

Lina S. Jønsson

Panpsykisme, idealisme og Arthur Schopenhauer

— en diskusjon av viljen som
virkelighetens fundament

Masteroppgave i filosofi

Veileder: Jussi Haukioja / Ståle Finke

Mai 2019

Lina S. Jønsson

Panpsykisme, idealisme og Arthur Schopenhauer

— en diskusjon av viljen som
virkelighetens fundament

Masteroppgave i filosofi
Veileder: Jussi Haukioja / Ståle Finke
Mai 2019

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap

ABSTRACT

In this thesis, I discuss consciousness oriented views on the mind body problem from the viewpoint of Arthur Schopenhauer's philosophy of the world as will and representation. I will show that his system indeed can be classified as both panpsychism and idealism, given his epistemological idealism and the interpretation of the fundamental will as a kind of consciousness+. I will also argue that idealism is the more preferable solution over panpsychism to the mind body problem, simply because it is, in its monism, the most economical. The main problem with idealism is, on the other hand, the presumed consequence of denying the reality of the outer world in itself, but I will show that this is not the case. Through Schopenhauer, I give an account of an intelligible «realistic idealism», on the basis of the will as equivalent to a kind of consciousness.

However, «will» in the Schopenhauerian sense is not directly interchangeable with «consciousness». This raises the problem of the difficulty in discerning the actual ontological status of the fundamental will, as the concept of «will» to begin with is both intentional and subjective. But this, as I show, is only an interpretation of the will on an organism level and not the fundamental level of reality, a conceptual distinction I make between o-will and f-will respectively. What the f-will is then, being the intrinsic nature to all phenomena, is not directly and transparently accessible to us. However, if we can agree to a certain degree of noumenalism, which I argue is a consequence of the will being fundamental to all reality, then a Schopenhauerian monistic view is an alternative worth exploring in answering the mind body problem.

One crucial result of the analysis of Schopenhauer's philosophy relevant to the problem, is therefore the impossibility of the qualitative notion of consciousness being fundamental to reality. Instead, if we are to agree with my interpretation of him, non-subjective consciousness must be at a more fundamental level than phenomenal consciousness for it to be part of the ontological foundation of the world. Or, more plausibly, panpsychism and idealism must yield in favor of a sort of neutral monism, which Schopenhauer's philosophy most correctly can be described as.

TAKK

Jeg vil rette en takk til min veileder Jussi Haukioja for åpenhet for mine idéer og tiltro til mitt prosjekt, samt for en god dialog gjennom hele arbeidsprosessen. Jeg vil også takke min biveileder Ståle Finke for kritiske innspill og hjelp til å sette egne tanker i perspektiv. Videre vil jeg takke både min egen og min samboers nærmeste familie for støtte og oppmuntring under arbeidet med denne oppgaven. Og til slutt min kjære Steinar, som periodevis har tatt langt mer enn sin andel ansvar for våre to barn slik at jeg kunne få tid til å tenke og skrive, og som i tillegg har vært en førsteklasses samtalepartner i inspirerende diskusjoner med metafysiske tema. Takk!

Trondheim, mai 2019

Lina Solvor Jønsson

INNHold

ABSTRACT.....	i
TAKK.....	iii
INNLEDNING.....	1
I BEVISSTHETS ALLSTEDSNÆRVÆR	
1. Sinn-kroppproblemet – hva er bevissthet og materie?.....	5
PANPSYKISME.....	7
2. Bevissthet finnes overalt.....	7
3. Argumentet fra iboende natur.....	13
4. Problemer med panpsykisme.....	19
IDEALISME.....	31
5. Bevissthet er alt.....	31
6. Vanlige innskytelser mot idealisme.....	33
7. Idealisme i en bredere forstand.....	39
8. Oppsummering og veien videre.....	42
II DEN SCHOPENHAUERISKE MONISMEN	
9. Innledende ord til Schopenhauers filosofi.....	45
VERDEN SOM FORESTILLING.....	47
10. Firfoldighetsprinsippet om tilstrekkelig grunn.....	48
11. Persepsjonens intellektuelle natur.....	52
VERDEN SOM VILJE.....	57
12. Viljen som min iboende natur.....	59
13. Videre om viljen i naturen – Schopenhauers panpsykisme.....	64
14. Et argument om iboende natur.....	67
15. Vanskeligheter med viljesbegrepet.....	70
16. Svar på fordommer mot idealismen.....	81
17. Oppsummering – en realistisk idealisme.....	91
KONKLUSJON.....	95
LITTERATURLISTE.....	97

INNLEDNING

Panpsykisme – teorier om at bevissthet er et utbredt og grunnleggende fenomen – vil man kunne finne i varierende versjoner i hele den vestlige filosofihistorie, og har de senere årene også funnet nytt liv innen sinnsfilosofien. Det generelle utgangspunktet her er at bevissthet, på en eller annen måte kombinert med fysiske tilstander, er en fundamental egenskap for virkeligheten. Slik synes man å kunne redegjøre for både den indre, subjektive verden og den ytre, objektive verden i ett enhetlig bilde. Problemet til panpsykisme er imidlertid hva det vil si at bevissthet finnes på det mest grunnleggende nivå av virkeligheten, og hvordan denne mikronivå-bevisstheten utgjør eller fremtrer som bevissthet i et makrosystem. I forlengelsen av dette er det også problematisk hvordan fysiske tilstander og bevissthetstilstander eksisterer og handler i sammenheng med hverandre. En mer økonomisk løsning vil slik sett være en ren idealisme, som på sin side bare trenger bevissthet for å redegjøre for verden. I en idealisme vil derfor bevissthet være det eneste fundamentale ved virkeligheten.

Men kan bevissthet være fundamentalt for virkeligheten? Slik idealisme forstås tradisjonelt, har den nemlig uheldige følger i og med at den benekter realiteten til den ytre verden og fysiske tilstander. I denne oppgaven viser jeg imidlertid at dette er en forhastet slutning. For det følger ikke med nødvendighet fra å slutte at den ytre verden slik jeg ser den er avhengig meg, til at den ytre verden slik den er i seg selv også er avhengig meg. Og det kan tenkes at den ytre verden slik den er i seg selv ikke er fysiske tilstander slik vi kjenner de, men bevissthet eller noe som ligner. Dette er utgangspunktet for det Chalmers (kommende) diskuterer som muligheten for en metafysisk idealisme som svar på sinn-kroppproblemet, og at det således kan la seg gjøre å snakke om det som først kanskje oppleves paradoksalt; en realistisk idealisme (Chalmers kommende:3). Dette vil kort sagt bety at det er en forskjell på verden slik jeg ser den og verden slik den er i seg selv, og at sistnevnte ikke vil være avhengig av førstnevnte.

Denne typen tankegang synes jeg å kjenne igjen i Arthur Schopenhauers filosofi om verden som vilje og forestilling. Han blir også nevnt i nåtids diskusjoner om panpsykisme, antageligvis fordi han argumenterer for hele verdens iboende natur som «vilje» – en immateriell, irrasjonell kraft som er underliggende og muliggjørende for alle fenomen og hele verden som helhet. Dette er imidlertid avhengig av hans epistemologiske idealisme, noe som da vil være avgjørende relevant i den videre diskusjonen av verden som vilje. Schopenhauers filosofi blir med viljesbegrepet nemlig mer enn en ren transcendental idealisme, selv om det er Kant som er kanskje den største av hans filosofiske utgangspunkt. Schopenhauer er i sine

arbeider ikke forsiktig med å anerkjenne og berømme Kant for å systematisere og klargjøre betingelsene for å oppleve verden, men han kritiserer ham samtidig for å ikke redegjøre helhetlig og tilstrekkelig for den noumenale verden. Schopenhauer sier at Kants største bragd var å presisere skillet mellom verden slik jeg opplever den, og verden slik den er i seg selv. Hele hans system bygger på dette skillet, forskjellen på Schopenhauer og Kant er, ifølge førstnevnte selv, at han utover det å bare konstatere den transcendentale idealisme og vise hvordan verden slik jeg opplever den er en representasjon; verden som forestilling, også redegjør for dimensjonen til tingen i seg selv; verden som vilje. Dette skaper en enhetlig ontologi, der både den indre og den ytre verden kan redegjøres for i ett og samme system, med kun ett element – viljen. I denne oppgaven vil jeg derfor vise at å ta utgangspunkt i Schopenhauers versjon av den transcendentale idealisme, og videre via det vi ut i fra moderne øyne kan kalle en ren kosmopsykisme, eller enda mer korrekt, en fysisk/mental-nøytral monisme, vil gi en ny innfallsvinkel i diskusjon av sinn-kroppproblemet. Dette i form av en klargjøring av hva bevissthet er, og hva som er den fundamentale entiteten alle virkelighetens fenomen kan grunnes i. Slik håper jeg å kunne svare på det som er oppgavens overordnede problemstilling, nemlig om bevissthet faktisk kan være fundamentalt for virkeligheten.

Ved første øyekast er dog ikke bevissthet problematisk, det er derimot det mest nærliggende fenomen jeg kjenner til. I dagligtalen vil bevissthet kunne sikte til en generalisert definisjon ut fra den «jeg» er i opplevelsen av å være et subjekt, slik jeg sanser og persiperer verden og det at jeg kan tenke og føle og kommunisere. Undersøker man hva dette innebærer nærmere, så åpenbarer bevissthet seg fort som et fenomen som ikke bare favner over et bredt spekter modaliteter, men som også snakker om ulike typer bevissthet som nødvendigvis ikke er utskiftbare med hverandre. En første utskillelse i undersøkelsen av bevissthets-begrepet, viser seg i dagligtalen som en antroposentrisk bevissthet, og som også er nærliggende til hvordan Schopenhauer og hans samtidstenkere gjerne ville brukt begrepet. Når vi snakker om høyere bevissthet er utgangspunktet gjerne menneskelige kognitive evner. Det vi vil definere som bevisst er på en måte avhengig kognisjon og rasjonalitet. Sett i lys av Schopenhauers filosofi, så er bevissthet i denne forstanden knyttet til «fornuften» (*Vernunft*). Å være bevisst vil i denne sammenhengen forstås som å ha noe klart for seg, eller en høyere ordens type av erkjennelse som er avhengig av noe mer utover den enkelte sensasjon. I hans ord vil bevissthet være ekvivalent med abstraksjonsevnen, som også er det som skiller oss fra dyrene. «Bevissthet» er slik sett ikke noe bra begrep i det hele tatt, dersom målet altså er å omtale den grunnleggende bevisstheten man tenker på i moderne sinnfilosofi. I denne oppgaven vil jeg likevel anvende meg av begrepet tilsvarende til hvordan det engelske «consciousness» brukes

i litteraturen, og er ment i en bredere betydning enn den antroposentriske. For hvordan begrepet generelt forstås innen sinnsfilosofien er ikke identisk med fornuft, men er et fenomen som spenner over fra menneskelig kognisjon og i hvert fall til dyr og levende organismer. Det som menes er «fenomenal bevissthet», det kvalitative aspektet ved en tilstand; at det finnes et hvordan-det-er for meg å fryse, for en hund å lukte på blomstene eller en humle å fly på vinduet.

Tanken bak panpsykistiske syn og idealisme er da at denne typen bevissthet på et eller annet vis er en fundamental bestanddel av virkeligheten, respektivt det som utgjør den grunnleggende virkeligheten. Jeg synes ikke forståelsen av dette som fundamental bevissthet uten videre er helt klar og uproblematisk. For i lys av Schopenhauer så vil det for det første vise seg at bevissthet slikt forstått, også vil være betinget av en viss grad mentale evner, slik den antroposentriske bevisstheten vil. For det andre, og det som får implikasjoner for en intelligibel, ren panpsykistisk eller idealistisk teori, så er skillelinjen mellom hva som kan sies å ha en hvordan-det-er-het og hva som ikke har det uklar. For det virker fortere gjort å godta at et dyr har en fenomenal bevissthet enn et insekt. Hva med for eksempel en bakterie eller en encellet organisme? I lys av dette ser bevissthet ut til å måtte være en egenskap som ved et gitt nivå av kompleksitet, på en eller annen måte fremtrer, noe som også ser ut til å være en konsensus blant tenkere både i den fysikalistiske, dualistiske og panpsykistiske delen av litteraturen. Jeg vil vise at et slikt syn på bevissthet som fundamental egenskap ikke er grunnleggende nok for virkelighetens oppbygging, dersom man er enig med Schopenhauer. Ut i fra hans system så mener jeg å kunne finne et bevissthetslignende nivå under den fenomenale bevisstheten som er enda mer grunnleggende for virkeligheten. Spørsmålet blir da naturlig nok om det blir rett å fremdeles snakke om «bevissthet» (og i direkte konsekvens «idealisme»). For dersom virkelighetens fundament ikke er den mest grunnleggende bevisstheten sinnsfilosofier i dag arbeider etter, kan det da sies å være bevissthet i det hele tatt?

Et svar kan være å se på den bevisstheten vi selv opplever direkte og umiddelbart som et aspekt av en mer ekspansiv enhet, også kalt «bevissthet+» (Goff 2017). Bekymringen her er imidlertid noumenalisme – at bevissthetens natur blir ugjennomsiktig for oss og mer uforståelig ved introduksjonen av en ny og ikke direkte tilgjengelig størrelse. Schopenhauers begrep om vilje vil vise seg å kunne tolkes som en slags bevissthet+ som både mentale og fysiske tilstander er aspekter av. Samtidig så er det ut i fra hans system mulig å vise at mennesket aldri kan ha direkte tilgang til denne ekspansive enheten, bare i kraft av at vi er mennesker (eller hvilket som helst annet fenomen i den fysiske verden). Dersom vi godtar denne umuligheten så må vi også godta elementet av noumenalisme, noe jeg argumenterer for

at vi bør gjøre i lys av nettopp verden som vilje. Denne oppgaven som helhet er derfor å anse som en diskusjon av nåtids bevissthetsorienterte syn i lys av Arthur Schopenhauers filosofi om verden som vilje og forestilling. Dette vil som antydning over innebære en kritikk av begrepet om fenomenal bevissthet og muligheten for en direkte og fullstendig åpenbar manifestasjon av virkelighetens iboende natur. Denne kritikken vil medføre et argument for en slags nøytral monisme, noe som Schopenhauers system kan sies å være, over panpsykisme og idealisme.

For å forsøke å svare på om bevissthet kan være fundamentalt for virkeligheten, så trengs det både en redegjørelse for hva bevissthet er, hva det vil si at noe er fundamentalt og hva det er som utgjør virkeligheten. I denne oppgavens to deler forsøker jeg å svare på disse spørsmålene med en diskusjon av bevissthetsorienterte løsninger på sinn-kroppproblemet og Schopenhauers monistiske metafysikk. Jeg åpner kapittel én med en kort introduksjon til sinn-kroppproblemet og sier noe om hvorfor bevissthet også bør være med i forklaringen av hele (den fysiske) verden som helhet. Dette vil så lede til en lengre redegjørelse for panpsykisme, noe som vil innebære en diskusjon av det største argumentet for og problemet med panpsykistiske syn – argumentet fra iboende natur og kombinasjonsproblemet. Videre i kapitlet undersøker jeg idealisme og reder ut om det jeg anser som misforståelsen om idealisme som nødvendig anti-realisme. I kapittel to redegjør jeg for Schopenhauers filosofi om verden som forestilling og vilje. Særlig viktige punkter i disse avsnittene er persepsjonens intellektuelle natur og skillet mellom den generelle og partikulære viljen, et konseptuelt skille jeg har gjort mellom det jeg kaller f-vilje og o-vilje. I siste del av kapitlet viser jeg hvordan Schopenhauers filosofi er en realistisk idealisme, gitt skillet mellom de to viljenivåene.

I BEVISSTHETS ALLSTEDSNÆRVÆR

1. Sinn-kroppproblemet – hva er bevissthet og materie?

Å klare å plassere sinn og materie i den samme verdenen, utgjør sinn-kroppproblemet. Førstepersonsperspektivet jeg har av verden gjennom min indre opplevelse, lar seg vanskelig redegjøre for utelukkende i termer fra et tredjepersonsperspektiv, hvordan jeg til sammenligning opplever den ytre verden. Når det da snakkes om det problematiske ved bevissthet innen sinnsfilosofien så menes også dette erfaringsmessige aspektet, den fenomenale bevisstheten nevnt over. Det er dette aspektet ved det som i dagligtalen omtales som «bevissthet» som er det vanskelige å redegjøre for fra et tredjepersonsperspektiv. De aller fleste modi av bevisstheten kan, eller potensielt vil kunne redegjøres for i tredepersonstermer og omtales gjerne etter Chalmers (1995) som «de enkle problemene» med bevisstheten. Dette innebærer mentale fenomen som kan sees på som kognitive evner og funksjoner, sånn som evnen til å skille ut, kategorisere og reagere på ytre stimuli; integrasjon av informasjon i et kognitivt system; rapportering/kommunisering av mentale tilstander; et systems evne til tilgang av egne interne tilstander; fokusere oppmerksomhet; intensjonal kontroll over atferd, forskjellen mellom søvn og våken tilstand. Disse er ikke enkle fenomen å forklare i den forstand at de krever liten innsats eller arbeid for å redegjøres for, men de er enkle relativt til det «vanskelige» fenomenale bevisstheten. De er enkle fordi de «bare» dreier seg om å forklare kognitive evner og funksjoner og ikke bevissthetens natur i seg selv. Dersom det er en redegjørelse for bevissthetens «dype natur» vi er ute etter, blir det åpenbart at sinn-kroppproblemet slikt sett er et spørsmål om ontologi. Og for et enhetlig bilde på virkeligheten, vil denne ontologien måtte inkludere en fullverdig og sammenhengende redegjørelse for virkelighetens materielle og mentale fenomen. Dette er utfordringen for den som søker å løse sinn-kroppproblemet.

Behovet for en helhetlig ontologi leder naturlig nok til at vi leter i det vi anser som naturens fundamentale egenskaper, og med dette fysikken. For det er på det nivået og det området av entiteter og egenskaper som fysikken studerer at vi synes å kunne finne sammenhenger som gjør redegjørelser av fenomen på høyere nivå mulig. Men dersom alt ikke kan sies å være fysisk, har det også vært vanlig å forsøke å sammenstille den fysiske verden med bevissthet i kraft av å se på bevissthet som en selvstendig egenskap som på et eller annet vis kan kobles sammen med fysiske egenskaper. Slike dualistiske syn ser med andre ord på bevissthet som noe reellt og eget, selv om det har vært vanskelig å redegjøre for hvordan de fysiske og mentale egenskapene forholder seg til hverandre. Denne oppgaven har som

utgangspunkt at fysikalistiske og dualistiske løsninger på sinn-kroppproblemet ikke er tilstrekkelig tilfredsstillende, selv om de fra hvert sitt hold har fordeler. Fysikalistiske løsninger på sinn-kroppproblemet er på sin side ukompliserte og enkle i den forstand at det ikke kreves noe mer utover det rådende virkelighetsbildet som naturvitenskapene har utviklet de siste århundrene. I dette bildet er virkelighetens fundamentale byggeklosser fysiske, forstått som at alle fakta om verden er grunnet i fysiske fakta. Dette vil følgelig inkludere også mentale fakta, og i fysikalistiske syn så er bevissthet grunnet i de fysiske byggeklossene. Hva det vil si at noe er «fysisk» har imidlertid utviklet seg i takt med fremgang i vitenskapen, selv om det er problemer med en a posteriori definisjon av begrepet, som jeg vil komme innom lenger ned i kapitlet. Descartes definerte materie som utstrakt stoff, Locke la til soliditet til denne definisjonen, noe som også var utgangspunktet for materialismen som utviklet seg som virkelighetssyn under den vitenskapelige revolusjon. Det er kanskje spesielt de siste hundre årene slike syn har kunnet blitt karakterisert som «fysikalistiske», gitt framgangen i fysikk som vitenskap, og innen sinnsfilosofien brukes betegnelsen fysikalisme for syn som mener mentale tilstanders natur i grunn er fysiske tilstander, funksjoner av fysiske tilstander eller på et eller annet vis trer fram fra fysiske tilstander. For å favne over det som da er den større motsatsen til bevissthetsorienterte syn, vil jeg derfor anvende meg av begrepet «materialisme» i denne oppgaven, nettopp av den grunn at det er mindre tilspisset begrep enn fysikalisme (som da kan forstås som et mer tidsavhengig begrep). Det følger ikke fra å definere noe som «materie», at det så har soliditet og utstrekning, selv om dette ofte er slik begrepet forstås i dagligtalen. Hva som menes med «fysisk» teknisk sett, er ikke ekvivalent med denne dagligdagse oppfatningen av materie. Det det heller siktes til er det fysikkens utvikling har vist oss – spenning, elektrisk ladning, struktur, felt etc som fundamentale deler av virkeligheten. I filosofisk sammenheng snakkes det heller derfor om fysiske tilstander eller fysiske fakta snarere enn «stoff», og hvordan disse er fundamentale og grunner høyere nivåes fysiske fakta (og eventuelt bevisste tilstander).

At dagens fysikk er helt sann og totalt utfyller alle aspekt av virkeligheten, er det videre få som tror. Et velkjent problem innen fysikken er for eksempel å klare å sammenstille det vi vet om fysikken på kvantenivå med det vi vet på kosmosnivå, noe som hindrer et fullstendig enhetlig verdensbilde. Kvantenivået av virkeligheten redegjøres for i det som kalles standardmodellen for partikkelfysikk, hvor man studerer elementære partikler, vekselvirkningene dem i mellom og prosessene de deltar i. En elementærpartikkel er forstått som en entitet som har en ukjent substruktur, i betydningen at det er ukjent hvorvidt den består av mer grunnleggende partikler. Partikler kan oppstå og forsvinne, men den totale

mengden energi er alltid bevart i fysiske prosesser (Eeg 2017). På den andre siden av spektret har vi den generelle relativitetsteorien som redegjør for gravitasjon. Standardmodellen for partikkelfysikk, sammen med den generelle relativitetsteorien om gravitasjon, redegjør for de fire fundamentale kreftene i universet. Det har ikke lyktes å fullstendig sammenstille disse sidene av fysikken, elementærpartikkelfysikken og gravitasjon, til én helhetlig teori, selv om deler fra begge sider kan redegjøres for sammen i såkalte strengteorier. Likevel kan vi ikke i dag snakke om én teori som inkorporerer alle aktuelle og potensielle fysiske entiteter og sammenhengen dem i mellom som til sammen konstituerer det fysiske universet. I sammenheng med sinn-kroppproblemet viser det seg imidlertid at ovennevnte kun er et problem for fysikken som isolert gren for seg selv, det er slettes ikke åpenbart at bevissthet slik vi kjenner den får plass i en slik modell.

