimot ut til å forutsette at en ting må kunne beskrives analogt med materielle ting. Nok om dette.

Gangen i det illusjonsnummeret språket utfører på deg, kan altså beskrives slik: Språkets form begynner å virke på deg, *suggerere* deg. Som om den var en slange og du et byttedyr, begynner du å følge dens hypnotiske bevegelser med blikket. Slik forledes du til å overse de delene av bildet som ellers ville ha gitt deg motforestillinger. Det som stenges ute, er, nærmere bestemt, enkle fakta om hvordan termen 'mening' *brukes* til daglig. Dermed begynner du å se en dyp *sannhet* i språkets uniforme struktur, i de enkle setningsformene som gjennomsyrrer språket vårt. Slik fullbyrdes illusjonsnummeret, hypnosen, forhekselsen eller hva vi nå skal kalle det, for nå tror du at du har fått en nøkkel til å forstå hva mening *er*: Du går ut fra at alle meningsutsagn på en rapporterende/virkelighetsbeskrivende *form* ("ordet 'X' har mening på tidspunkt t") er rapporter/virkelighetsbeskrivelser i *samme kategori* som "det ligger en øredobb i skittentøyskurven", "det står en hest ute på jordet", osv. Dette er en antakelse om at "meningsregionen" av virkeligheten har den samme tinglige strukturen som regionene hvor fakta om øredobber, hester, jobber, svangerskap, kjernefusjon osv. eksisterer; en antakelse om at mening er 'et noe' – en eksisterende ting tilordnet navnet 'mening'.<sup>u</sup> Det er ikke bare språkets *form* som bidrar til denne antakelsen: Også de suggestive *munnhellene* el. *uttryksmåtene* i dagligspråket gir sitt bidrag. Slike munnhell har en suggererende virkning på oss fordi de vitner om *semantiske* likheter mellom 'mening' og ord som betegner ting (f. Eks. 'øredobb', 'hest', 'svangerskap', 'jobb' og 'kjernefusjon'). Eksempler på slike munnhell kan kanskje være "jeg skjuler hva jeg mener for deg" og "meningen til dette ordet er vanskelig å få grep om". Det er altså språkets suggestive *form* og *munnhell* som har sådd i deg en antakelse om *dybdesemantiske likheter* (eller iallfall dybdegrammatiske likheter) mellom ord hvis *bruk* er grunnleggende forskjellig. Kanskje har de til og med sådd i deg antakelsen om en *dybdesemantisk analogi* (eller iallfall en dybdegrammatisk analogi) mellom ordene. I så fall har de fått deg til å tro at du 'kanskje en dag vil lære meningens natur bedre å kjenne' (jfr. PU#308).

I lys av denne beskrivelsen av språkets forhekselse er det *forståelig* at du ønsker å si at mening *egentlig*

---

<sup>u</sup> Denne forestillingen tror jeg som sagt er identisk med den "navn-objekt"-modellen Wittgenstein snakker om i PU#293. Jeg kommer

er det samme som bruk. Samtidig er det du sier veldig ”*queer*”, ikke bare i en relativ forstand, men i en *absolutt* forstand: Selve *årsaken* til at du vil si noe filosofisk informativt om mening, er at språkets suggestive form og uttrykksmåter har *avledet* oppmerksomheten din fra fakta om *bruk* som ellers ville ha gitt deg motforestillinger store nok til ikke å ta steget ut i filosofien. Se til slutt hva Wittgenstein sier i PU#132: ”*The confusions which occupy us arise when language is like an engine idling, not when it is doing work.*” Dette tolker jeg slik: De antakelsene jeg har beskrevet over oppstår når vi passivt ”ser på” språktegnene og lar dem ”hypnotisere” oss, ikke når vi bruker språktegnene slik vi har lært å bruke dem.

Hvis du lar deg overbevise om at det jeg har sagt her er riktig, betyr det at du *gjennomskuer* det illusjonsnummeret som språket har utført på deg. Dermed *brytes* språkets forheksende grep om deg, og du vil ikke lenger *insistere* på at en eller annen påstand på formen ’mening er det samme som tingen X’ er sann og metafysisk informativ. Isteden vil du konsentrere deg om å *bruke* ordet ’mening’ slik du lærte å bruke det da du var liten. Eventuelt vil du fortsette å formulere metafysiske påstander, sammenligne dem med hverandre og begrunne dem, men nå har denne aktiviteten et mer *avslappet* preg: Den er et slags *spill*, et tidsfordriv. Din filosofiske *nevrose* er borte: Den løste seg opp etter hvert som du ble klar over dens *årsaker*. Selv om du fortsetter å sysle med filosofi, vil du være like fremmedgjort overfor det *filosofiske alvoret* som det mannen i gata er. F.eks. vil du ikke lenger klare å *sette deg inn* i filosofens trang til å hevde at ”mening er det samme som tingen M”. Samtidig *vet* du, helt rasjonelt, hvorfor en del mennesker har en filosofisk livsholdning, hvorfor de føler på et filosofisk alvor.

Hvis du derimot *ikke lar* deg overbevise om at det jeg har sagt er riktig, lar jeg deg fortsette din runddans på filosofiens kanvas, din sirkelbevegelse i filosofiens luftegård, med de frustrasjoner og hodepiner – men også gleder - det uvegerlig vil gi deg. Det var hele replikken.

Til denne wittgensteinske – eller wittgensteinianske – replikken kunne noen innvende:

**h** ”Greit, nå har jeg innsett at faktaene om *bruk* forteller en annen historie enn den språkets *form* og *munnhell* uopphørlig hvisker meg i øret. Jeg har gjennomskuet, og dermed fridd meg fra, språkets forhekselse. Og likevel føler jeg at filosofien er berettiget, at den ikke har noe som helst ”kunstig” eller ”queer” ved seg. Å bli fri fra forhekselsen gir meg ikke motforestillinger store nok til ikke å føle på det filosofiske alvoret. Altså kan ikke språkets forhekselse, hypnosetriks, illusjonsnummer eller hva vi skal kalle det, være en *nødvendig årsak* til min følelse av at filosofien er dypt berettiget. Det du, noe nedlatende, kaller min ”sirkelbevegelse i filosofiens luftegård” er altså berettiget. Den er naturlig, ikke ”queer”.”

**H** Det at man er *klar over* at visse tanker man har er tvangstanker, betyr ikke at man klarer å *kvitte* seg med dem – heller ikke at man ikke *tror* på dem. Selv om du er klar over språkets forhekselse, kan din ”følelse” av at filosofien er berettiget gjerne komme av denne forhekselsen.

---

tilbake til denne paragrafen.

**i** ”Men nå bryter du jo med ditt eget terapeutiske program! For å bli kvitt den filosofiske nevrosen – følelsen av at filosofien har en dyp berettigelse - skal det jo være nok å bli klar over nevrosens årsaker. Følgelig, hvis erkjennelsen av språkets forhekselse ikke fjerner følelsen av at filosofien har en dyp berettigelse, så er ikke forhekselsen en nødvendig årsak til denne følelsen.”

**I** Greit. Jeg må innrømme at nå, når ca. 2500 år er gått siden Platon, og ca. 500 år er gått siden Descartes, er den filosofiske diskursen til de grader, skal vi si, ”innarbeidet” at terapien min ikke kan virke på flere enn et fåtall av filosofene. Men, terapien er like fullt vellykket i *prinsippet*: Å bli klar over språkets forhekselse ville vært tilstrekkelig på et tidligere stadium av den filosofiske diskursen. Altså er forhekselsen *diskursens* årsak. (Det er først og fremst den filosofiske *diskursen* som er forhekset, ikke dagens filosofer: Mange av dagens filosofer bedriver filosofi utelukkende ”for the joy of the game”. Blant disse finner vi formodentlig en del filosofer som har vært forhekset, men som har befridd seg fra forhekselsen. Formodentlig har også en del filosofer fullstendig sluttet med filosofi etter å ha blitt befridd fra språkets forhekselse.) Dagens filosofer *burde* altså innse at *diskursen* de deltar i kan tilbakeføres til en språkets forhekselse. Filosofiske påstander á la ”mening er det samme som bruk” er dermed grunnleggende ”queere” fordi de inngår i en grunnleggende ”queer” diskurs.

**j** ”Men hvordan i all verden kan du *vite* at språkets forhekselse er en nødvendig årsak til at filosofien oppsto for 2500 år siden og at den sinnsfilosofiske greina av den oppsto for 500 år siden?”

**J** Jeg *vet* ikke om språkets forhekselse er en nødvendig årsak til at filosofien oppsto. Det kan vel tenkes at filosofien ville ha oppstått selv *uten* en språkets forhekselse; at den ville ha oppstått *til tross for* de motforestillingene som en besinnelse på *ordbruk* ville ha gitt de første filosofene. At språkets forhekselse er filosofiens årsak, er en ”*hypotese*” jeg legger fram. Denne ”hypotesen” kan filosofen godta eller nekte å godta. (Hvis filosofien gir ham flere hodepiner enn gleder, er det en viss sannsynlighet for at han godtar den. Ellers vil han sikkert nekte å godta den.) Over har jeg bare *antatt* at denne ”hypotesen” er riktig.

**k** ”Selv om den suggererende virkningen språkets form har på oss faktisk *er* en slik årsak, hvordan kan du *vite* at denne virkningen ikke er *berettiget*? Hvordan kan du vite at den virkeligheten vi beskriver språklig ikke har en uniform struktur? Hvordan kan du vite at meningsregionen av den empiriske virkelighet ikke egentlig er objektiv/substansiell/tinglig, slik f. eks. øredobbregionen og svangerskapsregionen er?”

**K** Denne innvendingen bringer oss tilbake til innvending **g** over. Poenget i svaret, **G**, på denne innvendingen var *ikke* at virkelighetens struktur *ikke* er uniform. Altså var poenget heller *ikke* at setningsformen ’mening er det samme som tingen X’ er kontradiktorisk. Poenget var bare dette: Det er ”*queer*” – i en absolutt forstand av ”queer” – å underforstå at virkelighetens struktur er uniform. Følgelig er det absolutt ”queer” å påstå at en setning på formen ’mening er det samme som tingen X’ er dybdesemantisk og sann; at setningen sier den *dype* sannheten om meningen til ’mening’.

**I** ”I innvendingene over er det tatt for gitt at det faktisk fins en språkets forhekselse, et språkets hypnosetriks el. illusjonsnummer. (Innvendingene har bare dreid seg om forhekselsens (”freudianske”) kausalforhold til filosofien, om hvorvidt *fraværet* av forhekselsen ville gi filosofene store nok motforestillinger til ikke å ta steget ut i filosofien.) Men hvordan kan du *vite* at noe sånt i det hele tatt *fins*? Hvordan kan du *vite* at en mekanisme med følgende beskrivelse i det hele tatt er *operativ*?: (i) Språkets form og munnhell antyder at f.eks. ordet ’mening’ betegner en ting. (ii) Dermed avledes oppmerksomheten vår fra fakta om hvordan vi bruker ordet ’mening’ (som, hvis vi hadde besinnet oss på dem, ville gitt oss motforestillinger mot å lete etter en ting kalt ’mening’).”

**L** Like lite som jeg *vet* at språkets forhekselse er filosofiens årsak (se **J**), *vet* jeg at det fins en språkets forhekselse. Like fullt syns jeg dette er to temmelig gode ”hypoteser”. (Hermetegnene skyldes at det er vanskelig å se hvordan man skal kunne *teste* disse to utsagnene.) Altså mener jeg også at følgende ”hypotese” er en temmelig god sådan: ”Den filosofiske diskursen er ”queer” i en absolutt forstand av ’queer’.” Følgelig er det også en god ”hypotese” at filosofiske påstander på formen ’mening er det samme som tingen X’ er absolutt ”queere”. Jeg skal dessuten gå med på følgende: Selv om det skulle være *riktig* (i) at det fins en språkets forhekselse og (ii) at denne forhekselsen er den filosofiske diskursens årsak, er det å forlange *vel mye* av filosofene at de *burde innse* at den filosofiske diskursen er absolutt ”queer”. For filosofene kan jo ikke *vite* om disse to ”hypotesene” er sanne. Uansett burde de innse at det *ikke er noe i veien* for at den filosofiske diskursen er absolutt ”queer”. Terapien kan altså ikke ha noe større mål enn å få filosofene til å se at den filosofiske diskursen *godt kan være* absolutt ”queer”. Dermed kan man heller ikke forvente at den *fremmedgjortheten* overfor det filosofiske alvor som terapien skal inngi filosofene, skal komme til uttrykk slik: ”Så utrolig rart det er å *hevde* i fullt alvor at mening er identisk med tingen M! Så grunnleggende ”queer” det er å *påstå* noe slikt!” Fremmedgjortheten kan like gjerne komme til uttrykk slik: ”Så utrolig rart det er å *hevde - uten forbehold* - at mening er identisk med tingen M! Det *kan* jo godt hende at det er grunnleggende ”queer” å påstå dette!”

**m** ”Men hvis meningen til et ord ikke er ’et ingenting’, hvordan kan den unngå å være ’et noe’, en eksisterende ting? Hvis det overhodet fins noe sånt som språklig mening, må vi jo kunne formulere *kontingente utsagn om mening*! Eksempelvis er utsagnet ”Kåres utsagn på tidspunkt t har mening” utvilsomt kontingent. Og som du selv sa i **G**: Kontingensen av slike utsagn er nok til å slutte at mening er en ting.”

**M** Spørsmålet er om dette kontingente eksempelutsagnet dreier seg *om mening* - om det er entiteten (størrelsen) mening som er referansen til ordet ’mening’ i utsagnet. Se på følgende resonnement: Hvis et utsagn med ordet ’mening’ i er kontingent, kan vi tegne et *bilde* - det Wittgenstein i PU#300 kaller et ”*picture*” - av utsagnet innhold. Til alle kontingente utsagn – og bare til kontingente utsagn – svarer det et *bilde*. Hva menes med ’bilde’ her? Ofte er det bokstavelig talt et *bilde* det er snakk om. Innholdet i utsagnet ”katta ligger på

matta” kan vi avbilde ved å *male* et bilde av en katt som ligger på en matte. Andre ganger er det et bilde i mer overført betydning vi har med å gjøre: Eksempelvis, når det gjelder et abstrakt vitenskapelig utsagn, er det *substansielle* (dvhs. vitenskapelige) *beskrivelser* vi setter sammen til et bilde av utsagnets innhold.

Jeg vil gå ut fra følgende: Et bilde av et setningsinnhold er satt sammen av bilder som er *analoge* (gjærne identiske) med bildene våre av materielle ting. Disse bildene er bilder bokstavelig talt, eller de er språklige beskrivelser. (Bildet av innholdet i ”katta ligger på matta” er satt sammen av et bilde av en katt og et bilde av en matte.) Dette innebærer følgende: For at vi skal kunne tegne et bilde av innholdet til et utsagn, må substantivene i utsagnet betegne *tinglige* entiteter. (For hvis entitetene ikke er ting, kan de ikke beskrives substansielt; dermed kan de heller ikke beskrives analogt med materielle ting.)

Hvis substantivene i et utsagn ikke betegner ting, men heller ikke *ingenting* – dvs. de betegner entiteter som er *verken* ’et noe’ eller ’et ingenting’ - kan vi i høyden lage oss en *forestilling* - det Wittgenstein i PU#300 kaller et ”*image*” – av det ordene betegner. Dermed kan vi i høyden lage oss en *forestilling* av utsagnets innhold. M.a.o.: En ikke-tinglig ordreferanse har ikke nok ”ved seg”, gir oss ikke nok å ”gå på”, til å tegne et *bilde* av den. Følgelig, hvis ’X’ i setningen ”X opptrer på tidspunkt t” betegner verken ting eller ingenting, kan vi heller ikke tegne et *bilde* av setningens innhold. Altså er setningen *ikke-kontingent*.

La oss spinne videre på den tolkningen av PU#300<sup>26</sup> jeg har anvendt over: *Hekser, kentaurer*, konsentrasjoner av stoffet *flogiston* osv. fins ikke, men de er like fullt ting. De er det vi kan kalle *fiktive* ting – ting som ikke eksisterer. (Nok til å innse dette er det faktum at jeg kan få meg til å tro at en heks står utenfor døra mi på tidspunkt t uten at dette stemmer.) På sett og vis er det dessuten *tilfeldig* at hekser, kentaurer osv. er ’et ingenting’er og ikke ’et noe’r; slike entiteter faller ”*tilfeldigvis*” ned på ’et ingenting’-siden av dikotomien ’et noe’/’et ingenting’. Det er fra et *logisk* perspektiv dette er tilfeldig: Det er, om ikke fysisk mulig, så i det minste *logisk mulig*, at det fins hekser, kentaurer og flogiston. Slike entiteter fins i en ”mulig verden” M. La oss iallfall anta at dette stemmer.<sup>v</sup> Konsekvensen av dette er at det er *kontingent usant* at hekser, kentaurer osv. opptrer der og der på det og det tidspunktet. Dette betyr at vi kan lage et *fantasibilde* av disse entitene; dvs. vi kan beskrive dem substansielt - og kanskje også bokstavelig talt tegne eller male dem - *som om* de var ’et noe’r. Følgelig kan vi lage et *fantasibilde* – et usant bilde - av innholdet i en setning om hekser, kentaurer etc. Dette fantasibildet har et *fantasisaksforhold* som motiv. Dette er et saksforhold som *ikke eksisterer* – dessuten kan det godt være fysisk umulig. Imidlertid er det logisk mulig – det er et *faktum* i en annen ”mulig verden” enn den eksisterende. Det er formodentlig akkurat dette som gjør at vi kan vi ha glede og dra lærdom av fortellinger om ”fantastiske” og ”umulige” hendelser og vesener: Selv om slike fortellinger gjerne er absurde sett fra et naturvitenskapelig synspunkt, er de like fullt logisk mulige. (Et typisk eksempel på slike fortellinger er

---

<sup>v</sup> Sett at Kripke 80 samtidig har rett i at logisk nødvendighet ikke kan skilles fra fysisk nødvendighet i den forstand at ”*this object here*” er bygd opp av *molekyler* (og ikke f.eks. flogiston) i *alle* ”mulige verdener” (s. 126). Da følger det at den ”mulige verdenen” M rett og slett må inneholde *andre eller flere objekter* enn det den eksisterende verden gjør. Om dette gir mening, skal jeg ikke si.

Drømmen om Narnia av C.S. Lewis.)

Til nå har vi sett på 'et noe'r, på entiteter som *verken* er 'et noe' eller 'et ingenting' og på entiteter som, helt *aksidentalt*, er 'et ingenting'. Så har vi de entitetene som er 'et ingenting', men hvis 'et ingenting'-het *ikke er aksidental*. Ett eksempel på en slik entitet er en *rund firkant*. Påstanden om at en slik entitet opptrer der og der da og da, er en *termmessig kontradiksjon*, en *absurditet*. Et annet eksempel på en slik entitet er en *vinkel delt i tre ved konstruksjon*. Påstanden om at en slik entitet opptrer der og der da og da, er riktignok en *kontradiksjon*, men ikke en *absurditet*.<sup>w</sup> Vinkler tredelt ved konstruksjon kan vi formodentlig *innbille* oss at vi kan danne oss en forestilling om. Vi kan *tro* at en forestilling om visse passer- og linjaloperasjoner på en vinkel er en forestilling om en *tredeling* av denne vinkelen ved *konstruksjon*. Men det er egentlig ikke det vi forestiller oss. Enda mindre kan vi tegne et *fiksjonsbilde* av en vinkel delt i tre ved konstruksjon: Vi kan beskrive den objektivt, men ikke analogt med materielle ting. (Jfr. noe jeg sa i 3.3.) Enda mindre enn det igjen kan vi tegne et ditto *sant bilde*. Runde firkanter o.l. kan vi formodentlig ikke en gang *innbille* oss at vi forestiller/tenker oss: Når vi prøver å forestille oss en rund firkant, ser vi straks at det ikke er en rund firkant vi forestiller oss, men, la oss, si *først* en runding, *så* en firkant.

At vi egentlig ikke kan forestille/tenke oss en vinkel tredelt ved konstruksjon, er naturligvis en kontroversiell påstand fra min side. For det jeg sier, er at det går en *logisk implikasjon* fra "X er kontradiktorisk" til "X er utenkelig (inconceivable)". Det fins filosofer som mener at det ikke går noen logisk implikasjon fra 'kontradiktorisk' til 'utenkelig'. En av disse filosofene er Hilary Putnam i "*The meaning of "Meaning"*".<sup>27</sup> Likevel vil jeg holde fast ved det jeg sier, iallfall for argumentets skyld. Grunnen er at Wittgenstein ser ut til å være enig med meg her (og det er jo nettopp et wittgensteinsk argument jeg forsøker meg på):

"...when you ask me "Don't you know, then, what I mean when I say that the stove is in pain" – I can only reply: These words may lead me to have all sorts of images; but their usefulness goes no further. And I can also imagine something in connexion with the words: "It was just 5 o'clock in the afternoon on the sun"..." (PU#351.)

