

Hva slags filosofi trenger samfunnet?¹

«What kind of philosophy does society need?»

Truls Wyller

Professor, NTNU

Truls Wyller er professor ved Institutt for filosofi og religionsvitenskap ved NTNU. Han har særlig arbeidet med tidens og rommets filosofi, Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein, etikk og politisk filosofi. Han har forfattet en rekke bøker, vitenskapelige og populærvitenskapelige artikler og aviskronikker. Hans siste bok er: *Hva er tid*, Oslo: Universitetsforlaget 2011. (German edition, *Was ist Zeit?* Stuttgart: Reclam Verlag 2016)

truls.wyller@ntnu.no

ABSTRACT

Every human being may be said to be a philosopher, endowed with the capacity to reflect on her own life as part of some general worldview or even 'ontology'. With that said, it is not obvious what kind of philosophical training a state-organized, state-funded educational system should support. This paper seeks an answer to this problem in a Kantian understanding of enlightenment: in transcendental philosophy, what corresponds to a formal notion of ontology is reason, and the autonomy of reason is realized in free and equal citizens governing themselves according to their own best judgment. A precondition of such government is a certain general level of rationality and reflection among the populace, a level to be fostered by public philosophy education. This may warrant closer, 'dialogic' ties between teaching and research as the best way for students to develop their capacity for philosophical thinking. It may also favour the taking of a critical stance on the more scientific approach dominating much of today's mainstream philosophy.

Å seie at all god filosofi argumenterer i ei refleksiv innstilling [...] er avgjort å meine noko anna enn at han argumenterer slik for å påvise realiteten at ein type sakstilhøve som kunne ha vorte påvist ved hjelp av ikkjerefleksive argument òg.²

1. Bortsett fra et innledende motto, fotnoter og et par mindre språklige justeringer er teksten identisk med den som ble framført på konferansen i Trondheim 25.11.2016.
2. Ånund Haga: «Transcendentalfilosofi og refleksiv argumentasjon», i Haga, Høibraaten, Måseide (red.): *Refleksjon og handling. Festskrift til Hans Skjervheim*, Oslo: Gyldendal 1976, s. 129.

Et kjent norsk kor under ledelse av Kari og Carl Høgset har i en årrekke vært samlet til øvelser under mottoet *Alle kan synge*. Om noen har vært tvilende til egne sang-evner første gang de møtte fram, er det mitt bestemte inntrykk at ingen har angret på at de begynte, fordi alle har fått brukt seg selv på nye og tidligere ofte ukjente måter. Så når korets medlemmer har opplevd gleden ved å synge med den stemmen de har, var det fordi de fikk forløst noe i seg selv som de kanskje ikke ante at de var i besittelse av.

Det betyr ikke at *ingen* mennesker har en stemme så dominerende og skjærende falsk at den ville ødelegge enhver korsang. Som en praktisk appell er utsagnet likevel vederheftig nok til at ingen ville tenke på å saksøke ekteparet Høgset for usaklig markedsføring. *Alle kan synge* – fordi evnen til å lage tone-lyder er like universelt utbredt som evnen til å snakke, og bare ganske få mennesker har stemmeorganer som hindrer dem i å nyte gleden ved en fullverdig realisering av denne evnen.

Mitt utgangspunkt er at vi bør ha den samme tilnærmingen til filosofien: *Alle kan filosofere*, fordi alle bærer filosofi-potensialet i seg og kan oppleve gleden, og noen ganger frustrasjonen, ved å få det realisert. Dette er vel riktignok ikke innlysende for den som har slitt med å motivere en forsamling desinteresserte ex.phil.-studenter. Men det er også utrolig hvor mange som på tomannshånd livner til når en samtale berører basale filosofiske spørsmål: «Åh, holder du på med filosofi – så interessant! Det er mange ting jeg også går og lurer på...»