Bevissthet og sinn-kroppproblemet vil på sin side da vitne om det vi kan kalle «den fysiske modellen» sine svakheter når det kommer til å redegjøre for virkeligheten *som helhet*, i det minste for den som søker en ontologi som også redegjør for virkeligheten fra førstepersonsperspektiv. Så, at dagens fysikk er komplett og korrekt er det derfor få som mener, noen steder er den feil, men med mer arbeid vil man i framtiden potensielt kunne rede ut disse feilene. Problemet for sinnsfilosofer eller metafysikere ligger altså ikke at fysikken slik den er i dag er feil. Det som på sin side er bekymringen er at en fullt utarbeidet og komplett fysikk uansett vil ta feil av den fundamentale virkeligheten, *selv om den er sann* (Goff 2017:37). Denne bekymringen er på sin side ikke noe som trenger å bevege fysikalistene i stor grad, siden bevissthet i hans syn er et epifenomen, en funksjon eller til og med en illusjon.¹ Men for den som ikke er overbevist over materialistiske løsninger på sinn-kroppproblemet, forsterker denne bekymringen grobunnen for at bevissthet ikke lar seg redegjøre for i fysiske termer.

PANPSYKISME

2. Bevissthet finnes overalt

Selv om vitenskapene fra og etter den vitenskapelige revolusjon har gjort enorme framskritt i å avdekke hvordan verden fungerer, så er disse framskrittene i stor grad avhengig av at søkeområdet i utgangspunktet har vært den verden som kan forklares ut i fra fysiske og matematiske termer. De store gjennombruddene har kommet nettopp fordi bevissthet og førstepersonperspektivet har blitt holdt utenfor, og fysikken er suveren til å redegjøre for

¹ For en eliminativ løsning på sinn-kroppproblemet, se f.eks Daniel C. Dennett. (2006) *Sweet Dreams*, Cambridge MA: MIT Press

verden, innenfor sine egne rammer. Det er imidlertid større problemer med å redegjøre for bevissthet i fysiske termer innenfor disse rammene, som for eksempel som et produkt fra kjemiske, fysiologiske eller nevrologiske prosesser. Fysikalisme, satt sammen med andre naturvitenskapelige disipliner som jobber med de samme termene og som utgjør den bredere naturalistiske materialismen, ser ut til å ha nå et dødpunkt i og med at den forsøker å forklare noe som ser ut til å ligge utenfor dets rammeverk. Problemet med å forsøke og finne det kausale forholdet mellom fysiske og mentale tilstander gitt at begge har en realistisk, ontologisk status, er for stort til at en dualistisk løsning på sinn-kroppproblemet på sin side er tilstrekkelig. Dersom motivasjonen er en helhetlig ontologi, så er det kanskje på tide med en rekonseptualisering av bevissthet og materie og med det hele sinn-kroppproblemet. Det som vil kreves er i så fall et virkelighetsbilde som tilfredsstillende, i det minste noen fenomenale begrep.²

Kall det «bevissthetskravet» (Goff 2017:3). Samtidig må det ikke motsi det vi allerede vet om verden gjennom naturvitenskapene og fysikken. Fenomenale begrep lar seg vanskelig redegjøre for i fysiske termer, men jeg vil likevel si at jeg med større sikkerhet vet at «jeg» eksisterer enn at den ytre, fysiske verden faktisk finnes. Dette truer det materialistiske verdensbildet. For hvis det viser seg at vårt vitenskapelige bilde på verden er inkonsistent med realiteten til vår indre verden, så er det deler av det vitenskapelige verdensbildet, snarere enn oppfatningen av min indre erfaring som reell, som må hensettes (Goff 2017:4). Dersom vi godtar bevissthetskravet, og gitt at bevissthet ikke lar seg redegjøre for i fysiske termer, så ser det ut til at bevissthet også må være grunnleggende for virkeligheten dersom man søker et helhetlig virkelighetsbilde.

Dette er i alle fall utgangspunktet for strømningene av panpsykisme som har forsterket seg i bevissthetsdiskusjonen siden 1990-tallet. Panpsykisme er kort sagt et virkelighetsbilde som ser på bevissthet som en del av naturlige verden og virkelighetens oppbygging. Motivasjonen til panpsykisme i dag handler om å forsøke å finne en naturlig plass for fenomenal bevissthet i det vi opplever som den ytre, fysiske og ikke-bevisste verden rundt oss. Tiltrekningskraften til panpsykismen for sinnfilosofen er at den tilbyr et verdensbilde som er i stand til å holde seg innenfor det naturalistiske rammeverket, samtidig som den redegjør for hvordan en ikke-reduktiv mental virkelighet passer inn i dette rammeverket. Bevissthet trenger ikke å forklares ved guddommelig inngripen eller sterk emergens, og åpner slik opp for en genuin middelvei mellom fysikalisme og dualisme (Brüntrup & Jaskolla 2017:3). Dersom panpsykisme er å anse som en middelvei mellom materialisme og dualisme, så må

² Et fenomenalt begrep er oppfatningen jeg har om min egen erfaring og tilstedeværelse som førsteperson. Jeg skaper et fenomenalt begrep om en gitt mental tilstand i det jeg tenker på hvordan det er å være i denne tilstanden og gir meg således et begrep om om den direkte, kvalitative erfaringen av en gitt situasjon.

det være fordi at et slikt syn for det første tar med seg fordeler fra begge to. Et materialistisk syn er i tråd med det de aller fleste vitenskaper i dag forteller oss om virkeligheten. Det vil for mange derfor være det mest commonsensiske utgangspunktet for et verdensbilde som potensielt kan redegjøre for alle aspekter av virkeligheten. Et dualistisk syn stadfester til sammenligning også bevissthet som en reell eksistens, og samsvarer derfor med intuisjonen om vår egen bevissthets, om ikke primære, så i alle fall faktiske realitet. Sett fra et annet hold så kan panpsykisme kalles en middelvei fordi den for det andre vil unnsnippe hovedproblemet til de to andre retningene, nemlig det vanskelige problemet med bevissthet som vanskeliggjør (om ikke umuliggjør i enkeltes øyne) for et materialistisk syn, og problemet om kausal sammenheng i et dualistisk syn. Hvordan panpsykismen unnslipper disse to hovedproblemene, er på samme vis i både tilfellet med materialisme og dualisme; den tilskriver både mentale og fysiske tilstander til virkelighetens fundamentale entiteter. Slik kan en panpsykisme opprettholde en forståelig forhold mellom bevissthet og materie, samtidig som opplevelsen og eksistensen av våre egen bevissthet er reell. For dersom en fundamental entitet både er fysisk og mental, så vil den kunne grunne og redegjøre for både fysiske og mentale fenomen på en måte som kan sikre alle fenomeners realitet i ett virkelighetsbilde. Dette virkelighetsbildet vil derfor kunne inneholde redegjørelser på alt fra grunnleggende lav-nivå-fenomener som tyngdekraft, til kompliserte høy-nivå-fenomener som selvbevissthet.

Begrepet panpsykisme kommer fra sammensetningen av det gammelgreske *pan* («all, alt») og *psyche* («psyke», forstått som «sjel» eller «sinn»). Panpsykisme bokstavelig talt vil derfor bety at «alt har sinn» eller «sinn er overalt». Denne oversettelsen gir ikke noen direkte forståelse for hva sinn er eller hva overalt betyr, noe det heller ikke finnes én definisjon på, felles for alle virkelighetsbilder som kan kalles panpsykistiske. Panpsykismen slik begrepet forstås i moderne filosofi er ikke en spesifisert teori men heller et overblikk av en samling syn, et meta-syn (Skrbina 2017). Sett på denne måten så kan «panpsykisme» forstås som en paraplybetegnelse for syn som seg i mellom deler et grunnleggende utgangspunkt, som at bevissthet på en eller annen måte er fundamental del av virkeligheten, selv om hva som blir sett på som «bevissthet» og hva det vil si å være en «fundamental del» ikke nødvendigvis er likt for alle synene under denne paraplyen. I dag kan man ifølge Chalmers (2017) mer spesifikt si at panpsykisme forstås som tesen om at noen eller alle fundamentale fysiske entiteter har mentale tilstander, og at de relevante mentale tilstandene for sinn-kroppproblemet vil være erfaringsmessige bevissthetstilstander. Forstått slik vil panpsykisme innebære at det finnes en hvordan-det-er-het å være disse fundamentale fysiske entitetene. Denne formuleringen vil ofte kalles «panexperientialism», og dette i sammenheng med det

bevissthetsbegrepet jeg redegjorde for over; den fenomenale, erfaringsmessige bevisstheten, som er det som oftest ligger til grunn for diskusjonen av sinn-kroppproblemet den senere tid. Selv om det ikke ennå finnes noen positiv redegjørelse for hva en fundamental entitets hvordan-det-er-het er, så er det rimelig å anta at den er mindre kompleks enn hvordan-det-er-heten til et menneske eller et annet makrosystem. I denne sammenhengen blir det derfor tydelig at moderne panpsykisme ikke betyr at kvarker har følelser eller steiner tenker, noe som kan figurere som en første, om ikke utelukkende ironisk, innskytelse mot panpsykistiske syn. I dag er det altså ikke snakk om en panemotivisme, pankognitivisme, pansubjektivisme, panresponsivisme eller andre, om ikke antroposentriske eller biosentriske, så makrosystemsentrerte syn (selv om noen panpsykistiske syn selvfølgelig kan tolkes mot slike forståelser). Hvordan det er å være en fundamental entitet er vanskelig å i det hele tatt forsøke å spekulere i, men jeg tror som Chalmers (2017:25) at det er trygt å si at den er veldig annerledes en menneskets bevissthet. Poenget er i alle fall at alle panpsykistiske syn på en eller annen måte forholder seg til en grunnleggende type bevissthet. En måte å videre differensiere mellom to hovedgrener av panpsykistiske syn er å se på hvor denne grunnleggende bevisstheten finnes. Mikropsykisme omhandler syn som mener bevissthet finnes på og springer ut i fra det mikrofysiske nivå. Slike vinklinger kalles også atomistiske typer panpsykisme, eller «smallism» på engelsk, i og med at det er de minste bestanddelene av verden som er utgangspunktet for videre redegjørelse (Goff 2017:233).

Makropsykisme på sin side er synet om at fundamental bevissthet er noe som oppstår i et makrosystem, for eksempel et menneske. Kosmopsykisme vil til sammenligning være å overføre den fundamentale bevisstheten helt opp til kosmosnivå, og vil således bety at bevissthet er en grunnleggende egenskap til hele virkeligheten, hvor bevissthet slik vi opplever det på «lavere» nivå er et spørsmål om oppdeling av bevissthet (snarere enn en «sammensetning» av bevissthet som vil være utgangspunktet i et mikropsykistisk syn). Panpsykisme kan derfor i den mikropsykistiske forstanden videre defineres som at noen (eller alle) mikrofysiske entiteter har bevissthet, la oss kalle det en mikrobevissthet. Den typen bevissthet som mennesker og andre makroskopiske entiteter har, altså entiteter som ikke er fundamentale fysiske entiteter, kan vi til sammenligning kalle makrobevissthet, og i et atomistisk, panpsykistisk syn vil denne makrobevisstheten avhenge av bevissthet på mikronivå. Så, på et eller annet vis så må det være en sammenheng mellom mikro- og makrobevissthet og det er i svaret på dette ulike former for panpsykisme åpenbarer seg.

Konstituitiv panpsykisme er tesen om at makrobevissthet er grunnet i mikrobevissthet, eller videre, at makrobevissthet utgjøres (helt eller delvis) av mikrobevissthet. I dette synet vil

derfor makrofenomenale sannheter være sanne med basis i mikrofenomenale sannheter (Chalmers 2017:25). Tesen er altså at makrobevissthet på en eller annen måte er konstituert av en sammensetning av bevisstheter på mikronivå, og denne mikrobevisstheten er den *fundamentale* bevisstheten av de to. Innen moderne sinnsfilosofi har det vært utbredt å redegjøre for fundamentalitet som et forhold av superveniens mellom mentale (A-) og fysiske (B-)fakta. Superveniens er ideen om at for A-fakta til å supervene på B-fakta, så må B-faktaene med nødvendighet festne A-faktaene (Goff 2017:55). Sagt på en annen måte så kan det ikke være forskjeller mellom to tings A-fakta uten at det også er forskjeller i B-faktaene. Ifølge Goff (2017) har det i senere tid imidlertid vært en vridning mot en tradisjonell måte å forstå fundamentalitet på, og det er som «grunning». Grunning gjør i større grad mening av at to sett med fakta ikke er identiske med hverandre, samtidig som de heller ikke er noe over og utenfor hverandre, noe som en superveniensteori ikke klarer på samme måte (Goff 2017:56). I denne oppgaven ser jeg derfor bort fra superveniensteorier, i og med at de ikke er like relevante for den monismen jeg diskuterer, og det er da forholdet av grunning jeg vil konsentrere meg om og jobbe med i resten av denne oppgaven.

Grunning kan sees på som et ikke-kausalt forhold mellom fakta eller andre entiteter. For eksempel, så kan vi se for oss at Per, Pål og Espen løper rundt på plenen, sparker en ball og forsøker å score mot hverandre. Fra dette følger det at det er en fotballkamp som utspiller seg på plenen og det er nettopp en fotballkamp *fordi* Per, Pål og Espen sparker ball. Men denne «fordi»-en uttrykker ikke et kausalt forhold, ballsparkingene *forårsaker* ikke det faktum at det er en fotballkamp. Eller vi kan se for oss et hav som er asurblått. Fra dette følger det at havet er blått og at det er blått fordi det er asurblått. «Fordi»-en uttrykker ikke her heller et kausalt forhold; det at havet er blått er ikke forårsaket av at havet er asurblått. Det er på en annen side snakk om to ulike sett med fakta, hvor det ene kan forklares ut i fra den andre, uten at den første er årsak til den andre. Men det er heller ikke et identitetsforhold mellom settene med fakta, asurblå og blå er ikke identiske med hverandre som farger. Men likevel er ikke blåfargene noe over og utenfor hverandre, havet har ikke to distinkte farger; blå og asurblå. Intuitivt sett så er ikke det at havet er blått noe mer enn at det er asurblått – i en verden hvor havet er asurblått er det allerede i kraft av dette også blått (Goff 2017:42-43).

At to sett med fakta ikke er identiske, og samtidig ikke er noe over og utenfor hverandre, kan imidlertid oppleves paradoksalt. For dersom to entiteter ikke kan sies å være identiske, da er de jo som følge av å ikke være identiske nettopp to ting over og utenfor hverandre? Dette er som Goff sier et *prima facie* paradoks – ikke-identitets og ikke-noe-annet-forholdet virker uløselig ved første øyekast, men ved nærmere refleksjon finner man at det går

an å bytte ut elementer i det ene faktasettet, samtidig som det andre opprettholdes. Havet i måneskinn er ikke lenger asurblått, men midnattsblått – men det er fremdeles sant at det er blått. Dersom man skal redegjøre for et grunningsforhold mellom to sett fakta, må dette derfor adresseres og det må vises hvordan det er mulig at x ikke er noe over og utenfor y, samtidig som x ikke er identisk med y (Goff 2017:43-44). For den konstitutive panpsykisten vil det ut i fra dette være slik at makrobevisstheten er grunnet i mikrobevissthet, selv om de ikke er det samme og samtidig ikke noe over og utenfor hverandre.

Emergente panpsykister på sin side, er enige i at det finnes mikrobevissthet og makrobevissthet, men ikke at det er et forhold av sammensetning eller at makrobevissthet er grunnet i mikrobevissthet. Makrobevissthet er på en annen side et fenomen som «bryter fram» fra bevissthet eller fysiske fakta på mikronivå. I dette synet er det makrobevisstheten som er den fundamentale bevisstheten, selv om den er initiert, eller på annen måte frembrytende fra et visst forhold mellom entiteters mikrobevissthet og/eller fysiske tilstander. Helt generelt er emergente teorier problematiske i sinnsfilosofisk sammenheng, sett i lys av den foregående debatten mellom materialisme og andre bevissthetssentrerte syn. Et av hovedargumentene for panpsykisme går nettopp ut på umuligheten av at bevissthet plutselig oppsto fra ikke-bevissthet. For dersom det stemmer at bevissthet var noe som en eller annen gang i verdens evolusjon oppsto, noe som ligger implisitt dersom man mener at materie og den ikke-bevisste fysiske verden er fundamental og «kom først», så betyr det at bevissthet plutselig brøt fram fra denne ikke-bevisste verden. I praksis kan vi si at en organisme med evne til å ikke bare mekanisk leve i sin verden men også oppleve denne verden, plutselig kom til liv fra foreldre som ikke hadde denne erfaringsmessige evnen.

At egenskaper plutselig bryter fram fra andre egenskaper eller entiteter, er på sin side noe som skjer hele tiden. Alle strukturerte entiteter i universet, være seg det er snakk om en stein, en plante, et dyr, en planet eller en stjerne er noe som på et eller annet tidspunkt ikke eksisterte, og som nå gjør det. De har etter alt å dømme «brutt fram» fra et sted der det ikke fantes denne entiteten før. Problemet er imidlertid de fenomen der det er helt uforståelig at de plutselig brøt fram, sånn som tid og rom. For en panpsykist så vil bevissthet også være et slikt fenomen, og ingenting som kan bryte fram på denne mirakuløse, magiske, og råe måten (Skrbina 2017:18-19). Strawson (2006) er også en av de som argumenterer mot slike råe emergente teorier. For det virker fullstendig koherent å forstå emergens etter eksempelvis det velbrukte eksemplet om likviditet. For her er tanken at likviditet er et fenomen, noe som oppstår. Det fremtrer fra vannmolekyler når to eller flere av dem kommer sammen, selv om det å være flytende ikke er en egenskap til vannmolekylene i seg selv. Likviditet kan sies å

være reduserbart ned til for eksempel forhold som omhandler masse, spenning, størrelse etc. Problemet med bevissthet er at det ikke kan reduseres på samme måte (Strawson 2006:13). Det er derfor svært problematisk å hevde at bevissthet kan oppstå fra ikke-bevissthet, like magisk som det må virke at rom kan oppstå fra ikke-rom og tid fra ikke-tid. Dersom man erkjenner at den erfaringsmessige bevisstheten faktisk finnes, noe som også ville vært absurd å motsi gitt min egen opplevelse som eksisterende, så kan ikke fysikalister holde for sant at virkeligheten utelukkende består av fysiske, ikke-bevisste entiteter. Derfor må denne tesen forkastes til fordel for en slags panpsykisme (Strawson 2006). Argumentet her et argument mot ren fysikalisme og for panpsykisme, og en emergent panpsykist vil ikke støte på det samme problemet med det magiske frembruddet av bevissthet. Dette fordi makrobevissthet kommer fra mikrobevissthet og/eller mikrofysiske fakta, hvor førstnevnte i det minste er en lignende versjon av det emergente fenomenet vi søker en forklaring på.

For det er i seg selv enklere å skulle forklare hvordan et komplekst fenomen fremtrer og fra et lignende mindre komplekst fenomen, enn det er å forklare hvordan fenomenet til sammenligning absolutt kommer til væren fra et totalt fravær av lignende entiteter eller egenskaper. Likevel vil emergente panpsykisme møte på problemer som den konstitutive panpsykismen ikke gjør, og det er spørsmålet om mental kausalitet. Dette fordi en konstitutiv panpsykisme ser ut til å lukke det kausale gapet gjennom å være et grunningsforhold. Kausalitet trengs ikke i denne sammenhengen for å forklare forholdet mellom mikro- og makronivå, noe som er en mindre problematisk teori enn for eksempel dualistiske løsninger. Emergent panpsykisme vil på sin side arve versjoner av dualismens problemer, bare i kraft av behovet for en kausal forklaring mellom mikro- og makronivå (Chalmers 2017, Brüntrup 2017:48).

3. Argumentet fra iboende natur

Argumentet fra ikke-emergens som nevnt over, også kalt det genetiske argumentet, er et av hovedargumentene for panpsykisme, og også et av de intuitivt mest kraftfulle. Det er likevel to andre argument som mer direkte kan belyses ut i fra Schopenhauers system, nemlig argumentet fra iboende natur og kontinuitetsargumentet. Sistnevnte sier at det er en felles substans eller et felles prinsipp som eksisterer i alle ting, noe som også er et hovedpoeng i Schopenhauers argumentasjon. Dette venter jeg forøvrig med til neste kapittel siden det naturlig vil komme til syne i gjennomgangen av hans begrep om verden som vilje. Her og nå vil jeg konsentrere meg om det generelle argumentet fra iboende natur, som til sammenligning er et mer utbrodert argumentet for panpsykisme. Det er også utgangspunktet for flere av de

mer moderne stemmene i bevissthetsdebatten som favoriserer en slags panpsykisme. Argumentet viser til det faktum at den grunnleggende vitenskapen som fysikk er, kun sier noe om de ekstrinsiske egenskapene til virkelighetens byggeklosser, men ikke noe om de intrinsiske. Iboende-naturargumentet er nært knyttet til syn på sinn-kroppproblemet som kalles russelliansk monisme, syn som har fått navn etter og er inspirert av Bertrand Russell. Disse er typer perspektiv på problemet som tar utgangspunkt i at vi har en begrenset forståelse for hva materie er, at materie slik den viser seg for oss gjennom fysikken ikke viser til dens virkelige natur. Tanken er at kanskje det er i denne skjulte, indre naturen til materie forklaringen på bevissthet ligger. Russelliansk monisme har et negativt og et positivt aspekt:

- Det negative aspektet viser til at det som fysikken forteller oss om virkeligheten, er begrenset. Det den sier noe om er materies ytre, relasjonelle og disposisjonelle natur. Hva som er materiens iboende og kategoriske natur er imidlertid skjult for fysikken; fysikkens matematisk-nomiske ordforråd kan ikke fange det vi kan kalle materiens «dype natur».
- Det positive aspektet er at bevissthet kan forklares i materiens dype natur. For en russelliansk monist så vil den fullstendige, rene fysiske sannhet ikke a priori medfølge den fullstendige fenomenale sannhet, men den fullstendige sannhet om materiens dype natur vil a priori medfølge den fullstendige fenomenale sannhet (Goff 2017:143).