Det jeg tror Wittgenstein vil fram til her, er følgende: Når det kommer til stykket, kan man ikke så mye som *forestille* seg hva det skal bety at ovnen har smerter eller at klokka er 17.00 på sola. (Det er utenkelig at ovnen har smerter.) Man "kan ha alle slags forestillinger i forbindelse med slike utsagn" – og dermed kan man *tro* at det man forestiller seg er innholdet til slike utsagn – men disse forestillingene er bare *knyttet til* slike utsagn; de

---

<sup>w</sup> Påstanden om at en rund firkant opptrer der og der da og da kan være *endepunktet* i et "reductio ad absurdum"-argument, mens den ditto påstanden om en vinkel tredelt ved konstruksjon er en "reductio ad absurdum"-*antakelse*, en setning vi kan motbevise ved å utlede en absurditet fra den.



er egentlig ikke forestillinger *om innholdet* til slike utsagn. For var de det, kunne de *brukes* til noe – kanskje til å føle *empati* med ovnen som foregis å føle smerte. Hvis Wittgensteins poeng var som følger: ”Jeg vet ikke hva det skal bety at ovnen har smerter, men jeg kan *forestille* meg hva det skal bety”, ville han trolig ha formulert seg sterkere i #351. Han ville ikke ha nøyd seg med å si at ”These words may lead me to have all sorts of images..” og ”I can also imagine something in connexion with the words...”. (Legg merke til det ”svake” ordet ’something’ og de ”svake” uttrykksmåtene ”all sorts of images” og ”in connexion with” her.)

Et mulig problem i denne sammenhengen: Hvis ”ovn som føler smerte” er *ren nonsens*, en *termmessig* kontradiksjon, kan det være at Wittgenstein ser en logisk implikasjon fra ”X er *termmessig* kontradiktorisk” til ”X er utenkelig”, men at han, i likhet med Putnam, ikke ser en logisk implikasjon fra ”X er *kontradiktorisk*” til ”X er utenkelig”.

Til dette vil jeg svare: Husk hva jeg har sagt om ’et termmessig kontradiktorisk ingenting’: Vi kan ikke en gang innbille oss at vi forestiller oss slike entiteter. Men at vi kan *innbille* oss at vi forestiller oss en ovn med smerter, er i mine øyne opplagt. (Jeg ser for meg en ovn som vrir seg, som gråter og skjærer grimaser.) Formularet ”ovn som føler smerte” er altså ikke en *termmessig* kontradiksjon.

Et annet mulig problem: Hvis vi egentlig ikke kan forestille oss en ovn med smerter, en glad tekanne osv., kan vi heller ikke tegne det jeg har kalt et fiksjonsbilde av slike ting. (Enda mindre kan vi tegne et sant bilde av dem.) Følgelig fins det ikke en eneste ”mulig verden” hvor setninger om besjelede gjenstander har sannhetsverdien ’sann’. Dette ser ut til å innebære at vi ikke kan finne glede og lærdom i historier om besjelede gjenstander. Over har jeg jo anydet at dersom man skal finne glede og lærdom i en fortelling, må fortellingen i det minste være logisk mulig – sann i en annen ”mulig verden” enn vår egen. Men at vi finner glede og lærdom i historier om besjelede gjenstander, er jo trivielt sant! (Tenk f. eks. på barnebøkene om Pelle Politibil og folkeeventyret om pannekaka som ikke ville bli spist.) Det ser derfor ut til at ovner som føler smerte, tekanner som føler glede osv. er logisk mulige likevel, med de problemer det medfører for det systemet jeg forsøker å sette opp.

Her kan man svare slik Wittgenstein gjør når PUSP sier følgende i PU#282: ””*But in a fairy tale the pot too can see and hear!*” (*Certainly; but it can also talk.*)” Det Wittgenstein formodentlig mener med denne parentesbemerkningen, er at de besjelede tekannene og ovnene vi finner i eventyrene ikke egentlig er besjelede *tekanner* og *ovner*, men vesener ”*forkledd*” som tekanner og ovner. Disse vesenene har ikke bare noen *menneskelige* egenskaper; de har også noen av menneskets, skal vi si, *essensielle*, egenskaper. De kan ikke bare høre og se, men også *snakke* eller på annen måte oppføre seg menneskelig. At det fins slike menneskelignende vesener med tekanne-utseende eller ovn-utseende, er *logisk* mulig selv om det gjerne er absurd sett fra et fysisk-kjemisk-fysiologisk perspektiv. Følgende konklusjon kan derfor opprettholdes: Med mindre vi begår det ”queere” trekket å identifisere smerten med en eller annen fysisk *ting* – f. eks. en fysisk prosess eller tilstand

(som det er logisk mulig at opptrer i, la oss si, termostaten til en ovn) – gjelder det at *”Only of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: It has sensations...”* (PU#281.)  
Nok om dette i denne omgangen.

La oss si at ordet 'E' i setningen S: 'E opptrer på tidspunkt t' refererer til en entitet E som verken er 'et noe' eller 'et ingenting'. Som jeg har påpekt, gjelder det da at S ikke er kontingent. Altså er S i *utgangspunktet* enten kontradiktorisk (usann i alle "mulige verdener"), nødvendig sann (sann i alle "mulige verdener") eller uten sannhetsverdi overhodet.

Kontradiktorisk kan S ikke være, for ordet 'E' i S refererer ikke til 'et ingenting'. (Ikke dermed sagt at hvis en setning omtaler 'et ingenting', så er den kontradiktorisk.) Tautologisk i betydningen 'nødvendig sann' kan S heller ikke være; for var den det, ville den rimeligvis være *sann*, og da ville det gi mening å bruke ordet 'riktig' om den. Men det forutsetter at E er en ting (se 3.1.5), noe E per antakelse ikke er. Altså er S uten sannhetsverdi overhodet. Det betyr at den enten er *termmessig kontradiktorisk* (dvs. "analytisk usann" i likhet med "Kåre er en gift ungkar" og "jeg tegner en rund firkant") eller at den på en eller annen måte *unngår å ha sannhetsverdi samtidig som den unngår å være absurd*.

Termmessig kontradiktorisk kan S ikke være, for ordet 'E' i S refererer ikke til 'et ingenting'. (Ikke dermed sagt at hvis 'E' i S refererer til 'et ingenting', så er S termmessig kontradiktorisk.) Altså må S *mangle sannhetsverdi samtidig som den unngår å være absurd*.

Hvordan skal vi klassifisere en slik setning? *Kanskje* slik: Setningen S er en tautologi i samme kategori som "her er en hånd" uttalt i en åpenlys situasjon. (Skal vi gi utsagnet "her er en hånd" sannhetsverdi i en åpenlys situasjon, må vi betrakte det som en *transcendent hypotese* med transcendent sannhetsverdi. Dvs. vi må betrakte det som en påstand om realiteter hinsides de erfarte. Men dette innebærer et "queert" filosofisk-skeptisk kunnskapsbegrep. Mer naturlig, ifølge Wittgenstein, er det å betrakte utsagnet som en del av logikken til språkspillet med ordet 'hånd'. Formodentlig innebærer dette å forstå utsagnet som et *semantisk informativt* utsagn, som en *analytisk "sannhet"*, en *termmessig tautologi*. Nærmere bestemt skal vi forstå det som en ostensiv definisjon eller som en slags regel for bruken av ordet 'hånd'.) Den endelige klassifiseringen av S vil bli gjort i paragraf 13.3(iv).

I lys av denne diskusjonen omkring setningen S velger jeg å anta følgende: Muligheten for å formulere det *sannhetsverdifulle* utsagnet "X opptrer der og der da og da" og med det la 'X' referere til X, er en nødvendig og tilstrekkelig forutsetning for tingligheten av X (slik 'tinglighet' ble definert i paragraf 3.1.5). Sånn sett kunne denne forutsetningen vært inkludert i den lista jeg satte opp i denne paragrafen. Det vi i så fall måtte være oppmerksom på, er at det er et bestemt begrep om 'sannhetsverdi' vi har med å gjøre. Dette begrepet defineres slik: Utsagnet U har sannhetsverdi hvis og bare hvis det er prinsipielt mulig å ta feil om/sjekke at U er tilfellet.

Ting tyder som sagt på at dette begrepet ikke samsvarer med Descartes' ditto begrep: Descartes ser f.eks. ut til å mene at han *vet* – og dermed at han har en *sann* tro på - at han har smerte, selv om det er umulig for ham å sjekke/ta feil om hvorvidt det er smerte han har. Følgelig mener Descartes at sannhetsverdien til et utsagn ikke forutsetter en mulighet for å sjekke/ta feil om riktigheten av utsagnet. Grunnen til at Descartes ikke ser noe problem med dette sannhetsverdi-begrepet, er formodentlig denne: Descartes tolker umuligheten av å sjekke/ta feil om U som selve *måten* han *vet* at U er tilfellet på; som en slags *modus sciendi*. Han tolker umuligheten av feil/sjekk som en *direkte epistemisk tilgang* til det faktumet U beskriver. Det kartesiske begrepet om 'sannhetsverdi' følger av en - i Wittgensteins øyne - "queer" antakelse om at kunnskap om verden er en direkte tilgang til verden, en mentaltilstand som setter et erkjennende subjekt i umiddelbar forbindelse med et erkjennelsesobjekt. At Wittgenstein betrakter denne antakelsen som "queer", får meg imidlertid ikke til å tolke ham dit hen at han insisterer på det sannhetsverdibegrepet jeg har definert. Jeg tror ikke han sier følgende: 'Begrepet om 'sannhetsverdi' må defineres ved en mulighet for å sjekke/ta feil om et utsagn; alle andre definisjoner er *feil*.' Det jeg tror han sier, er at begrepet må defineres ved denne sjekk-/feiltakelsesmuligheten *med mindre* man begår nettopp den "queere" filosofiske antakelsen "kunnskap om verden er en direkte epistemisk tilgang til verden".<sup>x</sup>

Den filosofiske skeptikeren er derimot enig med meg i at sannhetsverdi forutsetter mulighet for feiltakelse. Det *han* imidlertid er uenig i, er at dette i sin tur forutsetter en mulighet for *sjekk*. Denne uenigheten skyldes to ting: For det første begår skeptikeren den - i Wittgensteins øyne - "queere" antakelsen at en ytre virkelighet er målestokken for sannhet og riktighet. For det andre har han ingen tro på at Descartes eller andre kan *bevise* at vi har tilgang til denne ytre virkeligheten. Følgelig mener han at påstandene våre om virkeligheten kan være uriktige selv om vi ikke en gang i prinsippet kan sjekke dem mot denne virkeligheten.

En entitet E som er *verken* 'et ingenting' eller 'et noe' kan vi som sagt ikke snakke sant og usant om. Utsagnet S: "E opptrer på tidspunkt t" har ikke sannhetsverdi i den grad det er E ordet 'E' i utsagnet refererer til. Som jeg nettopp har påpekt, skyldes dette at E ikke eksisterer som en *ting*. (Sannhetsverdien av et utsagn hvor ordet 'E' refererer til E er *ekvivalent* med tingligheten av E.) Denne mangelen på tinglighet innebærer at "whatever is going to seem right is right" (PU#258) gjelder for E. Hvis man oppriktig mener at E opptrer på tidspunkt t, ja, så må man bare si at E faktisk opptrer på tidspunkt t. I den grad 'E' i "E opptrer på t" refererer til E, har dette utsagnet bare det jeg vil kalle *sannferdighetsverdi*.

Om '*et ingenting*' modellert etter et av paradigmene 'heks' og 'vinkel tredelt ved konstruksjon' ('vtk'), må vi derimot si følgende, tror jeg: Selv om det *synes* riktig at en heks eller en vtk opptrer på tidspunkt t, *så er* det ikke (nødvendigvis) riktig at en heks eller en vtk opptrer på tidspunkt t. Følgelig må både hekser og vtk'er

---

<sup>x</sup> I ÜG#6 sier han riktignok at G.E. Moore (og – vil jeg tilføye - Descartes og den filosofiske skeptikeren) *misbruker* uttrykket "jeg vet at...". Men dette trenger jo ikke bety at bruken deres av uttrykket er *feil* i en *absolutt* forstand. Bruken deres av "jeg vet at..." kan være feil i den forstand at den ligger uhyre fjernt fra den dagligdagse bruken av "jeg vet at..."

betraktes som *ting* – henholdsvis ikke-eksisterende-men-logisk-mulige ting og logisk umulige ting.

(Dette viser følgende: At X er tinglig, forutsetter ikke at X kan beskrives analogt med hvordan vi beskriver materielle ting. Jeg har jo sagt over at en vtk ikke kan beskrives analogt med..., men at den likevel kan beskrives objektivt/substansielt et stykke på vei. Den kan ikke beskrives slik: ”En vtk konstrueres på følgende måte: ...”, bare slik: ”En vtk konstrueres uten å bryte følgende regler for konstruksjon: ...”)

Hva skal vi så si om ’et ingenting’ modellert etter paradigmet ’rund firkant’? Jeg har sagt at man ikke en gang kan innbille (forestille, tenke) seg at man forestiller seg en rund firkant. Enda mindre er det mulig å faktisk forestille seg at en rund firkant opptrer på tidspunkt t. Kort sagt gjelder følgende:  $\neg M(\text{Det synes som om en rund firkant opptrer på } t)$ . Altså gjelder også følgende:  $\neg M(\text{Det synes som om en rund firkant opptrer på } t \wedge \neg \text{det opptrer en rund firkant på } t)$ . Ekvivalent:  $N(\text{Det synes som om en rund firkant opptrer på } t \rightarrow \text{det opptrer en rund firkant på } t)$ . Det følger at vi ikke kan betrakte runde firkanter som ting (ifølge definisjonen av tinglighet i paragraf 3.1.5.) En annen måte å innse at en rund firkant ikke er tinglig på, er denne: Kriteriene (for å avgjøre om en rund firkant opptrer på t) som vi trekker ut av beskrivelsen av en rund firkant, er ikke genuine kriterier. Setningen ’en rund firkant opptrer på t hvis og bare hvis en runding som samtidig er en firkant opptrer på t’ er ikke et virkelig kriterium, men *nonsens*.<sup>y</sup>

En liten oppsummering: (i) Av ’et noe’ kan vi tegne sanne bilder (dvs. bilder av noe som eksisterer) og usanne bilder. Vi kan også forestille oss det. (ii) Av ’et aksidentalt ingenting’ kan vi ikke tegne et sant bilde, men vi kan tegne et usant bilde som er sant i en annen ”mulig verden” (et fantasibilde). Vi kan også forestille oss det. Denne typen ’et ingenting’ er en ting. (iii) Av noe som *verken er ’et noe’ eller ’et ingenting’* kan vi tegne verken et sant bilde eller et fantasibilde, men vi kan ofte danne oss en forestilling om det. Slike entiteter har en ikke-tinglig eksistens. (iv) Av ’et kontradiktorisk ingenting’ kan vi tegne verken et sant bilde eller et fiksjonsbilde. Heller ikke kan vi lage oss en forestilling om det. Vi kan bare *innbille* oss at vi har en forestilling om det. Til tross for alt dette er denne typen ’et ingenting’ en ting. (v) Av ’et termmessig kontradiktorisk ingenting’ kan vi tegne verken et sant bilde eller et fantasibilde. Vi kan heller ikke lage oss en forestilling om det, for vi kan ikke en gang *innbille* oss at vi har en forestilling om det. Denne typen ’et ingenting’ er *ikke* en ting.

La meg vende tilbake til det jeg sa helt først i dette argumentet, nemlig at det ikke er sikkert at ’mening’ i det kontingente utsagnet ”Kåres utsagn på tidspunkt t har mening” refererer til *mening*.

La oss anta at mening verken er ’et noe’ eller ’et ingenting’. La oss anta at mening *fins*, men ikke som en *ting*. En konsekvens av dette er at vi ikke kan tegne noe *bilde* av mening. (Men ”det fins ikke noe bilde av X” impliserer ikke motsatt ”X er ikke en ting”. Vinkler tredelt ved konstruksjon er jo også ting.) Dermed, hvis en

---

<sup>y</sup> Først klassifiserte jeg ordene ’rund firkant’ og ’vtk’ sammen fordi de betegner logisk umulige entiteter. Men nå ser vi at det er minst like naturlig å klassifisere ’heks’ og ’vtk’ sammen og la ’rund firkant’ stå for seg selv, da bare de to førstnevnte ordene betegner ting.

setning på formen 'mening opptrer på tidspunkt t' skal være kontingent, må det bildet vi tegner av setningens innhold inkludere et bilde av *noe annet enn mening*. Eksempelvis, hvis setningen "Kåres utsagn på tidspunkt t har mening" skal være kontingent, må vi antakelig tegne et bilde av Kåre som *sier* noe (la oss si at vi tegner Kåre og en snakkeboble med utsagnet hans i) og av personer som *reagerer* på det Kåre sier (la oss si at vi tegner personer som begynner med en eller annen aktivitet idet de hører hva Kåre sier til dem). Hvis utsagnet "Kåres utsagn på tidspunkt t har mening" er kontingent, er det altså misvisende å si at ordet 'mening' i utsagnet refererer til *mening*. For ikke i ett eneste *bilde* av utsagnet "Kåres utsagn..." finner vi *mening* avbildet. Det eneste som er avbildet er oppførselen til Kåre og personene rundt ham.

Denne konklusjonen skyldes at entiteten kalt 'mening' per antakelse ikke gir oss genuine kriterier for å avgjøre om mening faktisk opptrer på tidspunkt t (om Kåres utsagn på t har mening). Det betyr ikke at vi mangler genuine kriterier for å avgjøre om *utsagnet* "Kåres utsagn på tidspunkt t har mening" er *sant*. Disse genuine kriteriene er imidlertid gitt av fakta om hva folk sier og gjør når de hører Kåres utsagn. Mer generelt er konklusjonen denne: Vi kan formulere kontingente utsagn på formen 'mening opptrer på tidspunkt t', men det er ikke riktig å si at disse utsagnene dreier seg *om mening*. Utsagn *om mening* er ikke kontingente – de mangler faktisk sannhetsverdi overhodet, men er like fullt ikke nonsens.

n "Men nå nærmer du deg likevel en konklusjon om at mening er 'et ingenting'; at det ikke fins noe sånt som språklig mening! For: Hvis et utsagn på en rapporterende form er en *rapport*, en *beskrivelse* av et utsnitt av *virkeligheten* på tidspunkt t, så er utsagnet *kontingent*; følgelig har det *sannhetsverdi*. Men ifølge deg har ikke et utsagn sannhetsverdi i den grad 'mening' i utsagnet refererer til mening. Altså er et utsagn med 'mening' i - f.eks. "Kåres utsagn på tidspunkt t har mening" - enten

(i) en rapport, ikke om at mening opptrer på tidspunkt t, men om hva noen *sier og gjør* på tidspunkt t, eller  
(ii) ingen rapport overhodet.

Det du sier, er dermed at ingen av beskrivelsene våre av (den empiriske) *virkeligheten* dreier seg om mening; dermed sier du at mening *ikke fins i virkeligheten* den empiriske. Du sier at mening er 'et ingenting'."

N Nei, jeg sier bare at dersom vi har en rapport om at *mening* opptrer på tidspunkt t, mangler denne rapporten sannhetsverdi. Hvis dette skal ha som konsekvens at den nevnte rapporten er en *pseudo*-rapport, må det gå en logisk implikasjon fra "utsagnet U er en genuin rapport" til "U har sannhetsverdi". Og hvis denne implikasjonen skal kunne regnes som logisk sann, må man anta at (den erfarte) virkeligheten er *uniform* i alle sine regioner, inkludert meningsregionen. Man må anta at dersom mening overhodet fins, så er den en ting; at mening er *enten* 'et noe' *eller* 'et ingenting'.<sup>z</sup> Og, som vi så: *Kilden* til denne antakelsen er ikke virkeligheten

---

<sup>z</sup> Bevis: Hvis mening er *verken* 'et noe' eller 'et ingenting', gjelder følgende: Mening *fins* i den empiriske virkelighet, men ikke som en *ting*. Følgelig gjelder det at den empiriske virkeligheten inneholder en meningsregion (mening fins i den empiriske virkelighet), men at vi ikke kan gi sannhetsverdifulle rapporter om denne meningsregionen av virkeligheten. Om dette ikke akkurat *impliserer* følgende: 'Man kan gi rapporter uten sannhetsverdi om mening', så *åpner* det iallfall *opp* for akkurat dette. For hvis X *fins* i virkeligheten den empiriske, *bør* man kunne rapportere om at X opptrer på tidspunkt t. QED.

selv - selv om virkeligheten selvfølgelig *kan* være uniform i alle sine religioner - men en språkets forhekselse, et språkets illusjonsnummer. Dersom du gjør denne antakelsen, skriver du deg inn i en filosofisk diskurs som er grunnleggende "queer". Det følger at det er *naturlig ikke* å se noen logisk implikasjon fra "U er en genuin rapport" til "U har sannhetsverdi".