Voksne mennesker kan selvfølgelig si slikt av ren høflighet, men barn gjør det neppe. Etter at jeg fikk utgitt boken *Hva er tid*,³ fikk jeg flere henvendelser fra barn. Noen skulle skrive særoppgave på skolen. Ved en annen anledning ble jeg kontaktet av en 13 år gammel jente som fortalte at hun ikke fikk sove om natten fordi hun bare lå og tenkte på hva tid er. Hun var ganske fortvilet, og ba meg innstendig om å «svare fort». Og i prosjektet *Nysgjerrigper* kan man lese om en skoleklasse som spurte både en fysiker og en filosof, undertegnede, om tiden går fort når vi opplever at den går fort. Fysikeren svarte nei, jeg svarte ja – og det syntes de var veldig spennende.⁴

Jeg tenker at akkurat som med sangen, er det et allmennmenneskelig potensial der som gjør det rimelig å kalle mennesket et filosoferende vesen, et vesen som tenker over sitt eget liv og menneskets plass i verden. *Alle er filosofer*, fordi alle kan filosofere, akkurat som alle kan tenke, snakke eller synge. Dermed er det også sagt at filosofien like lite som tenkningen, språket eller sangen har en nytteverdi for samfunnet. Det er heller slik at samfunnet består av filosofer, og beleste og skolerte filosofer kan spille rollen som fødselshjelpere for en genuint menneskelig måte å leve på.

I bunn og grunn er altså ikke filosofien noe samfunnet «trenger», like lite som det «trenger mennesker». Likevel er konferansens tema både meningsfullt og viktig, men da som et spørsmål om hva slags filosofi samfunnet, altså skattebetalerne, skal finansiere. At alle kan synge, betyr ikke automatisk at staten skal tilby alle borgere gratis sangtimer, og at mennesket er et filosoferende vesen betyr ikke automatisk at staten skal betale for utdanningen av yrkesfilosofer. Å mene at den bør gjøre det, krever en begrunnelse, og da må man si noe mer både om hva filosofi generelt er eller bør være og om hvordan den statlig organiserte filosofien spesielt bør praktiseres.

3. Oslo: Universitetsforlaget 2011.

4. https://nysgjerrigper.no/filearchive/o_gullhaug_tiden.pdf

Selv mener jeg at begge spørsmålene best besvares gjennom å ta utgangspunkt i at filosofien er en *essensielt refleksiv* virksomhet der man på ulike måter befatter seg med *helheten* i menneskers forhold til seg selv, hverandre og verden for øvrig.

Helhetsdimensjonen var klart til stede allerede i antikken. Grekernes kosmologi utgjorde den meningsgivende rammen for naturfilosofenes og Platons spørsmål, og når Aristoteles kan sies å ha grunnlagt den filosofiske kjernedisiplinen *ontologi*, gjorde han det med henblikk på tilværelsen som helhet, eller på de «ytterste spørsmål»: Metafysikken er spørsmålet ikke etter hvilke enkelting som finnes i verden, men etter «det værende som værende» (*to on he on*). For ham er dette spørsmålet tvetydig, idet han både formulerer det innholdsmessig som å gjelde verdens «ytterste årsaker og prinsipper» og formalt som å gjelde *hva det vil si* for noe å «være» noe.⁵ I begge tilfeller er det imidlertid snakk om en slags helhetssyn – henholdsvis på *kosmos* og på *logos*, kan man kanskje si.

Begge formuleringene har sine virkningshistorier; den første, innholdsmessige, vel først og fremst gjennom middelalderens skolastikk og teologi, den andre, formale, som en slags «kontinuitet gjennom brudd», etter modernitetens refleksive dreining i filosofi og andre disipliner. Hos Descartes besto dreiningen i at oppmerksomheten ble flyttet fra den ytre, materielle verden til menneskets «indre», bevisste liv, og i første omgang ble dermed epistemologien og bevissthetsfilosofien utviklet som alternativer til ontologien. Men i neste omgang, til en viss grad allerede gjennom den britiske empirismen, og senere framfor alt hos Kant, fikk også ontologien en refleksiv dreining.