I sin diskusjon av fysikken og hva den forteller oss om virkeligheten, peker Russell (1992) på at fysikken karakteriserer fysiske entiteter og egenskaper ut i fra deres relasjon til hverandre og oss. Men der hvor det finnes relasjoner og disposisjoner, forventer man samtidig å finne noen underliggende iboende egenskaper som grunner relasjonene, det må være *noe* som står i relasjon til *noe*, og fysikken med sitt fokusområde og språk klarer ikke fange dette underliggende noe annet enn å beskrive strukturer og relasjoner dem i mellom. Jamfør med hvordan noe «fysisk» defineres som vi så i delen over; det er problematisk å definere det som stoff, siden dette stoffet ved nærmere undersøkelser viser seg å være for det første, hovedsaklig tomrom og for det andre, ikke konstant men en størrelse i sammenheng med energi og bevegelse. Å tro at det fysikken beskriver er noe utover det som den faktisk sier, er da forhastet i Russells syn:

«It is clear that, in some sense, there are electrons and protons, and we cannot well doubt the substantial accuracy of their estimated masses and electric charge. That is to say, these constants evidently represent something of importance in the physical world, though it would be rash to say that they represent exactly what is at present supposed.»
(Russell 1992:394)

For selv om fysikkens språk avdekker viktig informasjon om verden, så må vi være forsiktige med å tilskrive denne informasjonen mer enn hva den faktisk sier om virkeligheten. Denne observasjonen leder til et metafysisk problem, for hva er da de iboende egenskapene i fundamentale fysiske systemer?

Én måte å svare på dette er å si at det ikke finnes iboende, kategoriske egenskaper. Det går an å hevde at det ikke trengs kategoriske egenskaper for å redegjøre for virkeligheten, man kan for eksempel si at kausal struktur er alt som finnes. Forenklet sett så vil dette være synet til noen som er en kausal strukturalist, som mener at enhver fundamental egenskap er en ren kausal kraft. Men å si at man ikke trenger noen kategoriske egenskaper som underliggende fundament for en struktur, medfølger problemer. Hovedargumentet mot kausal strukturalisme er at det virker vanskelig å forstå hvordan man skal kunne fange en hvilken som helst kausal egenskaps natur uten å referere til egenskaper som ikke er kausale. Dette fordi det i et strukturalistisk argument refereres til en kausalkrafts manifestasjon for å forklare kausalkraftens natur, altså at den fundamentale egenskapen som skal gjøres rede for, henviser til den egenskapen den gir opphav til og ikke seg selv direkte. Dette kan kalles spesifikasjonsproblemet; at en kausalkrafts manifestasjon er en kategorisk egenskap hvis natur ikke kan beskrives utelukkende av formale eller kausale predikater. Dersom det i så fall er tilfellet kan vi heller ikke beskrive en kausalkrafts natur ved hjelp av bare formal og kausalt språk (Goff 2017:137).

En strukturalist kan benekte at manifestasjonen ikke er en kategorisk egenskap, og at kausalkraftens natur utelukkende kan forklares gjennom en foregående disposisjonell egenskap. Problemet med dette er imidlertid at en slik forklaringsmodell leder ut i det uendelige; dersom manifestasjonen av kausalkraften A i seg selv er kausalkraften B, og for å forstå B så må vi se til Bs manifestasjon kausalkraften C, som vi igjen forstår ved å se på Cs manifestasjon, kausalkraften D, og så videre ad infinitum. Med mindre vi kommer til en spesifikasjon av manifestasjon i rekken som ikke er gitt i kausale termer, vil vi aldri kunne gi noen tilstrekkelig definisjon på den originale kausalkraften A. Strukturalisten kan svare at

kausalkraftens essens ligger i selve forholdsmønsteret mellom kausalkrefter, men selv om disse kreftene står i et forhold til hverandre er det likevel ikke det samme som å spesifisere en krafts essens. Å beskrive mønsteret mellom kausale egenskaper og de kausale egenskapene de i sin tur gir opphav til, sier ingenting om hva kausalkraften vi skulle forklare i utgangspunktet, *gjør*. Og dersom vi ikke kan si noe om hva den *gjør*, kan vi heller ikke si noe om hva den *er* (Goff 2017:140). Den kausale strukturalismen fører i tillegg til spesifikasjonsproblemet en kontraintuitiv metafysikk, der virkelighetens ultimater ikke er noe i seg selv, de har ingen natur eller essens. En lignende problem vil oppstå i syn som utelukkende anvender seg av relasjonelle og disposisjonelle fakta for å redegjøre for virkeligheten. For dersom punktene A og B kun kan redegjøres for, og kun eksisterer i kraft av relasjonen A – B, så kan ikke A og B sies å eksistere uavhengige denne relasjonen (eller andre relasjoner). Og hvis A og B i denne forstanden ikke kan eksistere alene, hvordan skal da en relasjon mellom dem sies å være realistisk? Relasjonisten kan svare at A finnes fordi B finnes (eller C eller D eller n finnes), og B fordi A finnes, men dette leder bare ut i sirkularitet. Selv om dette er en svært forenklet illustrasjon på den intuitive nødvendigheten av en tings kategoriske egenskaper, og med det problemene med en rent disposisjonelt eller strukturelt syn, er det nok å bare belyse distinksjonen. Hvorvidt alle disposisjoner og relasjoner har en kategorisk basis er med andre ord omdiskutert, men for å argumentere for en slags panpsykisme trengs bare *muligheten* for at det ligger en kategorisk basis i grunnen (selv om argumentet naturlig nok ville vært mye sterkere dersom tesen om at disposisjonelle tilstander har en iboende natur hadde vært sann) (Chalmers 2003:36).

Det går også an å argumentere for at virkelighetens fundamentale entiteter har *protomentale* egenskaper snarere enn en rent mentale egenskaper; en panprotopsykisme. Den protobeviste egenskapen er ikke (mikro)bevissthet i seg selv, men noe som muliggjør bevissthet, ved at de sammen med andre protobeviste egenskaper i fellesskap konstituerer bevissthet, kanskje ved at de er i en passende eller korrekt struktur til hverandre. Selv om den protofenomenale egenskapen ikke er en fenomenal egenskap slik vi kan si at mentale egenskaper til makrobevissthet er, men bare muliggjør for dem, så er meningen i et panprotopsykistisk syn at den protofenomenale egenskapen heller ikke er en fysisk egenskap.

Hadde det vært det hadde panprotopsykisme bare vært en form for materialisme, noe som også kan være en bekymring. Men tanken bak et slik syn er at den protofenomenale egenskapen, PF, er en spesiell egenskap som er særlig knyttet til fenomenale egenskaper, F, ved at (1) PF er forskjellige fra strukturelle egenskaper og (2) at sanne utsagn om F med nødvendighet følger fra sanne utsagn om PF a priori. Disse betingelsene for at et syn skal

være å anse som panprotopsykisme, ekskluderer materialisme³ (1) gjennom at det i en type A-materialisme er strukturelle egenskaper som grunner fenomenale egenskaper, noe som da ikke kan være PF siden disse ikke er strukturelle egenskaper. (2) på sin side ekskluderer en type B-materialisme ved at F i et slikt syn følger fra PF a posteriori (Chalmers 2017:31). Problemet med en panprotopsykisme er likevel på lik linje med en vanlig panpsykisme å vise hvordan den (proto-)mentale egenskapen utgjør eller muliggjør bevissthet på makronivå, og vil med det ha sin egen versjon av et av de største problemene med panpsykismen; kombinasjonsproblemet. En bekymring er derfor at det å postulere en protomentale egenskap ikke forenkler redegjørelsen av koblingen mellom sinn og kropp, men heller kanskje gjør den enda mer uforståelig.

For det som virker vanskelig med begrepet om en protomentale egenskap, er hva en slik egenskap er ment å være. For jeg har ikke direkte tilgang til den fra førstepersonsperspektiv, kun som et begrep. Ifølge McGinn (1989), som uten å eksplisitt presisere protofenomenale egenskaper synes å snakke om noe lignende som den russellianske monistiske panprotopsykisten, er vi kognitivt avstengte fra en forståelse av tredje-persons egenskaper (som en fysisk tilstand i hjernen er). For hva vil det innebære å positivt begripe en protofenomenale egenskap? Denne egenskapen er først og fremst en tredjepersonsegenskap, men fra den følger samtidig førstepersonsegenskaper. For å begripe denne egenskapen som en protofenomenale egenskap i ordets rette betydning, ser ut til å kreve de representasjonelle fakultetene fra både førsteperson og tredjeperson samtidig, i én forent egenskap. Problemet er å integrere de to delene av vår bevissthet, som ellers er motsetninger til hverandre, til én felles oppfatning av en egenskap som kan er ment å komme fra førsteperson-tredjepersonsmotsetningen (Goff 2017:168-9). Å sammenstille disse perspektivene virker imidlertid ikke mulig.

«The more I reflect on what would be involved in conceiving of a protophenomenal property, the more I am struck by how awesome – in the British English sense of the word – it would be to behold such a property and the more I am inclined to think that beholding such beauty is beyond the reach of human minds, just as, say, visually imagining the infinite is beyond us» (Goff 2017:169).

³ Chalmers (2003) kategoriserer ulike typer materialisme etter hvordan de svarer på sinn-kroppproblemet. Type A-materialisten hevder på en eller annen måte at fysiske tilstander eller strukturer er tilstrekkelige (om enn ikke oppdaget enda) til å forklare mentale tilstander, og at det således ikke er noe epistemisk gap mellom kropp og sinn. Type B-materialisten vil på en annen side si at jo, det er et epistemisk gap, men imidlertid ikke noe ontologisk gap mellom kropp og sinn.

Jeg har sympati med Goff's intuisjon i refleksjonen her. Jo mer jeg tenker på det, desto mer umulig synes det å virke at jeg skal kunne forestille meg denne protofenomenale egenskapen, som på sin side krever både et førsteperson- og et tredjepersonperspektiv forent i én begripelse av en enkelt egenskap. Kanskje problemet oppløses dersom den protofenomenale egenskapen kun blir sett på som en hypotetisk form av en annen type egenskap, som potensielt og til til sist vil vise seg som fysisk eller mental. I et slikt tilfelle hvor den protofenomenale egenskapen egentlig viste seg å være mental eller fysisk, så er det vanskelig å se hvordan det da skal skille seg fra allerede etablerte syn som fysikalisme eller «vanlig» panpsykisme.

Et rent panpsykistisk perspektiv ser av denne grunn ut til å være å foretrekke fordi det vil være klarere og mer begripelig hva slags egenskap det er snakk om siden virkelighetens ultimater ikke er protobeviste men bevisste i en eller annen mening. Så dersom protobevissthet er et for uklart konsept, så vil en panpsykisme av denne enkle grunn være å foretrekke over panprotopsykisme. Jeg skal ikke gå videre inn på denne diskusjonen her, og for enkelthets skyld kommer jeg i første omgang til å favorisere «vanlig» panpsykisme over panprotopsykisme, av den grunn at det er et klarere og mer økonomisk konsept enn sistnevnte. Panpsykisme krever rett og slett ett mindre element for å gi mening. I andre omgang så kan likevel panprotopsykisme vise seg å ha noe ved seg, dersom denne protobevisstheten på et forståelig vis kan redegjøres for. For panprotopsykisme er mindre strengt enn panpsykisme i og med at den åpner opp for muligheten om at det som muliggjør bevissthet ikke er denne fenomenale bevisstheten slik vi kjenner den, men noe annet, eller bevissthet «i en annen form» så å si.

Å spekulere i hva denne grunnleggende protobevisstheten skal være leder imidlertid fort til problemet med noumenalisme, og vil etter manges mening tåkelegge bevissthetsbegrepet og gjøre det vanskeligere å håndtere (Goff 2017). Men jeg tror likevel at det skal være mulig å gjøre mening av en protobevissthet utover bare det å spekulere, noe jeg kommer til å gjøre ut i fra Schopenhauers filosofi senere i oppgaven. For ut i fra hans system så kan jeg problematisere det vi i dag anser som den grunnleggende bevisstheten, altså den kvalitative, fenomenale bevisstheten i seg selv, samt dens viktighet i virkelighetens oppbygging. Samtidig så vil det ut i fra samme system være et feiltrinn å lete etter denne protobevisstheten på mikronivå, noe som vil bli tydelig i diskusjonen av hans begrep om forestilling og vilje. Dersom jeg da kan gjøre mening av en slags protobevissthet, så vil noumenalismen ut i fra dette nødvendigvis ikke legge dødt panprotopsykistiske teorier. Det som imidlertid er det større problemet i mine øyne er det mikro(proto)psykistiske

utgangspunktet – at det er på mikronivå vi finner denne protomentaliteten, gitt som egenskaper til fundamentale mikroentiteter. Dette fører til det største problemet med konstitutive panpsykistiske syn generelt, og det er som vi skal se i det følgende, kombinasjonsproblemet.

4. Problemer med panpsykisme

Sammenlignet med materialistiske syn så lover panpsykisme bedre i og med at den oppfyller bevissthetskravet og med det åpner opp for fenomenal bevissthets eksistens på det grunnleggende nivå. Men dersom panpsykisme stemmer, at bevissthet er en del av virkelighetens fundament, så må det redegjøres for hvordan bevissthet på makronivå oppstår fra eller utgjøres av bevissthet på det grunnleggende nivået. For det er vanskelig å se for seg hvordan entiteter på mikronivå sin enkelte erfaringsmessige bevissthet, i sammensetning skal utgjøre den enhetlige erfaringsmessige bevisstheten vi opplever på makronivå (Chalmers 2017:36). Dette kombinasjonsproblemet er også det største problemet til panpsykisme, og når det kommer til stykket er det også vanskelig å se hvorvidt et panpsykistisk syn redegjør for den komplekse manifestasjonen av makrobevissthet bedre enn for eksempel materialisme.

Kombinasjonsproblemet oppstår når vi forsøker å gjøre mening av å sette sammen (eller plukke fra hverandre) bestanddelene i virkeligheten til de fenomenene vi opplever i kraft av å være mennesker – vår egen bevissthet såvel som verden rundt oss. Utgangspunktet som er med på å skape problemer for den mikropsykistiske panpsykismen slik jeg ser det, er da denne paradigmatisk reduksjonistiske og dualistiske tankegangen som ennå ser ut til å være ligge til grunn for mange sinnsfilosofiske teorier. For selv om panpsykisme i dag mener å vende seg bort fra mental-til-materiell-reduksjonisme og dualisme, så virker det likevel som det vi kan kalle det kartesianske spøkelset hjemsøker teoriene; sinn og kropp er distinkte eksistenser med egne realiteter. De er ikke ansett lengre som ulike substanser, slik Descartes mente, men dualismetankegangen henger igjen bare i den konseptuelle todelingen av disse egenskapene, for materie og bevissthet virker rett og slett for vanskelige å plassere i samme ontologiske system uten å se på dem som ulike egenskaper eller tilstander. Sinn-kropp-problemet er i mine øyne uttrykk for det problematiske dualistiske utgangspunktet, og sett fra en vinkel så er panpsykisme dualisme. Dette fordi den for det første har det samme grunnleggende utgangspunktet; at bevissthet og materie begge to er realistiske, fundamentale byggeklosser i verden – virkeligheten er oppbygd av materie og bevissthet. Kanskje man kan si at i et dualistisk syn så er bevissthet og materie sin eksistens uavhengige hverandre i og med at de konseptuelt er uavhengige og selvstendige som egenskaper, men dette skaper på sin

side store problemer med å forklare det kausale forholdet mellom egenskapene. For i verden slik vi opplever den vil de to ikke opptre uavhengig hverandre, og da spesielt ikke bevisste tilstander uten fysiske tilstander, skal man tro det rådende materialistiske paradigmet. Å ha en oppfatning om det motsatte, at fysiske tilstander er uavhengige mentale tilstander, har på sin side blitt en stadfestet og ubestridelig antagelse innen moderne vitenskap og sågar tenkning helt siden Descartes og den vitenskapelige revolusjon. Dette synet ser ut til å fungere som et uuttalt utgangspunkt for moderne tenkning, hvorpå å argumentere for noe annet ved første øyekast vil virke konstraintuivt, om ikke absurd. Den potensielt metafysiske uavhengigheten mellom egenskapene som dualismen fordrer, er ikke på samme måte et eksplisitt premiss for panpsykismen. Men dualiteten fysisk/mental er like fullt et implisitt utgangspunkt for de fleste panpsykistiske syn i dag. Dette fører videre til problemet om den automatisk reduksjonistiske tankegangen.

Ifølge for eksempel Meixner (2017), ligger det en ubegrunnet antagelse til grunn for panpsykistiske syn, en antagelse som har utgangspunkt i at man tar for gitt dualiteten mellom mikrobevissthet og makrobevissthet. For mikropsykisten kan for eksempel ikke si noe om det *faktisk eksisterer* entiteter på mikronivå som har et erfaringsmessig bevissthet. Han kan heller ikke, ut i fra Meixners mening, kunne redegjøre for hva det vil si at en entitet har en mental/fenomenal egenskap, enda mindre at entiteten *har* bevissthet eller *er* bevisst. Dette ser derimot ut til å være noe man tar for gitt, det første stedet panpsykisten automatisk søker etter forklaring på makrobevissthet er på mikronivå. Meixner (2017) hevder videre da at antagelsen som mikropsykister har som utgangspunkt, at makronivå-aktualiteter som utgjør «den bevisste», best forklares ut fra mikronivå-aktualiteter som utgjør den samme. Dette er i så fall et tilfelle av den generelle antagelsen, som ikke bare er ugrunnet, men som også er feil; at for ethvert predikat P – P-væren på makronivå av aktualiteter som utgjør P – av seg selv forklares best av det organiserte aggregatet av mikronivå-aktualiteter som til sammen utgjør P (Meixner 2017:389)

For bare det faktum at jeg er bevisst vil ikke berettige meg å automatisk tro at dette må være fordi mikroskopiske deler av meg har en liten bit bevissthet, som i en eller annen sammensetning skaper bevissthet på makronivå. Men det er dette som ifølge Meixner er det uuttalte utgangspunktet som mikropsykisten har, for det han gjør, uten å kunne vite, og endog uten å trenge å vite at det finnes entiteter på mikronivå med et erfaringsmessig egenskap, er å stadfeste disse mikronivå-entitetenes eksistens som et faktum ut fra å slutte til den beste forklaringen. Denne slutningen har som vi så over basis i antagelsen om at makrobevissthet best forklares av den organiserte sammensetningen av aktualiteter på mikronivå med

erfaringsmessige aspekt (Ibid). Selv om det stemmer at denne antagelsen er ugrunnet og også kan være feil – at det automatisk ikke følger fra opplevelse av en makrobevissthet til at denne bevisstheten finnes på og kommer fra en organisert sammensetning av mikrobevissthet – så er det samtidig forståelig hvorfor det er på mikronivå mange panpsykister antar at svaret på sinn-kropp-problemet *må* finnes.

Denne innstillingen følger på sin side den overordnede reduksjonistiske modellen til vitenskapene generelt, hvor fenomener på makronivå finner sin forklaring i fenomener på mikronivå. Den store tiltrekningskraften til panpsykisme i dag er jo nettopp at den gir et helhetlig verdensbilde som synes å redegjøre for bevissthet uten å gå på akkord med det veletablerte verdensoppfatningen til naturvitenskapene. Dette vil imidlertid ikke eksplisitt innebære en tilslutning til reduksjonisme – snarere tvert i mot siden panpsykister i dag jobber nettopp ut i fra den materialistiske reduksjonismens umulighet og manglende redegjørelse for bevissthet – men det å mer generelt lete etter forklaringer på nivåer under det nivået som det forklarende ligger på ser likevel ut til å være en underliggende dragning. Og selv om det er ingen i dag som argumenterer for ren kartesiansk substansdualisme, så henger dualismen likevel igjen i form av dikotomier som indre/ ytre verden, mikro-/makronivå og fysisk/mental.

Dersom vi aksepterer Meixners innvending og videre, synes å kunne skimte det overbærende dualistiske og reduksjonistiske spøkelset i det som ikke bare gjelder for materialismeparadigmet, men også for det vi kan kalle bevissthetsparadigmet, så koker problemene egentlig kanskje ned til intellektets funksjon for å automatisk kategorisere virkeligheten for erkjennelse. Dette vil være en rød tråd i diskusjonen av fornuften i Schopenhauers epistemologiske idealisme i neste kapittel, og jeg venter derfor til da med å diskutere dette dypere. Poenget for nå er likevel at jeg ikke kan se at det skader å fortsette å åpne seg opp for muligheten om at det fremdeles ligger igjen noen antagelser fra både substansdualisme og reduksjonistisk materialisme i dagens bevissthetsdiskurs, som kan bevisstgjøres videre og potensielt oppløses.

Panpsykisme generelt vil imidlertid være et naturlig steg på veien fra en materialisme og dualisme i og med at den i større grad unngår problemer med reduksjon og kausalitet, selv om disse som jeg har diskutert kan henge igjen i utgangspunktet. Men dersom man har godtatt bevissthetskravet som betingelse for et potensielt, tilfredsstillende verdensbilde, vil man mest sannsynlig foretrekke panpsykisme over materialisme nettopp av den grunn at førstnevnte som nevnt gjør plass for bevissthets eksistens, noe et materialistisk syn til sammenligning ikke gjør (like sterkt og betingelsesløst) (Chalmers 2017:39). Men man kommer likevel ikke unna kombinasjonsproblemet. Problemet har ulike uttrykksmåter, og analogt med skillet

mikropsykisme og makro- (og kosmo-)psykisme jeg gjorde over, så kan vi se problemet enten nedenfra-og-opp, respektive ovenfra-og-ned. Jeg kommer her til å kalle førstnevnte mikrokombinasjonsproblemet og sistnevnte dekombinasjonproblemet, hvor «kombinasjonsproblemet» til sammenligning er ment som det generelle forståelsen av problemet felles for panpsykistiske syn i helhet.

For å ta det første først, så rammer mikrokombinasjonsproblemet en konstitutiv form for panpsykisme. Dette kan for eksempel uttrykkes som et slags tenkbarhetsargument, slik som Chalmers (2017) gjør. I det følgende er PP å forstå som alle mikrofysiske og mikrofenomenale fakta om verden tilsammen, mens Q er en makrofenomenal sannhet, 'Noen makroentiteter er bevisste'.

(1) PP&~Q er tenkbart.

(2) Hvis PP&~Q er tenkbart, så er det mulig.

(3) Hvis PP&~Q er metafysisk mulig, så er konstitutiv panpsykisme feil.

(4) Konstitutiv panpsykisme er feil.