Det er mer å si om dette: Du forutsetter at det går en logisk implikasjon fra "U er en genuin rapport" til "U er *bipolar* (kontingent)". Så lenge du forutsetter dette, vil og må du betrakte det som et *paradoks* at en entitet kan være *verken* 'et noe' *eller* 'et ingenting'. (For så lenge du forutsetter dette, forutsetter du jo at enhver entitet er *enten* 'et noe' *eller* 'et ingenting'.) Skal du slutte å se et paradoks her, må du altså oppgi forutsetningen om at ethvert rapporterende/deskriptivt utsagn må ha et *bipolart innhold*.

Det *kan* være akkurat dette poenget Wittgenstein vil formidle i PU#304:

"The paradox [of asserting that an entity is neither a something nor a nothing] disappears only if we make a radical break with the idea that language always functions in one way, always serves the same purpose: to convey thoughts – which may be about houses, pains, good and evil, or anything else you please [for instance meaning]." (Mine klammer.)

Hvis Wittgensteins poeng her er identisk med mitt, kan vi merke oss følgende:

(i) Wittgenstein antar at termene 'thought' og 'bipolart setningsinnhold' ('bilde av saksforhold') er synonyme. Dette innebærer at Wittgenstein har en *snevrere* oppfatning av begrepet 'thought' enn det Gottlob Frege har: Frege ser ut til å mene at ikke bare kontingente setninger kan uttrykke 'thoughts'. Også logiske lover gjør det. De logiske lovene (" $p \vee \neg p$ ") er for Frege ikke tomme *domsformer* (rent syntaktiske formularer som angir formen til setninger med sannhetsverdi), men genuine *dommer* – påstander med et sannhetsverdifullt innhold.<sup>28</sup> Dette i motsetning til hva Aristoteles – og faktisk også de moderne logikerne - mener. At Wittgenstein på sin side anser de logiske lovene for å være sannhetsverdiløse ("tankeløse"), sannsynliggjøres av dette resonnementet: Hvis den logiske loven L ikke er sannhetsverdiløs, men sann i alle "mulige verdener", har L rimeligvis sannhetsverdi. Men da gir det mening å bruke ordet 'riktig' om den. Og da, ifølge Wittgenstein, er det ikke sånn at "whatever is going to seem right is right" (PU#258). Konsekvensen er at det *mulig å ta feil om at L er tilfellet*. Men dette er jo intet mindre enn absurd. Hvordan i all verden skal vi kunne ta feil når vi sier at " $p \vee \neg p$ "? Dette utsagnet er *termmessig tautologisk*. (Mer presist: Det er termmessig tautologisk eller *på linje* med termmessig tautologiske utsagn som "ungkar er ugift mann".) M.a.o.: Vi kan ikke engang *forestille* oss at vi *forestiller* oss at det er uriktig. Det er *umulig* (ikke forestillbart) at det er *mulig* (forestillbart) at utsagnet er uriktig.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Til dette argumentet kunne noen innvende: "Vi kan jo ikke ta feil når vi utsier et avansert matematisk teorem heller – det fins ikke

Det følger at L *ikke* kan være tautologisk i betydningen 'sann i alle mulige verdener' - med mindre man går til det "queere" skrittet å anta at sikker kunnskap – og dermed sann tro - er en direkte (ufeilbarlig, ikke slutningsbasert) tilgang til et erkjennelsesobjekt. Konklusjonen blir at L er tautologisk i følgende betydning av 'tautologisk': L *mangler sannhetsverdi* og er derfor på sett og vis *tom* (med mindre man går til det "queere" skrittet...osv.).

Dette rimer med den Wittgenstein-tolkningen jeg la fram i **8c3**: Her sa jeg at logikken ifølge Wittgenstein består av de utsagnene vi regner som "the inherited background against which we distinguish between true and false" og som derfor selv *mangler sannhetsverdi*. Mer presist: Logiske utsagn av den *rapporterende*, empiriske typen ("det er en viss konstans i måleresultatene våre" og bestemte tokens av "her er en hånd") mangler sannhetsverdi med mindre vi gjør den "queere" antakelsen (b): "En ytre virkelighet er målestokken for riktig og feil", eller den ditto antakelsen (a): "Å vite at x er å ha en direkte tilgang til erkjennelsesobjektet x". "Renere" logiske utsagn som " $p \vee \neg p$ ", "ungkar er ugift mann" og " $2+2=4$ " mangler på sin side sannhetsverdi med mindre vi gjør antakelsen (a).

(ii) Wittgenstein går i klinsj med sin egen filosofi i *Tractatus Logico-Philosophicus*, for så vidt som han i Tractatus hevder at enhver meningsfull subjekt-predikat-setning er et bilde av et saksforhold. (At dersom en setning på en deskriptiv form skal ha *innhold* (dvhs. mening), så må dette innholdet være *bipolart*.) I PU#304 ser han jo ut til å si at vi bør begå et "radical break" med akkurat denne ideen. Vi bør slutte å forutsette at meningsfulle deskriptive setninger må ha et bipolart innhold.

Wittgensteins poeng i #304 *trenger* imidlertid ikke være identisk med mitt poeng om at 'paradokset forsvinner bare hvis vi bryter radikalt med ideen om at *deskriptive* setninger må ha et *bipolart* innhold for i det hele tatt å ha innhold'. Poenget hans trenger heller ikke å være identisk med mitt første poeng om at 'paradokset forsvinner bare hvis man bryter radikalt med antakelsen om at *deskriptive* setninger må ha *sannhetsverdi* for i det hele tatt å ha innhold'. For det første trenger det ikke å være et *filosofisk-logisk* begrep om 'thoughts' Wittgenstein har i tankene. M.a.o., det er ikke sikkert han går i direkte dialog med *Frege* i #304. For det andre bruker han jo faktisk ikke termen 'descriptive language' i #304, bare termen 'language'. I "verste" fall er poenget hans derfor bare dette: 'Paradokset forsvinner bare hvis vi bryter radikalt med ideen om at utsagnene i språket må ha sannhetsverdi for i det hele tatt å ha innhold.'

Dette innebærer på ingen måte at Wittgenstein er *uenig* i poengene mine: Han sier jo ikke at *hvis vi nøyer oss*

---

en eneste "mulig verden" hvor et matematisk teorem har sannhetsverdien 'usann'; men matematiske teoremer inngår i "the flow of the mathematical language-game" og må derfor ha sannhetsverdi like fullt. Implikasjonen fra 'sannhetsverdifull' til 'mulig å ta feil om' som du støtter deg på, er ingen logisk implikasjon." Til dette vil jeg svare: *Før vi har dobbeltsjekk argumentet* (slutningsrekken) bak teoremet er jo muligheten for feiltakelse til stede: Det *kan være* at man sier noe uriktig selv om man – på grunnlag av en første sjekk - *oppriktig tror* at man sier noe riktig. Bak de logiske lovene ligger det ikke noe tilsvarende argument (slutningsrekke). Det er snarere omvendt: De logiske lovene ligger bak argumentene våre i kraft av å anvendes i argumentene våre. Sånn sett har vi en mer "direkte tilgang" til logiske lover enn til teoremer. ('Det kan være at man sier noe uriktig' betyr her, mer presist: Det er 'mulig at det er mulig', 'tenkelig at det er tenkelig', 'forestillbart at det er forestillbart', at teoremet vi har utledet er uriktig. Teoremet er *tautologisk*, men ikke

med å bryte med ideen om at utsagnene i språket må ha sannhetsverdi for i det hele tatt å ha innhold, så forsvinner det nevnte paradokset. Han sier m.a.o. ikke at paradokset kan forsvinne selv *uten* å bryte med ideen om at meningsfulle deskriptive utsagn har bipolar sannhetsverdi eller sannhetsverdi. Det eneste han sier, er at paradokset *iallfall* ikke forsvinner så lenge vi forutsetter at alle meningsfulle utsagn har sannhetsverdi.

**o** ”Men hva i all verdens land og riker *er* mening hvis mening fins, men ikke som en ting?? Hva *er* dette som rapportene om mening er *om*?”

**O** Dette spørsmålet viser at du fortsatt opererer under den metafysiske dikotomien ’et noe’ vs. ’et ingenting’. Spørsmålene dine er meningsfulle og presserende bare under forutsetning av denne dikotomien, bare under forutsetningen om at mening må være ’et noe’ for å være noe som helst.

**p** ”Du mener vi burde konkludere med at mening verken er ’et noe’ eller ’et ingenting’. Følgelig mener du at vi må konkludere slik: Hvis det *synes* som om et ord har mening på tidspunkt t, ja, så *har* ordet mening på t. (Jfr. definisjonen av tinglighet i 3.1.5.) Men da mener du også at vi bør konkludere slik: Et *privat språk* - som i høyden én person kan forstå fordi det består av navnene på personens introspektive fenomener - er mulig. For så lenge det *synes* som om ordene i dette språket har mening, ja, så har de jo mening. Men dermed motsier du en av Wittgensteins sentrale konklusjoner i PU, og samtidig forsøker du å gjennomføre en wittgensteinsk terapi av filosofien. Du motsier deg selv!”

**P** Her tror jeg du begår den samme feilen som Robert Fogelin begår i sin kritikk av det såkalte ”privatspråkargumentet” i PU. Fogelin resonnerer slik: Wittgenstein klarer ikke å begrunne hvorfor det at et privat språk involverer kun *én* person skal *umuliggjøre* et slikt språk. For så lenge denne personen finner det private språket sitt meningsfullt, ja, så er det meningsfullt for denne personen. Ikke bare det; det er meningsfullt, *punktum*. For vi kan jo ikke kreve at dette språket skal være meningsfullt for *flere personer* når det er et *privat* språk det er snakk om!<sup>29</sup>

Dette argumentet er utvilsomt smart tenkt, men jeg tror like fullt at det beror på en misforståelse, en sammenblanding: Jeg tror Fogelin blander sammen begrepene ’språk’ og ’språkspill’ (’språklig praksis’). Wittgenstein benekter ikke at en *privatspråklig praksis* gir mening og er mulig; det han benekter er at et *privat språk* er mulig. Et *språk* er helt essensielt en *intersubjektiv* praksis, en praksis hvor man som deltaker kan bruke ord *feil* (og riktig) i forhold til en intersubjektiv standard.<sup>ø</sup> ’Språkspill’ er på sin side et mye videre begrep; det omfatter alle praksiser som har med ord å gjøre, kanskje til og med en del ordløse praksiser. -

---

*termmessig* tautologisk. Det er tautologisk i betydningen ’sann i alle mulige verdener’, ikke i betydningen ’sannhetsverdiløs’.)

<sup>ø</sup> Her blir det klart hvorfor *reductio ad absurdum*-antakelsen ”et privat språk er mulig” innebærer absurditeten ”et rent introspektivt fenomen er samtidig en ting”: Hvis et privat språk er mulig, kan jeg bruke navnene på mine egne introspektive fenomener riktig eller feil. Jeg kan m.a.o. ta feil om at fenomenet jeg kaller ’S’ opptrer på t. Hvilket betyr at det det rent introspektive fenomenet S er en ting, slik ’ting’ ble definert i 3.1.5.



## 10 Jeg stopper opp, orienterer meg og staker opp kursen videre

Hvordan man skal føre den ovenstående disputten videre, er ikke jeg i stand til å se her og nå. Jeg kan imidlertid ikke utelukke at den kan føres videre og etter hvert så tvil om PU-Wittgensteins ”totrinnsterapi” av filosofien. Denne totrinnsterapien er beskrevet under **9F** og **9G** over.

Bare så det er klart: Jeg tror Wittgenstein anvender denne totrinnsterapien også i *Über Gewissheit*. Jeg skal ikke gå så dypt inn på dette temaet her, bare bemerke følgende: Det jeg tror Wittgenstein vil fram til i ÜG, er at *filosofisk skeptisisme* langt ifra er et så uskyldig perspektiv som det kan se ut til. En innvending som ”det er mulig at du bare drømmer at dette skjer” er langt ifra en opplagt påpekning av en enkel kjensgjerning. Snarere er den en høyst oppsiktsvekkende innvending som bygger på helt spesielle forutsetninger om hva sikker kunnskap er og hva det vil si å betvile noe. (Stikkord: Sikker kunnskap er en ufeilbarlig tilgang til ytre realiteter, en bestemt mentaltilstand i et erkjennende subjekt.) Filosofisk-skeptiske innvendinger er ikke mulige med mindre man fjerner begreper som ’sannhet’, ’usannhet’, ’tvil’ og ’kunnskap’ fra deres ”opprinnelige hjem i dagligspråket” (PU#116). Det er dette Wittgenstein vil fram til, tror jeg. Gjennom trivielle påminnelser av hvordan vi bruker ord som ’sannhet’, ’tvil’ og ’vite’ til daglig, forsøker han å relativisere filosofisk skeptisisme, å vise at det på ingen måte er opplagt at den filosofiske skeptikeren tar det siste ordet. En slik triviell påminnelse ser det ut til at vi finner i ÜG#3: *”If e.g. someone says ”I don’t know if there is a hand here” he might be told ”Look closer”. – This possibility of satisfying oneself is part of the language-game. Is one of its essential features.”* Det jeg tror Wittgenstein vil fram til her, er at så lenge vi deltar i det *dagligdagse* språkspillet, slutter vi å tvile idet noen har motlagt tvilen vår med relevante empiriske argumenter. Et eksempel: Jeg våkner opp på sykehuset etter en bilulykke og er redd for at legene har amputert hånda mi mens jeg var bevisstløs. Idet sykepleieren fjerner gipsen fra armen min (dette er hennes ”empiriske argument” mot tvilen min) og jeg ser at hånda fortsatt er der, tviler jeg ikke lenger på at ”det er en hånd her”. Dette er trinn en av terapien.

Trinn to består i å vise hvor den filosofiske skeptisismen kommer fra: Det er munnhellene våre med f.eks. ordet ’vite’ som forhekser oss. Vi tror at ordinære utsagn som ”selvfølgelig vet jeg om jeg er sulten eller ikke!” og ”jeg vet vel best selv om jeg er trist eller ikke” sier noe dypt om hva det vil si å vite noe. Samtidig ligger disse uttrykkene fjernt fra den ”naturlige biotopen” til ordet ’vite’ i den forstand at de er totalt løsrevet fra empiriske undersøkelser, slutninger fra empiri, etc.<sup>å</sup>

---

<sup>å</sup> Se ÜG#31 og #435. Det skal sies at den terapeutiske behandlingen av tilfellet ’vite’ ikke er forbeholdt ÜG. Eksempelvis, i PU#247-251 ser W. ut til å si følgende: *Formen* (syntaksen) til utsagnet ”Bare jeg/du kan vite om jeg/du hadde den intensjonen” antyder at utsagnet er en *empirisk hypotese* vi kan utlede prediksjoner om kunnskapens natur fra. Jeg vil tilføye: Utsagnets *innhold* (semantikk) antyder at kunnskap egentlig er en kartesisk direkte tilgang. Men utsagnet er egentlig *grammatisk*, ifølge W.; det sier bare noe *semantisk informativt* om ordet ’intensjon’. #247: *”One might tell someone this when one was explaining the word ”intention” to him. (..) (And here ”know” means [only] that the expression of uncertainty is senseless.)”* (Min klamme.) I #251 sier han om det samme utsagnet at *”[its] form makes it look like an empirical proposition, but [it] is really a grammatical one”*. (Mine klammer.) Grunnen til at W. sier disse tingene, er antakelig denne: I lys av hvordan vi ellers bruker ordet ’vite’, er det ”queer” å hevde at

Jeg sa at jeg ikke kan utelukke at disputten kan føres videre og etter hvert så tvil om Wittgensteins forsøk på å behandle filosofien terapeutisk. Hvis en slik tvil blir sådd, blir det samtidig sådd en mistanke om at (2) er en farbar vei for TYI-tilhengeren som vil vise at hans eget "selvbilde" er forenlig med påstanden "art er det samme som begrep". Konklusjonen – min konklusjon – blir denne: (2) er garantert ikke en farbar vei for TYI-tilhengeren hvis og bare hvis den wittgensteinske (eller wittgensteinianske) terapien av filosofien er vellykket. Hvis Wittgensteins terapi *ikke* er vellykket, er det ikke "queer" å formulere metafysiske påstander på formen 'mening er det samme som tingen X'. I så fall er det heller ikke "queer" å forsøke å begrunne den metafysiske påstanden "mening er det samme som M", der 'M' står for noe *annet* enn 'definisjon'. (2) er en farbar vei for TYI-teoretikeren i den grad denne begrunnelsen fører fram.

Med 'vellykket' mener jeg ikke nødvendigvis at terapien leder filosofen til å se filosofien i et "queerhetens" lys. Terapien er vellykket for så vidt som den i *prinsippet* er vellykket, dvs. så lenge den *burde* fremmedgjøre filosofene fra det filosofiske alvoret. Altså er terapien vellykket hvis og bare hvis følgende påstand er *riktig*: (P) Filosofien ville aldri ha oppstått hadde det ikke vært for en viss *suggererende virkning* språkets struktur og munnhell har på oss. Følgelig konkluderer jeg også slik: Vei (2) er garantert ikke farbar for TYI-teoretikeren hvis og bare hvis (P) er riktig. ((P) er ekvivalent med konjunksjonen av de to "hypotesene" jeg refererer til i 9J og 9L. (P) er et utsagn som er 'informativt om filosofi' snarere enn 'filosofisk informativt'. Jeg tror ikke Wittgenstein hevder (P) eksplisitt noe sted i PU, men jeg velger å konkludere med at han er avhengig av (P) for å fullføre sin terapi av filosofien.)

Siden jeg tidligere har konkludert med at (1) ikke er en farbar vei for TYI-tilhengeren, må jeg slutte følgende: Påstanden "art er det samme som begrep" er garantert *uforenlig* med TYI-tilhengerens "selvbilde" hvis og bare hvis (P) er riktig. (TYI-tilhengerens "selvbilde" sier at det ikke følger av TYI at det psykologiske ordet 'P' og det nevrofysiologiske ordet 'F' har samme mening.)

Jeg har ikke lyst til å *påstå* at (P) er riktig: Å godta (P) ene og alene fordi man har konkludert med at den o' store filosofen Wittgenstein støtter seg - eller er avhengig av å støtte seg - på (P), er vel noe av det mest ufilosofiske man kan gjøre. Kanskje kan man til og med stille spørsmål ved om (P) overhodet gir mening: Jeg har jo kalt (P) for en "hypotese". Med det mener jeg at (P) er en hypotese som det kanskje er umulig å teste. Hvis den faktisk *er* umulig å teste, *kan* det hende at den må avfeies som meningsløs.<sup>aa</sup> Altså vil jeg heller ikke *påstå* at "art er det samme som begrep" er uforenlig med (sannheten av) TYI-tilhengerens eget "selvbilde". (Men det betyr selvfølgelig ikke at vi har med en *forenlighet* å gjøre; enda mindre betyr det at enhver TYI-tilhenger med "selvbildet" intakt må hevde at "art er det samme som begrep".) Hvor skal jeg gå videre herfra?

Hvis Wittgenstein (slik jeg tolker ham her) har *rett* i (P) og (P) er meningsfull, må enhver TYI-tilhenger

---

utsagnet "Bare jeg/du kan vite..." forteller oss noe om kunnskapens natur; "queer" å ta ordet 'vite' i utsagnet bokstavelig. (W. plasserer isteden utsagnet i samme kategori som tautologiske tokens av "her er en hånd".)

<sup>aa</sup> Dette er det gamle stridsspørsmålet om de logiske positivistenes verifikasjonskriterium for mening.

med "selvbildet" intakt hevde at "art ikke er det samme som begrep". Hvis (P) ikke er riktig, er "art er det samme som begrep" forenlig med TYI-tilhengerens "selvbilde". Følgelig kan det hende at TYI-tilhengeren identifiserer art med begrep. Men det kan også hende at han ikke gjør det. Hvor skal vi gå videre herfra?

Anta at TYI-teoretikernes "selvbilde" er et sant bilde av TYI. (Anta m.a.o. at TYI ikke har som konsekvens at 'P' og 'F' har samme mening.) Hvis det dessuten gjelder at art er det samme som begrep, er (P) uriktig. Dermed tar Wittgenstein *feil*, slik jeg tolker ham. Hvis art ikke er det samme som begrep, gjelder det enten at "art er det samme som begrep" er *uforenlig* med TYI-teoretikerens eget "selvbilde", eller at vi har en *forenlighet* som "skjules" av at art ikke er det samme som begrep. Altså gjelder det at Wittgenstein, slik jeg tolker ham, enten *ikke tar feil* eller at han *tar feil*.