Det formale spørsmålet etter «det værende som værende» ble stilt som et refleksivt meta-spørsmål om gjenstandenes gjenstandsmessighet, altså om hvilken betydning det å være en gjenstand har for mennesker eller menneskeliknende vesener. Kants svar er som kjent at empiriske gjenstanders gjenstandsmessighet konstitueres av deres posisjon i tid og rom som horisonter for mulig handling, noe som i sin tur gjør det mulig å formulere sanne eller usanne oppfatninger om dem.

På den måten er transcendentalfilosofien en moderne, fornuftsbasert videreføring av ontologien som for det første ivaretar den opprinnelige orienteringen mot helhet, som for det andre oppfatter denne helheten i lys av formelle prinsipper heller enn som et sett innholdsmessige sannheter, og som for det tredje er seg sin egen refleksive natur bevisst, som *fornuftens* aktive og formelle, og dermed autonome, *selvkritikk*.

Det siste punktet tar oss videre til filosofiens praktiske, sosiale og politiske relevans. Som opplysningstidens tenker framfor noen, var Kant opptatt av moderne borgeres selvforståelse som autonome fornuftsvesener. Det gjelder individuelt, idet en rasjonell, filosofisk granskning av prinsippene for våre liv bare kan forstås refleksivt, og det gjelder kollektivt, idet legitime lover skal forankres i borgernes felles fornuft. Idealet blir dermed det politiske selvstyre basert på fornuftens autonomi forstått som selvstendig, rasjonelt begrunnet selvbinding.⁶ I sin tur forutsetter det samfunnsborgere som faktisk oppfatter seg selv slik, altså som frie fornuftsvesener.

5. Jeg støtter meg her særlig på Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, kap. 2–4. (Engelsk utgave: *Traditional and Analytical Philosophy*, transl. P. A. Gerner, Cambridge: University Press 1982.)

6. Jeg skriver mer om det forutsatte sammenfallet mellom «fornuftens» og «viljens autonomi» her: «Reason, Will, and Direction of Fit. Critical Remarks on the Objectivism of Derek Parfit's *On What Matters*», i Mikalsen/Skjei/Øfsti (red.): *Modernity – Unity in Diversity? Essays in Honour of Helge Høibraaten*. Oslo: Novus Press 2016.

Denne typen individuell og medborgerlig selvforståelse er så visst ingen selvfølge, og i overveiende moderne samfunn må den ofte konkurrere med menneskers selvforståelse som primært tilhørende en etnisk gruppe, klan eller religiøs gruppe. Derfor betrakter jeg filosofi og filosofi- og idéhistorie som politisk viktige disipliner i dagens Norge: Gjennom kunnskap om denne historien skjerpes bevisstheten om hva vi har vunnet idet makten i fremmede autoriteter har gått tapt. Supplert med historisk bevissthet kan da systematiske drøftinger av etiske og politiske spørsmål bedre bidra til at beslutninger på alle nivåer i stat og samfunn forankres i borgernes egen overbevisning.

Med det nærmer vi oss et mulig svar på hvorfor skattebetalerne skal finansiere statlig organisert filosofi. Like lite som samfunnet generelt bør ha et instrumentelt forhold til filosofien som sådan, bør det stimulere til forskning i etikk og politisk filosofi for å «løse» problemer i en beslutningsprosess. Formålet med en beslutningsprosess er riktignok å komme fram til beslutninger. Men poenget med å stimulere til en rasjonell prosess er ikke primært de mer eller mindre riktige beslutningene, snarere måten man kommer fram til dem på: etter borgernes frie, rasjonelle og velfunderte overbevisning. Igjen kan vi altså si at samfunnet ideelt sett består av filosofisk reflekterte individer, men nå også som noe finansieringsverdig.