(Chalmers 2017:36)

Det første premisset stadfester den *panpsykistiske zombien*⁴; et vesen som er identisk med meg når det kommer til mikrofysiske og mikrofenomenale egenskaper, men som mangler den makro-bevisstheten jeg har. Dersom det kan tenkes at slike zombier kan eksistere, så er det også en metafysisk mulighet for at denne kombinasjonen av fakta, PP&~Q kan finnes. Og dersom det er slik at det kan finnes et vesen som til tross for å være identisk med meg som vesen på alle punkter på mikronivå, likevel ikke har en makrobevissthet som meg, så må det bety at makrobevissthet må komme fra et annet sted enn mikronivå-fakta, noe som strider mot det en konstitutiv panpsykisme sier; at makrobevissthet *med nødvendighet* følger fra mikrobevissthet. Dersom den panpsykistiske zombien er metafysisk mulig, vil derfor dette være i strid med det sammensatte panpsykistiske synet siden makrobevissthet i dette tilfellet *ikke* følger fra mikrobevissthet. Konstitutiv panpsykisme feiler.

Nøkkelpremisset for spørsmålet om mental kombinasjon er (1), for det virker intuitivt sant at den panpsykistiske zombien kan forestilles. Jeg kan nemlig se for meg alle mikroentiteters erfaringsmessige bevissthet for seg selv, uten at dette medfølger noen

⁴ Til sammenligning med hovedfiguren i tenkbarhetsargumentet mot materialismen hos Chalmers (1996); den berømte *fenomenale zombien*, et vesen som er identisk med meg fysisk (funksjonelt) og enkelt mentalt (psykologisk) men som mangler den (vanskelige) fenomenale bevisstheten jeg har (Chalmers 1996:94-95). Dersom en slik zombie er metafysisk mulig, så er materialismen feil ifølge argumentet.

bevissthet på makronivå. At disse mikrobevissthetene i det hele tatt skal kunne summeres sammen til en makrobevissthet, virker ved videre refleksjon også urimelig. Dersom vi sier at en spesifikk mental tilstand representerer en mikromental egenskap relativt til det makromentale subjektet «jeg» - hvorfor er det nødvendig med et «meg» når den mikromentale egenskapen kan finnes av seg selv? For hvordan kan det ha seg at alle mine mentale tilstander, alle mine følelser, tanker og andre kognitive tilstander tilsammen skal bli til «meg» som subjekt?

Jeg kan fint se for meg og konsentrere meg om én og én spesifikk mental tilstand, sågar liste opp alle sammen etter hverandre, men denne listen av n mentale tilstander vil ikke på forståelig vis redegjøre for den enhetlige mentale tilstanden som «jeg» er, $n+1$, altså en helt ny tilstand gitt alle mikromentale tilstander (James 1983:162). Dette er kjernen i William James sitt argument mot panpsykisme. Han mente at «One of the obscurest of the [metafysiske] assumptions (...) is *the assumption that our mental states are composite in structure, made up of smaller states conjoined.*» (James 1983:148). Obskuriteten ligger faktisk dypere i hans mening, for antagelsen om at mentale tilstander kan summeres kommer fra den generelle antagelsen om at kombinasjon er mulig i seg selv og uavhengig noe utenfor seg selv. Dette går ikke an ifølge James, for mentale tilstander, følelser eller hvilke som helst entiteter på mikronivå summerer ikke seg selv, det vil alltid kreves at noen (en bevissthet eller et subjekt) betrakter tilstandene. Og i denne betraktningen kan det se ut som om den nye kombinasjonen av mikroentiteter får nye egenskaper, selv om det i praksis kun er snakk om tilsynekomsten av effekten av at entitetene står i et nytt forhold til hverandre (James 1983:160-161).

James' argument mot kombinasjon generelt er imidlertid kanskje ikke like overbevisende som argumentet mot mental kombinasjon spesifikt – men det oppstår unektelig problemer i det vi forsøker å kombinere mentale tilstander til et enhetlig subjekt, som er noe annet men samtidig utgjøres av summen av disse mikrosubjektene (Goff 2017:173). Mikrokombinasjonsproblemet for panpsykisme kan derfor kalles et subjektsummeringsproblem, for hvordan kan det ha seg at jeg opplever meg selv som et enhetlig subjekt, dersom mikrobevissthet skal kunne finnes på det fundamentale nivået av virkeligheten og samtidig ikke lar seg kombinere? For dersom det stemmer at den panpsykistiske zombien er tenkbar, så ser det ikke ut til at det trengs noe større subjekt enn alle de små subjektene for å redegjøre for bevissthet, det enhetlige makrosjektet ser på en annen side ut til å være noe overflødig. Dette er en uheldig konklusjon å dra, og grunnen til at dette blir et problem er jo at jeg *er* et subjekt, jeg opplever meg selv som en enhetlig

bevissthet. Og dersom det skal stemme at bevissthet samtidig er en fundamental del av virkeligheten, så må denne enhetlige opplevelsen også kunne plasseres inn i redegjørelsen.

Kombinasjonsproblemet slik presentert gir uttrykk for problemet med at man i en sammenstilling av bevisstheter skal kunne redegjøre for makrobevissthet, noe som også ifølge Goff (2017) er en måte å se James' argument mot mental kombinasjon på. Det handler altså om å redegjøre for en intelligibel produksjon av makrobevissthet. Felles for både konstitutive og emergente panpsykister er at mikrobevissthet produserer makrobevissthet med en nødvendighet. Hos førstnevnte er det som vi husker fra avsnittene over et grunningsforhold, hos sistnevnte et kausalforhold. For dersom James mente at mentale tilstander, eller bevissthet på mikronivå, ikke kan kombineres til en makrobevissthet, så kan dette også bety at han ville ment at mikrofenomenale sannheter ikke kan nødvendiggjøre makrofenomenale sannheter (Goff 2017:173). Dersom dette er tilfellet ser kombinasjonproblemet ut til å kunne svares på med en redegjørelse for denne intelligible produksjonen, noe som også er slik panpsykister tilnærmer seg mikrokombinasjonsproblemet.

En tilnærming kan være å hevde at vi ikke har tilstrekkelig innsikt i hva det vil si å være et subjekt. Kanskje er det slik at jeg er uvitende om naturen til subjekthet og kan således heller ikke se at kombinasjon av subjekter er mulig. Jeg vil i så fall ha et opakt begrep om subjekthet – jeg har ikke direkte tilgang til den underliggende naturen til det aktuelle begrepet; ingen apriorisk viten om hva det vil si å være et subjekt. Da kan jeg videre påstå at dersom jeg visste hva det ville si å være et bevisst subjekt, så hadde jeg også forstått hvordan subjekter er en type ting som kan kombineres og gi nye subjekter (Goff 2017:178). Dette svaret innebærer imidlertid at bevissthet ikke er et transparent begrep, noe som etter Goffs mening er uheldig. Han forsvarer tesen om en direkte, fenomenal transparenss – at mine fenomenale begreper avslører fullt og helt essensen til de mentale tilstandene de innebærer.

Denne tesen følger fra hypotesen om åpenbaring; i det jeg retter oppmerksomhet mot en token mental tilstand, for eksempel smerten av å sparke tåa i dørstokken ved t_n , så er denne smerten direkte presentert for meg. Den er «akkurat her hos meg» og jeg vet med dette a) hvordan det er å føle smerten, altså smertefølelsens natur og b) at jeg selv føler denne smerten, altså at den eksisterer. Av dette følger det at når jeg retter meg mot en bestemt mental tilstand ut i fra et direkte fenomenalt begrep, så er den typen mentale tilstanders natur åpenbar for meg – den er direkte fenomenalt transparent (Goff 2017:107). Uvitenshetssvaret på sin side hevder at den mentale tilstanden subjekthet ikke er transparent for meg, i og med at jeg ikke har direkte tilgang til meg som subjekt sin natur, subjekthet er således et opakt begrep. Og dersom det er det, underbygger det ifølge Goff hele panpsykismens motivasjon. For dersom

jeg ikke har direkte innsikt i hva det vil si å være et subjekt, hvordan kan jeg da være sikker på at egenskapen subjekthet ikke er fysisk? Jeg vil altså ikke ha noen grunn til å forkaste fysikalismen, noe som da ser ut til å gi meg mindre årsak til å argumentere for en panpsykisme i utgangspunktet. Man kan heller argumentere for en delvis fenomenal transparens, altså at fenomenale begreper avslører noe signifikant, men ikke alt, om de aktuelle mentale tilstanders natur. I et sånt syn må det imidlertid da klargjøres hvilke deler av subjekthet som er transparent og hvilke som er opake, samtidig som fysikalismen utelukkes (Goff 2017:179). Et annet svar på problemet er å si at det også bør fokuseres på hvordan disse mikrosubjektene står i relasjon til hverandre, utover å bare forsøke å rede ut hvordan mikrosubjektene iboende natur er. Poenget er at den rene pluraliteten av subjekter, og bare i kraft av sin iboende natur, ikke alene kan forklare hvordan de gir opphav til makrosubjektet.

Kanskje det som på en annen side har betydning for denne konstitueringen er hvordan disse mikrosubjektene står i forhold til hverandre spatialt i produksjonen av den gitte makromentale tilstanden. Uten å gå nærmere inn på det spatiale relasjon-svaret på mikrokombinasjonsproblemet, så er bekymringen generelt med dette at den panpsykistiske zombien fremdeles er tenkbar, siden det er mulig å se alle mulige spatiale relasjoner mellom mikrosubjekter uten at dette trenger å produsere noen enhetlig makrobevissthet (Goff 2017:181-183).

Et tredje svar på mikrokombinasjonsproblemet, og også noe jeg vil belyse mer i sammenheng med Schopenhauer, er bevissthet+-svaret. Dette sier at bevissthet er et aspekt av en større egenskap som vi ikke har fullstendig forståelse av, en slags «bevissthet+». Denne hypotesen sier ikke at vi er uvitende om bevissthet, men at vi heller er delvis uvitende om en viss egenskap som vår bevissthet er et aspekt av. Bekymringen her er imidlertid at det på lik linje med introduksjonen av den protomentale egenskapen for å forklare makrobevissthet, bare svekker panpsykismen og gjør den mindre enkel. Å introdusere en ny, mindre direkte tilgjengelig egenskap hjelper lite, det legger på en annen side en tykkere tåke over forholdet mellom bevissthet på mikro- og makronivå (Goff 2017:179-180).

Bevissthet+-svaret er kanskje heller ikke et tilfredsstillende svar på subjektsummeringsproblemet, og forsøk på å svare på mikrokombinasjonsproblemet vil i varierende grad involvere en form for noumenalisme, noe som også Goff poengterer er uheldig nettopp fordi det opprettholder gapet mellom hva vi kan forstå og hvordan virkeligheten er (Goff 2017:186). Det ser altså ikke ut til at det umiddelbare svaret på dette gapet er å plassere den fundamentale bevisstheten på mikronivå, for så å finne sammenhengen mellom dette nivået og det vi opplever som makrosubjekter.

Utover dette tror jeg imidlertid at selve begrepet om bevissthet+ kan gi mening, dersom man kan vise hvordan mindre grunnleggende former for bevissthet kan være aspekter av denne. For bevissthet+ sier egentlig bare at vi ikke har en fullstendig fenomenal transparens når det gjelder det som muliggjør vår bevissthet. For dersom jeg skal kunne sies å ha et fullstendig transparent begrep om den *fundamentale* bevisstheten (i motsetning til bare min opplevelse av meg selv som subjekt og alle mine fenomenale tilstander, altså «meg» som makrobevissthet), så vil det følge fra det, gitt at panpsykisme er sant, at jeg også kan begripe hvordan-det-er-heten til en plante, et dyr eller hvilket som helst fenomen for den saks skyld.

For dersom jeg har direkte og transparent tilgang til den fundamentale bevisstheten så ville det vært mulig å utlede flere typer høyere-nivå-typer bevissthet utover bare min egen bevissthet som menneske. Men dette er ikke noe jeg kan gjøre, annet enn i spekulasjon, jeg klarer ikke å direkte forstå hvordan det er å være humla som sitter på en blomst eller treet som står i bakgården. Selv om det er enklere for meg å forstå hvordan det er å være naboen, i kraft av at vi begge er mennesker, har jeg like fullt ikke direkte tilgang til opplevelsen av å være et annet menneske. Jeg ser ut til å være begrenset meg selv, når det kommer til en direkte og transparent tilgang til mentale tilstander. Hadde jeg videre fullstendig, direkte og transparent forstått den fundamentale bevisstheten (eller i russelliansk og schopenhaueriansk monisme – verdens iboende natur), så hadde det heller ikke vært et like uttalt sinn-kroppproblem.

For gitt at jeg har kunnskap om virkelighetens strukturelle og disposisjonelle natur, samtidig som det ville vært åpenbart for meg hvordan virkelighetens kategoriske natur er (like åpenbart som hvordan smerten ved å sparke tåa i dørstokken er), så hadde det vært forståelig for meg hvordan den dype naturen viser seg som strukturer og disposisjoner slik den fysiske verden kommer til syne. Men sinn-kroppproblemet vedvarer, og i min tolkning av Schopenhauer som vi skal se i det neste kapitlet, så er det nettopp er fordi jeg *ikke* har et transparent begrep om den verdens generelle, dype natur i seg selv, den er betinget mine kognitive evner, min makrobevissthet.

Det jeg derimot har et transparent begrep om er de partikulære uttrykkene for denne dype naturen, noe som jeg vil diskutere kan forstås mer snevert, ekvivalent med å ha et transparent, fenomenalt begrep. Dersom bevissthet+ er den generelle dype naturen og token tilstander av min makrobevissthet til sammenligning «bare» bevissthet, så trenger ikke begrepet om bevissthet+ omtåke vårt virkelighetsbilde. Men det er gitt at vi godtar å ikke kunne ha et transparent fenomenalt begrep om virkelighetens dype natur i utgangspunktet, og med det har satt et konseptuelt skille mellom den generelle og den partikulære bevisstheten. Kombinasjonsproblemet kommer også til syne dersom man i stedet for å ta utgangspunkt i

bevissthet på mikronivå, starter med bevissthet slik vi kjenner den på makronivå. Det er her ikke snakk om å kombinere mikroentiteter til noe større, men snarere å differensiere ut i fra det enhetlige ned til delene. Slike utgaver av kombinasjonsproblemet kan derfor kalles «dekombinasjonsproblemer» og viser til vanskeligheten med å skulle redegjøre for den grunnleggende bevisstheten parallelt med makrobevissthet.

Det første som viser seg som problematisk er den rike fenomenologien jeg opplever og det tilsynelatende store spriket mellom ulike mentale og erfaringsmessige modaliteter som syn, hørsel, smak, tanke, følelse etc. For hvordan kan det ha seg at det enorme fenomenale mangfoldet av fargerike opplevelser jeg har av verden rundt meg skal komme fra én eller noen få grunnleggende, og til sammenligning med fenomenologien, fargeløse entiteter? Og videre, hvordan kan disse ulike fenomenale modalitetene komme fra og være konstituert av de samme grunnleggende entitetene, når opplevelsen av for eksempel spise et eple og sparke tåa i dørstokken ikke har noen ting felles? Dette skaper et problem for panpsykisten og den russellianske monisten fordi de er forpliktet til et relativt snevert sett med grunnleggende, materielle egenskaper (Goff 2017:194).

Panpsykisten kan på sin side svare at vi ikke vet at to sanseopplevelser som tilsynelatende har ingenting felles, faktisk ikke har likhetstrekk bare fordi vi ikke har opplevd det. Kanskje det finnes entiteter som kan oppleve en mellomting mellom sensoriske inntrykk som for oss virker totalt adskilte, eller at vi selv i visse tilstander faktisk har ulike sanseintrykk i samme opplevelse, som for eksempel i det man sovner eller er under påvirkning av visse psykoaktive stoffer. Panpsykisten kan også svare at de makrofenomenale tilstandene ikke er identiske med, men bare grunnet i mikroentitetene, noe som gjør at han unnslipper problemene som oppstår i å redegjøre for hvordan to tilstander som oppleves så forskjellig skal være identiske.⁵

Dekombinasjonsproblemet generelt leder likevel til en stor utfordring for konstitutiv panpsykisme (så vel som andre løsninger på bevissthetsproblemet) og det er spørsmålet om subjektets reduserbarhet. For det ser ut til at det er aspekter ved vår makrobevissthet som ikke lar seg konstitutivt grunne i mikronivå-fakta, og det er subjektheten i seg selv, det som ut i fra James argument mot subjektsummering over er denne $+1$ relativt til alle n mentale entiteter som skal utgjøre «meg». Tesen om subjektets ureduserbarhet går ut på at «jeg», denne $+1$, ikke kan redegjøres for ut i fra alle n mentale entiteter og kan uttrykkes som at «hva det vil si å være et bevisst subjekt S , kan ikke analyseres ut i fra fakta som ikke involverer S » (Goff 2017:209). Dette vil være et problem for konstitutiv panpsykisme gitt grunning fra analyse

⁵ For en nærmere gjennomgang av disse svarene på kombinasjonsproblemet, se Goff (2017) kapittel 8.

nettopp fordi den grunnede entiteten Y analyseres ut i fra det grunnende X og noe som da ikke er Y – det grunnede tilfellet av asurblått hav, Y, analyseres ut i fra det grunnende blå havet, X, for å gjenkalle fra eksemplet fra avsnittet om grunning. Problemet her er at asurfargens eksistens forklares ut i fra noe annet enn asurfargen. Det samme vil gjelde for subjektet (dersom det er denne grunningstypen vi bruker) – vi kan ikke analysere hvordan det er for et gitt subjekt å eksistere ut i fra ting som ikke er det subjektet (Goff 2017:210). Dersom vi da godtar argumentet om subjektets ureduserbarhet, vil det oppstå problemer for en konstituitiv panpsykisme.

For et premiss for den konstitutive panpsykismen ut fra grunning fra analyse er det vi kan kalle grunningspremisset: for at grunningsforholdet mellom makrofaktaene som utgjør subjektet x og de grunnende mikrofaktaene, y skal holde, så må det som kreves for at noe skal være x logisk følge fra y. Sammen med det som vi da kan kalle subjektspremisset – hva det vil si å være et subjekt x ikke kan analyseres ut i fra fakta som ikke involverer x – så blir imidlertid konklusjonen at subjektet *ikke* er grunnet i mikronivå-fakta, siden disse er noe annet enn makrofaktumet; subjektet (Goff 2017:217-219).

Denne innvendingen mot konstituitiv panpsykisme skaper problemer for slike syn fordi det viser hvordan makrobevissthet ikke er grunnet i mikrobevissthet likevel. For dersom man ikke godtar en emergent versjon, som på sin side mener at makrobevisste subjekter er fundamentale og uanalyserbare entiteter, så må det vises hvordan makrobevisstheter ikke er fundamentale i denne forstand, samtidig som de ikke er reduserbare til noe annet enn seg selv. Skal en konstituitiv form for panpsykisme reddes fra innvendingen om subjektets ureduserbarhet, og gitt at denne godtas, så må det en annen måte å se på grunning på. Dette vil da innebære et metafysisk bilde som viser at makrobevissthet ikke er et grunnleggende fenomen, altså grunnet i mer fundamentale egenskaper av virkeligheten, samtidig som subjektet ikke er reduserbart (Ibid).

For Goff er dette metafysiske bildet en type uren russelliansk kosmopsykisme. Utgangspunktet er at dersom man godtar subjektets ureduserbarhet, så ser en slags emergentisme ut til å være det eneste alternativet. For grunning slik vi fram til nå har diskutert det, vil ikke gi mening i å redegjøre for makrosubjekter ut i fra mikronivåfakta, og en konstituitiv panpsykisme ser vanskelig ut å skulle stemme. Det finnes likevel en måte til å se på grunning på, og det er som som grunning gjennom subsumering; entitet X grunner gjennom subsumering entitet Y hvis og bare hvis (i) X grunner Y og (ii) X er en enhet som Y er et aspekt av (Goff 2017:221). Eksempler som uttrykker dette grunningsforholdet kan være en erfaringsmessig tilstand, som det å for eksempel plukke opp en tornete bukett roser, vil ha

ulike «deler», som en frisk og søtlig lukt, et syn av rødt og en stikkende smerte i fingeren. Sånn sett så er den helhetlige opplevelsen bestående av flere konseptuelt separate opplevelser som tilsammen er delaktige i den helhetlige erfaringen. Men dersom man snur dette på hodet – at det er den helhetlige opplevelsen som er den mest fundamentale – så vil det kunne tenkes at den totale erfaringen er en enhet hvor de enkelte opplevelsene er aspekter av denne enheten, underordnet den totale erfaringen. Dersom dette gir mening, så kan man si at enkelte deler av en erfaring er grunnet gjennom subsumering i den enhetlige erfaringen. En farge, la oss si den spesifikke fargen lynglilla med sin gitte fargekode, kan på samme måte som en erfaring sies å ha ulike deler, i form av nyanser fra andre farger som rød og blå, fargemetning og lysstyrke. Men dersom man ser på den enhetlige fargen som er det fundamentale, så vil de andre forholdene være grunnet gjennom subsumering i fargen lynglilla ved å være aspekter av denne fargen (Ibid). Fellesnevneren for alle eksempler på grunning gjennom subsumering som kan fremlegges, er at én fundamental tilstand har ulike aspekt, hvor de ulike aspektene da er innbefattet under denne fundamentale tilstanden. I aspekt-begrepet ligger det altså implisitt at fundamentale entiteter er strukturerte heller enn en homogene klatter, og vil således involvere ulike deler som kan sees på isolert fra helheten men som samtidig er avhengig av helheten som de er en del av for å finnes. Slik sett så er et aspekt ikke noe over og utenfor det aspektet grunnes i, samtidig som det kan isoleres fra helheten og er da heller ikke identisk med denne helheten (Goff 2017:225-227).