Gitt at TYIs "selvbilde" er sant, vil jeg i lys av dette gå for at art ikke er det samme som begrep, rett og slett fordi konsekvensen av det andre alternativet er mye mer dramatisk. (Konsekvensen er at Wittgenstein, slik jeg tolker ham, tar feil.)

Spørsmålet da er selvfølgelig om TYIs "selvbilde" er sant. Jeg mener vi ikke har noen spesiell grunn til å betvile dette, for som vi har sett: Selv om Saul Kripke skulle ha rett i at identiteten mellom P og F må være *nødvendig* (dvs. P må være identisk med F i alle "mulige verdener") for å være mulig, innebærer ikke det at den samme identiteten må være *analytisk* for å være mulig. Kripke selv må dessuten mene at "P = F" ikke er analytisk sann. For hvis "P = F" er sann, er "P = F" *a posteriori* sann, og da oppfyller den ikke Kripkes krav til analytiskhet. (Kripke setter likhetstegn mellom 'analytisk' og 'nødvendig a priori'.)

La oss så gå ut fra at Kripkes argument<sup>30</sup> for at setningen "'P = F' er sann" logisk impliserer setningen "'P = F' er nødvendig sann", er et sunt argument. Spørsmålet da er om TYI fortsatt kan betraktes som en seriøs sinnsfilosofisk posisjon. For sett at et psykisk fenomen P" som i *absolutt alle sine kvalitative egenskaper* er identisk med fenomenet P, opptrer i meg. Sett også at P" ikke er korrelert med – og dermed heller ikke er identisk med – den nevrofysiologiske entiteten F. Da må TYI-tilhengeren slutte følgende: Til tross den kvalitative identiteten med P, er ikke P" identisk med det psykiske fenomenet P. P" er bare et P-lignende fenomen. Dette får TYI til å framstå som en *høyst kontraintuitiv posisjon*.

Her kan TYI-tilhengeren selvfølgelig svare slik jeg gjorde i paragraf 8 (på den tenkte kritikken **8b2** av mitt argument **8B**): "Ja, men faktum er at vi aldri kan komme i en situasjon hvor et fenomen kvalitativt sett er identisk med P/F, men objektivt sett ikke er identisk med P/F. For nevrofysiologenes påvisning av at P er korrelert med F er basert nettopp på en kvalitativ (semantisk-stereotypisk) definisjon av P."

Men da vil jeg svare: I denne sammenhengen (i motsetning til i 8) er det *kondisjonale* aspektet viktig. Det viktige er at *dersom* et fenomen kvalitativt sett er identisk med P, men nevrofysiologisk sett ikke kan identifiseres med F, *så* kan ikke fenomenet identifiseres med P. Til tross for (eller like gjerne på grunn av) at *antesedenten* i denne implikasjonssetningen er usann, er implikasjonssetningen *som helhet* sann. TYI-

tilhengeren må hevde at den nevrofysiologiske definisjonen av P ("P = F") har det man kan kalle *kondisjonale* *prioritet* over den kvalitative definisjonen av P. Og det gjør TYI til en svært *anti-common sensisk* posisjon. (I 8 var ikke den kondisjonale prioriteten av den nevrofysiologiske definisjonen det viktige. Det viktige i 8 var at den nevrofysiologiske definisjonen *mangler praktisk* prioritet. Da jeg påpekte dette, fikk jeg og ikke kritikeren det siste ordet.)

Men så er spørsmålet: Hvem har sagt at det er galt å lansere anti-common sensiske påstander i filosofien? (Iallfall ikke Wittgenstein: Slik jeg tolker ham, forsvarer han ikke common sensisk-filosofiske påstander, bare en common sensisk *fremmedgjorthet* overfor filosofien.) Og selv om det *er* galt, hvem er det som har sagt at det er galt å si noe galt i filosofien? TYI er unektelig en filosofisk posisjon selv om den er en uholdbar filosofisk posisjon.

La meg konkludere: TYI er, om ikke en intuitiv filosofisk posisjon - og dermed kanskje ikke en holdbar filosofisk posisjon, så iallfall en filosofisk posisjon. Denne posisjonens "selvbilde" – som sier at TYI ikke innebærer at 'P' og 'F' har samme mening – kan godt være et *sant* bilde av TYI. La meg anta at dette "selvbildet" *er* et *sant* bilde av TYI.<sup>bb</sup> Hvis jeg skal unngå den dramatiske konsekvensen at Wittgenstein tar feil i PU (dvs. opprettholde muligheten for at han "tar riktig"), gjør dette at jeg må slutte følgende: *Typene/artene* P og F som TYI-tilhengerne snakker om, skal ikke identifiseres med *begrepene* om henholdsvis P og F.

## 11 Om hva reduksjonistisk materialistisk monisme til syvende og sist (må) gå(r) ut på

Hva er det så TYI sier? Hva må TYI-teoretikeren legge i termene 'type'/'art' når han sier at "typen/arten P er identisk med typen/arten F"? Og hva må han legge i termen 'begrep'?

Forslag (a) Typen/arten X er *ekstensjonen* til termen 'X'. Begrepet om X er *intensjonen* (the "intension") til 'X'. TYI sier følgende: "Ekstensjonen til den psykologiske termen 'P' er identisk med ekstensjonen til den nevrofysiologiske termen 'F'. Men intensjonen til 'P' er ikke identisk med intensjonen til 'F'. Vi *mener* ulike ting med disse to termene."

Dette forslaget ser veldig riktig og "pent" ut. Dessuten er det vel neppe til forkleinelse for dette forslaget at også Hilary Putnam ser ut til å identifisere typer/arter med ekstensjoner: I artikkelen "*The Nature of Mental States*" konkluderer Putnam slik Kripke 80 gjør: Typen/arten P er *overhodet* ikke identisk med typen/arten F.<sup>cc</sup>

<sup>bb</sup> Det er mulig vi dermed må anta at det ikke fins sannheter som er analytiske og a posteriori. Men så vidt jeg kan se, vil ikke denne antakelsen ha dramatiske konsekvenser for noe argument jeg har framsatt i denne teksten. Bare så det er nevnt: To konsekvenser jeg ser er (i) at Putnam tar feil og at Kripke har rett og (ii) at bare ikke-naturalistiske filosofer, f.eks. språkmetafysikeren, bedriver det jeg har kalt dybdesemantikk. (Jeg antok i 3.1.2 at språkmetafysikeren driver dybdesemantikk og at prosjektet hans ikke er naturalistisk.)

<sup>cc</sup> Se Kripke 80, s. 149-153. Kripke 80s argument for denne konklusjonen ser ut til å gå slik: Det er rett og slett for "*surprising and counterintuitive*" (s. 149) at den psykiske typen P skal stå i en 'nødvendig identitet'-relasjon til den nevrofysiologiske typen F. Dermed, siden en 'kontingent identitet'-relasjon er umulig, kan ikke typen P være identisk med typen F overhodet. Det skal sies: Kripke vurderer om den intuitive muligheten for at  $P \neq F$  egentlig kan være en *illusjon* på linje med den intuitive muligheten for at vann  $\neq$  H<sub>2</sub>O. Men når han (i tilfellet med P og F) *avviser* at vi har med en illusjon å gjøre, ser han ut til å appellere til *intuisjon* enda en gang. Han appellerer til det common sensiske i å si følgende: "De kvalitative egenskapene vi "plukker ut" vann ved er bare

Putnams argument for den samme konklusjonen er det kjente ”multiple realization”-argumentet<sup>31</sup> om at den samme psykiske tilstanden må kunne realiseres av helt ulike fysiske systemer - også hjerneløse sådanne. (I teorien kan den til og med realiseres av et rent mekanisk system konstruert av ingeniører i et laboratorium, jfr. Artificial Intelligence.) Å si noe annet er, som Ned Block formulerer det, *sjåvinisme* overfor hjerneløse arter av levende vesener.<sup>32</sup> Som jeg har påpekt ved en tidligere anledning (fotnote b): Kripke 80 mener at argumentet hans også kan anvendes på psykiske partikularier (tokens, individer); derfor konkluderer han med at det heller ikke fins et eneste P-token identisk med et F-token. Putnam mener på sin side at *en del individer* av arten P er identiske med individer av den nevrofysiologiske arten F, men at andre P-individer er identiske med individer av den materielle arten F<sub>2</sub>, at andre igjen er identiske med individer av den materielle arten F<sub>3</sub>, ..., og at resten av P-individene er identiske med individer av den materielle arten F<sub>n</sub>.<sup>33</sup> Putnam mener m.a.o. at ekstensjonene til h.h.vis 'P' og 'F' ikke er identiske, bare overlappende. Det er dette som borger for at Putnam identifiserer typen/arten P med ekstensjonen til 'P'.

Det er imidlertid en viss *tvetydighet* i Putnams begrep om typer/arter: Det Putnam ser ut til å mene, er at *dette* P-tokenet som opptrer i meg *nå* gjerne er *identisk* med et token av typen F<sub>i</sub>. Ekstensjonen til 'P' (dvs. typen P) er derimot *inneholdt* i unionen av ekstensjonene til 'F', 'F<sub>2</sub>', ... og 'F<sub>n</sub>'. Dette innebærer følgende, slik jeg ser det: *Dette* fenomenet (individet) av arten P som opptrer i meg *nå* klokka 15.00, kan beskrives uttømmende ved å beskrive et individ av arten F<sub>i</sub> (en bestemt materiell prosess klokka 15.00). *Arten* P kan derimot ikke beskrives uttømmende ved å beskrive artene F, F<sub>2</sub>, ... og F<sub>n</sub>. For hvis vi beskriver arten P (ekstensjonen til 'P') på denne måten, er det fortsatt to spørsmål som står igjen: Hvorfor er *noen* F<sub>i</sub>-tokens *identiske* med P-tokens og *andre* F<sub>i</sub>-tokens *ikke* det? Og hvordan kan det ha seg at både en del F<sub>i</sub>-tokens og en del F<sub>j</sub>-tokens er identiske med P-tokens, når det eneste F<sub>i</sub>-tokens trenger å ha til felles med F<sub>j</sub>-tokens er at de er tokens av materielle typer? (Dersom arten P derimot var identisk med én enkelt art F<sub>i</sub>, og vi beskrev arten P ved å beskrive arten F<sub>i</sub>, ville ingen slike spørsmål oppstå.) Det ser rett og slett ut til at beskrivelsen av arten P ikke kan inngå som et spesialtilfelle i en generell kjemisk-fysisk teori om virkeligheten. Arten P er noe *anomalisk* i

---

kontingente ”vannlige” egenskaper: Hvis kjemien i munnhulen var annerledes enn den *faktisk* er, ville ikke vann smake slik vann faktisk smaker (kanskje ville vann smake slik urin faktisk smaker). *Disanalogt* er det ikke riktig at dersom fysiologien vår var annerledes enn den er, ville P (les: smerte) føles annerledes enn P faktisk føles. De kvalitative egenskapene (el. ”stereotypiske” egenskapene, jfr. Putnam) vi ”plukker ut” P ved er nødvendige og tilstrekkelige P-egenskaper.” At det er common sensisk å anta denne disanalogien skyldes at P *er* nettopp en kvalitativ egenskap, mens vann ikke *er* smaken av vann, f.eks. En identitetsteoretiker som forfekter en nødvendig identitet mellom P og F er gjerne enig i at P er en kvalitativ egenskap. Han mener bare at denne egenskapen er *nødvendig-identisk* med den *nevrofysiologiske* egenskapen F, og dermed at vi har en kontraintuitiv analogi, ikke en intuitiv disanalogi, mellom P og vann.

(Et spørsmål: Når Kripke unngår å *objektivere/tingliggjøre* de kvalitative egenskapene gjennom å identifisere dem med f.eks. nevrofys. egenskaper, nærmer han seg da Wittgensteins forståelse av det psykiske? Eller mer drastisk: *Sammenfaller* Kripkes versjon av egenskapsdualisme med Wittgensteins forståelse av det psykiske? Hvis det siste skal være tilfellet, må W. mene at ikke-tinglige, subjektive entiteter kan utgjøre et  *eget ontologisk element* og ikke bare være en slags *rest* (se 5.1.1). Jeg vil tro at W. heller til rest-forståelsen av det psykiske. Grunnen er at jeg vil unngå så langt det går plassere ham i en eller annen sinnfilosofisk bås. Descartes, derimot, slik jeg tolker ham i 3.3(ii), kan se ut til å finne en meningsfelle i Kripke(!). I så fall rammes Kripkes dualisme av de samme innvendingene som rammer Descartes' ’nøytrale dualisme’.

det rent kjemisk-fysiske verdensbildet; den kan ikke *reduseres* til en rent kjemisk-fysisk art  $F_i$ . Arten  $P$  er alltid reduserbar til et sett av kjemisk-fysiske partikularier, nemlig et bestemt "sub-sett" av unionen av ekstensjonene til ' $F$ ', ' $F_2$ ', ... og ' $F_n$ '. Men dette sub-settet kan i sin tur ikke kan beskrives uttømmende ved å beskrive artene  $F$ ,  $F_2$ , ... og  $F_n$ . For det en slik beskrivelse ville underslå, er at elementene i dette sub-settet – og bare disse elementene – er identiske med *P-partikularier*. Det må være noe *spesielt* med dette sub-settet som en slik beskrivelse ville dekke over. (Merk: Hvert enkelt element i dette sub-settet må kunne beskrives uttømmende rent kjemisk-fysisk; ellers ville vi få en metafysisk posisjon som sier at materien skal beskrives på to ulike måter "hele veien ned", dvs. på *alle nivåer*, også partikularienivået. Og da ville vi få en versjon av metafysisk dualisme. At dette skismaet går "hele veien ned", er riktignok bare en tilstrekkelig og ikke nødvendig forutsetning for metafysisk dualisme: Selv om skismaet bare strekker seg til (og med) universalienivået, kan man jo hevde at psykiske universalier (arter) ikke kan beskrives naturvitenskapelig i noen som helst forstand. F.eks. kan man hevde at psykiske universalier er irreducible, "mystiske" egenskaper hos materien, jfr. egenskapsdualisme.<sup>dd</sup>) Putnam foreslår derfor følgende: Det nevnte sub-settet skal beskrives som en "funksjonell tilstand", en tilstand  $T$  i den abstrakte *Turingmaskinen* realisert av et materielt system.<sup>34</sup> Putnam mener m.a.o. at den "egentlige naturen" til arten  $P$  er en Turing-maskintilstand  $T$  hvis funksjon er å formidle mellom sensoriske inputs og motoriske outputs. Med atter andre ord mener han at den dypeste beskrivelsen av arten  $P$  er *analog* – nærmere bestemt *identisk* – med en *maskintabellbeskrivelse* av en Turingmaskin-tilstand.<sup>ee</sup> Her ser vi at Putnam velger å gå for *materialistisk monisme* – nærmere bestemt *antireduksjonistisk* sådan (ARMM): Psykiske universalier skal beskrives *bredt* naturvitenskapelig. (Vi så at Putnam og Kripke er enige om tesen "den psykiske arten  $P$  er ikke identisk med den nevrofysiologiske arten  $F$ ". Sistnevnte trekker imidlertid konsekvensen "egenskapsdualisme er riktig" fra denne tesen.)

En annen ting vi ser, er at Putnam betrakter entiteten  $P$  som '*et noe*' på tre måter: (i) som et individ av arten  $F_i$ , (ii) som et *sett* av slike individer og (iii) som en *funksjonell tilstand*  $T$ .

Det er i (ii) og (iii) vi finner tvetydigheten hos Putnam: *Arten*  $P$  er i én forstand det samme som *ekstensjonen* til

<sup>dd</sup> Det jeg sier her, impliserer følgende: Metafysisk dualisme er forenlig med tesen "det psykiske kan beskrives rent naturvitenskapelig" – hvis og bare hvis den naturvitenskapelige beskrivelsen det er snakk om ikke *er rent kjemisk-fysisk på noe nivå*, verken på partikularie- eller universalienivå. Bevis: (1) Hvis den nat.vit. beskrivelsen av det psykiske det er snakk om er bredt naturvitenskapelig (ARMM) på alle nivåer, gjelder det at typen  $P$  (= et sub-sett av unionen av ekstensjonene til  $F$ ,  $F_2$ , ... og  $F_n$ ) og et vilkårlig  $P$ -token (= et  $F_i$ -token) skal beskrives bredt naturvitenskapelig, mens det samtidig fins arter og tokens som skal beskrives rent kjemisk-fysisk. Da har vi metafysisk dualisme samtidig som det psykiske kan beskrives rent nat.vit. (nærmere bestemt bredt nat.vit.). (2a) Hvis den nat.vit. beskrivelsen av det psykiske er rent kjemisk-fysisk på partikularienivået, men bredt naturvitenskapelig på universalienivået, får vi at det psykiske kan beskrives rent nat.vit., men samtidig at ARMM og ikke metafysisk dualisme er korrekt. (2b) Hvis den nat.vit. beskrivelsen av det psykiske er rent kjemisk-fysisk både på partikularienivå og universalienivå, får vi at det psykiske kan beskrives rent nat.vit., men at RMM (TYI) og ikke metafysisk dualisme er korrekt. (2c) Hvis den nat.vit. beskrivelsen av det psykiske er rent kjemisk-fysisk på partikularienivået, og psykiske universalier ikke kan beskrives nat.vit. overhodet, får vi at metafysisk dualisme er riktig (gitt at psykiske universalier ikke er en subjektiv rest (se 5.1.1), men utgjør et eget ontologisk element), men samtidig at det psykiske ikke kan beskrives rent nat.vit.)

<sup>ee</sup> Mer presist er det en *generalisert* Turing-maskin, det Putnam kaller en "*probabilistic automaton*", det er snakk om. En Turing-maskin er et *spesialtilfelle* av en slik "*probabilistic automaton*", da sannsynligheten for at Turing-maskintilstanden  $T_i$  avløses av

'P' – et sett av individer. I en annen forstand er arten P en *funksjonell tilstand* i en (generalisert) Turing-maskin.

Dette minner unektelig om en tvetydighet hos Frege: Det *i verden* som ifølge Frege svarer til artsnavnet (predikatet) 'A', er både *ekstensjonen* til begrepet A og *begrepet A* selv. Ekstensjonen til A er et *sett av partikularier*; begrepet A er en "umettet" *universalie* (en egenskap eller relasjon) som må "mettes" av en (eller flere) partikularie(r). Denne "mettingen" skjer ved at partikulariene "faller under" universalien og danner et saksforhold, en *thought*.<sup>ff</sup> (Riktignok framstår også begrepet A som en *partikularie* idet man sier f.eks. at "begrepet A er blitt definert på ulike måter opp gjennom tidene". Det ser jo ut til at universalien < $\zeta$  er blitt definert på ulike måter opp gjennom tidene> "mettes" av en *partikularie* identisk med *begrepet A*. Her repliserer Frege imidlertid følgende: Vi skal ikke dra dype slutninger om *naturen* til begrepet A fra *formen* til utsagn hvor termen 'begrepet A' inngår. Språket er nå engang nødt til å være uniformt; vi kan ikke ha en isomorfi mellom form og innhold. Vi er nødt til å leve med at språket vårt dekker over en del dybdegrammatiske og dybdesemantiske forskjeller. Legg merke til likheten med Wittgenstein her.<sup>35</sup>) Dette må bety ett av to: (i) Frege identifiserer art med begrep og sier at arten/begrepet P er en universalie som P-partikulariene "faller under". Denne universalien er "*die Bedeutung*"<sup>36</sup> til termen 'P'. Meningen til 'P' er noe annet, nemlig "*der Sinn*" til termen 'P'. (ii) Frege identifiserer arten P med settet av P-partikularier og begrepet P med en universalie som disse P-partikulariene "faller under". Denne universalien er "*die Bedeutung*" til termen 'P'. Meningen til 'P' er noe annet, nemlig "*der Sinn*" til termen 'P'.

Hvis Putnam gjør noe som ligner på (i), må vi slutte at han legger noe annet i *både* 'art'/'type' og 'begrep' enn det TYI-teoretikeren gjør ifølge forslag (a). Gjør han som i (ii), må vi slutte at han legger noe annet i 'begrep' enn det TYI-teoretikeren gjør. Spørsmålet om han gjør noe i retning av (i) eller (ii), er heldigvis ganske enkelt å besvare: I tråd med forslag (a) identifiserer han begrepet P med meningen/intensjonen til termen 'P'. Og denne meningen/intensjonen involverer ifølge Putnam *andre* størrelser enn en fregeansk universalie: I "*The Nature of Mental States*" ser han ut til å identifisere begrepet X/meningen/intensjonen til 'X' med de *mentale assosiasjonene* til ordet 'X'.<sup>sg</sup> I den senere artikkelen "*The meaning of "Meaning"*" kan han fortsatt tolkes dit hen at han identifiserer begrep med mening/intensjon. Her går han imidlertid eksplisitt bort fra at begrep/mening/intensjon er det samme som en mental assosiasjon.<sup>hh</sup> Men isteden sier han at en referanse til bl.a. *ekstensjonen* til 'X' må inngå i beskrivelsen av meningen til 'X'<sup>37</sup>; så han kan ikke tolkes dit hen at han identifiserer begrep/mening/intensjon med en fregeansk universalie. (Et *sett* av X'er er jo unektelig en slags partikularie.)