Også i denne rollen som presumptivt fornuftsstyrte borgere har vi et forhold til helheten, nemlig til samfunnet som regulert av formelle lovvedtak. Etter litt tilfeldig surfing på nettet fant jeg en god formulering av dette på hjemmesiden til Filosofisk institutt ved Universitetet i Graz:

Det særskilte med filosofifaget er en helhetlig og fornuftsbegrundet utforskning av menneskelivets vesenstrekk og grunnbestemmelser. Den spesialiseringen av fagkunnskap som følger av den dynamiske organiseringen av moderne samfunn, trenger i økende grad også et generelt, sammenbindende blikk for helheten som motvekt og korrekturinstans.⁷

Med det drister jeg meg til å formulere et foreløpig svar på spørsmålet for denne innledningen: Samfunnet «trenger» og bør organisere og finansiere filosofi som en disiplin for helhetsrefleksjon over vårt praktiske og teoretiske forhold til oss selv («hvem vi er») og over menneskets generelle forhold til verden.

Ved mange andre filosofiske institutter defineres derimot faget gjennom bestemte gjenstandsområder, så som språk, bevissthet, sannhet eller etikk. Til forskjell fra den man opererer med i Graz, er slike beskrivelser i samsvar med Willard Van Orman Quines begrep om ontologi, som er motsatt det formale og refleksive. For ham er ikke ontologi en selvstendig, filosofisk disiplin, men noe man «har» i form av det man i en teori om verden forutsetter eller antar eksistensen av.⁸ Slik naturvitenskapene antar eksistensen av gener, kvarter og sorte hull, slik antar kanskje filosofien eksistensen av moralske verdier. Filosofi er da «continuous with natural science»⁹ fordi den selv er en realvitenskap om hvilke ting som eksisterer, ikke en formalvitenskap om hva det vil si å være en ting.

7. Min oversettelse fra: <https://philosophie-gewi.uni-graz.at/de/institut/>

8. – programmatisk formulert i hans «On what there is», i *From a Logical Point of View*, Harper & Row, New York 1953. Hans eget metautsagn om dette, «To be is to be the value of a variable» er det derimot rimelig å oppfatte formalt.

9. Jf. hans «Naturalism; Or, Living within One's Means». *Dialectica* Volume 49, Issue 2–4.

Til forskjell fra dette erklært scientistiske ontologi-begrepet har man i fenomenologien, i eksistensfilosofien og hos Wittgenstein og i Wittgenstein-inspirert språkfilosofi beholdt et forhold til tradisjonen.¹⁰ Det mest generelle man kan si om dette filosofi-begrepet, er vel at det ikke dreier seg om å utforske bestemte typer objekter, men om måten tingene inngår på i meningsfulle, menneskelige livsformer og aktiviteter som noe annet enn objekter.¹¹ Dagens anglosaksiske *mainstream*- eller *hovedstrøms*-filosofi er derimot gjennomsyret av objektivistisk metafysikk, f.eks. i tidens filosofi.

Det ser vi tydelig i strømmen av tidsskriftartikler, antologier og innføringsverker, samt i oppslag om «tid» i viktige filosofiske nettleksika. Tidsbegrepet drøftes gjerne detaljert i «kontinuitet med» moderne fysikk, men nesten aldri i forhold til den tidsidealistiske tradisjonen som lar seg tilbakeføre til Plotin, og som er blitt videreført av tenkere som Augustin, Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty og Sartre. Det er desto mer påfallende ettersom det ellers er en økende bevissthet om at fysikken kanskje ikke *reduserer* vårt hverdagslige tidsbegrep til noe mer fundamentalt, men *eliminerer* det i statiske, abstrakte strukturbeskrivelser.