Når det kommer til makrobevissthet er tanken at denne også kan grunnes gjennom subsumering, uten å støte på problemet med subjektets ureduserbarhet. Dette var som vi så over et stort problem for holdbarheten til en konstitutiv panpsykisme med grunning fra analyse. Grunning fra subsumering krever på sin side ikke at subjektet skal kunne analyseres nedover til et mer grunnleggende plan, og har med det evnen å opprettholde subjektets ureduserbarhet. For tanken er at enhver tilstand til et makrobevisst subjekt med gitte erfaringsmessige egenskaper er grunnet gjennom subsumering i en mer ekspansiv enhet (Ibid). Spørsmålet her blir da hva denne ekspansive enheten er. Et svar er at det kan være en annen erfaringsmessig egenskap, til et overbærende subjekt for eksempel. Kall det overbærende subjektet STOR og makrosubjektene som er aspekter av STOR, LITEN. Problemet her er hvordan gjøre mening av hvilke fenomenale tilstander som «tilhører» LITEN og hvordan disse dukker opp og utgjør STOR, analogt med kombinasjonsproblemet over. Egentlig så er det den andre veien vi forsøker å redegjøre for i denne sammenhengen, fordi det vi prøver å grunne er ikke STOR i LITEN, men LITEN i STOR. Det er likevel ikke åpenbart hvordan STORs fenomenologi viser seg i erfaringsmessige tilstander i LITEN. La

oss si for eksemplets skyld at alle celler i min kropp har en egen erfaringsmessig bevissthet, hvis kvalitative opplevelse vil bestemmes ut i fra hvilken type celle det er. Denne bevisstheten har de dog i kraft av at «jeg» er et helhetlig subjekt «meg», og cellene kan da sees på som aspekter av STORMeg som er spesifiserte fenomenologiske deler som «jeg» opplever virkeligheten gjennom. For at dette helhet-aspekt-forholdet skal holde så må LITEN ikke være noe over og utenfor STOR, samtidig som det ikke er identisk med STOR, og også samtidig som at STOR på et eller annet vis viser seg gjennom LITEN. Problemet med dette er at STOR ikke ser ut til å med nødvendighet vise seg i LITEN. For det er tenkbart at en tilstand hos STOR (smerten jeg føler da jeg sparker tåa i dørstokken) holder i fraværet av at LITEN har denne tilstanden. Og gjør den ikke det så grunner den heller ikke tilstanden til LITEN, siden det ikke med nødvendighet følger fra den grunnende helheten til det grunnede aspektet.

Det er altså ikke bare vanskelig å se for seg hvordan en bevissthet skal være et aspekt av en større bevissthet, det er i tillegg et usammenhengende argument, dersom den ekspansive enheten er et rent subjekt (Goff 2017:228-230). Slik sett blir forsøket på en subjekt-subsumering en slags forhøyet, parallell form av subjektreduseringsproblemet, og gir seg slik uttrykk som et subjekt-dekombinasjonsproblem. En vei utenom dette problemet, er å se på den enhetlige X makrobevisstheten Y grunnes i, som et urent subjekt (senere i oppgaven vil jeg forøvrig i lys av Schopenhauer argumentere for noe enda sterkere, og det er at X ikke kan være et subjekt i det hele tatt, urent som rent.). For dersom X er noe mer i tillegg til en ren, erfaringsmessig bevissthet, så er det ikke nødvendigvis det transparente konseptet om en gitt bevisst tilstand hos X som er det som (alene) grunner Y. For til sammenligning så er bevissthet+ ikke et transparent fenomenalt konsept, vi kan ikke direkte og åpenbart oppleve dens indre natur, noe som er tilfellet med våre egne fenomenale tilstander (i det minste dersom man godtar transparensargumentet fra avsnittene over). Og dersom det da er bevissthet+ som grunner makrobevissthet, og bevissthet+ ikke er fenomenalt transparent, så vil det gjøre mening at den bevisste tilstanden til STOR holder i fraværet av den samme tilstanden hos LITEN, uten at dette går ut over grunningsforholdet. For dersom det som grunner fenomenale tilstander hos LITEN er bevissthet+ og ikke fenomenale tilstander hos STOR, så trenger ikke den enhetlige, rene bevisstheten vise seg i aspektene som fenomenale tilstander. Er STOR med andre ord et urent subjekt, noe det vil være dersom det er en bevissthet+, så vil dens indre natur ikke bare være bevissthet men også ikke-erfaringsmessige tilstander (som vi nødvendigvis ikke har direkte fenomenal tilgang til).

IDEALISME

5. Bevissthet er alt

I en tolkning kan man si at kombinasjonsproblemet handler om på hvilken måte bevissthet kan sies å være fundamental, om det enten er på mikronivå, makronivå eller på et, ikke uten videre tilgjengelig, nivå «over» subjektet. Hvordan disse nivåene samhandler eller utgjøres av hverandre er kilden til det generelle problemet. Men videre er det heller ikke åpenbart hvordan fysiske tilstander passer inn i disse synene – for hva vil det si at fysiske entiteter har bevissthet eller er bevisste? Panpsykisme er således ikke et like økonomisk syn som for eksempel et fysikalistisk syn, som til gjengjeld bare anser fysiske tilstander som grunnleggende for virkeligheten.

Den bevissthetsorienterte motsatsen til materialisme blir da idealisme, som også vil være mer økonomisk enn panpsykisme i og med at det bare er bevissthet som er grunnleggende. En idealistisk løsning vil slik være en enklere teori siden den ikke setter noen primær verdi til fysiske tilstander i tillegg til mentale, slik en panpsykisme gjør. Dersom idealisme i tillegg er mindre problematisk helhetlig sett, så vil en slik teori være å foretrekke, i det minste dersom man godtar denne typen «last man standing»-argumentasjon. En slik måte å argumentere på har ifølge Skrbina (2017) vokst fram i den moderne diskusjonen av panpsykisme. Kjernen er at enhver teori om sinn-kroppproblemet har større, uløste problemer, men den som står igjen som den minst problematiske er panpsykisme, og vil således være å foretrekke (Skrbina 2017:330-331).

Jeg tror imidlertid at en idealistisk løsning vil være en enklere og potensielt mindre problematisk teori enn panpsykisme, og dermed å foretrekke. Men det som det vil være snakk om her er ikke en idealisme slik begrepet vanligvis forstås (og misforstås), men en type «realistisk idealisme» som ikke sier annet enn at bevissthet (alene, og da ikke i kombinasjon av materie som en panpsykist kan hevde) utgjør virkelighetens fundament som alle andre tilstander i verden er grunnet i. Fra denne definisjonen følger det ikke, som vi skal se, noe krav om at denne bevisstheten må være noens eller noes bevissthet, altså at virkeligheten fundamentalt sett er avhengig av et subjekt. Dette vil kanskje for noen høres selvmotsigende ut i sammenheng med en diskusjon om idealisme, for er ikke idealisme nettopp det at alt er subjekter eller subjektinnhold? Nei, det er det ikke, selv om det tradisjonelt sett er slik idealisme forstås. Det som jeg nå i det følgende derimot vil belyse, er at idealisme først og fremst kan sees på som en immaterialisme, der bevissthet, eller noe mentalt i en videre forstand enn subjektavhengige sansedata, er virkelighetens ontologiske grunn.

En panpsykisme trenger ikke være idealistisk, mens en idealisme er per definisjon panpsykistisk. For det sier seg selv at dersom bevissthet er alt, noe idealisme betyr, så må bevisstheten også være overalt, noe panpsykisme betyr. Som vi har sett så stemmer ikke dette motsatt – en panpsykisme hevder med nødvendighet ikke at virkeligheten ene og alene utgjøres av bevissthet.

Dette er imidlertid idealismens generelle doktrine og knyttet tradisjonelt i moderne filosofi til den britiske empiristen George Berkeley. Berkeley var den første som forsvarte idealisme ut fra erkjennelsesteorien, altså teorien om de vilkår tingen som erkjennes må oppfylle for at vi skal kunne erkjenne den. Han beviste først og fremst at sansedata ikke kan eksistere uten en bevissthet, og viste således hvordan sansedata i denne betydningen er «i» bevisstheten. Fra denne forståelsen følger da at sansedataene vil opphøre å eksistere dersom det ikke er en bevissthet der til å sanse. Dette virker som en rimelig og lite problematisk slutning å dra. Schopenhauer (2016) mener også at Berkeley står for den «ekte» idealismen, noe som i hans øyne er anerkjennelse av innsikten om at det som er utstrakt i rommet og fyller rommet, utelukkende kan eksistere som representasjon.

Videre vil det ikke gi mening å tilskrive den ytre verdens eksistens en uavhengighet fra det kognitive subjektet. Det Berkeley hadde rett i ifølge Schopenhauer er det at det er absurd å tro at materie kan eksistere av seg selv (Schopenhauer 2016:16-17). Der hvor Berkeley imidlertid feiler er i fraværet av redegjørelse for den ytre verden, for han har skilt ut og redegjort for det ideelle, men ikke for det reelle. Berkeley tilskrev Gud rollen som den sluttelige, altomfattende bevisstheten som skulle garantere for at den ytre verden eksisterer (i Hans bevissthet). Det som på sin side blir problematisk for Berkeleys argument, ifølge blant annet Russell (1964), er når han går videre og sier at eksistensen til våre sansedata er det eneste som persepsjonen kan bekrefte, altså at det eneste vi med sikkerhet kan si finnes er sansedata. Av dette sluttet Berkeley at det eneste som kan erkjennes er noe som er i en eller annen bevissthet, og dersom dette ikke er i min bevissthet så må det være noen andres (Russell 1964:32). Og siden sansedata ikke kan eksistere uten en bevissthet, og sansedata således finnes «i» bevissthet, så er «bevissthet» det eneste modi som kan garantere for et objekts eksistens, og da i form av å være sansedata.

Bevisstheten det her siktes til ville for Berkeley vært det han kaller «idé». En idé er å forstå som en samling sansedata som jeg har fått fra å persepsjon av en gitt ting, direkte og umiddelbart fra sansing. Idé kan imidlertid også bety mer enn sansedata direkte mottatt, det er også bevissthetsinnhold som kommer fra sansedata indirekte, sånn som forestillinger eller objekter fra hukommelsen. Idéer er derfor å forstå som bevissthetsinnhold, og en tings eneste

eksistensmodus er å være sansedata i en bevissthet; å bli persipert. At en ting «esse» er «percipi» har derfor blitt symbolsk for Berkeleys idealisme, samtidig som at idealisme har blitt forstått ut i fra den kontraintuitive implikasjonen om ikke-realiteten til den ytre verden.

6. Vanlige innskytelser mot idealisme

I moderne litteratur om bevissthet vil snakk om idealisme som oftest implisitt knyttes til Berkeleys doktrine og den generelle tolkningen av denne – at virkeligheten kun er sansedata. Dette er et problem fordi det svekker motivasjonen for en undersøkelse av bevissthet som virkelighetens eneste fundamentale egenskap, noe som rent skjematisk ikke trenger å være mer absurd enn tanken om at fysiske tilstander alene er dette fundamentet, slik materialismen hevder. For når sistnevnte har vist seg svært problematisk å fullstendig forklare hele virkeligheten, så er det naturlig å gå videre fra et rent materialistisk syn, noe som også forklarer bevegelsen til dualisme og videre til panpsykisme.

Å ta steget videre og undersøke et idealistisk verdensbilde skulle i utgangspunktet ikke vært problematisk, og de senere årene er dette også en vei flere har dristet seg ut på. Men likevel er det ikke mange som argumenterer for en slags idealisme, i alle fall ikke med den begrepsbruken den er kjent for. Kanskje er det fordi «idealisme» er et forholdsvis moderne begrep i filosofihistorien. Slik Skrbina (2017) viser, så har en bevissthetsfokuseret metafysikk vært utgangspunktet for de aller fleste tenkere gjennom vestlig filosofihistorie, men da ikke med begrepet «idealisme». I moderne filosofi er idealisme et begrep som først i ettertid har blitt brukt til å klassifisere filosofiske syn fra hovedsaklig 1700- og 1800-tallet, selv om grensene naturlig nok vil være flytende over fra Descartes sin tid og fremover. Idealisme er en mer spesifisert definisjon enn det mer generelle bevissthetsfokuset, eller det vi ut i fra Skrbina kan kalle den panpsykistiske tendensen i store deler av vestlig filosofihistorie.

Som Guyer og Horstmann (2018) sier, så finnes det tradisjonelt sett to fundamentale oppfatninger om idealisme: 1) At noe mentalt (som i bevissthet, ånd, fornuft, vilje) er det ultimate grunnlaget for, eller til og med det som fullt ut utgjør virkeligheten, og; 2) Selv om vi godtar at det kan finnes noe uavhengig det mentale, så er alt vi kan vite om denne (eventuelt) sinn-uavhengige virkeligheten gjennomsyret av vårt sinns aktiviteter. All innsikt er således i en eller annen form, selvinnsikt. 1). kalles gjerne en ontologisk eller metafysisk idealisme, 2). en epistemologisk (Guyer og Horstmann 2018:3). Denne distinksjonen ble ikke gjort før på 1800-tallet og det var heller ikke slik at tenkere selv i sin samtid definerte seg som «idealister» og enda mindre i variasjonen ontologisk eller epistemologisk. I dag kan vi imidlertid si at idealisme slik definert som 1). er noe som først og fremst knyttes til Berkeleys

idealisme, og i betydningen 2). til Kants transcendentale idealisme. Sett ut i fra den britiske og den tyske leiren etter denne distinksjonen vil idealisme nødvendigvis ikke bety det samme, i alle fall dersom vi tar utgangspunkt i Kant.⁶ Det er som Chalmers (kommende) sier vanskelig å se hvordan en epistemologisk idealisme alene skal ha relevans for sinn-kroppproblemet i og med at denne ikke sier noe utover hvordan vårt sinn fungerer i konstruksjonen av virkeligheten, og ikke oppbyggingen av virkeligheten i seg selv.

En forutsetning for Kants transcendentale idealisme er imidlertid en sinn-uavhengig noumenal verden, selv om hans posisjon først og fremst er et argument for den transcendentale idealisme som redegjørende for hvordan vi erfarer verden og den avgjørende betydningen av vårt sinn og vår rasjonelle selvanskuelse i denne erfaringen. Den gir ingen umiddelbar redegjørelse for det metafysiske nivået, altså den noumenale verden som muliggjør erfaring, selv om dette er noe som for Kant er den muliggjørende betingelsen for den fenomenale verden. Berkeleys idealisme har da en mer direkte redegjørelse for den noumenale verden, når den sier at verdens grunnleggende ontologiske nivå er idéer. Sånn sett har den en positiv definisjon på det metafysiske nivået og er slik å forstå en ontologisk idealisme (selv om den også starter som en epistemologisk idealisme).

Likevel trenger ikke den berkeleyanske idealismen være den eneste felles definisjonen på ontologisk idealisme, slik som Chalmers (kommende) påpeker. Dette synes jeg er en viktig observasjon, for det renser idealisme-begrepet for teser som ikke med nødvendighet følger fra å hevde at bevissthet er virkelighetens fundament. Og slike syn har, skal vi tro Skrbina (2017), uten tvil vært en del av vestlig filosofihistorie i alle tider, om enn ikke uttalt som «idealisme». For filosofihistoriens bevissthetsorienterte syn som Skrbina gir en framstilling av, er mer å tolke i en bredere forstand, som metasynet panpsykisme. De virkelighetsbildene som faller inn under denne paraplybetegnelsen kan i varierende grad hevde de ikke-materielle egenskapenes viktighet i virkelighetens oppbygging, men felles er at bevissthet på en eller annen måte er en grunnleggende del av verden, om ikke det som også muliggjør hele denne verden.

En idealisme i en bred forstand, hevder da at alle verdens fakta på et eller annet vis er grunnet i mentale fakta, og er i så måte bare en mer presisert utgave av et panpsykistisk virkelighetsbilde. Men likevel sees idealisme oftest implisitt ekvivalent med bare den berkeleyanske idealismen og en tings essens i å bli persipert. For å ta et eksempel fra den litteraturen jeg anvender meg av i stor grad i denne oppgaven:

⁶ Hos hans etterfølgere og kritikere, de tyske idealistene som oftest representert av Fichte, Schelling og Hegel, så er skillet mellom epistemologi og ontologi mer flytende.

«Idealism is at least as economical as Russellian monism. The problem with idealism is that it is hard to see how it can account for the structure of o-experience and the commonality of experience between different o-phenomenal minds. Why is it that you and I both experience a common world? Why is it that we both see a tree in the quad? The most straightforward explanation is that there is a tree in the quad, the existence of which is not dependent on o-phenomenal minds, and that that single tree causes both of our experiences; it is the common o-mind-independent world that explains the commonalities in experience between different o-minds.» (Goff 2017:163).

Det er tydelig fra sitatet at Goff også tenker på idealisme som den klassiske idealismen. For det første anser han, helt korrekt, at idealisme er minst like økonomisk som en russelliansk monisme. Men selv om idealisme er like, og kanskje vil vise seg å være *mer* økonomisk i kraft av det er en renere tese som ikke vil krever noen betydning fra fysiske tilstander, så vil ikke det gjøre opp for det man synes er det største problemet – verdens avhengighet av subjekter. Goffs, og jeg vil gå ut i fra også de fleste moderne tenkeres umiddelbare hovedproblem med idealisme, er at den felles underliggende verdenen som muliggjør de individuelle erfaringene du og jeg har, ikke på forståelig vis kan redegjøres for dersom alt bare er ment å være mine og dine erfaringer. For det enkleste vil bare være å si at det faktisk er et tre i bakgården som er uavhengig oss som gjør at vi begge kan sanse det. Men en antatt konsekvens av idealismen er at det nettopp ikke finnes et sanseuavhengig tre i bakgården, en generell implikasjon som gir opphav til mange fordommer mot idealismen.

Meixner (2017) for eksempel synes å finne mange antagelser som ligger til grunn for hvorfor idealisme ikke er en holdbar teori i den moderne tenkers øyne. Dette ser ut til å være nettopp fordi den antatte konsekvensen av en idealisme er at den ytre verden ikke finnes, og dette vil være motsigende både vitenskap, våre sanser og vår fornuft. Vanlige innskytelser mot idealismen er ofte: (1) Idealisme forneker eksistensen til det fysiske; (2) Idealisme hevder at virkeligheten eksistens på alle plan er avhengig menneskets vilje eller bevissthet; (3) Av idealisme følger solipsisme; (4) Idealisme benekter hva våre sanser forteller oss; (5) Idealisme er inkompatibel med vitenskap og nyttgjør for religion (Meixner 2017:390). For at et idealistisk metafysikk skal kunne gi mening, vil det derfor være nødvendig å vise hvordan en idealisme ikke nødvendigvis har de ofte antatte konsekvensene, noe jeg gjør i neste kapittel og diskusjonen av Schopenhauers monisme. For det er tydelig ut i fra diskusjonen over at idealisme virker absurd på grunn av den antatte anti-realismen om den ytre verdens eksistens. Idealisme sees som regel på som den logiske motsetning til realisme, det er med andre ord et

anti-realistisk syn. Realisme, i denne forstand, er å forstå som realisme om den ytre verden, altså «synet om at materielle objekter eksisterer eksternt oss og uavhengig vår sanseerfaring» for å direkte oversette Hirst (1967) sin formulering. Han fortsetter med å si at realisme slik står i motsetning til idealisme, som på sin side innebærer meningen om at ingen slike materielle objekter eller andre ytre realiteter eksisterer utenom vår kunnskap eller bevissthet av dem, og at universet på denne måten er avhengig sinn eller i en slags form er mental (Ibid).

Ut i fra Hirsts definisjon så vil det å si at et objekt eksisterer «objektivt» eller «eksternt» oss, være i betydningen at objektet er uavhengig vår mentale aktivitet og kognisjon. Dette i motsetning til Berkeley, der et objekts natur ligger i nettopp det å bli persipert; objektets essens er det å være en mental aktivitet til et sinn. Å si at et objekt har objektiv eksistens betyr derimot ikke at objektet er ubegripelig, at vi ikke kan vite av det eller om det. Det betyr på en annen side bare at det ikke konstitueres av min kunnskap, min evne til å referere, syntetisere, konseptualisere eller kommunisere tingen (Devitt 1991:15). For en realist vil det imidlertid ikke være nok å bare hevde objektets objektivitet, men dets eksistens må også være ikke-mental. Devitts generelle gjengivelse her av hva et objekts objektive eksistens vil si og ikke, virker rimelig, for den objektive eksistensen til et objekt betyr at objektet ikke utgjøres av prosesser i mine kognitive fakulteter, at objektet i så måte er nøytralt sammenlignet med mine kognisjoner. Fra et realistisk ståsted i sammenheng med objektivitetskravet over, så er treet jeg står og ser på i bakgården fremdeles der når jeg lukker øynene, selv om min direkte tilgang til det forsvinner. Treet eksisterer i rommet uavhengig min eller noen andres sansing, forståelse eller språk. For at det skal være realisme er det likevel ikke tilstrekkelig at objektet er objektivt og uavhengig. Det må også være ikke-mentalt, ontologisk sett (Devitt 1991:15-16). Hva som menes med dette er etter min mening ikke uproblematisk å definere. For hva slags mentalitet er det ment å ikke være? Det er overflødig å si at denne ikke-mentaliteten er ekvivalent med et observerende subjekt. For uavhengigheten fra det observerende subjektet er bare den første betingelse for uavhengighetsdimensjonen til realisme etter Devitts definisjon.

Den andre betingelsen er at det er ikke-mentalt, så da må det bety noe mer enn kun uavhengighet fra et subjekt. Det som jeg synes er problematisk er å se klarheten til her er hva slags eksistens denne ikke-mentaliteten består i, eller hva slags eksistens denne egenskapen står for. «Ikke-mental» er definert relativt til det som må være den positive motsatsen «mental». Denne skal være uavhengig et subjekt, så for at objektet skal kunne sies å være «ikke-mentalt», så må det samtidig også være mulig at objektet er «mentalt» rent logisk. Er det mentalt, er det naturlig nok ikke snakk om en realisme lenger, men dersom det er noe for

en ting å være ikke-mental, så vil det nødvendigvis være noe for den tingen å være det motsatte, altså ikke-ikke-mental; mental. Så, et objekt har enten egenskapen mental eller så har den ikke denne egenskapen, ut ifra disse rammene er det ikke noen annen mulighet. Men for å definere hva det vil si å være ikke-mental, så er det avhengig av den positive definisjonen på hva det vil si å være mental, siden «ikke-mental» kun er en negativ benevnning. Og det er her den ikke-mentale betingelsen for realisme er uklar, for det er etter min mening heller ikke definert hva som menes med «mental» her. Ofte forstås denne mentaliteten som den ytre verden er ment å eksisterer uavhengig av i de baner av Berkeleys idéer, fenomenologenes sansedata, Leibniz' monader, eller «ånden» hos de tyske idealistene.