---

tilstanden T<sub>j</sub> alltid er 0 eller 1. (Se Chalmers 02, s. 75.)

<sup>ff</sup> Frege i "*Thought*": "*A fact is a thought that is true.*" (Beany 97, s. 342.) Se dessuten ibid. s. 81 ("*Letter to Marty*") og s. 133 ("*Function and Concept*").

<sup>sg</sup> Putnam sier i "*The Nature of Mental States*": "...*the concept of temperature is the same concept as the concept of mean molecular kinetic energy*" is simply false." (Chalmers 02, s. 74.) Dette borger for at han identifiserer konsepter med de forestillingene vi gjør oss i forbindelse med et ord.

Vi kan konkludere slik: Putnam identifiserer *arten* P med – i én forstand – ekstensjonen til 'P' og – i en annen forstand – den funksjonelle tilstanden T. Denne tilstanden kan muligens være en fregeansk universalie.

*Begrepet* P – meningen/intensjonen til 'P' – er imidlertid noe *annet* enn en fregeansk universalie og noe *mer* enn en ekstensjon.

Dette leder oss inn på et annet spørsmål: Til tross for at den ikke skal regnes som et *begrep*, er den funksjonelle tilstanden T en *universalie* som P-partikulariene "faller under", eller er den selv en *partikularie*? Jeg tror svaret må være at T er en partikularie snarere enn en universalie; for hvis T var en universalie som P-partikulariene "faller under", måtte P-partikulariene ha de egenskapene som T defineres ved. (Slik hester har de egenskapene som definerer begrepet Hest. (Egenskapen å ha fire hover er formodentlig en slik egenskap.)) Og da ville en rent kjemisk-fysisk beskrivelse av P-partikulariene være *utilstrekkelig*. Men: Hvis Putnam identifiserer vilkårlige P-partikularier med  $F_i$ -partikularier, og en metafysisk dualisme som sier at to slags beskrivelser, ikke bare den kjemisk-fysiske, er nødvendig for å dekke alle partikularier i universet *ikke* er Putnams posisjon, er nettopp den kjemisk-fysiske beskrivelsen *tilstrekkelig*, ifølge ham.

Så da er spørsmålet: Hva for en partikularie T er det snakk om her? Det er jo f.eks. ikke P-partikularier – tokens av typen P – det er snakk om. Svaret må være "settet av disse P-partikulariene slik dette settet dypest sett skal beskrives". Vi er nå kommet tilbake til start: Noe av det første jeg sa, var jo at sub-settet identisk med ekstensjonen til 'P' dypest sett skal beskrives som den funksjonelle tilstanden T.

Putnam ser altså ut til å mene følgende, når det kommer til stykket: Selv om en del *individer* av *arten* P er identiske med individer av *arten* F, er *arten* P ikke identisk med *arten* F. *Arten* P er identisk med et sub-sett av unionen av ekstensjonene til 'F', 'F<sub>2</sub>', ... og 'F<sub>n</sub>'. Dette sub-settet må dypest sett beskrives som en funksjonell tilstand T. *Begrepet* P er dessuten noe helt annet, nemlig meningen/intensjonen til 'P'.

Vi ser at Putnam ønsker å snakke om en *tilstand* T heller enn *ekstensjonen* til 'P'. La oss bruke denne terminologien til å utforme et nytt forslag til hva det er TYI-teoretikeren egentlig sier:

Forslag (b) "Den psykiske tilstanden P er identisk med den *nevrofysiologiske tilstanden* F. (Begrepet P er imidlertid ikke identisk med begrepet F: Vi mener ulike ting med termene 'P' og 'F'.)"

Forslag (a) og (b) kommer imidlertid ut på ett, hvis vi skal tro Putnam: Den nevrofysiologiske tilstanden F er ikke annet enn ekstensjonen til 'F' betraktet på en bestemt måte. (Den funksjonelle tilstanden T er heller ikke annet enn et sub-sett av unionen av ekstensjonene til 'F', 'F<sub>2</sub>', ... og 'F<sub>n</sub>' betraktet på en bestemt måte.)

## 12 Om eliminativ materialistisk monisme - herunder behaviourisme

I lys av det ovenstående lar jeg forslag (a) bli stående. Det TYI-teoretikeren hevder, er at art = ekstensjon og at begrep = intensjon. Videre hevder han at ekstensjonen til 'P' er identisk med ekstensjonen til 'F', men at 'P' og

---

<sup>hh</sup> Putnam i "The meaning of "Meaning"": ""meanings" just ain't in the head!" (Chalmers 02, s. 587.)



'F' ikke har samme intensjon.

Så til spørsmålet om hva *eliminativ* materialistisk monisme (EMM) går ut på, dersom denne posisjonen er skrittet videre fra TYI (RMM). EMM-teoretikeren må minst hevde at ekstensjonen til den psykologiske termen 'P' ikke en gang faller sammen med ekstensjonen til den nevrofysiologiske termen 'F'. Altså må han hevde enten

(a) at den psykologiske termen 'P' ikke har noen ekstensjon overhodet; eller

(b) at ekstensjonen til 'P' er det *tomme settet* Ø.

Hva må han så si om intensjonen til 'P'? Han må si enten

(i) at den ikke fins overhodet ('P' er ren nonsens); eller

(ii) at den er identisk med intensjonen til 'Q' (en person som bruker termen 'P' må tolkes dit hen at det egentlig er 'Q' han mener); eller

(iii) at 'P' har en intensjon og at denne ikke er identisk med intensjonen til 'Q'.

Jeg går ut fra at (a) hører sammen med (i) og (ii), og at (b) hører sammen med (iii). (ai) vil jeg tro er ekvivalent med at individer av arten P er '*et termmessig kontradiktorisk ingenting*'. (aii) vil jeg tro er ekvivalent med at individer av arten P er '*et kontradiktorisk ingenting*'. (biii) vil jeg tro er ekvivalent med at individer av arten P er '*et aksidentalt ingenting*'. Dette rimer nemlig med noe jeg har sagt over: 'Et termmessig kontradiktorisk ingenting' T kan vi ikke en gang begynne å *forestille* oss. Dette kan tolkes slik: Vi vet ikke hvordan vi skal gå fram for å gi termen 'T' en *intensjon*. 'Et kontradiktorisk ingenting' K kan vi *prøve* å forestille oss, men det vi ender opp med å forestille oss er noe helt annet. Det vi ender opp med er intensjonen til en helt annen term. 'Et aksidentalt ingenting' A kan vi derimot forestille oss *uten* å ende opp med intensjonen til en annen term enn 'A'. EMM ser altså ut til å være settet av doktrinene (ai), (aii) og (biii).<sup>38</sup>

### 13 Wittgenstein, sinnfilosofien og behaviourismen

**13.1 Svaret på Hs** Den eliminativismen som blir tillagt Wittgenstein av PUSP i paragrafer som 304 og 307 er formodentlig identisk med en av doktrinene (ai), (aii) eller (biii). Kan vi bestemme nærmere hvilken av dem? I #307 sier PUSP: "Aren't you at bottom really saying that everything except human behaviour is a fiction?" Nå er det på ingen måte sikkert at PUSP legger noe bestemt i ordet 'fiction' her. La meg likevel minne om hva jeg sa om 'et aksidentalt ingenting' over: Vi kan tegne *fantasibilder* av slike entiteter; de er *fiktive ting*. Så hvis PUSP legger noe bestemt i ordet 'fiction', er det trolig at han tillegger Wittgenstein doktrinen (biii):

Individer av den psykiske arten P er '*et aksidentalt ingenting*': Ekstensjonen til den psykologiske termen 'P' er *det tomme settet* Ø; intensjonen til 'P' er *ikke* identisk med intensjonen til, la oss si, den nevrofysiologiske termen 'F' eller den atferdsbeskrivende termen 'B'.

Det naturlige spørsmålet nå er *hvorfor* PUSP tillegger Wittgenstein denne doktrinen (eller en annen eliminativistisk doktrine). At stikkordet skal være en ”forhekselse ved språklige midler”, et ”språkets illusjonsnummer”, er det vel liten grunn til å legge skjul på. Men hva er det Wittgenstein sier i paragrafene før #304 og #307 som får PUSP til å tolke Wittgenstein slik han gjør? Min *hypotese* er at det Wittgenstein først og fremst gjør i det såkalte ”privatspråkargumentet” (#243-303), er

(i) å påpeke det (i hans øyne) trivielle faktum at et *rent introspektivt beskrivbart fenomen* ikke er en *ting*. (Formularet ”rent introspektivt beskrivbar ting” er en termmessig kontradiksjon; en rent introspektivt beskrivbar ting er ’et termmessig kontradiktorisk ingenting’ og følgelig ikke en ting.) Det andre han gjør er (ii) å utlede en del konsekvenser fra (i).

I PU#293 sier Wittgenstein: ”*if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of ’object and designation’ the object drops out of consideration as irrelevant.*” La meg føre bevis for (i) og (ii) gjennom å begrunne denne implikasjonssetningen slik jeg tror Wittgenstein vil begrunne den: Hvis vi konstruerer dybdegrammatikken (= ”the grammar”) til f.eks. ’smerte’ (= ”the expression of sensation”) etter en ting-modell (= ”the model of ’object and designation’”), må det være riktig eller feil at den samme smertetingen som opptrer i meg på tidspunkt  $t_m$  opptrer i Kåre på tidspunkt  $t_k$ , eller at to identisk like smerteting opptrer i h.h.vis meg og Kåre. (Eller i meg på tidspunktene  $t_1$  og  $t_2$ , for den del.) Det må m.a.o. finnes genuine kriterier for å avgjøre om min smerteting er identisk med Kåres smerteting. (Eller om min smerteting på  $t_1$  er identisk med min smerteting på  $t_2$ .)

Det vi imidlertid må innse, er at den smertetingen vi har modellert bare kan beskrives introspektivt, subjektivt, kvalitativt, semantisk-stereotypisk, osv. Vi kan ikke si mer om den enn at den er ”stikkende”, ”gnagende”, ”isende”, at den ”opptrer så-og-så-lenge”, osv. Dette har følgende konsekvens: Hvis en rent introspektivt beskrivbar ting  $T$  opptrer i meg på tidspunkt  $t_m$ , og jeg oppriktig tror at denne tingen er identisk med smertetingen  $S$ , så vil jeg umulig slutte noe annet enn at  $T = S$ , at den samme smertetingen opptrer i meg på  $t_m$  som i Kåre på  $t_k$  (eller i meg på  $t_1$  som på  $t_2$ ). For det at jeg oppriktig tror at  $T = S$ , skyldes selvfølgelig at  $T$  passer til den introspektive beskrivelsen av  $S$ . (Tingen  $T$  er nettopp ”stikkende”, ”gnagende” e.l.) Det gjelder m.a.o. at ”whatever is going to seem right is right” (PU#258). Kriteriet (den introspektive beskrivelsen av  $S$ ) som jeg bruker til å avgjøre om  $T$  er identisk med  $S$  er altså ikke *tilstrekkelig uavhengig* av den tingen  $T$  som jeg tror er identisk med  $S$ . (Jfr. det Wittgenstein sier i PU#279 om barnet som legger hånda si på hodet for å vise hvor mye det har vokst.) Svaret på spørsmålet om  $T$  oppfyller kriteriet for  $S$ -het er gitt ved at vi i det hele tatt stiller dette spørsmålet:  $T$  synes å være identisk med  $S$  ettersom  $T$  passer til den *introspektive beskrivelsen* av  $S$ ; derfor spør vi om  $T$  virkelig *er* identisk med  $S$ . Hvilket bare viser at kriteriet for  $S$ -het – den introspektive beskrivelsen av  $S$  – ikke kan være et genuint kriterium. (Kort sagt: Kriteriet for hvorvidt  $T$  er identisk med  $S$  er

bare at T synes identisk med S.) Dette innebærer at "we can't talk about 'right'" her (PU#258): Det gjelder ikke at det er *enten riktig eller uriktig* at  $T = S$ , men at vi bare ikke *evner* å avgjøre om  $T = S$ . Det er *verken riktig eller uriktig* at  $T = S$ , en *meningsløs* problemstilling hvorvidt T er identisk med S. Så lenge det ikke fins kriterier for identitet mellom T og S, fins det ikke en gang noen *identitetsrelasjon* mellom T og S.

Tida er moden for å konkludere med at en smerte som er utelukkende introspektivt beskrivbar ikke er en ting. Hvis en slik smerte eksisterer, er dens *modus existendi* ikke-tinglig. (Tida er dessuten *overmoden* for å konkludere med at en smerte som kun er introspektivt beskrivbar ikke er en *objektivt beskrivbar* ting, en ting "vi kanskje en gang skal lære bedre å kjenne", jfr. PU#308.) Vi kan altså konkludere med at Wittgenstein ser en logisk implikasjon fra "smerten er ikke objektivt, bare introspektivt, beskrivbar" til "smerten er ikke en ting". Denne konsekventen har i sin tur følgende konsekvens: "Smerten er ikke 'et noe'". Med dette avslutter jeg beviset av (i)-delen av hypotesen min over.

Wittgenstein sier i #293: "*The [pain-thing] has no place in the language-game at all; not even as a something...*" (Min klamme.) I lys av det jeg nettopp har sagt, er det trolig at Wittgenstein ville ha begrunnet dette utsagnet slik: "Smertetingen" er ikke objektivt beskrivbar og dermed ikke 'et noe' ("a something") overhodet. Ekvivalent: Begrunnelsen hans går formodentlig ut på at det "rommet i sjelen" som er reservert for smerten ikke har plass til noen *ting*; dermed kan det heller ikke romme 'et noe'. M.a.o.: Begrunnelsen går antakelig ut på at "smerterommet i sjelen" nødvendigvis er *tomt* i følgende forstand: Det fins ingen *ting*, følgelig heller ikke 'et noe', der. (Her prøver jeg å forstå Wittgensteins fortsettelse av den nettopp siterte passasjen i #293: "...for the [beetle-]box might even be empty." (Min klamme.)) Med dette er også begrunnelsen av implikasjonssetningen "*if we construe the grammar of the expression of sensation...*" fullført. Wittgenstein reformulerer nemlig konklusjonen "*The [pain-thing] has no place in the language-game at all; not even as a something...*" slik: "*That is to say: if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of 'object and designation' the object drops out of consideration as irrelevant.*"

Denne implikasjonssetningen tror jeg faktisk er et bevis i seg selv for (i)-delen av hypotesen min. For det den sier er: Hvis smerten ikke skal 'falle ut av vurderingen som irrelevant' el. 'miste sin plass i 'smerte'-språkspillet', må vi unngå å skjære smerten over en *tinglig* lest. Jeg vil tilføye – for Wittgensteins regning: Vi må unngå dette *med mindre* vi går til det "queere" skritt å gjøre smerten *objektivt beskrivbar* ved å identifisere smertetokens med materielle eller immaterielle prosesser, smertetyper med en nevrofysiologisk eller funksjonell tilstand, osv. Så lenge smerten bare er introspektivt (subjektivt) beskrivbar, vil det å skjære den over en tinglig lest gjøre at den 'faller ut av vurderingen som irrelevant' el. 'mister sin plass i språkspillet'.

At en smerteting som bare kan beskrives introspektivt 'faller ut av vurderingen som irrelevant' el. 'mister sin plass i 'smerte'-språkspillet', *følger av* at en smerte som bare kan beskrives introspektivt ikke er en ting. For dersom en smerte som bare kan beskrives introspektivt (subjektivt) ikke er en ting, vil antakelsen vår

om at smerten er en ting innebære en forventning om at smerten kan beskrives objektivt. Når vi innser at vi ikke klarer å beskrive smerten objektivt, vil vi derfor glemme den smertetingen vi har modellert og isteden bli opptatt av andre ting (les: oppførsel); eventuelt vil vi rekonstruere smertetingen som en objektiv ting (f.eks. en hjerneprosess). Den rent subjektivt beskrivbare smertetingen 'faller ut av vurderingen'. (Det jeg sier her har mye å gjøre med PU#308.) Vi er altså inne på (ii)-delen av hypotesen min, nemlig de *konsekvensene* Wittgenstein trekker av sin "reminder" (i) om at smerter som bare kan beskrives introspektivt ikke er ting. Konsekvensen som trekkes i #293 er kort sagt denne: (k1) Som *ting* betraktet har smerten ingen plass i språkspillet med ordet 'smerte' - med mindre vi gjør den objektivt beskrivbar ved å postulere en "queer" analogi mellom smerten og en materiell størrelse.

Denne konsekvensen er beslektet med følgende konsekvens, som trekkes i #300: (k2) Ordet 'smerte' bringer ikke noe *bilde* ("picture") av smerten inn i språkspillet - med mindre vi postulerer en eller annen "queer" analogi. La oss se hvorfor dette er en konsekvens: Hvis en smerte som bare er introspektivt beskrivbar ikke er tinglig, og vi ikke *gjør* smerten objektivt beskrivbar ved et eller annet "queert" grep, er ikke smerten tinglig. Følgelig er den heller ikke beskrivbar i analogi med en eller annen materiell størrelse. Følgelig fins det heller ikke noe bilde av den. (I **9M** sa jeg at "det fins et bilde av X" er ekvivalent med "X kan beskrives i analogi med...".) Det *bildet* som ordet 'smerte' bringer inn i språkspillet har derfor ikke smerten, bare *smerteoppførselen*, som motiv: "- *It is a misunderstanding to say "The picture of pain enters into the language-game with the word 'pain'."*" (Ordet 'smerte' bringer imidlertid en *forestilling* ("image") om smerten inn i språkspillet.)

Den samme konsekvensen (k2) trekkes med litt andre ord i #297: "*Of course, if water boils in a pot, steam comes out of the pot and also pictured steam comes out of the pictured pot. But what if one insisted on saying that there must also be something boiling in the picture of the pot?"* Denne paragrafen vil jeg tolke slik: Setningen "vann koker i en kjele" er analog med setningen "smerte opptrer i Kåre". Vannet som koker representerer smerten; kjelen representerer Kåre el. Kåres kropp; og dampen som kommer ut av kjelen representerer Kåres smerteoppførsel. Poenget er dette: *Like lite* som det kokende vannet inngår i motivet til et bilde av setningen "vann koker i en kjele", inngår *smerten* i motivet til et bilde av setningen "smerte opptrer i Kåre". I motivet til et bilde av setningen "vann koker i en kjele" inngår bare *kjelen*, *kokeplata* kjelen står på og *dampen* som kommer ut av kjelen. (Vi tegner en kjele på en kokeplate og dampen som kommer ut av den. Analogt: I motivet til et bilde av setningen "smerte opptrer i Kåre" inngår bare *Kåre*, det som *forårsaker* Kåres smerte (kanskje en veps som stikker) og Kåres *smerteoppførsel*.<sup>39</sup>

Felles for de to konsekvensene jeg har nevnt, er at de i sin tur har følgende konsekvens: Setninger på formen "smerte opptrer på tidspunkt t" er *ikke kontingente* i den grad ordet 'smerte' i setningene refererer til

*smerten*. (k1) impliserer dessuten at de samme setningene *mangler sannhetsverdi* overhodet.<sup>ii</sup>

La oss vende tilbake til PUSPs tolkning av Wittgenstein. Det PUSP registrerer, er altså at Wittgenstein ”igjen og igjen kommer til den konklusjon” (#304) at

(i) smerten ikke er en *ting* og dermed ikke *'et noe'* (med mindre...); og dermed at

(ii) setninger på formen ”smerte opptrer på t”, hvor *'smerte'* skal referere til smerte, ikke er bipolare - ja, ikke en gang sannhetsverdifulle - beskrivelser av virkeligheten. Smerten inngår ikke i noen av de *faktaene* vi avbilder med sannhetsverdifulle utsagn på formen ”smerte opptrer på t”. Det eneste som inngår i disse faktaene er *smerteoppførselen*.

Dette får ham til å slutte følgende: Wittgenstein kommer igjen og igjen til den konklusjon at smerten er *'et ingenting'* (#304) og at alt annet enn menneskelig oppførsel er *fiksjon* (#307). Og Wittgenstein svarer: Smerten er riktignok ikke *'et noe'*, men den er heller ikke *'et ingenting'* (#304). Og hvis han overhodet snakker om en fiksjon, er det en grammatisk (ikke metafysisk) fiksjon han snakker om (#307).<sup>jj</sup> Kort sagt: Smerten er riktignok *ingen ting* (med mindre...), men den er ikke *ingenting*.