For det første betyr det at vår menneskelige, individuelle, sosiale og historiske tid blir tematisk ut-definert fra filosofien.¹² For det andre tas den tidsidealistiske posisjonen knapt på alvor, kanskje bortsett fra noen hint i ny og ne om at den kunne bidra til å løse opp i «forandringens problem» eller andre tids-aporier. Dette er en tingliggjøring av det filosofiske tidsbegrepet og uttrykk for et objektivistisk forfall i dagens dominerende filosofiske kultur.

Alternativet til dette forfallet er å definere filosofiske gjenstandsområder som språk og bevissthet gjennom deres relevans for ontologi forstått som menneskelig selvrefleksjon over meningen med gjenstander. Hos Kant var denne meningen knyttet til tid, rom og jegbevissthet. Hos Heidegger var det tiden som *Daseins* ytterste meningshorisont. Hos Ernst Tugendhat er det vår språklige gjenstandsreferanse, ikke som del av naturlige, kausale prosesser, men som bidrag til påstander og andre regelstyrte språkhandlinger, som det er mulig å ta stilling til.

Noe av det samme kan sies om etikken, som ikke bare i transcendentalfilosofisk forstand handler om å vise til menneskets rasjonelle handlingsevne som tingenes strukturelle forankring, men også om hvordan vi faktisk bør handle. Og også etikken har uvegerlig et forhold til helheten i et menneskeliv eller et samfunn. Politisk filosofi forholder seg til hele samfunnet, og vår selvforståelse som borgere er basert på et mer eller mindre gjennomtenkt *menneskesyn*, eventuelt også en enda mer omfattende *verdensanskuelse* (eller en «anti-verdensanskuelse»). Filosofien bør ikke minst bidra til å avklare hva som involveres av slike menneskesyn i normative beslutninger.

Det motsatte av dette er å primært la studentene diskutere etisk problematiske *cases* (en «trolley»-situasjon, f.eks.). Da lærer man i liten grad hva som «står på spill» i normative

10. Det gjelder også mye analytisk filosofi i tradisjonen fra Frege, spesielt som framstilt i Ernst Tugendhats hovedverk, jf. fotnote 5. Men mens dette verket i sin tid viste den analytiske filosofiens relevans for problemstillinger i transcendentalfilosofi og fenomenologi, er det i dag kanskje viktigere å minne om hvilke problemstillinger den kan være relevant for.

11. Meget instruktivt om fenomenologiens refleksive, ikke-objektiverende karakter: <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>

12. Noe som bl.a. rammer Marx og Nietzsche.

beslutninger. Men man kan lære noe om det både gjennom abstrakt filosofisk selvrefleksjon og gjennom mer konkret kunnskap om ulike posisjoners real- og idehistoriske bakgrunn. Gjennom trening i å forholde seg til helhetssyn skjerpes også blikket for hva som er kontroversielt i ulike filosofiske posisjoner, og slik skapes en kritisk distanse som gjør det lettere å forholde seg selvstendig til dem.

Min personlige mening er altså for det første at *god* filosofi har en essensielt refleksiv karakter, og finansieres først filosofisk virksomhet over statsbudsjettet, har den betalende befolkning krav på et best mulig produkt. For det andre sammenfaller det med hva som skaper best mulige i betydningen mest mulig reflekterte samfunnsborgere. For organiseringen av faget tenker jeg meg at dette taler for et tett forhold mellom forskning og undervisning.

Utgangspunktet var at alle kan synge, snakke, tenke og filosofere, og undervisning tar sikte på å utvikle studentenes naturlige anlegg til best mulig utviklede ferdigheter. I filosofien betyr det å fremme deres selvrefleksjon gjennom presentasjon av interessante og ofte kontroversielle helhetssyn som stimulerer deres egen begrepsdannelse og selvstendige tenkning. Det vil si at undervisningen er *dialogisk*, og jo mer studentene lærer, jo mer risikerer lærerne å lære noe nytt av dem.