Og for at man kan være en realist om den ytre verdens eksistens, så kan ingen av disse, eller lignende modaliteter, være det som er fundamentet til virkeligheten (Ibid). Men dersom noe mentalt er ensbetydende med disse størrelsene, så kan ikke ikke-mental bety bare uavhengighet fra et sansende objekt. For dette er bare den første betingelsen for realisme, etter Devitts definisjon, som for å gjenkalle har utgangspunkt i sansedataenes avhengighet av et persiperende subjekt. At et objekt samtidig skal være ikke-mentalt utover dette, ser altså ut til å være et krav om en ikke-mental ontologi. Sånn sett så betyr da ikke-mental rett og slett «fysisk».⁷ For noe fysisk er ansett å kunne eksisterer alene og uavhengig et sinn, og er i seg selv heller ikke noe mentalt. Fra et schopenhaueriansk perspektiv vil dette imidlertid være problematisk, noe som er et av temaene for neste kapittel. I hans syn så vil nemlig materie være avhengig av et subjekt i og med at det er et mentalt konstrukt, og kan ikke sies å eksistere på egen hånd. Det er dermed ikke sagt at verden slik den er i seg selv er mental, i den berkeleyanske betydningen, men dette vil være en påstand om hva som faktisk eksisterer utover det at tilsynekomstene er avhengig en bevissthet. Og realisme totalt sett er ikke bare et krav om uavhengighet, det er også et syn på hva det er som faktisk finnes.

Den andre dimensjon av realisme-begrepet kan derfor kalles eksistensdimensjonen. Denne sier noe om hvilke ting som kan sies å eksistere. I den aller svakeste formen for realisme vil det være nok å si at *noe* finnes, og sammen med uavhengighetsdimensjonen blir dette en svak realisme i og med at den kun sier at noe utover det mentale objektivt eksisterer. For noen realister er det tilstrekkelig å ha dette som utgangspunkt, men ifølge Devitt så er det et problem fordi dette noe som eksisterer er noe udifferensiert og ukategorisert som vi ikke kan forklare noen fenomener ut i fra. Det vil heller ikke være tilstrekkelig å tilskrive denne

⁷ Hva det vil si at noe er fysisk, vil jeg ikke diskutere nærmere her utover det jeg allerede har nevnt tidligere i dette kapitlet. Men for å låne begrepsapparatet fra de russellianske monistene så er det på en eller annen måte snakk om strukturelle, kategoriske, disposisjonelle e.l. egenskaper man enten kan observere eller teoretisere i den eksterne verden og som har disse egenskapene og oppfører seg deretter uavhengig noen mentalitet.

ytre verden en struktur, men den må også inneholde commonsense, fysiske (faktiske og ikke teoretiske) objekter som steiner, trær og dyr (Devitt 1991:17). Realisme som doktrine kan i det svakeste da forstås som at «noe» objektivt eksisterer uavhengig det mentale. Det blir imidlertid en mye sterkere, og etter Devitts mening mer interessant og ekte doktrine, dersom det spesifiseres hvilke typer entiteter som realisten er bundet av; nemlig at token tilfeller av commonsense, vitenskapelige, fysiske objekter eksisterer uavhengig bevissthet (Devitt 1991:23).

Så, dersom en realisme krever at de eneste virkelige objektene er fysiske objekter fullstendig uavhengig bevissthet, så kan åpenbart ikke bevissthet være en fundamental del av virkeligheten. Idealisme er således den logiske motsetningen til realisme. Men en panpsykisme vil ut i fra dette heller ikke kunne sies å være realistisk. For selv om noen/alle grunnleggende entiteter har fysiske egenskaper, så har de også mentale egenskaper, noe som videre gjør at deler av dem kan karakteriseres som «mentale». Et problem med Devitts syn er etter min mening hans tilsynelatende a posteriori definisjon av hva som er «fysisk». For i den sterke definisjonen av realisme så ligger det en forpliktelse til den samtide vitenskapen, en realist bør etter Devitts syn tro på realisme etter hva den gjeldende vitenskapen sier er realistisk, og i overført betydning gitt ikke-mentalitetsbetingelsen for realisme; hva som er fysisk (Devitt 1991:20). Devitt har med andre ord en kurrentistisk oppfatning av hvordan fysikk skal defineres. Problemet med å definere hva som er fysisk ut i fra dagens fysikk, er at dagens fysikk nesten garantert tar feil, i det minste på noen områder (Goff 2017:25-26). Som diskutert innledningsvis i dette kapitlet så aner vi at noe må være feil med dagens vitenskap på området i og med at vi for eksempel ikke har klart å sammenstille den generelle relativitetsteorien med kvantemekanikken.

Ut i fra dette vil jeg derfor arbeide etter den svake definisjonen på realisme i og med at denne ikke krever noen forpliktelse til dagens vitenskap, som på et eller annet område er uriktig, men heller har en a priori definisjon på den ytre verdens uavhengighet av bevissthet. Den svake realismen er likevel også under eksistensdimensjonen, men den gjør ingen sterke, og mulig feilaktige, påstander om at denne sinn-uavhengige, ytre verden består i det vi per i dag vil kalle fysisk. Realisme slik jeg ser det vil derfor først og fremst handle om uavhengighet fra et subjekt. Samtidig er det da en doktrine som hevder at det vi opplever som fysiske objekter i den ytre verden eksisterer i og for seg selv, og er i så måte virkelig. I lys av dette er det derfor tydelig at berkeleyansk idealisme vil være en motsetning til realisme, men dette er, som jeg har nevnt og som jeg nå skal diskutere nærmere, ikke den eneste definisjonen på idealisme.

7. Idealisme i en bredere forstand

Sammenlignet med at bevissthet i panpsykistiske termer kan sies å være overalt, så kan idealisme defineres som at «bevissthet *er* alt.» «Alt» må her forstås som hele det vi opplever som den ytre og indre verden, altså virkeligheten i helhet. For Berkeley ble dette som vi så over utgjort av idéer og er således avhengig av et subjekts bevissthet for å eksistere, og den ytre verdens essens ligger således i å bli persipert. I den tradisjonelle forståelsen av doktrinen så er det altså ingen konkret virkelighet utenfor tilsynekomstene, alle konkrete ikke-mentale sannheter p utgjøres av p som tilsynekomst eller sannheter nærliggende tilsynekomsten (Chalmers kommende:2).

Men ser vi på det i en videre forstand, så er ikke idealisme generelt synonymt med anti-realismen som kommer fra den vanlige tolkningen om sansedataavhengighet. Først og fremst kan den imidlertid bare være synet om at virkeligheten på et fundamentalt plan, er «mental» i betydningen ikke-materiell, i tråd med den generelle definisjonen 1). fra avsnittet over. Dette er også den eneste formuleringen for metafysisk idealisme jeg fra nå av i denne oppgaven jobber etter. Dette kan bety at alle fysiske fakta er grunnet i mentale fakta, hvor det tilsvarende utgangspunktet for fysikalismen er de fysiske fakta som grunner de mentale fakta (Ibid).

Slik som med panpsykisme kan heller ikke idealisme sees på som én avgrenset teori, dersom vi tar den vide forstanden av begrepet til grunn. Idealistiske syn vil likevel være enklere å felles formulere enn en panpsykisme, i og med at det er en renere teori som ikke har rom for noe annet enn bevissthet som virkelighetens fundament.⁸ Hva som er det fundamentale planet er da det som skiller ulike typer idealisme. For en type idealist kan hevde at (i) den fundamentale bevisstheten er på mikronivå. Dette analogt med mikropsykisten som også mener at det er hos virkelighetens mikroskopiske entiteter den fundamentale bevisstheten finnes og at makrobevissthet slik vi opplever det på et eller annet vis kommer fra dette nivået. Dette betyr at alle konkrete fakta er grunnet i fakta om mentale tilstander til mikroskopiske entiteter som kvarker e.l. (Chalmers kommende:11). Mikroidealisme har fordeler over for eksempel en konstituitiv russelliansk monisme først og fremst på grunn av sin renhet, mens det i en panpsykisme også hevdes ikke-mentale egenskaper og altså

⁸ Påstanden om virkelighetens fundament sikter som sagt til en metafysisk idealisme – altså hva virkeligheten er i grunn, og ikke den epistemologiske idealisme som på sin side sier noe om hvordan jeg erkjenner verden er betinget av bevissthet. Som jeg vil vise i neste kapittel så vil Schopenhauers epistemologiske idealisme også være relevant for sinn-kroppproblemet i og med at den sier noe om sammenhengen mellom materie og bevissthet og at materie ikke har en egen, uavhengig eksistens. Materie er altså ikke det som utgjør, eller noe som finnes på virkelighetens fundamentale plan, og således kan hans filosofi også tolkes mot en slags metafysisk idealisme, selv om jeg i det senere kommer til å nyansere dette. Men akkurat nå konsentrerer jeg meg om den metafysiske idealismen og ulike utgaver av denne.

forutsettes flere fundamentale egenskaper og kan slikt sett forstås som en egenskapsdualisme. I en mikroidealisme er det imidlertid bare én type fundamental egenskap, og gir således et mer enhetlig og monistisk bilde på virkeligheten. Dessuten vil en idealisme gjøre dette virkelighetsbildet mer forståelig enn urene panpsykistiske syn i og med at det ikke trengs noen redegjørelse for de mer diffuse ikke-mentale egenskapene som heller ikke er fysiske (i den strukturelle forstanden) – men bare bevissthet. Til slutt så er interaksjonsproblemet mental/mental enklere enn interaksjonsproblemet ikke-mental/mental, og dersom man er enig i det så er dette en fordel med en ren mikroidealisme over en uren type panpsykisme (Chalmers kommende:14).

Tross renheten, begripeligheten og det mildere interaksjonsproblemet, så dreier problemene med mikroidealisme hovedsaklig rundt den vanskelige redegjørelsen for fundamentale verdier som tid og rom. Ut i fra fysikkens rammeverk så er det allerede vanskeligheter med å fullstendig forklare spatiotemporale egenskaper, og det er enda vanskeligere å se hvordan mikrobevissthet skal være det som grunner disse. Det ser ut til å måtte handle om en relasjon mellom mikrobevisstheter som på et eller annet vis i sin anskuelse eller erfaring av hverandre muliggjør spatiotemporale egenskaper sånn som avstand og utstrekning. Gjør det ikke det, og tid og rom er en monistisk substans, så er det ikke snakk om en mikroidealisme lenger men heller en kosmoidealisme. Dersom tid og rom på en annen side ikke blir ansett som fundamentale egenskaper, så er det likevel et problem å redegjøre for hvordan disse emergerer eller oppstår.

En annen utfordring er redegjørelsen for kausale og disposisjonelle egenskaper til grunnleggende fysiske entiteter, for hvordan kan disse være grunnet i mentale fakta? (Chalmers kommende:15-17). Spatiotemporal- og disposisjonsproblemene er problemer som en mikroidealisme vil møte alene, men den vil også ha de samme problemene som andre mikropsykistiske syn har, sånn som kombinasjonsproblemet (hvordan kan mikrobevissthet konstituere makrobevissthet) og holismeinnvendingen. Sistnevnte sier noe om at fysikken ikke nødvendigvis dreier seg om mikroentiteter, men at fundamentale egenskaper heller er å anse som som holistiske systemer. Kanskje det heller ikke lar seg gjøre å snakke om den mest fundamentale mikroentiteten – det er på en annen side snakk om en uendelig kjede med mindre (eller større) entiteter (Ibid).

Videre kan en idealist også mene at det er først (ii) på makronivået at den fundamentale bevisstheten finnes, i form av et kognitivt subjekt eller system med evne til en fenomenologi. For å gjøre en påstand om metafysikken her, så vil en makroidealist generelt si at alle sannheter om verden (inkludert fysiske) er grunnet i mentale sannheter i en

makrobevissthet, være seg det er snakk om et menneske eller et annet mentalt system på makronivå. Er man i tillegg en fenomenalist og dersom vi bare isolerer det til sammenhengen mellom materie og sinn, så vil man påstå at alle fysiske tilstander er grunnet i hvordan disse fysiske tilstandene kommer til syne (hos en bevissthet). Dette er imidlertid en sterk påstand, og tilskrives som regel Berkeley.

Men man kan også være en strukturalistisk makroidealist som litt mildere vil hevde at fysiske tilstander er grunnet i *årsaken* til hvordan de kommer til syne hos bevisstheten (og ikke tilsynekomsten i seg selv). Selv om sistnevnte i større grad garderer seg mot skeptisisme og solipsisme, så går den likevel utover makroidealismen i og med at det hevder et nivå underliggende selve makro-bevisstheten, altså det som muliggjør tilsynekomsten. Således er det ikke lenger en ren makroidealisme, og leder gjerne til andre syn som for eksempel en noumenalisme (Chalmers kommende:8-9). Problemer med denne varianten av idealisme vil generelt innebære at det viser seg vanskelig å skulle redegjøre for noe annet enn makrobevisste tilstander, noe som ikke oppfyller ønsket om en enhetlig ontologi som integrerer både bevissthet og fysiske tilstander, samt forholdet mellom disse.

Men en idealist kan også hevde at (iii) det er på kosmosnivå at den fundamentale bevisstheten er. Som med de to foregående variantene så vil kosmoidealisme skille seg fra kosmopsykisme ved at det i en idealisme kun er de mentale tilstandene som er det fundamentale og ikke i kombinasjon med ikke-mentale tilstander. I en ren kosmoidealisme er det eneste som grunner alle andre tilstander altså mentale tilstander hos ett, overbærende kosmisk subjekt. Denne varianten av metafysisk idealisme vil ha fordeler over mikro-idealistiske løsninger siden det først og fremst er et holistisk syn, men vil analogt ha sitt eget dekombinasjonsproblem i forklaringen av hvordan kosmiske bevisstheten på intelligibelt vis utgjør bevissthet på makronivå. Å argumentere for en idealisme vil på samme vis som en panpsykisme kreve en redegjørelse for hvordan bevissthet på det fundamentale nivået henger sammen med det erfaringsmessige makronivået. Men det er ingenting i dette som fordrer en full forståelse av, eller direkte innsikt i hva denne kosmiske, fundamentale bevisstheten er.

Det er heller ingenting som sier at den bevisstheten det er snakk om er ekvivalent Berkeleys «idéer» og med det avhengig et subjekt. Min teori er at det trenger heller ikke være det som tradisjonelt sett innen sinnsfilosofien blir ansett som grunnleggende bevissthet, altså en entitets erfaringsmessige bevissthet, dens kvalia eller hvordan-det-er-het. For dersom det kan vises at fenomenal bevissthet ikke er fundamental, men heller et høyere-nivå-fenomen relativt til den grunnleggende ontologiske egenskapen som muliggjør den fenomenale bevisstheten, så vil det for det første resultere i en enda mer forståelig idealistisk panpsykisme

enn ut i fra et bilde som arbeider med fenomenal bevissthet som utgangspunkt. For dersom «kravet» om en fenomenal bevissthet er for strengt, så vil det være enklere å plassere ikke-kognitive og til og med helt ned til inorganiske entiteter i et enhetlig system. Man unngår med andre ord problemer som idealismen bringer med seg i sammenheng med forpliktelsen til erfaringsmessig bevissthet, samtidig som det gir et virkelig enhetlig bilde på naturen og virkeligheten. Spørsmålet er da om det lenger er snakk om idealisme? Svaret, ut i fra det virkelighetssynet jeg nå er klar til å diskutere, vil vise seg å være både ja og nei. Det jeg kommer fram til at det kan være mer hensiktsmessig konseptuelt å heller bevege seg videre mot en slags nøytral monisme.

8. Oppsummering og veien videre

Der hvor sinn-kroppproblemet ut i fra et materialistisk syn vil stille spørsmålet om hva bevissthet er og hvordan det passer inn, vil spørsmålet i et idealistisk syn være snudd på hodet; hva er materie og hvordan passer det inn? Den idealistiske løsningen på sinn-kroppproblemet anses tradisjonelt sett for å være at man forneker eksistensen til sinn-uavhengig materie, så finnes det ikke noe problem lenger. At idealisme således er ensbetydende med anti-realisme er imidlertid en forhastet antagelse.

For man kan være en realist om den ytre verdens eksistens, selv om man har som utgangspunkt at den er et mentalt konstrukt. Hvordan dette er mulig vil jeg nå vise med en diskusjon av Arthur Schopenhauers transcendentale idealisme. Hans system kan fra en vinkel også tolkes som en metafysisk idealisme, og som vi skal se så er det også en realisme i den svake betydningen jamført med Devitts definisjon. Så selv om Schopenhauers filosofi kan kalles idealistisk, så vil ikke de vanlige fordommene mot idealisme eller Russells argument mot klassisk idealisme treffe hans system. Dette fordi han for det første aldri påstår at en tings indre natur er å bli persipert. En ting indre natur, og som vil være den samme apriorisk for alle ting, er derimot definert som «vilje», noe jeg vil vise kan forstås i baner av en slags bevissthet+.

Selv om en ting eksisterer som sansedata for oss, så er ikke viljen i seg selv avhengig av persepsjon. Derfor er hans filosofi også realistisk, selv om viljen som er muliggjørende for alle ting ikke er materie. Det er til motsetning heller å anse som et slags livsprinsipp og vil av den grunn ofte karakteriseres som panpsykisme. Det mest treffende begrepet vil imidlertid vise seg å være en slags nøytral monisme, gitt den brede definisjonen som vil kreves av «bevissthet» dersom det skal kalles en idealisme. Mitt håp med dette er å vise hvordan tolkningen av Schopenhauer tilbyr en vei videre fra idealisme/materialisme-motsetningen.

Dette gjør den ved å være et monistisk system som viser hvordan både materie og fenomenal bevissthet er høyere nivå-fenomener av den samme, grunnleggende kraften, og i dette ligger det et potensiale for en oppløsning av sinn-kroppproblemet. Schopenhauers filosofi er med dette tema for neste kapittel.

II DEN SCHOPENHAUERISKE MONISMEN

9. Innledende ord til Schopenhauers filosofi

Tittelen på Arthur Schopenhauers hovedverk fra 1850 oppsummerer hele hans filosofi, *Die Welt als Wille und Vorstellung*; «Verden som vilje og forestilling» (VVF). I Schopenhauers verker følger en rød tråd som blant annet ut i fra en kritikk av den tyske idealismen etablerer et system som viser verden fra to aspekter – slik den framstår for meg og slik den er i seg selv.

Generelt sett er dette skillet det som Kant etablerer med sin kritikk av fornuften, og den transcendentale idealisme er utgangspunktet for både de tyske idealistene og Schopenhauer. Den tyske idealismen, hvor de mest kjente representantene var Fichte, Schelling og Hegel, kan generelt sagt sies å ha radikaliseret Kants moderate idealisme ved å hevde bevissthetens primære eksistens, hvor tingen i seg selv som objekt, slik Kant formulerte det, blir en selvmotsetning i og med at et objekt er avhengig av en bevissthet og således ikke kan «finnes i seg selv». At et objekt ikke kan eksistere uten et subjekt er Schopenhauer også enig i, men den store forskjellen fra de tyske idealistene er hans argument mot den selvstendige eksistensen til også subjektet, og med det bevisstheten. Av den enkle grunn er Schopenhauer ikke en idealist i den tyske tradisjonens forstand, for et subjekts bevissthet, eller opplevelse av «jeg», er ikke verdens fundamentale natur. Det er på en annen side bare ett av uendelige mange måter virkelighetens iboende natur uttrykker seg gjennom.

For Schopenhauer kan ikke den ytre verden og den indre verden finnes uavhengig hverandre, de er imidlertid to sider av samme sak. Han beskriver således et tofoldig system av verden, hvor verden fra det ene perspektivet er å forstå i tråd med en klassisk idealisme – den eksisterer som ren idé, gjennom hvordan vi begriper og forestiller oss virkeligheten rundt oss med vårt sinn. Fra det andre perspektivet, og som vi skal se kan tolkes som en pansykisme, så må verden og de tingene som er gjenstand for vår forestilling også inneha en iboende natur.

Han opprettholder utgangspunktet fra Kant med begrepet om tingen i seg selv og at dette nivået finnes uavhengig menneskelig persepsjon og oppfattelsesevne. Det førstnevnte perspektivet er således verden som forestilling, som representasjon, eller som idé slik det ofte omtales i sammenheng med den klassiske idealismen. Dette aspektet er imidlertid ikke nok til å redegjøre for virkeligheten som helhet, for den informasjonen vi får fra å vende oss mot representasjonene av våre egne persepsjoner, sier kun noe om den spesifikke forestillingens innhold, og ikke noe om dens betydning eller væren i seg selv. Og det er ifølge Schopenhauer forestillingens betydning, eller dens underliggende realitet, som gjør at forestillingen av et objekt gir mening for meg. For dersom forestillingenes innhold ikke hadde hatt noe betydning

eller underliggende signifikans, hadde de ikke kunnet snakket til oss direkte eller blitt forstått i det hele tatt – forestillingene hadde bare vært flakkende og meningsløse bilder (Schopenhauer 1969:95).

Slik sett må det altså være noe mer ved en forestilling enn bare den abstrakte forestillingen i seg selv som ligger til grunn for oppfatningen av verden rundt oss. Kant mente dette var et objekt, et noe som er, sammenlignet med forestillingen av det samme objektet, noe annet enn forestillingen. Begrepet om tingen i seg selv er også naturlig å ta utgangspunkt i i undersøkelsen av Schopenhauer. Ikke bare fordi Kant er et av Schopenhauers filosofiske hovedutgangspunkt og største forbilder, men også fordi han for det første kritiserte Kant for at tingen i seg selv ikke kan være et objekt. For et objekt forutsetter et subjekt, og virkelighetens iboende natur kan ikke være avhengig et subjekt. (Dette ville heller ikke Kant ment, i hans syn er den muligjørende og meningsbærende noumenale verden noe som finnes uavhengig fornuften og menneskets bevissthet. Schopenhauer mener imidlertid at objekt-begrepet er noe Kant burde klargjort (Schopenhauer 1969:415ff).) Videre så var det ifølge Schopenhauer ikke filosofisk tilstrekkelig av Kant å slå seg til ro med tingen i seg selv som utilgjengelig for oss (Ibid.).

For Schopenhauer er nemlig ikke tingen i seg selv, eller kanskje mer korrekt, verden i seg selv, noe ubegripelig eller uopplevbart, den er på en annen side den mest grunnleggende opplevelsen vi har. Denne grunnleggende opplevelsen av verden er som vår egen vilje. Og ut i fra analogi til egen kropp, og i tråd med kontinuitetsargumentet for panpsykisme nevnt i forrige kapittel, så er viljen det som ligger til grunn for alle andre ting også, ikke bare menneskets kropp, altså min kropp slik jeg opplever den.