Av de symptomene som til sammen utgjør PUSPs filosofiske *nevrose*, er hans slutning fra *'ingen ting'* til *'ingenting'* et spesielt avslørende sådan; slutningen er en ”freudiansk forsnakkelse” som stiller nevrosens *årsaker* til skue i et glimt. Wittgenstein mener han kan *diagnostisere* PUSP på bakgrunn av denne slutningen: PUSP forutsetter at alle virkelighetens regioner – også smerteregionen (og meningsregionen) har en tinglig struktur, at hvis noe eksisterer i virkeligheten, så eksisterer det nødvendigvis som en ting. (Han forutsetter at hvis X er *'noe'*, så er det nødvendigvis *'et noe'*.) Videre opererer han under følgende antakelse: Dersom et utsagn er en beskrivelse av (rapport om) virkeligheten, så er utsagnet nødvendigvis en sannhetsverdifull, eller til og med kontingent, beskrivelse av (rapport om) virkeligheten. Hvilket bare er nok et bevis for at han forutsetter *dikotomien* *'et noe' ∨ 'et ingenting'*, som er ekvivalent med *implikasjonen* ”X er *'noe'* → X er *'et noe'*”. (Se det jeg sier i 9N.) Og kilden til denne dikotomien, kilden til denne antakelsen om virkelighetens struktur, kommer ikke fra virkeligheten selv, men fra en ”forhekselse av vår intelligens ved språklige midler” (PU#109). Dette ser ut til å være Wittgensteins svar på spørsmålet H<sub>s</sub> som jeg formulerte helt i starten av teksten.

---

<sup>ii</sup> Hvis *'smerte'* i setningene refererer til smerten og setningene samtidig har sannhetsverdi, refererer setningene til en smerteting. Denne smertetingen inngår i språkspillet med *'smerte'* qua referansen til ordet *'smerte'*. Ekvivalent: Hvis smerten ikke inngår som en ting i språkspillet med *'smerte'* (k1), gjelder det at *'smerte'* i setningene enten ikke refererer til smerten eller at setningene mangler sannhetsverdi. Dvs. at hvis *'smerte'* i setningene refererer til smerten, så mangler setningene sannhetsverdi. Imidlertid: Hvis *'smerte'* i setningene refererer til smerten og setningene samtidig har sannhetsverdi, impliserer ikke det at det fins et *bilde* av smerten. Implikasjonen er bare at smerten er en ting. (Også vinkler tredelt ved konstruksjon er ting, uten at det fins noe bilde av dem.) Så hvis det ikke fins noe bilde av smerten (k2), kan vi ikke si mer enn at setningene med *'smerte'* i enten ikke refererer til smerten eller at de ikke er kontingente. Dvs. at hvis de refererer til smerten, så er de ikke kontingente.

<sup>jj</sup> Legg merke til at Wittgenstein ikke svarer PUSP slik: ”Det jeg snakker om er en grammatisk fiksjon”, men slik: ”Hvis jeg snakker om en fiksjon, så er det om en grammatisk fiksjon.” Dette tar jeg til inntekt for at Wittgenstein *ikke* hevder følgende: ”Det er *absurd* å betrakte smerten som en ting”, men følgende: ”Det er *absurd* å betrakte en *rent introspektivt beskrivbar* smerte som en ting og *”queer”* å betrakte smerten som en ting.”

Det er et problem med dette svaret: Det er vanskelig å forene PUSPs utsagn i #307 ('sier du ikke egentlig at alt annet enn oppførsel til syvende og sist er en *fiksjon*?'') med det at han *registrerer* at Wittgenstein avviser at smerten er en *ting*. For hvis PUSP i #307 tillegger Wittgenstein doktrinen **(biii)**: "Smerten er en *fiktiv ting*, 'et aksidentalt ingenting' á la hekser", tillegger han ham den oppfatning at smerten er en *ting*. (Se **9M**.) Altså ser det ut til at jeg enten må gå tilbake og endre min definisjon av tinglighet, min klassifisering av ulike 'et ingenting' er osv., eller at jeg må ty til følgende *hjelpesympotese*: "Wittgenstein lar ikke PUSP mene noe bestemt med ordet 'fiksjon'; eventuelt er 'fiksjon' et uheldig ordvalg av Wittgenstein i PU#307." Hvis dette er de to valgmulighetene jeg har, velger jeg å ty til hjelpesympotesen. Grunnen er rett og slett at jeg verken har tid eller plass til å gjøre grunnleggende endringer i teksten min. I så fall må jeg også slutte at PUSP tillegger Wittgenstein doktrinen **(ai)**: "Smerten er 'et ingenting' på linje med absurditeter som runde firkanter, gifte ungkarer etc." (**(aii)** er like uaktuell som **(biii)** i den grad f.eks. vinkler tredelt ved konstruksjon er ting.)

Kanskje, imidlertid, besvarer Wittgenstein H<sub>s</sub> på en annen måte, nemlig denne: PUSP er til de grader *fengslet* av ideen om en gjennomgående tinglig virkelighet (dette er den samme gamle ideen om at enhver X enten ikke-eksisterer eller eksisterer-og-er-en-ting) at han *misforstår* eller *overser* deler av det Wittgenstein sier. Når Wittgenstein f.eks. sier at *smertetingen* [= "the thing in the box"] ikke har noen plass i språkspillet (#293), hører PUSP ham si dette: 'Smerten har ikke noen plass i spåkspillet.' Det er så selvfølgelig for PUSP at smerten er en *smerteting* at han ikke klarer å se subtiliteten i det Wittgenstein sier. Dermed konkluderer han slik: 'Wittgenstein mener at smerten er en ikke-eksisterende ting, 'et aksidentalt (eller kontradiktorisk) ingenting'.' (PUSP registrerer ikke at Wittgenstein mener følgende: 'Den smerten som eventuelt inngår i språkspillet er ikke en ting.') Videre tvinger den samme fengslende ideen PUSP til å betrakte termene 'faktum' og 'faktum avbildet av en sannhetsverdifull setning' som *synonyme* eller *ekvivalente* termer: For hvis ethvert faktum er *tinglig* i sin struktur, er enhver setning som beskriver et faktum *sannhetsverdifull*. (Jeg har sagt i **9M** at sannhetsverdien av en setning hvor 'X' refererer til X er ekvivalent med tingligheten av X.) Dermed, når Wittgenstein implisitt konkluderer slik: 'Smerten inngår ikke i noe faktum vi kan beskrive sannhetsverdifullt på formen 'smerte opptrer på t', tolker PUSP ham slik: 'Wittgenstein kommer til den konklusjon at smertetingen ikke inngår i noe faktum (punktum). Smerten er ifølge Wittgenstein en ting som ikke fins i virkeligheten.' (PUSP registrerer bare en *del* av det Wittgenstein sier og overser viktigheten av resten.) Dette er det andre mulige svaret på H<sub>s</sub>.

Dette andre svaret på H<sub>s</sub> er todelt: Det *umiddelbare* svaret er at PUSP misforstår Wittgenstein, overser viktigheten av det Wittgenstein sier, osv. Det *dypere* svaret er at disse misforståelsene og overseelsene skyldes at språket har fanget PUSP i en bestemt tankebane - den som sier at X enten eksisterer som en ting eller ikke eksisterer overhodet. (Det første svaret på H<sub>s</sub> hadde ikke noen umiddelbar del, bare en dyp del: Det gikk ut på at PUSP *forstår* (registrerer) det Wittgenstein sier, men at han på grunn av språkets forhekselse trekker feil konklusjoner av det Wittgenstein sier.)

**13.2 Svaret på H<sub>g</sub>** Vi har nå sett hvordan Wittgenstein kan tenkes å besvare det spesielle spørsmålet H<sub>s</sub>. La oss se hvordan han besvarer det mer generelle spørsmålet H<sub>g</sub>: ”Hvordan oppstår det filosofiske problemet omkring de mentale prosesser og tilstander og om behaviourismen?” Dette spørsmålet innleder PU#308.

Wittgenstein fortsetter denne paragrafen slik – la meg kommentere det han sier:

”*We talk of processes and states...*” Gjennom ting vi sier – f.eks. ”tankeprosesser er nå en gang vanskeligere å styre enn fysiske prosesser” – påpeker vi en semantisk analogi mellom det psykiske og prosessene i det fysiske. Dette er uskyldig nok så lenge vi er det Wittgenstein kaller ”siviliserte mennesker” (#194).

”...and leave their nature undecided. Sometime perhaps we shall know more about them – we think. But that [our talk of processes whose nature we sometime perhaps will learn to know better] is just what commits us to a particular way of looking at the matter. For we have a definite concept of what it means to learn to know a process better.” (Min klamme.) Problemet er at vi er ”usiviliserte”, for vi tror at de ”psykiske prosessene” vi snakker om er psykiske prosesser som kan *beskrives objektivt*. Allerede her framstår vi som mindre ”siviliserte” enn *Descartes*: *Descartes* hevder riktignok at det psykiske er *tinglig*, men han tror ikke at vi noen gang kan beskrive det psykiske objektivt. Han aksepterer at vi bare kan beskrive det *subjektivt*, introspektivt, kvalitativt osv. (Se **3.3(ii)**.) Det vi tror, er at den semantiske analogien vi påpeker er noe langt mer, nemlig en dybdesemantisk eller iallfall dybdegrammatisk analogi. Dette forplikter oss rimeligvis til å beskrive det psykiske *analogt* – i utgangspunktet *parallelt* analogt - med hvordan fysikken beskriver fysiske prosesser. Nå blir det klart hvem ”vi” i denne paragrafen er: ”Vi” er substansdualistene (”psykikerne”) i kjølvannet av *Descartes*.

”(*The decisive movement in the conjuring-trick has been made, and it was the very one we thought quite innocent.*)” Et forberedende steg i illusjonsnummeret er at språket begynner å suggerere oss, forhekse oss. Språket leder oppmerksomheten vår bort fra den egenartede *bruken* av psykologiske ord og over på den konforme *syntaksen* og *semantikken* til de samme ordene. Det neste steget er at vi låses fast i den tankebanen som sier at ’enhver psykisk X enten er en eksisterende ting eller ingenting overhodet’; at ’den psykiske regionen av virkeligheten må være like tinglig som f.eks. øredobb- eller kreftregionen’. Dermed er vi allerede solgt idet den semantiske analogien (de semantiske og – følgelig - syntaktiske likhetene) mellom ”psykologi-snakke” og ”fysisk prosess-snakke” flyter fra underbevisstheten og opp i bevisstheten, og vi begynner å påpeke den gjennom utsagn som ”tankeprosesser er vanskeligere å styre...”: Vi kan ikke unngå å betrakte de fysiske prosessene som modeller for psykiske *ting*. Når vi snakker om ”psykiske prosesser”, kan vi ikke å unngå å snakke om *psykiske prosesser hvis natur vi en dag kanskje skal lære bedre å kjenne*. (Vi var aldri i stand til å leve med en rent semantisk analogi; i den forstand er vi ”usiviliserte” mennesker.) Å snakke slik *tror* vi imidlertid er ”quite innocent”; for vi sier jo ikke noe substansielt om de psykiske prosessene, men *unnlater*

faktisk å bestemme deres natur. At vi snakker slik, er imidlertid det avgjørende steget i illusjonsnummeret. For når vi snakker slik, forutsetter vi jo at det *fins* en dyp analogi selv om vi så langt har unnlatt å utforske den. Men dermed forplikter vi oss til nettopp å utforske den: Vi forplikter oss til å beskrive det psykiske analogt med hvordan fysikerne beskriver fysiske prosesser. Så skjer det som virkelig viser at det avgjørende steget i illusjonsnummeret er tatt: Alle forsøkene våre på å beskrive det psykiske på denne måten *faller i fisk*: ”- *And now the analogy which was to make us understand our thoughts* [metaphysically, not merely semantically] *falls to pieces.*” (Min klamme.) Hver gang vi forsøker å beskrive det psykiske analogt med..., mislykkes vi, og vi faller tilbake på en rent *subjektiv*, introspektiv, kvalitativ beskrivelse av det psykiske. (Antakelig kommer vi ikke i gang med den objektive, analogiske beskrivelsen i det hele tatt, men blir stående på stedet hvil uten å vite hva vi skal bruke den subjektive, introspektive beskrivelsen til.)

”*So we have to deny the yet uncomprehended process in the yet unexplored medium.*” Vi må innse at jakten på prosesser som løper parallelt med de fysiske prosessene er håpløs. Nå kan i teorien flere ting skje:

(i) Vi innser at ’fysisk prosess’-paradigmet ikke er den riktige nøkkelen til en metafysisk forståelse av det psykiske. Faktisk innser vi at det ikke fins noen *nøkkel* overhodet, bare *forserte* innganger, til en metafysisk forståelse av det psykiske: I utgangspunktet er ikke det psykiske gjenstand for, gir ikke det psykiske fotfeste for, noen slags objektiv beskrivelse. Dermed innser vi følgende: Med mindre vi går til det ”*queere*” (forserte) skritt å *identifisere* de psykiske entitetene med fysiske prosesser, så er ’psykisk prosess’ et *termmessig kontradiktorisk* formular, og den psykiske prosessen ’et termmessig kontradiktorisk ingenting’ (dvs. en entitet som verken er tinglig eller eksisterer). Denne innsikten er så dramatisk at den åpner for nye måter å tenke om det psykiske på: Vi tenker at ”psykiske prosesser” fins, men at de er prosesser bare i navnet. De fins, men er ikke objektive (tinglige) størrelser. De er verken ’et noe’ eller ’et ingenting’.

(ii) Vi er så *fengslet* av ideen om en uniform virkelighet, så fastlåst i den tankebanen som sier at X enten fins som en ting eller ikke i det hele tatt, at vi ikke ”klareren tanken” på ikke-tinglige entiteter. Vi ”klareren ikke tanken” på (i). Dermed fortsetter vi å betrakte de ”psykiske prosessene” som *psykiske prosesser* (ting med prosessnatur) selv etter at vi i en eller annen forstand har ”denied the yet uncomprehended process...”. Slik bevares *inntrykket* av at vi vet hva vi snakker om når vi snakker om psykiske prosesser. For enhver *ting* kan beskrives objektivt på en eller annen måte, og mange ting kan også beskrives analogt med materielle ting – man kan tegne et bilde av dem. (Se **9M**.) Vi ”mener fortsatt å vite” hva de psykiske prosessene vi snakker om *er*; derfor stiller ingen av oss det spørsmålet som straks ville ha avslørt oss alle sammen, nemlig ”hva *er* en psykisk prosess?” Det som bevares er troen på at vi har funnet den riktige *støpeformen* til det psykiske (den riktige lesten å modellere det psykiske over): Det psykiske er et sett av prosesser i en ”immaterie”. Herfra slutter vi oss enten til *Descartes’* ”nøytrale dualisme” (som ikke foregir å beskrive disse prosessene substansielt) eller til en *behaviourisme* som sier at den psykiske prosessen P er (**biii**) ’et aksidentalt ingenting’ á la hekser eller (**aii**) ’et kontradiktorisk



ingenting' á la vinkler tredelt ved konstruksjon.

"And now it looks as if we had denied mental processes." Det er den behaviouristiske varianten av (ii) som inntreffer: Vi har knyttet oss så tett til ideen om virkelighetens uniformitet at vi ikke "klarar tanken" på (i). Dessuten er det et nederlag å vende tilbake til Descartes' "uvitenskapelige" dualisme: Vi tenker at hvis vi i det hele tatt skal si noe om det psykiske, så må vi si noe objektivt, nærmere bestemt noe parallellistisk. Dermed ser det ut for oss som om vi må konkludere slik: De psykiske prosessene er *ting* som "tilfeldigvis" (biii) - eller kanskje nødvendigvis (aai) - ikke eksisterer. Vi konkluderer med at støpeformen vi har brukt hele veien er den *riktige*, men at den er *tom* (for "immaterie"). Vi ser at så langt går svaret på H<sub>g</sub> hånd i hånd med det andre svaret på H<sub>s</sub> over: Verken vi eller PUSP greier å bryte ut av den tinglige tankebanen; dermed blir vi behaviourister, mens PUSP slutter at Wittgenstein er en behaviourist.

Et viktig spørsmål: Hvordan kan jeg trekke alt dette ut av sitatet "And now it looks as if we had denied mental processes"? Ordet 'denied' er stikkordet, for det ser ut til at Wittgenstein mener noe helt bestemt med det: Å "deny" X er å hevde at X har sannhetsverdien *usann* i den eksisterende verden eller i alle "mulige verdener". Dette i motsetning til å "set one's face against" X, som er å si enten at X er *nonsens* (og dermed sannhetsverdiløs) eller at X er "queer".<sup>kk</sup> Derfor, når Wittgenstein snakker om en 'denial of mental processes', er det veldig nærliggende å tro at han henter til en behaviouristisk doktrine som sier at "den mentale prosessen er 'et aksidentalt ingenting' eller 'et kontradiktorisk-men ikke-termmessig-kontradiktorisk ingenting'". (Her sier jeg implisitt at Wittgenstein betrakter *kontradiktoriske* utsagn - utsagn som er usanne i alle "mulige verdener" – som *ikke-nonsensiske*. Jeg tror ikke han dermed betrakter dem som *fullt ut meningsfulle*: Jeg tillegger Wittgenstein den oppfatning at vi *egentlig* ikke kan tenke/forestille oss kontradiktoriske entiteter som, f.eks., vinkler tredelt ved konstruksjon. (Se 9M.) Wittgenstein ser ut til å mene at vi ikke helt *forstår* kontradiktoriske setninger som "Kåre har tredelt vinkelen ved konstruksjon". Denne setningen gir ikke fullstendig mening for oss - selv om vi nok tenker/forestiller oss at den gjør det. Samtidig er den ikke nonsens, for den har sannhetsverdi.)

Over til den siste delen av svaret på H<sub>g</sub>: "And naturally we don't want to deny them." Common sense slår nå inn. Det er *naturlig* å stritte imot når noen proklamerer at det ikke fins noe sånt som psykiske prosesser. Det naturlige er tvert imot å få *bekreftet* eksistensen av psykiske prosesser. Dette får oss til å rekonstruere den dype analogien med fysiske prosesser som en *identitet* heller enn en parallellitet. (Merkelig nok tror vi fortsatt på den dype analogien selv om den har brutt sammen foran øynene våre.) Slik oppnår vi å beskrive de psykiske prosessene objektivt, slik at vi unngår å gjenta prosedyren beskrevet over (den som munnet ut i behaviourisme).

---

<sup>kk</sup> Se PU#305. Jeg tror W. legger følgende i uttrykket "to set one's face against the picture of a mental process": Ideen om mentale prosesser i analogi med... er veldig "queer" sett i lys av hvordan vi bruker mentaltermer. Hunter 85 går enda lenger i sin tolkning av det samme uttrykket: Ideen om slike mentale prosesser er *nonsensisk*. Se s. 137: "If we say remembering is not a mental process, it will be a way of saying we as yet make no sense of the idea..." (Min understrekning.)

Dermed oppstår *ikke-eliminativ materialistisk monisme*: Først type-identitetsteori (RMM), så funksjonalisme (ARMM). Disse posisjonene har vi sett opererer – hver på sin måte - med en *identitetsanalogi* og med en antakelse om at psykiske typer og tokens er *eksisterende ting* ('et noe'r).<sup>ll</sup>

Man kan merke seg at min tolkning av den siste setningen i #308 *bryter* med den ditto tolkningen til J.F.M. Hunter.<sup>mmm</sup> Uten at han sier det eksplisitt, vil Hunter fortsette den siste setningen i #308 slik: 'Rather, we want to set our faces against them.' Jeg tror ikke det er "vi" som vil dette: Det er *Wittgenstein* som vil dette og "vi" som *burde* ha villet det. Dvs., vi burde ha sett hvor "*queer*" formularet 'psykisk prosess' er. Et lite paradoks: Det eneste som kunne rettferdiggjøre at vi brukte dette formularet, var at vi så hvor "queer" det var og unngikk å legge noe dypt metafysisk i det. I så fall ville vi vise oss som "siviliserte" mennesker. Den "queerheten" det er snakk om er *relativ* i følgende forstand: Den semantiske analogien mellom psykologiske termer og fysisk prosess-termer vitner bare om at *bruken* av psykologiske termer og fysisk prosess-termer *så vidt overlapper*. Semantisk (og følgelig syntaktisk) beslektede setninger som "smerten min har vart så-og-så lenge" og "svangerskapet mitt har vart så-og-så lenge" er representative for bare en *liten del* av bruken av h.h.vis 'smerte' og 'svangerskap'. "Queerheten" er samtidig *absolutt* i følgende forstand: Antakelsen om en dyp analogi mellom det psykiske og fysiske prosesser skyldes en språkets forhekselse. Denne forhekselsen inngår i det språkets illusjonsnummer jeg har beskrevet over.

Det jeg tror Wittgenstein gjør i #308, er å kritisere de posisjonene (substansdualisme, behaviourisme, TYI osv.) som deler den "queere" antakelsen at *ytre sjelløse prosesser* er parret med *indre sjelelige prosesser* som enten opptrer kontinuerlig eller aldri (kan) opptre(r).<sup>40</sup> Et spesialtilfelle av denne antakelsen er antakelsen om at *ytre smerteoppførsel* er parret med en indre *smerteprosess* som opptrer med ujevne mellomrom eller aldri.