Dessuten, hvis selv barn kan forstå spørsmålene, bør førstesemesterstudenter kunne forstå svarene. Dermed kan undervisning på alle nivåer fungere som filosofiens *realitetsjekk*; som motgift mot utviklingen av intern fagsjargong – om det så er i fet og svulstig metafysikk eller i mager og pirkete analyttikk.

Denne typen enhet av forskning og undervisning mener jeg ikke er blitt mindre viktig gjennom utviklingen av elektroniske medier som gjør det lettere å holde seg orientert i hva fagfeller i alle land holder på med. Den er blitt viktigere.

Det er mitt – subjektive – inntrykk at tidsskrifts- og bokmarked i dagens hovedstrømsfilosofi domineres av den typen *puzzle solving* jeg var inne på i forbindelse med etikken: Noen framsetter en tese, andre peker på svakheter i forutsetningene eller argumentasjonen, så vrir og vender man på problemet som en metafysisk Rubiks kube til alle muligheter er uttømt. Forskjellen fra kubene er bare at det aldri «går opp», så man på Sisyfos-vis alltid må starte på nytt, med nye *puzzles*.

Oftentimes er det i slike sammenhenger vanskelig å øyne noen bevissthet om hva slags helhetssyn man opererer innenfor eller hva slags dypere kontroverser man posisjonerer seg i, altså om hva som «står på spill». Det synes jeg nok er en dårlig nyhet for filosofifaget.

Den gode nyheten er at dette ikke nødvendigvis krever offentlig finansiering, verken av konferanser eller publikasjoner. For denne typen meningsutveksling skiller seg ikke nevneverdig fra den som hele tiden skjer i privat initierte debattfora på nettet uten at staten bidrar med en krone. Da må det i hvert fall være mulig å bygge ned betydningen av denne typen publikasjoner. Skjønt i en verden preget av konkurranse om nasjonal prestisje og selvhevdelse vil det finnes andre grunner enn rent faglige til ikke å gjøre det.

En illustrasjon. For en del år siden ble jeg fortalt om en teknisk-naturvitenskapelig forskningsinstitusjon i Tyskland som i år etter år uten hell hadde søkt om noen millioner DM til et gjestehus for tilreisende forskere. Så tok de en ny vri, med en tilføyelse på listen over teknisk utstyr de søkte om midler til: Etter en partikkeldetektor, en syklotron og masse annen apparatur føyde de til behovet for en *xenodom*, og søknaden gikk glatt igjennom.

Det de bevilgende myndigheter ikke visste, var at den språklige nydannelsen «xenodom» betegnet et gjestehus, av (gammel)gresk *domos* = hus og *xenos* = fremmed.

Slik fikk de sitt gjestehus selv om ingen kunne ta stilling til innholdet, bare fordi det hadde et velklingende navn som ga staten inntrykk av at det var noe alle andre hadde, og man ville ikke være dårligere: «Det vil vi også ha». – Minner ikke det om den internasjonale situasjonen vi filosofer befinner oss i?

Flommen av publiserte artikler blant søkere på det globale arbeidsmarkedet er så stor at ingen kan ha oversikten, og bedømmelseskomiteer er ofte ute av stand til selv å vurdere kvaliteten av vitenskapelige arbeider. Så man må langt på vei bare anerkjenne ting utgitt i publikasjoner med velklingende navn. Dette styrker de samme publikasjonene, og resultatet blir klare tendenser til *siteringskarteller* i allerede etablerte forskningsmiljøer. Det er vel å merke noe som ikke bare rammer norske søkere i konkurranse om stillinger ved norske universiteter, det gjelder like mye utenlandske søkere som i noen grad tenker motstrøms. I alle land risikerer forskere så å si å gå dukken i *hovedstrømmen*.

Nå har ikke jeg noen enkel, populistisk løsning på dette problemet, og jeg benekter ikke at det også er mye god filosofi i hovedstrømmen. Men i første omgang gjelder det å innse at det er et problem. Og jeg tror man bør vurdere å avskaffe tellekantsystemet, bedømme søkere mindre etter kvantitative mål som tekstmengde eller siteringsfrekvens og mer etter bedømmelseskomiteenes egen vurdering av kvaliteter som originalitet og allsidighet.