Dette vil jeg redegjøre for i avsnittene nedenfor om verden som vilje. Først skal jeg imidlertid se på verden som forestilling og hvordan alle de forestillingene vi har skapes og henger sammen. En særlig viktig konklusjon ut fra dette i sammenheng med sinn-kroppproblemet og spørsmålet om bevissthets fundamentalitet, blir Schopenhauers stadfestelse av persepsjonen som en intellektuell prosess, og med det en indirekte snarere enn en direkte opplevelse av virkeligheten. For med persepsjon som en bearbeidet kognisjon, heller enn en direkte sensasjon, så viser Schopenhauer hvordan «materie» er avhengig sinnet, og at det derfor ikke kan sies å eksistere uavhengig i den «ytre» verden. Dette impliserer at fenomenal bevissthet ikke kan komme fra materie, noe som gjør hans filosofi til et argument mot materialisme.

Samtidig så er hans versjon av den transcendentale idealismen en åpning mot argumentet fra iboende natur, i og med at våre forestillinger krever et muligjørende og

betydningsbærende, relativt til forestillingen alene, grunnleggende nivå. Dette grunnleggende nivået er imidlertid ikke avhengig av vår eller noen annen form for bevissthet, og vil heller ikke vise seg å være den grunnleggende bevisstheten som det siktes til innen sinnsfilosofien i dag. For selv om verden slik den framstår for meg som materie med ulike disposisjoner, relasjoner og strukturer fullstendig er avhengig min bevissthet, så er ikke det som muliggjør disse strukturelle egenskapene avhengig min bevissthet. Dette vil vise seg å være selve ankerpunktet for diskusjonen om muligheten for realistisk idealisme, som jeg tar opp i siste del av dette kapitlet.

VERDEN SOM FORESTILLING

Det ene aspektet av virkeligheten slik vi opplever den, er i Schopenhauers system verden som forestilling (*Vorstellung*). Dette er slik jeg opplever verden med mine sanser og kognitive evner, som forsyner meg med en representasjon av verden og dens fenomener. Mine representasjoner er alt mitt sinnsinnhold, være seg det er snakk om sensasjoner, persepsjoner, begreper eller min selvbevissthet.

Verden som forestilling kan da forstås som samsvarende med berkeleyansk idealisme, hvor den empiriske virkeligheten er et konstrukt i mitt sinn. Ut fra en klassisk idealisme så vil et objekts realitet fullstendig utgjøres av mitt sinnsinnhold og er med det være avhengig av meg som subjekt for å eksistere. Som Kant, så viser Schopenhauer imidlertid at tingens eksistens er avhengig av min kognisjon utelukkende på det vis at det er forestillingen av tingen som er avhengig meg. For det er denne forestillingen av tingen, og ikke tingen-i-seg-selv som er «objektet» i Schopenhauers terminologi. For meg er det nemlig umulig å skjelne mellom forestillingen og objektet fordi jeg er et subjekt, hvor objektet da viser seg for meg, og i så måte er, forestillingen. «To be object for the subject and to be our representation or mental picture are the same thing. All our representations are objects of the subject, and all objects of the subject are our representatians.» (Schopenhauer 1974:41-42).

«Objektet» slik Schopenhauer bruker begrepet, og som han ville ment er den eneste rette betydningen av ordet, er altså forstå som representasjonen, og ikke tingen i seg selv. Som jeg vil utdype i de neste avsnittene, så kan vi i ut i fra denne klargjøringen dermed ikke forstå et objekt som en selvstendig, sinnsuavhengig ting. Schopenhauer mente Berkeley hadde gjort en stor filosofisk bragd ved å vise den empiriske virkelighets avhengighet av sinnet, men ut i fra klargjøringen av objektbegrepet over, så skiller han vei med Berkeleys idealisme i det at man ikke kan si at tingen-i-seg-selv, og med det det «objektive» aspektet av virkeligheten er avhengig min kognisjon. For hos Berkeley er en tings essens, dens i-seg-selv-het eller iboende

natur, å bli persipert. Og siden persepsjon bare skjer i et subjekts bevissthet, så vil en tings essens også derfor være avhengig dette subjektets mentale evner. Hos Schopenhauer er derimot en tings iboende natur som vi skal se viljen, og denne er ikke avhengig av menneskelige sanser eller kognisjoner for å finnes i-seg-selv.

10. Firfoldighetsprinsippet om tilstrekkelig grunn

Et grunnleggende utgangspunkt for Schopenhauers helhetlige filosofiske system, og også en av de mest betydningsfulle konklusjonene i framstillingen av verden som forestilling, er persepsjonens intellektuelle natur. I doktorgradsavhandlingen *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (eng.: *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*), er en av de grunnleggende konklusjonene at nettopp persepsjon ikke bare er et produkt av sansing, men ufravikelig avhengig av *forstanden*. Persepsjon er således en form for «viten» eller høyere ordens kognisjon, over sensasjonene.

For å begripe dette, vil det først være fruktbart å redegjøre for det prinsippet Schopenhauer anser å ligge til grunn for all viten, nemlig prinsippet om tilstrekkelig grunn. Enkelt sagt sier prinsippet at det må finnes en forklaring på hvilket som helst faktum. Det betyr at alt er forståelig, ved at det alltid vil være noe annet i relasjon til det som skal forklares som gjør at det kan forstås og forklares. Dette vil jo da innebære at det er en grunn til alt som finnes, slik som Schopenhauer selv ser på som det mest generelle uttrykket av prinsippet; «Nothing is without a ground or reason why it is.» (Schopenhauer 1974:7, ix-x).

Her er det imidlertid viktig å skille mellom *grunn* og *årsak* (hvor Schopenhauer forøvrig i sitatet foran mener «grunn» både når han bruker ordene «ground or reason»). Å vise til en grunn for at noe finnes er å vite og demonstrere *at* en ting eksisterer, hvor å vise til en årsak er å vite og bevise *hvorfor* en ting eksisterer. Prinsippet om tilstrekkelig grunn handler derfor om grunn til viten og med det å forklare at noe eksisterer, i motsetning til å redegjøre for hvorfor noe finnes med bruk av årsaksforklaringer. Dette er et skille som mange filosofer gjennom historien i stor grad ikke innså eller klargjorde godt nok ifølge Schopenhauer, men som er avgjørende for å få klarhet i hvordan vi opplever og forklarer verden. Prinsippet om tilstrekkelig grunn vil etter Schopenhauers mening være det grunnleggende prinsippet for viten, og dreier seg om representasjoner, altså verden som forestilling. Prinsippet tilhører derfor logikkens verden. Prinsippet om kausalitet på den andre siden dreier seg om faktiske ting og er prinsippet for erfaring, og tilhører derfor til sammenligning metafysikken (Schopenhauer 1974:30).

Ifølge Melamed & Lin (2018) så er prinsippet om tilstrekkelig grunn et kontroversielt filosofisk prinsipp, hvor et av de åpenbare spørsmålene er hvilken grad og til hvilken utstrekning prinsippet skal gjelde uten vilkårlighet. For selv om det er ting som krever en forklaring, så er det også mange ting som ikke ser ut til å trenge det. Men dersom en tror på prinsippet, i det minste i en streng forstand, så må alt ha en forklaring, og ikke bare det man vilkårlig velger seg ut. Et annet spørsmål er hvorfor bruke eller tro på prinsippet i det hele tatt.

Det er vanskelig å bevise, og selv trenger det også en forklaring. Et videre problem er tilsynelatende selv-forklarende fakta eller selvforårsakede entiteter; hvor et problem vil være å hvordan skille disse seg fra ikke-forklarlige og uforårsakede entiteter, i lys av prinsippet om tilstrekkelig grunn (Melamed & Lin 2018:3-5). Det er imidlertid ikke innenfor dette essayets rekkevidde å diskutere gyldigheten til prinsippet om tilstrekkelig grunn generelt, men det er verdt å nevne det i sammenheng med Schopenhauer. Jeg tror han ville unngått flere av disse problemene nettopp av den grunn at det er et definitivt og klart skille mellom grunn for viten og en årsaksforklaring. For i tilfellene over, når det snakkes om entiteters selvforårsakede hendelser, så er det tydelig at det implisitt dreier seg om kausalitet og metafysikk. Det eneste stedet prinsippet er gyldig for Schopenhauer er til sammenligning i logikken, og er i så måte et mer abstrakt prinsipp som kun dreier seg om forstanden og fornuften, altså forestillingsverdenen.

Schopenhauer selv ser imidlertid ikke ut til å adressere hverken i sitt hovedverk eller i essayet viet til prinsippet hvorfor man bør ha det til grunn. Det ser ut til at prinsippet for ham, i kraft av å være et at filosofiens grunnleggende utgangspunkt, er så fundamentalt for all tenking at det ikke trenger å stilles spørsmål ved. Dette da gitt at man definerer det og bruker det på rett vis. Videre så vil det ikke gi mening å skulle forsøke å *bevise* prinsippet om tilstrekkelig grunn. Dette fordi et bevis i seg selv er en demonstrasjon av grunnen til det man forsøker å bevise. Det er på denne måten en dom oppnår predikatet «sant». Prinsippet om tilstrekkelig grunn er da bare selve uttrykket av nødvendigheten av å ha en grunn for hver dom. Dersom jeg da krever et bevis for prinsippet, vil jeg derfor allerede ha antatt at prinsippet er sant, og mitt krav om bevis har basis i denne antagelsen. Dette leder til en sirkularitet av å kreve et bevis for retten til å kreve bevis.

Av denne grunn vil det i Schopenhauers øyne ikke gi mening å skulle forsøke å bevise prinsippet om tilstrekkelig grunn (Schopenhauer 1974:32-33). Jeg kommer ikke til å diskutere prinsippets gyldighet noe videre, det er som nevnt heller ikke innenfor denne oppgavens rekkevidde. Innenfor rammene til denne teksten ser jeg det heller ikke nødvendig for etableringen av argumentet fra iboende natur som vi finner implisitt hos Schopenhauer.

Så selv om Schopenhauer ikke synes å forsvare prinsippet om tilstrekkelig grunn utover det å forklare absurditeten ved å forsøke å bevise det, så er prinsippet uansett noe som hører hjemme til verden som forestilling, altså våre representasjoner. Med dette mener han at det utelukkende er våre forestillinger og sammenhengen mellom disse som kan være gjenstand for slike forklaringer, og ingenting utenfor det. Slik jeg forstår det er dette fordi det bare innen forestillingsverdenen at et «faktum» eller en «forklaring» gir mening, i den forstand at det henviser til at noe eksisterer, noe som videre er avhengig av en bevissthets persepsjon og kognisjon.

Det finnes etter Schopenhauers mening imidlertid ikke *ett* prinsipp om tilstrekkelig grunn, men heller fire distinkte utgaver av det, og dette vil være viktig for å forklare persepsjonens intellektuelle natur. For enkelthets skyld vil jeg framover referere til hans utgave av det generelle prinsippet som «firfoldighetsprinsippet». Firfoldigheten til prinsippet om tilstrekkelig grunn kommer fra de fire ulike klassene forestillingene kan deles inn i og med det forklares etter; det er fire distinkte tilstrekkelige grunner. Disse klassene er å forstå i tråd med de fire ulike måtene objekter framstår for subjektet. I den første forestillingsklassen er objektet for subjektet materie og tilblivelse, i form av kausalitet; tilblivelsesgrunnen. I den andre er objektet begrepet, eller konseptet; vitensgrunnen. I den tredje klassen er objektet tid og rom; værensgrunnen, mens det i den fjerde og siste forestillingsklassen er selvbevissthet og motivasjon; viljesgrunnen.

Objektene i disse fire klassene utfyller alt det som kan være objekter for subjektet og kan slik sies å gripe over alle fakta eller begrep vi har om verden. Dette betyr at alle våre representasjoner enten har en, analogt med de fire klassene nevnt foran, 1) fysisk, 2) logisk, 3) matematisk eller 4) moralsk forklaring. Med en fysisk forklaring menes en forklaring av bevegelser og endringer i det vi kaller den fysiske verden, med logiske forklaringer menes en apriorisk forklaring av begrepsmessige sannheter, med en matematisk forklaring menes en geometrisk demonstrasjon og med en moralsk forklaring menes en forklaring av handling, ut i fra subjektets motivasjon. Sistnevnte vil ikke bare innebære menneskelig handling, men også dyrs motivasjoner til atferd og handling (Schopenhauer 1974:x).

Hvordan jeg som subjekt forholder meg til de ulike objektklassene, vil også variere alt etter hvilken type objekt jeg er rettet mot. «Forstand» er hvordan subjektet sees i lys av den første klasse av representasjoner, hvor det i andre klasse samsvarer med «fornuft», tredje klasse «sanselighet» og fjerde klasse (indre) «selvbevissthet» (Schopenhauer 1974:202). I denne raske og skjematisk framstillingen av firfoldighetsprinsippet som jeg gjør her, så er det for å fort illustrere hva som er målet med prinsippet. Målet er å forklare alle mulige former for

objekter, altså måter den ytre virkeligheten gir seg uttrykk for for et subjekt. For subjekt-objekt-relasjonen er det eneste som gir opphav til en oppfatning av objekt som en egen eksistens, et objekt kan kun sies å være et objekt i sammenheng med et subjekt som oppfatter det som objekt. Roten til firfoldighetsprinsippet generelt ligger nettopp i dette poeng, samtidig som våre forestillinger på sitt vis er avhengig en korrelasjon seg i mellom.

«Now it is found that all our representations stand to one another in a natural and regular connexion that in form is determinable A PRIORI. By virtue of this connexion nothing existing by itself and independent, and also nothing single and detached, can become an object for us.» (Schopenhauer 1974:42).

Et objekt må stå i en eller annen kobling til andre objekter for å gi mening som objekt, og dette er særs tydelig i omhandling av objekter av første og andre klasse. Forestillingen «dette bordet» jeg får når jeg enten ser på eller tar på et bord, er avhengig av andre objekter fra samme klasse, altså andre ting jeg forestiller meg som «materie». For det første er forestillingen «dette bordet» betinget informasjonene jeg får fra mine sanseorganer, men at jeg konstruerer oppfatningen om et bord vil også være avhengig av at jeg kan sammenligne med andre forestillinger i samme klasse; altså andre ting som framstår som fysiske objekter i den ytre verden for meg. I sitatet ovenfor ligger det likevel en annen betydning av koblingen mellom objektene, og det er mellom formen til klassene seg i mellom. Dette er en kobling som ligger til grunn før kognisjon eller erfaring, altså apriorisk. Over har jeg presentert forestillingsklassene i den rekkefølgen Schopenhauer selv gjør «(...) for the sake of clearness, in order to first present that which is better known and least presupposes the rest.» (Schopenhauer 1974:221).

I en systematisk fremstilling kommer imidlertid den naturlige koblingen mellom objektklassene klarere fram etter min mening, og det er enklere å se den hierarkiske og subsumerende naturen til alle fire klassene av objekter i verden som forestilling som helhet. For den systematisk korrekte måten å arrangere grunnene i firfoldighetsprinsippet er å starte med den mest grunnleggende. Det er tredje forestillingsklasse, værensgrunnen. Væren har tid som form, og dette er den enkleste, og første måten noe kan framstå for noen eller noe i verden som forestilling. Tid henger videre sammen med rom siden rom er tid i posisjon og tid er rom i suksesjon. Tid og rom alene kan ikke gjøres mening av for hverken forstanden eller fornuften, og er derfor gitt intuitivt, a priori (Schopenhauer 1974:193-4, 221). Deretter følger tilblivelsesgrunnen, hvor det er materie i form av kausalitet som er objektet.

Utgangspunktet for å kunne oppfatte noe som materie er først og fremst formene for værensgrunnen, altså tid og rom, og disse ligger således i grunn for å ha en forestilling om materie i det hele tatt. Materie kan ikke forestilles uten tid og rom fordi forestillingen materie er betinget av tid og rom ved at det er kausalitet. Dette skal jeg forklare nærmere nedenfor i avsnittet om intuitiv persepsjon, men akkurat for øyeblikket er det tilstrekkelig å påpeke at materie er det bildet persepsjonen skaper når den prøver å finne årsakene til de sanseinntrykkene den mottar utenfra (Schopenhauer 1969:11-13).

Først når subjektet har evne til å oppleve værensgrunn og tilblivelsesgrunn, kan det oppfatte objekter av fjerde klasse; viljesgrunnen. Dette betyr at for å oppleve seg selv som et viljessubjekt, og med det være bevisst på at det finnes andre viljessubjekter rundt seg, så må subjektet først være i formene for de foregående grunnene. For mine forestillinger er generelt avhengig av meg som subjekt, men subjektet på sin side vil være ulike utgaver alt etter hvilken klasse av forestillinger det forholder seg til spesielt. Derfor vil subjektet korrelere til den forestillingklassen objektet hører til.

11. Persepsjonens intellektuelle natur

Den tenkende bevisstheten kan primært deles inn i to, forstanden og fornuften. Disse to modi av kognisjon samsvarer da med objekter av første klasse av og andre klasse respektivt. Det er med forstanden jeg oppfatter og forholder meg til objektene av første klasse, altså materie i form av tilblivelse, kausalitet. Dette gjør jeg gjennom det som kalles intuitiv persepsjon, og det er i denne subjekttilstanden at min persepsjon skjer. Fra sensasjon, via begripelse, skaper jeg meg et bilde av virkeligheten, en samling forestillinger, eller representasjoner

«If I press against a table with my hand, the sensation I get certainly does not contain the representation of the firm cohesion of the parts of that mass; indeed it does not contain anything like this. On the contrary, it is only when my understanding passes from the sensation to the cause thereof that it constructs for itself a body having the properties of solidity, impenetrability, and hardness.» (Schopenhauer 1974:81).

Når mine sanseorganer i kraft av en ytre stimulus gir meg en sensasjon, så er denne sensasjonen i seg selv ingenting annet enn en samling informasjon fra sanseorganene. Slik jeg forstår dette så mener Schopenhauer at dersom jeg presser hånden min ned mot skrivebordet, så inneholder ikke min sensasjon det helhetlige bildet av å presse hånden mot en fast samling

av gitte deler av materie. Sensasjonen på sin side inneholder sansedata fra mine hender⁹, via nervene og inn til hjernen, først og fremst at hånden min er i annen tilstand enn det jeg til vanlig vil anse som, la oss kalle det normaltilstanden av å kun være min hånd, uten noen form for stimuli. Videre så kan vi se for oss at disse dataene inneholder noe lignende som hvor på hånden stimuliene skjer, om den vedvarer eller skjer bare enkelte ganger, hyppigheten på stimuliene, og med hvilken styrke de virker på de gitte stedene. Det er ingenting i dette som sier noe om materie (hardhet, ugjennomtrengelighet etc.) eller årsak til opplevelsen (at det er et skrivebord), sensasjonen inneholder på en annen side ikke noe annet ren informasjon fra sanseorganene. «What the eye, the ear, or the hand experiences is not perception; it is mere data:» (Schopenhauer 1969:12).

For persepsjon innebærer noe mer enn bare et aggregat av spesifikke data, når jeg har persipert noe så har jeg jo samtidig fått et bilde av hva som skjer; persepsjonen sier noe om hva som forårsaker opplevelsen og hva som er denne tingens natur alt etter hvilken informasjon sanseorganene forsyner meg med. For å få et bilde av dette må det altså en type kognisjon til, en evne som setter sammen alle sanseintrykk til et helhetlig bilde. Denne evnen kaller Schopenhauer forstanden, og er å forstå som en pre-refleksiv kognitiv evne.

Forstanden opererer bare innenfor rammene til første forestillingsklasse og er således subjektets korrelat til objektene av denne klassen, som vi så over er materie. Dette betyr at materie, altså det å oppleve masse, er en egen dimensjon av virkeligheten som oppleves bare med forstanden. Men denne forstanden er ikke det samme som en reflekterende tankevirksomhet, dette skjer ikke før subjektet er i stand til å sette sammen og sammenligne begreper, noe som tilhører «fornuften» og andre klasse av representasjoner. Forstanden, og persepsjonene den forsyner subjektet med, er mer å forstå som en mer umiddelbar prosess og «råere» kognisjon enn fornuften. I så måte er det snakk om en «intuitiv persepsjon», og slik jeg forstår det er det uttrykket utbyttbart med «persepsjon» i Schopenhauers øyne. Begrepet om intuitiv persepsjon om den ytre verden var imidlertid ingenting nytt innenfor filosofien i hans tid, men det er bare hva det innebærer, utover den enkle sensasjon som Schopenhauer

⁹ «Min hånd» vil forsåvidt være et mentalt konstrukt det også. Jeg mottar egentlig ikke data fra hånden min, og ikke engang nervene mine, det ville nok vært mest korrekt i lys av Schopenhauers system å si at jeg mottar data fra et sted som jeg opplever som min hånd, i kraft av å være kjent med min egen kropp. Hånden er teknisk sett et spesifikt uttrykk for den immaterielle viljen, som gjennom det Schopenhauer kaller spesifikke «viljesobjektiveringer» har kommet dit hen og står i forhold til den objektivering som er «meg» på et slikt vis at jeg opplever det som min «hånd». Men selv om kroppen og dens deler mest grunnleggende og ontologisk korrekt sett er gitte objektiveringsnivå av viljen, så vil jeg for enkelthets skyld her bruke «hånd» og «nerver» i den forstand at det er en kroppsdel. For de er jo deler av forestillingen «kroppen», og siden det er forestillingsverdenen som er temaet for denne delen av kapitlet, venter jeg med redegjørelse for den metafysikken til neste del. Det blir altså ikke feil å si at min hånd sender data ut i fra perspektivet om verden som forestilling, selv om vi skal senere se at det får en annen betydning på det metafysiske nivået.

påpeker, og det er at persepsjon er et produkt av sensasjonen og forstanden.

Men for at forstanden skal kunne konstruere den ytre verden ut fra sensasjoner, må forstanden ha rammer denne konstruksjonen kan skje innenfor. På det mest grunnleggende nivået, er dette tid og rom, og tilhører som vi så over den tredje forestillingsklassen. Etter den hierarkiske inndelingen av typer forestillinger, er denne klassen den første og den som er fundamental for alle andre typer representasjoner, hvor det neste trinnet er forstanden.

Bevisstheten ut i fra firfoldighetsprinsippet er subsumerende; den har som utgangspunkt og tar med seg videre formene for og objektene i de foregående forestillingsklassene. Hvordan dette skjer er på sin side avhengig av forstandens umiddelbare søken etter *årsaken* til de spesifikke sansedata som jeg mottar fra sanseorganene, i det jeg mottar dem. Det er i denne forstandens «årsak-søken» persepsjonen av sensasjonene fødes, altså det indre bildet som en representasjon av den ytre verden. Når forstanden går fra sensasjonen i seg selv til å forsøke å finne årsaken til den, det er da egenskaper som soliditet, ugjennomtrengelighet og hardhet oppstår (Schopenhauer 1974:81).