For Wittgenstein er det mer *naturlig* å forholde seg til *ytre besjelede prosesser* – til *smertelig oppførsel* (ikke sjelløs smerteoppførsel). Se hva han sier i #303: "*Just try – in a real case – to doubt someone else's fear or pain.*" Dette tolker jeg slik: Vi kan bare mobilisere en "queer", filosofisk-skeptisk tvil på at Kåre føler smerte når han – uten tegn til å lyve eller simulere – sier at, eller oppfører seg som om, han føler smerte. (Kanskje forestiller vi oss at Kåre egentlig er en robot programmert til å si det og det og oppføre seg sånn og sånn.)<sup>41</sup> I den forstand har vi *direkte tilgang* til Kåres smerte: Vi *slutter* ikke fra observasjon av Kåres ytre

---

<sup>ll</sup> Jeg sier ikke her at W. i PU#308 *forutser* funksjonalismen, bare at han forutser *grunnforutsetningene* for funksjonalismen.

<sup>mmm</sup> Min tolkning av #308 er inspirert av Hunter 85s essay "*How to Sound Deceptively like a Behaviourist*" (spesielt s. 136-137.) Hunter knytter imidlertid ikke #308 til bestemte posisjoner i filosofihistorien. Så vidt jeg kan se, gjør han det ikke en gang implisitt. En slik *innadvendt, isolert* tolkning av Wittgenstein synes jeg er lite tilfredsstillende. Man kan godt tolke Wittgenstein dit hen at han forholder seg til bestemte filosofiske posisjoner og samtidig unngå å se ham som en rival til disse posisjonene. Dessuten er Hunter *vag* i sin tolkning. Se f.eks. hvordan han tolker setningen "And naturally we don't want to deny them": "*We don't want to deny mental processes, as if we knew what they were, just did not think there were any.*" (s. 137.) Hunter sier ingenting om hva det skal *bety* at "we knew what they were, just did not think there were any". Sånn sett er min tolkning en utfylling av Hunters tolkning, ettersom jeg forklarer hva dette kan bety: Det kan f.eks. bety at 'we could draw a picture of them, but, *accidentally*, they were 'a nothing''. Dessuten tolker jeg #308 på en sånn måte at det er uunngåelig å sette paragrafen i sammenheng med substansdualisme, og

smerteopplevelse at smerte opptrer i Kåres indre; altså kan vi selvfølgelig ikke forme en testbar mistanke om at vi har begått en *feilslutning*. Og da er muligheten for at vi *tar feil borte*; det gjelder at 'whatever is going to seem right is right'. Samtidig fins det selvsagt en mulighet for at det vi sier *er feil* - kanskje er Kåre en robot uten evne til å føle smerte; det *kan* jo også tenkes at hånda jeg holder opp foran meg ikke fins i en "ytre virkelighet". Tilgangen vi har til Kåres smerte er faktisk analog med den ufeilbarlige og sannhetsverdiløse tilgangen vi har til *åpenlyse* tokens av faktumet *her er en hånd*.<sup>mn</sup> Se I denne forbindelsen PU152e: "*My attitude towards him is an attitude towards a soul. I am not of the opinion that he has a soul. (..) The human body is the best picture of the human soul.*"

Det jeg har sagt i dette siste avsnittet er ekvivalent med at smerten – denne stikkingen i brystet - *ikke er en ting*, men heller *ikke ingenting*. (Se definisjonen av tinglighet i **3.1.5**.)

Hva med min egen smerte? På det at jeg har smerter på tidspunkt t kan jeg ikke engang nære en teoretisk tvil. #288: "*..it means nothing to doubt whether I am in pain!*".<sup>42</sup> Dette rimer med noe jeg sa om Descartes i **3.1.5**: Allerede *før* Gudsbeviset tillater ham å bilegge all teoretisk tvil, bilegger han tvilen på at det er smerte han selv føler.

Spørsmålet om hvordan vi i lys av dette skal klassifisere 1. og 2./3.person-tokens av "smerte opptrer på t" blir tatt opp i den siste paragrafen, som vi nå har kommet til.

### 13.3 Om Smarts og Fogelins beskyldninger om behaviourisme

Jeg tenker å avrunde denne masteroppgaven med en diskusjon omkring (det jeg oppfatter som) to beskyldninger om behaviourisme rettet mot Wittgenstein. Disse beskyldningene kommer fra J.J.C. Smart og Robert J. Fogelin. Først vil jeg **(i)** komme med en del *sitater* fra Smarts artikkel "*Sensations and Brain Processes*" og Fogelins bok *Wittgenstein*. Så vil jeg **(ii)** forklare hvorfor disse sitatene er beskyldninger om *behaviourisme*. Deretter vil jeg **(iii)** forsøke å tenke meg hvordan *Wittgenstein* ville besvare (les: diagnostisere) disse beskyldningene. Så vil jeg **(iv)** si litt om hvordan Wittgenstein *burde* tolkes. Til slutt vil jeg **(v)** se på mulige *problemer* med denne tolkningen. Jeg har ikke tenkt å bruke så mye plass på disse punktene. Det trenger jeg ikke heller, for mye av arbeidet er allerede gjort, spesielt i paragraf **9**.

---

nærliggende å sette den i sammenheng med type-identitetsteori og funksjonalisme.

<sup>mn</sup> Dette er en sannhet med en liten modifikasjon: Vi kan ha en *testbar* mistanke om at det er feil at Kåre føler smerte (men ikke om at vi har *tatt* feil om at Kåre føler smerte). Mistanken om at han er en robot kan jo *sjekkes* ved å skjære ham opp og se hva han er laget av. Mistanken om at hånda jeg holder opp ikke fins i den "ytre virkelighet" er det derimot *prinsipielt umulig* for meg å sjekke. (I lys av dette ser det ut til at setningen "vi kan sjekke om E opptrer på t" *ikke* logisk impliserer setningen "vi kan ta feil om at E opptrer på t". Dette strider mot min egen definisjon av tinglighet i paragraf **3.1.5**: Der antok jeg at disse setningene er ekvivalente. (Jeg bemerket også at den filosofiske skeptikeren er uenig i dette: Det han benekter er at implikasjonen jeg snakker om her gjelder motsatt vei.) Så det spørs om jeg burde ha nøyd meg med å si følgende: Tingligheten av E - forstått som muligheten for å ta feil om at E opptrer på t - impliserer logisk en mulighet for å sjekke om E opptrer på t (det er dette den filosofiske skeptikeren er uenig i), men denne implikasjonen gjelder ikke motsatt vei.)

**(i) Smart:**

“..to say “I am in pain” may be to do more than “replace pain behaviour”: it may be partly to report something, though this something is quite non-mysterious, being an agitation-condition, and so susceptible of behavioristic analysis.” (Chalmers 02, s. 60.)

“..on [Wittgenstein’s] view there are, in a sense, no sensations. (..) There are just behavioral facts about this vast mechanism [a human being], such as that it (..) goes through a sophisticated sort of wince, that is, says “I am in pain”. Admittedly Wittgenstein says that though the sensation “is not a something,” it is nevertheless “not a nothing either” (..), but this need only mean that the word “ache” has a use.” (ibid. s. 61, mine klammer.)

“Though, for the reasons given above, I am very receptive to the above “expressive” account of sensation statements [which I ascribe to Wittgenstein], I do not feel that it will quite do the trick. (..) ..it does seem to me as though (..), when [a person] says “I have pain” he is doing more than “replace pain-behavior” and that “this more” is not just to say that he is in distress.” (ibid. s. 61, mine klammer.)

**Fogelin:**

“[Wittgenstein’s] *point, however, is that the expression “I am angry” does not make a report at all.*” (Fogelin 87, s. 190, min klamme.)

“*..Wittgenstein’s treatment of third-person uses of psychological concepts seems straightforwardly behavioristic.*” (ibid. s. 191.)

“[Wittgenstein denies] *that a statement of what one expects is a report of some inner episode. Saying “I expect...” is, on his view, part of the expecting behavior.*” (ibid. s. 194, min klamme.)

**(ii) Wittgenstein sier I PU#244:**

”But how is the connexion between the name [‘pain’] and the thing named [the pain] set up? (..) Here is one possibility: words are connected with the primitive, the natural, expressions of sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behaviour.” (Mine klammer.)

Det vi ser i (i), er at Smart og Fogelin tolker denne PU-paragrafen likt. Begge tror at for Wittgenstein er ’the one possibility’ ’the *only* possibility’.<sup>00</sup> Jeg vil uten videre trekke følgende ut av sitatene over: Fogelin tror at

---

<sup>00</sup> Fogelin sier dette eksplisitt i artikkelen ”*Wittgenstein’s critique of philosophy*”. (Se Sluga/Stern 96, s. 44-45.)

Wittgenstein betrakter alle *1.person*-tokens av "smerte opptrer på t" som en del av smerteoppførselen og *ikke* som *genuine rapporter*. Smart er stort sett enig i dette; han legger bare til at dersom de (en sjelden gang) er genuine rapporter, kan de iflg. Wittgenstein analyseres behaviouristisk, dvs. som rapporter om oppførsel eller om oppførselsdisposisjoner. Fogelin legger dessuten til at Wittgenstein betrakter alle *3.person*-tokens av "smerte opptrer på t" som beskrivelser av (rapporter om) en bestemt oppførsel eller av disposisjoner for en bestemt oppførsel.

Hvorfor er dette en *behaviouristisk* tolkning av Wittgenstein? Det Smart og Fogelin sier, er at Wittgenstein sier følgende: I den grad 'smerte' i "smerte opptrer på t" ikke refererer til smerteoppførsel (eller til en smerteoppførselsdisposisjon), er "smerte opptrer på t" *ingen rapport*, men må isteden betraktes som en sofistikert måte å rope "au!" eller å gråte på. M.a.o.: "Smerte opptrer på t" er enten en rapport om smerteoppførsel eller ingen rapport overhodet. Men dette er bare å si at ingen av beskrivelsene våre av virkeligheten dreier seg om smerte; at smerten ikke inngår i noen av de faktaene vi rapporterer om på formen "smerte opptrer på t". Kort sagt: Dette er å si at *smerten ikke fins i virkeligheten*. (Jfr. argumentet **9n**.) Mer presist: Dersom umuligheten av å rapportere om at smerte opptrer på t skyldes at "smerte opptrer på t" mangler *sannhetsverdi* så lenge 'smerte' foregis å referere til smerten, er dette å forfekte doktrinen (**ai**): Smerten er 'et ingenting' på linje med runde firkanter og gifte ungarer.

(iii) At Wittgenstein ville være uenig i denne tolkningen av/beskyldningen mot ham, antydes av følgende terapeutiske svar – som det er nærliggende å legge i munnen hans: 'Dere, Smart og Fogelin, setter likhetstegn mellom "X er en genuin rapport" og "X er en sannhetsverdifulle rapport". For gjorde dere ikke det, ville dere ikke være så uforbeholdne med å la rapportstatus være forbeholdt de smerte-utsagnene som er behaviouristisk analyserbare, dvs. som kan betraktes som beskrivelser av ytre oppførsel eller "dispositions to behave". (Slike smerte-utsagn er jo – iallfall ofte – *kontingente* beskrivelser av virkeligheten.) Men dette viser bare at den filosofiske virksomheten deres er slavearbeid under dikotomien "X er enten 'et noe' eller 'et ingenting'". (Jfr. argumentet **9N**.) Og dette antyder sterkt at dere er ofre for en språkets forhekselse.'

(iv) Hva skal vi så si at Wittgenstein mener? Det naturlige (ikke-"queere") er ifølge Wittgenstein å ikke se noen logisk implikasjon fra "X er en genuin rapport" til "X er en sannhetsverdifulle rapport". Slik *åpner* han i det minste for at noen sannhetsverdiløse tokens av "smerte opptrer på t" er genuine rapporter. Altså *åpner* han for at noen *1.person*-tokens av "smerte opptrer på t" er genuine rapporter: "Jeg har smerter" er aldri en slutning fra, eller en beskrivelse av, *smerteoppførsel*; og *introspeksjon* av denne stikkingen i brystet mitt gir meg ikke genuine kriterier for å avgjøre om jeg har smerter. "Whatever is going to seem right is right" (PU#258) når det gjelder "jeg har smerter"; derfor mangler "jeg har smerter" sannhetsverdi (med mindre vi går til det "queere"

kartesiske skritt å si at kunnskap – og dermed *sann* tro - er en ufeilbarlig tilgang til fakta). Husk dessuten Wittgensteins påpekning av at subjektets *tvil* på sin egen smerte er utelukket (PU#288), og at muligheten for praktisk tvil er en forutsetning for sannhetsverdi (med mindre man retter en ”queer” filosofisk-skeptisk appell til ”ytre realiteter”).

Dette er vel og bra, men *mener* Wittgenstein at ”jeg har smerter” undertiden er en (ren) rapport, et deskriptivt utsagn? Jeg tror svaret er ja og at Fogelins (og Smarts) rent ”ekspressive” tolkning av PU#244 er *uriktig*. Grunnen til at jeg tror dette, er bl.a. at Wittgenstein i #244 faktisk snakker om ”*one possibility*”, ikke ”*the one and only possibility*”. Dessuten mener jeg at det smaker for mye av en filosofisk *doktrine* å si at ethvert 1.person-token av ”smerte opptrer på t” er et smerteuttrykk som inngår i en smerteoppførsel. (Jeg ønsker, som sagt, å betrakte Wittgenstein som en fullstendig ”ikke-filosofisk” filosof.)

Det doktrinære i å si dette kommer klart fram i følgende resonnement: Hvis *alle* tokens av ”jeg har smerter”, ”jeg har vondt” osv. må forstås som smerteuttrykk (ekspressive utsagn), gjelder det at i *alle* tilfeller hvor vi tilskriver en person smerte, oppviser denne personen *smerteoppførsel*. For vi tilskriver ikke en person smerte med mindre personen signaliserer verbalt (”au!”, ”jeg har smerter” etc.) eller med kroppsspråk (gråt, innesluttethet etc.) at han har vondt. Men da blir det vanskelig å se hvordan vi kan unngå å tolke PU#281: ”*Only of a living human being or what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations...*” på noen annen måte enn denne: ’At X oppviser menneskelignende oppførsel på tidspunkt t, er en *nødvendig forutsetning* for å tilskrive X smerte på tidspunkt t.’ Og da har vi en doktrine som iallfall er *snuvende nær behaviourismen*. Vi kan merke oss at Hilary Putnam i artikkelen ”*Brains and Behaviour*” faktisk forstår dette som en behaviouristisk doktrine: ”*In the last thirty years (..) logical behaviourism has gradually been weakened to something like this: 1. That there exist entailments between mind-statements and behaviour-statements...*” (Chalmers 02, s. 46, min understrekning.)<sup>PP</sup>

---

<sup>PP</sup> Det er dessuten nærliggende å ta PU#290 til inntekt for min ”ikke rent ekspressive” tolkning av PU#244: Det Wittgenstein synes å si her, er at det fins flere måter å rapportere om (beskrive) virkeligheten på enn den som baserer seg på kriterier og dermed har sannhetsverdi. Problemet er at #290 er *tvetydig*: ”*What I do is not, of course, to identify my sensation by criteria: but to use the same expression again. But this is not the end of the language-game: it is the beginning. But isn't the beginning the sensation – which I describe? – Perhaps this word “describe” tricks us here. I say “I describe my state of mind” and “I describe my room”. You need to call to mind the differences between the language-games.*”

Dette *kan* tolkes slik: Når jeg sier ”jeg har smerter”, sier jeg ikke noe sant eller usant. Bruken av ord som ’sann’, ’riktig’ osv. gir ikke mening, fordi jeg ikke baserer meg på genuine kriterier. Utsagnet mitt *terminerer* derfor ikke språkspillet med ordet ’smerte’, noe det ville ha gjort dersom *poenget* med språkspillet var at jeg skulle si noe sant eller usant om den virkeligheten jeg opplever. (Dette må ha en forbindelse til #304: ”*The paradox disappears only if we make a radical break with the idea that language (..) always serves the same purpose: to convey thoughts...*”) I stedet *innleder* utsagnet språkspillet: Det neste trekket kan være at en annen person spør meg hvor smerten sitter, og det siste trekket kan være at personen hjelper meg eller trøster meg. Det er dette – at jeg skal få hjelp eller trøst – som er *poenget* med ’smerte’-språkspillet, ikke at jeg skal dokumentere virkeligheten med ord. PUSP tror imidlertid at dette siste er poenget, og at ”jeg har smerter” er en beskrivelse som *terminerer* språkspillet. Årsaken til at han tror dette, er at han har latt seg lure av den semantisk-syntaktiske likheten mellom ”I describe my state of mind” og ”I describe my room”. (Poenget med ”rom-språkspillet” er nettopp at jeg skal *beskrive* hvordan et rom ser ut.) Wittgenstein vil vise PUSP at han er blitt lurt av språket; derfor påpeker han at bruken av ’describe’ i ”I describe my state of mind” er en *ekstraordinær* (”queer”) bruk. Vi bør unngå å si noe dypt om hva en beskrivelse/rapport kan være på grunnlag av denne bruken. F.eks. bør vi unngå å slutte at rapporter noen ganger kan mangle sannhetsverdi. (Denne tolkningen av #290 er analog med min tolkning av #247-251. Se fotnote å s. 65.)

Jeg tror PU#281 etablerer en mye løsere kobling mellom smerten og smerteoppførselen enn som så. Poenget er at dersom Kåre stikkes av en veps uten tilsynelatende å reagere på det, vil vi ikke nøle med å si at ”Kåre har vondt, men vil ikke vise det” (med mindre vi da har gått til et eller annet ”queert” skritt). Dersom vi imidlertid vet at Kåre aldri har oppvist noen slags smerteoppførsel-lignende oppførsel, vil vi *ikke* tilskrive ham smerte når han stikkes av en veps og – heller ikke nå – viser tegn på smerte. (Også dette gjelder med mindre...) Ikke dermed sagt at vi vil påstå at han *ikke* føler smerte; det er snarere sånn at vi ikke vet hva vi skal si; Kåre er så *spesiell* at vi ikke vet hvordan vi skal forholde oss til ham. Derimot vil vi strekke oss ganske langt i å tilskrive andre levende vesener smerte bare de oppfører seg på en menneskelignende måte. Til og med en mark som vrir seg på fiskekroken skaper gjerne en forestilling (”image”) om smerte i sinnene våre. Siden det ikke fins noen (naturlig) *identitetsrelasjon* mellom min smerte og smerten til et annet vesen (13.1), er ikke dette en forestilling om en smerte *lignende* min egen, men om min egen smerte forflyttet til markens kropp.<sup>43</sup>

Vi kan merke oss at selv i denne løse tolkningen motsier #281 Putnams tankeeksperiment om ”*super-super-spartanerne*” som føler smerte til tross for at de aldri viser noe tegn på smerte.<sup>44</sup> Wittgenstein ville kanskje ha sagt at vi egentlig ikke kan tenke oss, bare ”tenke oss at vi tenker oss” (se 9M), slike ”super-super-spartanere”; at eksistensen av smerter er *løst* – men *uløselig* – knyttet til smerteoppførsel. (Med mindre, selvfølgelig, vi går til det ”queere” skritt å f.eks. typeidentifisere smerte med en nevrofysiologisk prosess.) Det er mulig Wittgenstein har rett: Jeg mener det er et betimelig spørsmål hvorvidt forestillingen om, la oss si, en statue (eller en ovn eller tekanne for den del) som gjennomgår de frykteligste pinsler er en forestilling om *en statue som gjennomgår de frykteligste pinsler*, eller om vi bare har ’*alle slags forestillinger i forbindelse med ordene* ’statue som gjennomgår de frykteligste pinsler’ (se PU#351.) Spørsmålet er om forestillingen om, la oss si, en ildkule som pulserer i magen til statuen, er en forestilling om at statuen har vondt i magen.<sup>49</sup>

Min konklusjon blir at Wittgensteins forståelse av 1.person-tokens av ”smerte opptrer på t” ikke er rent ekspressiv. I mange tilfeller er ”jeg har smerter” et rent *deskriptivt* utsagn, en *rapport* om tingenes tilstand. Denne rapporten er uten sannhetsverdi (men har bare det jeg har kalt sannferdighetsverdi).<sup>45</sup> Følgelig kan vi ikke tegne et bilde av, bare gjøre oss en forestilling om, innholdet i rapporten. (Rapporten ”jeg har smerter” har imidlertid en *ekspressiv* dobbeltgjenger. Denne uttømmer resten av tilfellene hvor jeg ytrer ”jeg har smerter”. Dette er i tråd med intuisjonen vår – iallfall er det i tråd med min – uten at jeg er sikker på hvilken verdi det har å påpeke det.)