Et annet problem med forskningsgrupper frikoblet fra brede fagmiljøer med dialogisk undervisning er at de lett kan tape det kontroversielle i alle filosofiske standpunkter av syne. Faren for det tillater jeg meg å illustrere med et nytt prosjekt ledet av Herman Cappelen med det velklingende navnet *ConceptLab* i Oslo. Tanken er å bidra både til en generell avklaring av hva et begrep er og til å forbedre formelle begreper som «sannhet» og mer innholdsmettede begreper på ulike fagområder.¹³ Med all respekt for de involvertes fagkunnskaper kan jeg ikke være annet enn skeptisk til ... konseptet.

For det første: Er det ikke ganske meningsløst å velge ut en gruppe forskere som en slags begrepsspesialister? Spørsmålet om hva et begrep er, er både så generelt og så fundamentalt at det blir som å velge ut en gruppe filosofer som filosofispesialister, knyttet til et *PhilosophyLab*. I realiteten vil jo filosofer med ulike filosofiske grunnsyn gi helt ulike svar både på spørsmålet om hva filosofi er og om hva et begrep er.

For det andre gjelder det samme for mer spesielle, innholdsmettede begreper. Man skal blant annet utforske og om mulig forbedre innholdet av begreper som «tilregnelig», «privat», «stridende/ikke-stridende», «familie», «kjønn» og politisk «høyre/venstre». Men hvorvidt man mener at «familie» skal dekke samliv mellom personer av samme kjønn, hvor fruktbare begrepene «høyre» og «venstre» er i politikken, eller hvor stor del av en befolkning i krig man bør regne som «stridende», avhenger selvfølgelig av hva slags standpunkter man har i kontroverser om forholdet mellom natur og kultur, om generell politikk eller om krigens lover. Og de som best kan reflektere over konseptualiseringen på et fagfelt, er de som selv er engasjert på feltet.

Til det vil man antakelig svare at prosjektet skal utvikles i samarbeid nettopp med fagfeltene egne folk. Men hvordan skiller da det seg fra vanlig tverrfaglig forskning basert på

13. Jf. <http://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/projects/cl/>

reell dialog mellom alle samarbeidspartnere? I slik dialog kan som sagt filosofer bidra til å skape bevissthet om det kontroversielle i andre fagdisipliner, og de kan lære noe om begrepsutvikling i de samme disiplinene. Det er noe helt annet enn å tenke seg en meta-disiplin for spesialister på bedre begrepsdannelse.

La meg avslutningsvis illustrere det med et av de nevnte begrepene: *tilregnelighet*.

Min forståelse av dette begrepet henger sammen med at jeg oppfatter filosofien essensielt som en førstepersondisiplin: At vi alle i en viss forstand er filosofer, beror på at vi alle har en refleksiv jeg-bevissthet. Allerede livet som biologisk faktum har en refleksiv struktur, og som jeg-bevisste organismer er vi tilregnelige i kraft av å kunne *stå inne for* våre mer eller mindre rasjonelle meninger og handlinger. I sin bok *The Inessential Indexical*¹⁴ hevder derimot Cappelen at dette førstepersonperspektivet bør utraderes fra filosofien, fordi alt i prinsippet er tilgjengelig i et tredjepersons *view from nowhere*. Ordet «jeg» kan da erstattes av egennavn som «Herman» eller «Truls».

Dette alternative helhetssynet fører rimeligvis til et annet begrep om tilregnelighet, og filosofiske helhetssyn vil alltid være dypt kontroversielle. Så langt fra å tilsløre det kontroversielle i det kontroversielle bør filosofien framheve det, noe jeg også håper jeg har bidratt til med denne innledningen.

14. med Josh Dever som medforfatter: Oxford: University Press 2013.