Hva med 2. og 3.-person-tokens av ”smerte opptrer på t”? Over har jeg assosiert en del slike tokens med *tautologiske* tokens av ”her er en hånd”; andre tokens har jeg sagt er *kontingente* slutninger fra observasjon av oppførsel. Kall et vilkårlig token i den første gruppen for T og ditto i den andre gruppen for K.

---

<sup>49</sup> Det skal sies at Putnam er klar over dette mulige problemet. Han vurderer muligheten for at tankeeksperimentet om ”super-superspartanere” inneholder en skjult absurditet. Konklusjonen hans er at det ikke gjør det. (Se Chalmers 02, s. 50-54 (*Brains and Behaviour*)). Jeg er imidlertid usikker på om Putnams ganske tekniske diskusjon rammer Wittgenstein på noen måte.

La meg minne om noe jeg sa i **9M**: Jeg sa at ""X opptrer på t" har sannhetsverdi og 'X' refererer til X" er ekvivalent med "X er en ting". Dermed, siden smerten ikke er en ting (med mindre vi identifiserer den med en "queer" ting, f.eks. en nevrofysiologisk prosess), gjelder det enten at "smerte opptrer på t" ikke har sannhetsverdi, eller at 'smerte' ikke refererer til smerte. Altså: Hvis "smerte opptrer på t" har sannhetsverdi, så refererer ikke 'smerte' til smerte. Det følger at 'smerte' i K *ikke refererer til smerten* (men til smerteopplevelse). Grunnen til at dobbeltgjengeren T mangler sannhetsverdi, er formodentlig at 'smerte' i T *refererer til smerten*. Det siste kan også sies om 1.person-tokens av "smerte opptrer på t".

Det ser ut til at T – i likhet med tautologiske tokens av "her er en hånd" – må betraktes som en virkelighetsbeskrivelse (rapport), men at den på et dypere nivå er en slags meningsbeskrivelse, et semantisk informativt utsagn. Av innholdet til T er det dessuten umulig å tegne et *bilde*; man kan bare *forestille seg* det. K må på sin side betraktes som en kontingent beskrivelse av virkeligheten (en kontingent rapport). Motivet til denne beskrivelsen er en annen persons smerteopplevelse. Vi kan m.a.o. tegne et bilde av innholdet til K, og motivet til dette bildet er en annen persons smerteopplevelse.

Nå har jeg sett på hvordan Wittgenstein behandler PUSP terapeutisk og, mer generelt, hvordan behaviouristene og sinnsfilosofene for øvrig underlegges den samme terapien. Jeg har dessuten anbefalt Smart og Fogelin å legge seg under det samme terapeutiske programmet. Fra mitt udistanserte ståsted er det vanskelig å se hvordan denne terapien ikke skal være berettiget og i prinsippet vellykket – spesielt tatt i betraktning alle de innvendingene mot den som ser ut til å falle døde til jorda i paragraf **9**. Her kunne jeg strengt tatt ha satt punktum for denne teksten. Jeg ser imidlertid at det er et par-tre problemer som gjenstår.

(v) 1. Hvis det stemmer at vi har direkte (ufeilbarlig) tilgang til Kåres smerte, så bør vi *iallfall* ha direkte tilgang til Kåres *smerteopplevelse*. Men hvordan kan da K – som avbilder Kåres smerteopplevelse - være kontingent og følgelig feilbarlig, testbar og praktisk betvilbar (på et eller annet tidspunkt)?

2. Hvordan kan jeg si at bare en teoretisk tvil på Kåres smerte er mulig; at tilgangen til smerten hans er ufeilbarlig; at det som synes riktig er riktig? Det hender jo noen ganger at jeg konkluderer med at Kåre har vondt, for så – ut fra "anomalier" i smerteopplevelsen hans – å forme en konkret mistanke om at han holder meg for narr, for deretter å sjekke ut denne mistanken og konkludere med at "nei, det stemte visst ikke likevel at Kåre hadde vondt" eller "ja, jeg gjorde rett i å tilskrive Kåre smerte".

3. Hvis K er *kontingent* og 1.person-tokens av "smerte opptrer på t" *mangler sannhetsverdi*, hvordan skal vi forklare at Kåre kan *motsi* meg når jeg sier "jeg har smerter", eller at jeg kan *motsi* Kåre når han sier "jeg har smerter"?<sup>11</sup>

Dette er antakelig spørsmål man kunne ha brukt mye mer plass på enn det jeg har til rådighet. Og det er

---

<sup>11</sup> Dette ligner på en innvending fra Fogelin 87. Denne innvendingen, som han mener avdekker en "fundamental weakness of



godt mulig de stiller Wittgenstein – eller min tolkning av ham – i et tvilsomt lys. La meg likevel forsøke å svare på dem. For å ta det siste spørsmålet først: Hvor ofte skjer det egentlig at jeg motsier Kåre når han hevder at han har smerter? Oppførselen hans skal være temmelig merkelig for at jeg skal motsi ham – og fortsette å motsi ham – når han hevder dette. Som regel må jeg bare akseptere det Kåre sier, til tross for at jeg syns lårhøna jeg påførte ham ”umulig kan være så ille” eller at han oppfører seg litt merkelig. Eventuelt vet jeg ikke om jeg skal akseptere eller benekte utsagnet hans. ’Smerte’-språkspillet er et språkspill som så å si ”*hangler videre*” uten klare regler, kriterier osv. Sånn er det bare, og det betyr ikke at ’smerte’-språkspillet burde avskaffes eller gjøres mer objektivt gjennom ”queere”, a fortiori grep.<sup>46</sup> Dessuten, i de få tilfellene hvor jeg motsier Kåres utsagn, finner jeg fort ut enten at han er *oppriktig* (dvs. at han ikke simulerer smerte) – i så fall slutter jeg umiddelbart å motsi ham – eller at han *lyver* (simulerer smerte) – i så fall var det egentlig aldri noen motsigelse mellom oss.

Dette bringer oss over på spørsmål 2, for nå har jeg innrømmet at det *finns* situasjoner hvor jeg betviler Kåres utsagn ut fra anomalier i oppførselen hans, situasjoner hvor jeg er i stand til å nære en *praktisk tvil* på Kåres utsagn. En slik anomali kan kanskje være at Kåre et lite øyeblikk ”smiler med øynene” mens han hopper rundt på gulvet, skjærer grimaser osv. etter å ha blitt påført en lårhøne. (Det at han bare *sier* ”jeg har smerter” uten å oppvise noen slags smerteoppførsel, har vi ikke grunn til å forstå som en anomali. I slike situasjoner akseptere vi bare at Kåre føler smerte, eller vi vet ikke hva vi skal si.) Det ser altså ut til å finnes noen situasjoner hvor jeg *slutter* at smerte opptrer i Kåre og – følgelig - situasjoner hvor jeg kan ha en *konkret mistanke* om at denne slutningen er *feil*. Dette ser ut til å motbevise at jeg har direkte (ikke slutningsbasert, ufeilbarlig) tilgang til Kåres smerte.

Hva kan man svare her? Kanskje at det er en forvirring ute og går: Det jeg kan *slutte* meg til, er hvorvidt Kåres oppførsel er *genuin smerteoppførsel* eller bare *simulert smerteoppførsel*. Fra observasjon av Kåres oppførsel slutter jeg at oppførselen hans er genuin smerteoppførsel, men så er det ikke lenger rom for slutninger: Jeg slutter meg ikke herfra til at *smerte* opptrer i Kåre. Sagt på en annen måte: Når jeg har sjekket og fått bekreftet at Kåres oppførsel er *genuin smerteoppførsel* (at hans utsagn ”jeg har smerter” har *sannferdighetsverdi*), trekker jeg den endelige slutningen K. Idet jeg gjør det, stenges rommet for praktisk tvil. Nå er bare en *filosofisk-skeptisk tvil* som arter seg slik, mulig: ”Kåre simulerer ikke smerteoppførsel; han prøver ikke å lure meg når han sier ”jeg har smerter”; men under sitt menneskelignende ytre er han kanskje bare en robot som er programmert til å oppføre seg sånn og sånn og si det og det. Kanskje er det ingen *smerte* der.” Men dette viser bare at alt ligger oppe i dagen, at alt tyder på at Kåre føler smerte. Og det betyr bare at det ikke er rom for slutninger lenger: *Like lite* som jeg – i en åpenlys situasjon - slutter fra observasjon at ”her er en hånd”, *slutter* jeg fra observasjon av Kåres genuine smerteoppførsel at Kåre har smerter. Hvilket betyr at

---

Wittgenstein’s position”, formulerer han første gang på s. 191.

rommet for *feiltakelse* er borte. Det er ikke lenger mulig for meg å ytre K; jeg kan bare ytre dobbeltgjengeren T. Tilgangen til Kåres *smerte* er altså direkte til tross for at tilgangen til Kåres genuine smerteoppførsel er indirekte. Jeg tar så å si del i Kåres smerte; han oppviser en *smertelig* oppførsel. La meg parafrasere PU152e: '*I am not of the opinion that he has a pain.*'

Dette bringer oss over på spørsmål 1: For det jeg sier, er at K er en slutning fra observasjon av Kåres oppførsel (som enten er en genuin smerteoppførsel, en simulert sådan, eller en helt annen slags oppførsel). Samtidig har jeg sagt at K beskriver en genuin smerteoppførsel. (Dvs. at i bildet av K's innhold inngår et bilde av genuin smerteoppførsel.) Og denne genuine smerteoppførselen burde vi ha direkte tilgang til (forutsatt, selvfølgelig, at K er sann og at en genuin smerteoppførsel opptrer) i den grad vi har direkte tilgang til Kåres smerte. Det jeg synes å si, er at vi *på en og samme tid* har indirekte og direkte tilgang til Kåres genuine smerteoppførsel. I så fall har jeg – eller Wittgenstein – et problem.

Hva kan man svare her? Kanskje dette: Det er ganske enkelt ikke snakk om noen logisk implikasjon fra "vi har direkte tilgang til Kåres smerte" til "vi har direkte tilgang til Kåres genuine smerteoppførsel". For jeg har jo nettopp gitt et moteksempel til implikasjonssetningen "hvis vi ikke har direkte tilgang til Kåres genuine smerteoppførsel, så har vi ikke direkte tilgang til Kåres smerte": Jeg har påpekt at man kan ha indirekte (og følgelig ikke-direkte) tilgang til Kåres genuine smerteoppførsel, og like fullt ha direkte tilgang til Kåres smerte: Ved å bilegge all praktisk tvil (på at Kåres smerteoppførsel er genuin) og – for siste gang – dra slutningen K, gjør man en ikke-åpenlys situasjon om til en åpenlys situasjon. I denne åpenlyse situasjonen er det ikke plass til noen empirisk undersøkelse; følgelig er det heller ikke plass til slutninger fra empiri - herunder *feils*lutninger fra empiri. Det er kun plass til K's tautologiske dobbeltgjenger T og en filosofisk-skeptisk forestilling om at Kåre kanskje er en robot e.l. Kort sagt: Det er kun plass til en ufeilbarlig tilgang til Kåres smerte. -

Det er meget mulig at andre problemer enn de tre jeg har tatt opp her følger av den Wittgenstein-tolkningen jeg har presentert i denne teksten. Det er også godt mulig at behandlingen jeg her har gitt disse tre problemene innebærer nye problemer, spørsmål og diskusjoner. Saken er at jeg, her og nå, ikke ser hvilke problemer, spørsmål og diskusjoner det skulle være. Enda godt at filosofi ikke er en enmannsjobb.



## Sluttnoter og litteraturhenvisninger

<sup>1</sup> Se Fogelin 87, s. 191.

<sup>2</sup> Se Chalmers 02 s. 594. ("*The meaning of "Meaning"*")

<sup>3</sup> Se Descartes 92, s. 38-52.

<sup>4</sup> Chalmers 02, s. 34. (Kapittelet "Descartes' Myth" fra boka *The Concept of Mind*)

<sup>5</sup> Se PU#258, 260, 261, 270.

<sup>6</sup> Innsikten i at dette er (eller kan være) et sentralt "point of attack" hos Wittgenstein, skylder jeg først og fremst Schroeder 06. Se kapittel 4.7: "The Inner-Object Conception of Sensations". Min diskusjon om tinglighet, Wittgenstein, Descartes og skeptisisme er imidlertid frikoblet fra det Schroeder 06 sier i dette kapitlet.

<sup>7</sup> Her baserer jeg meg på definisjonen av det Brook/Stainton 00 kaller "Strongest naturalism": "[strongest naturalism] holds that neuroscience is the basic science of knowledge and mind and that no theory of either that cannot ultimately be REDUCED to neuroscience is inadequate." (Side 193, min klamme.) At Brook/Stainton lar RMM sortere under "Strongest naturalism" og ikke under "Strong naturalism" trenger vi ikke henge oss opp i her. Denne forskjellen mellom min og Brook/Staintons framstilling er rent terminologisk.

<sup>8</sup> Chalmers 02, s. 61. ("*Sensations and Brain Processes*")

<sup>9</sup> Se f.Eks. Brook/Stainton 00, s. 94.

<sup>10</sup> Se Beaney 97, s. 17.

<sup>11</sup> Referanse over.

<sup>12</sup> Referanse over.

<sup>13</sup> Chalmers 02, s. 594. ("*The meaning of "Meaning"*")

<sup>14</sup> Beaney 97, s. 122. ("*The Foundations of Arithmetic*")

<sup>15</sup> Denne ÜG-tematikken har jeg behandlet tidligere, i essayet "*Wittgenstein, Moore og skeptisisme*" skrevet under masterkurset Selvvalgt Emne ved UiTø våren 2006. Behandlingen jeg gir denne tematikken her er delvis en ny gjennomgang av resultatene i nevnte essay; delvis er den en videreutvikling av disse resultatene. Noen momenter er dessuten helt nye, f.eks. det jeg sier om naturalisert epistemologi, om kunnskap som 'et noe' og om "språkets forhekselse" av den filosofiske skeptikeren. Disse momentene har jeg kommet fram til ved å se ÜG i sammenheng med PU.

<sup>16</sup> Se ÜG, f.eks. #19, 23.

<sup>17</sup> ÜG#6, 12, 21, 90, 178.

<sup>18</sup> Dette uttrykket har jeg fra Moyal-Sharrock 04.

<sup>19</sup> ÜG#96.

<sup>20</sup> Se f.eks. Miller 98, s. 124-125.

<sup>21</sup> Se Gerrards artikkel "*A philosophy of mathematics between two camps*" i Sluga/Stern 96. Jeg burde hatt det nøyaktige sitatet og sidetallet her, men jeg har dessverre ikke Sluga/Stern 06 tilgjengelig idet denne teksten leveres inn.

<sup>22</sup> Problematikken rundt PU#241-242 og Wittgensteins begrep om "logikk" har jeg blitt ledet inn i av min veileder, l.amanuensis Jan Harald Alnes. Dette har foregått delvis gjennom samtaler, delvis gjennom tekster han har skrevet. Tekstene det er snakk om er et innlegg om Wittgenstein og "Grensene for det meningsfulle" som Alnes la fram på et forskningsseminar ved UiTø høsten 2005 og teksten "Usages of "logic" in Wittgenstein's later Philosophy" som han presenterte på en Wittgenstein-kongress i Odense i juni 2007. Likheter og forskjeller mellom min og Alnes' Wittgenstein-tolkning skal jeg ikke gå inn på her.

<sup>23</sup> Se Quine 81, kapittel 5.

<sup>24</sup> Quine 81, kapittel 5.

<sup>25</sup> Chalmers 02, s. 594. ("*The meaning of "Meaning"*")

<sup>26</sup> Den tolkningen av PU#300 som jeg anvender her, støtter seg på Kenny 06, s. 156-157.

<sup>27</sup> Chalmers 02, s. 590. ("*The meaning of "Meaning"*")

<sup>28</sup> Se Alnes 98, s. 120-122, 124, 126. Dette var et sentralt poeng under Alnes' kurs om Frege ved UiTø høsten 2005. Se dessuten Dummett 81, s. 431-432.

<sup>29</sup> Se Fogelin 87, s. 183.

<sup>30</sup> Kripke 80, s. 146-149.

<sup>31</sup> Chalmers 02, s. 77. ("*The Nature of Mental States*")

<sup>32</sup> Chalmers 02, s. 95. ("*Troubles with functionalism*")

<sup>33</sup> Brook Stainton 00, s. 94. Her er Putnam riktignok ikke nevnt ved navn; det er bare snakk om 'funksjonalister' og 'funksjonalisme'.

<sup>34</sup> Chalmers 02, s. 75. ("*The Nature of Mental States*")

<sup>35</sup> Merk at dette er min tolkning av det Frege sier. Jeg tror poenget hans er i slekt med et wittgensteinsk poeng. Det Frege selv sier står i Beaney 97, s. 184-185. ("*On Concept and Object*")

<sup>36</sup> Beaney 97, s. 17.

---

<sup>37</sup> Chalmers 02, s. 594. ("*The meaning of "Meaning"*")

<sup>38</sup> Iallfall (**biii**) stemmer godt med utlegningen av eliminativisme i Brook/Stainton 00. Se s. 97.

<sup>39</sup> Denne tolkningen av PU#297 støtter seg på Kenny 06, s. 156-157.

<sup>40</sup> Fogelin 87 ser ut til å være med meg på dette. Se s. 189.

<sup>41</sup> PU#246 støtter opp under denne tolkningen.

<sup>42</sup> PU#246 støtter opp under denne tolkningen.

<sup>43</sup> Se PU#302.

<sup>44</sup> Se Chalmers 02, s. 50-54. ("*Brains and Behaviour*")

<sup>45</sup> Schroeder 06 ser ut til å være med meg på denne konklusjonen. (Se spesielt s. 214.) At han er med meg her, er ikke så rart: Jeg er sterkt inspirert av Schroeder 06 sin PU-tolkning. Jeg tror denne tolkningen nærmer seg PU på en veldig sunn måte.

<sup>46</sup> Se f.eks. det W. sier i PU#99-100. Jeg tror dessuten det først og fremst er dette Hunter 73 vil fram til i essayet "*The concept of pain*".

---

## Litteraturliste

- \* *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations* av Ludwig Wittgenstein; Blackwell Publishing 2001 (1953).
- \* *Über Gewissheit/On Certainty* av Ludwig Wittgenstein; Blackwell Publishers 1969.
- \* *Tractatus Logico-Philosophicus* av Ludwig Wittgenstein; Routledge & Kegan Paul 1922.
- \* *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* av René Descartes; Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur 1992.
- \* *Naming and Necessity* av Saul Kripke; Basil Blackwell 1980 (1972).
- \* *Wittgenstein* av Robert J. Fogelin; Routledge & Kegan Paul 1987 (1976).
- \* *Wittgenstein – The Way Out of the Fly-Bottle* av Severin Schroeder; Polity Press 2006.
- \* *Understanding Wittgenstein. Studies of Philosophical Investigations* av J.F.M. Hunter; Edinburgh University Press 1985.
- \* *Essays after Wittgenstein*, av J.F.M. Hunter; George Allen & Unwin 1973.
- \* *The Cambridge Companion to Wittgenstein* av Hans Sluga/David. G. Stern (red.); Cambridge University Press 1996; artiklene
  - “Wittgenstein’s critique of philosophy” av Robert J. Fogelin og
  - “A Philosophy of Mathematics Between Two Camps” av Steven Gerrard.
- \* *Wittgenstein* av Anthony Kenny; Blackwell Publishing 2006 (1973).
- \* *Understanding Wittgenstein’s On Certainty* av Danièle Moyal-Sharrock; Palgrave MacMillan 2004.
- \* *Philosophy of mind* av David J. Chalmers (red.); Oxford University Press 2002; artiklene
  - “Sensations and Brain Processes” av J.J.C Smart
  - “Brains and Behaviour”,
  - “The Nature of Mental States” og
  - “The meaning of “Meaning”“ av Hilary Putnam
  - “Troubles with functionalism” av Ned Block; og utdrag fra bøkene
  - *Meditations on First Philosophy* av René Descartes og
  - *The Concept of Mind* av Gilbert Ryle.
- \* *Knowledge and Mind – A Philosophical Introduction* av Andrew Brook/Robert J. Stainton; MIT Press 2000.
- \* *Philosophy of language* av Alexander Miller; Routledge 1998.
- \* *The Frege Reader* av Michael Beaney (red.); Blackwell Publishing 1997.
- \* *The interpretation of Frege’s philosophy* av Michael Dummett; Duckworth 1981.
- \* Kapitlet “Assertion, Judgment and Truth” i Jan Harald Alnes’ doktoravhandling *Frege on logic and logicism*; Institutt for filosofi, Universitetet i Oslo 1998.
- \* *Theories and Things* av W.V.O. Quine; Harvard 1981.

---

\* *En psykologihistorie* av Karl Halvor Teigen; Fagbokforlaget 2004.