Dersom vi godtar dette er det nå etablert at det er forstanden, og ikke sensasjonene alene og i seg selv, som konstruerer bildet om den ytre verden. Jeg finner det vanskelig å ikke dele Schopenhauers syn på at den ytre verden, slik den framstår for meg, er avhengig av ikke bare mine sanser, men også min kognisjons evne og oppgave å konstruere bildet jeg har av den. Alternativet vil være at objekter fra den ytre verden punkt for punkt hopper inn i mitt hode, at verden finnes i to ulike versjoner samtidig så og si, og at konsepter som soliditet og hardhet er egenskaper hos tingen i seg selv. Fysikken viser oss imidlertid at dette ikke er tilfellet, et objekt som vi oppfatter som solid og ugjennomtrengelig er på mikronivå mest tomrom og ikke solid i det hele tatt. Likevel vil et bord framstå som noe hardt og ugjennomtrengelig for meg, men det er altså ikke i kraft av at «bordet» faktisk er det, men at det er slik jeg oppfatter bordet ut i fra hvilke sansedata jeg mottar og hvordan min forstand konstruerer årsaken til disse data. Slik sett sier også redegjørelsen for persepsjonens intellektuelle natur hvordan det kan ha seg at det således «finnes» to bord i forestillingsverdenen.

Som Eddington (1964) åpner den velkjente *The nature of the physical world* med, så finnes det to bord for meg. Bord 1 er det vanlige og kjente hverdagslige tingen som jeg har kjent like lenge som jeg har kjent andre objekter slik de framstår for meg. Bord 1 har substans og soliditet, det er rett og slett et bord som jeg kan legge ting oppå og lene meg på når jeg leser, og er således bare en ting jeg ikke tenker noe mer over annet enn slik jeg alltid har kjent det ut i fra funksjon og at det tar opp plass. Bord 2 derimot er det «vitenskapelige» bordet.

Dette har jeg ikke hatt kjennskap til like lenge, jeg ble først oppmerksom på det da jeg begynte å lese mer om fysikk. Bord 2 er hverken substansielt eller solid, det er på en annen side mest tomrom med en liten mengde spredte elektriske ladninger som svirrer rundt i stor fart, en mengde som samlet sammen kun ville utgjort en mikroskopisk brøkdel av det jeg opplever som det solide bord 1. Bord 2 fungerer likevel som et bord, tross sin overraskende konstruksjon. For det er så enkelt for meg å vite at bok 1 ikke faller gjennom bord 1 når jeg legger den på bordplaten, men ikke like åpenbart at det også er slik at den vitenskapelige bok 2 også holder seg i posisjon når jeg legger den på bord 2. Men det gjør det ikke fordi det er solid, men fordi de elektriske partiklene mellom bordet og boka støter borti hverandre på en slik måte at den elektriske ladningen og posisjonen mellom dem opprettholdes (Eddington 1964:5-6).

Ut i fra redegjørelsen om Schopenhauer over, så er bord 1 er det persiperte bordet og bord 2 det sansede, og det som gjør dette til en epistemologisk idealisme er at bord 1 fullstendig er avhengig av min kognisjon. Dersom jeg også kunne persipert bord 2, ville dette også vært avhengig min kognisjon, men det kan jeg ikke på samme måte, jeg kan bare sanse det. Derfor er det ikke avhengig av min bevissthet i like stor grad, selv om bord 2 for Schopenhauer også vil være en forestilling, om enn ikke på et mer grunnleggende nivå. Ut i fra hans filosofi så ville det kanskje vært bord 3 som er det «egentlige» bordet, viljesbordet. Men dette kan ikke erkjennes direkte, men indirekte først som bord 2 og gjennom sansing av en tilstedeværelse i tid og rom, som den mest grunnleggende forestillingen av tredje klasse. Bord 3 derimot er det som muliggjør både bord 2 og 1, selv om dette ikke kan erkjennes direkte, og er noe som eksisterer uavhengig både mine sanser og min kognisjon.

Det Schopenhauer mener når han er enig med Berkeleys påstand om den ytre verden som sansedata er derfor at det vi persiperer som bord 1 utelukkende er et mentalt konstrukt. Bord 2 vil til sammenligning, gitt at jeg bare kan sanse det og ikke persipere de elektriske ladningene eller partiklene i seg selv (selv om «ladning» og «partikkel» også er forestillinger), være et lavere nivå avhengighet til meg gjennom mine sanseorganer. Men disse er på sin side et uttrykk for bordet i seg selv, altså bord 3, som i lys av dette kan sies å være «for langt unna» til at det skal kunne tilskrives noen avhengighet til meg og mitt sinn. Derfor er ikke tingen i seg selv avhengig meg, men hvordan den framstår for meg i form av sansing eller persepsjon vil være det. Selv om fysikken for lengst har operert med at bord 1 ikke er det egentlige bordet, så vil det likevel ikke være tilstrekkelig å bruke bord 2 dersom motivasjonen er å forklare tingens iboende natur. Men som Eddington også sier, bord 2 er det vitenskapelige bordet, og vitenskapen forholder seg til grunnleggende egenskaper som spenning, kraft,

magnetisme, felt etc. for å redegjøre for verden. Den verden de imidlertid redegjør for er verden som forestilling og vil aldri kunne være noe annet enn det, ifølge Schopenhauer. Dersom man til sammenligning vil forsøke å løse den virkelige gåten, så vil det derimot kreves en redegjørelse for det noumenale nivået, altså hva den fysiske verden er i seg selv, den verden som kommer forut sansingen og persepsjonen. Dette vil jeg komme tilbake til i avsnittet om argumentet fra iboende natur lenger ned, men dette er det som gjør Schopenhauers system vikende fra rasjonalismen og den «tradisjonelle idealismen» – tilgangen til denne verden kommer ikke fra sinnet og fornuften, men fra kroppen og den umiddelbare selvbevisstheten. En konklusjon å trekke fra framstillingen av persepsjon som intellektuell prosess er derfor at det persiperte, og sågar det sansede ikke er tingen i seg selv, men er avhengig meg og mine kognitive og sansende evner. Men det er også det eneste som er avhengig meg, ikke det som muliggjør disse forestillingene. Jeg har altså ingen grunn til å si at verden slik den framstår for meg er verden slik den er, siden persepsjon er en prosess avhengig mitt intellekt.

Ut i fra den foregående diskusjonen, så vil jeg si at Schopenhauers epistemologiske idealisme er relevant for sinn-kroppproblemet fordi den for det første gir en grundig redegjørelse for hva materie er, og med det hva det ikke er. Og siden bevissthet, i form av værenssubjektet eksisterer forut materie, så impliserer det at bevissthet ikke kommer fra materie. Det kan heller ikke komme fra «noe fysisk», som er forestillinger som først dukker opp i sammenheng med persepsjonen om kausalitet. Den epistemologiske idealismen viser også til forskjellen med verden slik den er og verden slik den framstår for meg. Dette vil bety at jeg ikke uten videre kan overføre verden for meg til verden for alle automatisk. Den verden som framstår for meg er bare det; slik den framstår for meg, så det blir på det mer grunnleggende ontologiske nivået at verden for alle, «den ytre, objektive verden» eventuelt finnes. Å redegjøre for forskjellen mellom verden for meg og verden for alle (noe som vi skal se vil være verden som vilje), og vise hvordan verden slik den framstår for oss, ikke kan overføres til hvordan verden er i seg selv, gjør Schopenhauer med argumentet om persepsjonens avhengighet av forstanden, og viser at det bildet vi har av den ytre verden er en mental konstruksjon. Det er dermed ikke sagt at verdens eksistens utelukkende er dette konstruktet, etter firfoldighetsprinsippet og hvilket utgangspunkt dette har; at det må finnes *noe* som kan tre inn i forestillingsformene.

For det andre så er Schopenhauers epistemologiske idealisme relevant for sinn-kroppproblemet og spørsmålet om bevissthets fundamentalitet fordi den utover det å presist definere materie og den fysiske verden, samtidig med det også åpner opp for en forståelig

redegjørelse for bevissthet som makrobevissthet. For her blir bevissthet i motsetning til den moderne forståelsen av begrepet ikke en grunnleggende utgave av bevissthet generelt sett. Dette fordi den fenomenale bevisstheten er noe som kan framtre først på bakgrunn av en ikke-kognitiv form for eksistens. Og dersom det stemmer at en kognisjon må være på plass før en kvalitativ opplevelse kan finne sted, så vil den fenomenale bevisstheten derfor ikke være grunnleggende nok for å redegjøre for verdens iboende natur. For et menneskes eller dyrs kvalia vil ikke være fundamentale modi av bevissthet i et Schopenhaueriansk system, de er imidlertid mer avanserte utgaver av en mer grunnleggende «tilstedeværelse».

For det første nivået viljen uttrykker seg som forestilling, er gjennom tilstedeværelse av tid og rom. Og dersom viljen er å anse som den metafysiske, fundamentale «bevisstheten» man i sinnfilosofien er på jakt etter, så er det allerede i det viljen framtrer som forestilling med rammene tid og rom som er den mest grunnleggende formen for bevissthet. For meg som menneske vil imidlertid den kvalitative opplevelsen av å være meg i en gitt situasjon virke grunnleggende, men det er i kraft av at jeg har viljen uttrykt gjennom meg som «min vilje». Før jeg diskuterer dette videre, så vil det være nødvendig med en redegjørelse for denne underliggende formen for «bevissthet», noe som vi finner i det andre aspektet av virkeligheten Schopenhauer har kalt «vilje».

VERDEN SOM VILJE

Dersom vi er enige med Schopenhauer, så er en av de store konklusjonene å dra fra aspektet om verden som forestilling at materie ikke er noe som eksisterer for seg selv som en ytre kvalitet uavhengig sinnet. Det er på en annen side betinget av forstanden, og materie er da en forestilling, en representasjon av virkeligheten. Men videre i selve begrepet «representasjon» ligger det at det er noe som re-presenteres, altså noe som presenteres igjen dersom vi forstår begrepet bokstavelig. Dette noe vil da ligge forut for presentasjonen av det og i så måte eksistere uavhengig om det representeres eller ikke.

Schopenhauer var som nevnt enig med Berkeley som sa at en ting er en samling persepsjoner, men ikke i at ting utelukkende er det. For dersom de hadde vært det mente Schopenhauer, så ville verden bare vært som en drøm uten substans eller virkelighet. Ting må altså ha en iboende natur, noe som «objektiverer» verden (Skrbina 2017:140). Han mener derfor at representasjonene i seg selv aldri kan utfylle hele virkelighetens realitet, det har med andre ord et annet aspekt som tingen i seg selv, som er «virkelig i seg selv». Og denne tingen i seg selv kan videre ikke være avhengig av et subjekt, for subjektet kan bare eksistere i forestillingsverdenen som den naturlige binære differensieringen fra objektet, hvor de to

modiene skapes og eksisterer i denne relasjonen, og bare her. Og dersom tingen i seg selv ikke kan være avhengig av et subjekt, så gir det heller ingen mening at tingen i seg selv sin eksistens tilskrives avhengighet av et makrosubjekt sin bevissthet (som for eksempel «Gud», slik Berkeley på sin side slutter).

For sammenlignet med den klassiske idealismen så vil en tings realitet hos Schopenhauer utgjøres av noe mer enn bare persepsjon, på lik linje som jeg selv utgjøres av noe mer enn min persiperte oppfatning av min kropp, altså meg selv sett utenfra, når jeg for eksempel ser på mine hender eller rører ved mitt ben. For Schopenhauer må jeg – med vissheten om at min kropp slik jeg opplever den som «fysisk kropp» bare er en forestilling med basis i en ytre observasjon – derfor vende meg innover for å finne det som måtte være basisen for denne forestillingen, den indre observasjonen av verden.

Det er altså min egen kropp og min kjennskap til den som er mitt utgangspunkt for all erkjennelse og forståelse av ikke bare meg selv, men verden i helhet. For gjennom kroppen har jeg et tofoldig perspektiv på virkeligheten – et perspektiv som jeg aldri kan ha overfor andre objekter enn min egen kropp – jeg opplever verden både fra innsiden og fra utsiden samtidig. Og dette er noe som Descartes, Kant og flere ikke hadde tatt i betraktning ifølge Schopenhauer, noe som videre gjorde at de ikke kunne gjøre mening av tingens i-seg-selvhet og med det komme med utilstrekkelige svar på verdens iboende natur. For Schopenhauer er verdens iboende natur det samme som det jeg finner når jeg vender meg innover og finner min egen iboende natur, og denne er *vilje*.

Ut i fra analogien til egen kropp, slutter Schopenhauer at alle tings iboende natur er den samme viljen. For mennesket er et objekt som alle andre objekter i verden, oppbygd av de samme elementene og påvirket av de samme kreftene og lovene, noe som kan observeres som verdens ytre natur. Og videre, dersom menneskets indre natur er vilje, så må alle andre tings indre natur også være det, i kraft av at vi sammen med alt annet er i den samme verden på like lovmessige prinsipper.

Men en tings iboende natur og forestillingen av den er ikke to distinkte sfærer som samhandler eller påvirkes av hverandre, de er på den andre siden det samme, bare sett fra to ulike perspektiv. Alle ting i verden er både forestilling og vilje samtidig, forestilling som betraktet utenfra og vilje som betraktet innenifra. Igjen, fra analogien til kroppen;

«The act of will and the action of the body are not two different states objectively known, connected by the bond of causality; they do not stand in the relation cause and effect, but are one and the same thing, though given in two entirely different ways, first quite directly, and then in perception for the understanding. The action of the body is nothing but the act of will objectified, i.e., translated into perception.»
(Schopenhauer 1969:100).

Også slik må alle andre objekter i verden forstås, selv om det bare er min egen kropps indre natur jeg har direkte tilgang til. Vilje slik jeg opplever den og forestilling er således bare to ulike aspekt av det samme. Som jeg vil belyse senere, så gjør dette at hans filosofi kan kalles en monisme, hvor grunnprinsippet som forklarer hele verden er den generelle viljen som virkelighetens iboende natur.

12. Viljen som min iboende natur

I søken etter forestillingenes indre natur, vil det fort vise seg at svaret ikke kan finnes innen forestillingsverdenen. Det kan heller ikke finnes bare med fornuften og abstraksjonsevnen, siden denne for det første er et modus som er betinget av den mer grunnleggende viljen. For det andre er den ikke tilstrekkelig fordi den utelater det mest umiddelbare objektet vi har, kroppen. Dersom jeg utelukkende hadde vært et vitenssubjekt, så vil Schopenhauer mene at verdens indre natur aldri kunnet undersøkes av meg. For kroppen fester meg i verden som et individ, det er gjennom denne kroppen jeg er i verden og kan ha en viten om verden. Den opplevelsen av å være et individ – noe som da blir ensbetydende med å ha en viten om verden – har jeg altså gjennom kroppen. Hvordan kroppen påvirkes og virker i verden, er det som er mitt utgangspunkt for persepsjon (Schopenhauer 1969:99-100).

Dersom jeg bare hadde vært et rent vitende subjekt, ville kroppen vært et objekt for meg på lik linje med alle andre objekter i verden, hvor dens bevegelser og handlinger ikke kan vites noe om mer inngående enn andre objektets bevegelser; bevegelser og hendelser som mekaniske, gitt fra årsaker, stimuli og motiv, som hos en stein, en plante eller et dyr respektivt. Jeg ville ikke kunnet si noe om innflytelsen til mine motiver, like lite som jeg kunnet si noe om koblingen til effektene av mine motiver denne innflytelsen har. Jeg ville i så fall sett på den indre naturen til disse fenomenene som en slags kraft eller egenskap, men jeg ville ikke kunnet få noen videre innsikt i dem (Ibid). Men dette blir altså ikke tilfellet mener Schopenhauer, for jeg har tilgang til innsikt i kroppens indre natur, og det er gjennom min

egen vilje. Min vilje er det jeg står igjen med etter å ha utelatt alle inntrykk fra persepsjonen og alle begreper fra fornuften om min egen kropp og tilstedeværelse.

Sagt på en annen måte så kan viljen ikke beskrives ut fra begreper om verden som forestilling, siden denne verdenen kun er en måte viljen kommer til uttrykk på, og viljen vil således ligge utenfor den verden den selv kommer til uttrykk som. Derfor blir det også kanskje ikke helt korrekt å kalle den råeste formen for opplevd vilje «tilstedeværelse» siden å være til stede bare gir mening i sammenheng med oppfatningen av tid og rom, noe som igjen er rammer for verden som forestilling. Men slik jeg forstår Schopenhauer så er viljen slik vi kjenner den hos oss selv på det mest basale bare en erkjennelse av å finnes, noe som er utgangspunktet for alle andre modi av viljen vi kan oppleve. Jeg vil derfor likevel anvende meg av begrepet tilstedeværelse, i betydningen av å være present, siden dette er en forutsetning for å all annen erkjennelse.

For viljen slik jeg opplever den er rett og slett min opplevelse av kroppen fra innsiden, uten persepsjoner og begreper, min vilje er slik kroppen framtrer for meg i min indre selvbevissthet (Schopenhauer 1969:103). Utover bare den råeste selvbevisstheten så framtrer viljen rent praktisk kanskje mest gjenkjennbart som viljestyrte handlinger. En handling er ikke noe annet enn synligheten til en individuell funksjon av viljen, og disse vil framtre samtidig og er en og det samme, bare opplevd fra to ulike perspektiv. At jeg løfter armen min for å ta ned en kopp fra hylla er det samme som min motivasjon i nåtid for å få ned koppen, førstnevnte betraktet fra utsiden og sistnevnte fra innsiden. At jeg løfter armen blir da bare et uttrykk for motivasjonen, en motivasjon som må komme utenfra.

Yet these motives never determine more than what I will at *this* time, in *this* place, in *these* circumstances, not *that* I will in general, or *what* I will in general, in other words, the maxim characterizing the whole of my willing. Therefore, the whole inner nature of my willing cannot be explained from the motives, but they determine merely its manifestation at a given point in time; they are merely the occasion on which my will shows itself» (Schopenhauer 1969:106).

Viljen i seg selv ligger da utenfor sfæren til hvordan motivasjon fungerer, det er bare viljens fenomen som denne motivasjonen viser til og ikke viljen i seg selv. Sfæren av motivasjoner er noe som bare finnes i forestillingsverdenen, som igjen er det eneste stedet firfoldighetsprinsippet er gjeldende. Prinsippet er bare formen for viten og dets validitet strekker seg derfor bare til fenomenet – altså viljens synlighet – og ikke viljen selv som

kommer til syne (Schopenhauer 1969:107). Jeg vil understreke at viljesbegrepet altså må forstås som handling eller bevegelse i nå-tid, og da med all vekt på *nå-tid*. For det første er det dette som gjør at Schopenhauer kan kalle viljen *grunnløs*, noe som uten redegjørelsen over ville virket paradoksalt i sammenheng med et begrep som «vilje».

Videre så er nå-tidsperspektivet viktig fordi det setter et tydelig skille mellom viljens umiddelbarhet og den mulige feiltolkningen av begrepet som for eksempel et subjekts intensjonelle og måldrevne kraft. For i denne sammenheng blir det derfor tydeligere at viljesbegrepet i Schopenhauers system ikke er å forstå som den bevisste intensjonaliteten man sikter til når det snakkes om et menneskes, eller en annen makrobevissthets «ønsker» og «håp». Slike modaliteter er på sin side noe fornuftsavhengig ifølge Schopenhauer, siden de presenteres som begrepsmessig innhold. Å håpe eller ønske er i denne betydningen bare fornuften som overveier hva som vil kunne villes i en framtidig situasjon, altså fornuften som setter opp mot og sammenligner begreper for å så gjøre en vurdering utover det gitte øyeblikket. Slike modaliteter blir således å betrakte som abstraksjoner fra den grunnleggende viljen, som igjen; bare oppleves direkte i nå-tid i form av handling (Schopenhauer 1969:100).

Å kjenne meg selv som vilje og som kropp er slikt sett egentlig en «dobbeltviten»; det samme sett fra to perspektiv i et gitt tidspunkt. Og denne dobbeltviten gir meg informasjon om denne kroppen for seg selv samtidig som viljen, altså kroppens bevegelser og handlinger fra motiver og hvordan den påvirkes av ytre hendelser; «in a word, about what it is, not as representation, but as something over and above this, and hence what it is *in itself*.» (Schopenhauer 1969:103). Det er imidlertid bare om meg selv jeg har denne dobbeltviten, alle andre ting i verden er for meg forestillinger. Men jeg kan utifra denne dobbeltviten likevel anta at alle andre objekter i verden har en iboende natur mener Schopenhauer, og at denne også er viljen, slik som min iboende natur. For når jeg analyserer kroppen min utover det å for meg være en forestilling, så finner jeg ut (fra firfoldighetsprinsippet) at forestillingen er avhengig av viljen og således betinget av viljen, og at forestillingen ikke kan eksistere helt alene.

Forestillingen er et uttrykk for viljen så og si, og denne tosidige informasjonen utgjør alt vi vet og kan begripe. Utover stadfestelsen av at forestillingen ikke kan eksistere alene, og dersom vi skal tilskrive verden en realitet som ikke bygger på viljen, hva skal det da være? «Fra hvilken kilde, om ikke den eneste vi har for vår egen erkjennelse av verden, skal vi ta elementene for å konstruere en slik realitet?» spør Schopenhauer. For vår opplevelse og erkjennelse av verden utgjøres fullt og helt av forestilling og vilje, og dersom vi vil ilegge verden en eksistens så må det bli ut i fra den eneste realiteten vi kan oppleve og begripe. Og siden dette ikke kan være forestillingen alene, så er det som gjenstår viljen.

En annen vinkling på nåtids-perspektivet jeg diskuterte over, og som ifølge Schopenhauer vil være et bidrag til å se viljen hele naturen som uttrykk for den samme viljen, er at de ulike viljesuttrykkene oppleves som partikulærer i forestillingen. For dette er tilfellet hos meg selv; jeg kan ikke oppleve viljen direkte uten at den i en eller annen grad har entret forestillingsverdenen. «Jeg» er sågar ingenting som finnes annet enn i forestillingsverdenen, siden subjekt og objekt som vi har sett er noe som forutsetter hverandre. Ut i fra firfoldighetsprinsippet og hva som er ulike objekter for forestillingen kan jeg på det mest basale oppleve viljen uttrykt som et objekt av tredje klasse, altså som en værensgrunn.

Slik jeg forstår Schopenhauers system så er det først her jeg får den umiddelbare opplevelsen av «tilstedeværelse» i kraft av å være et subjekt som står i relasjon til objektene tid og rom. Dette er den enkleste måten viljen uttrykker seg på, og det er derfor her den umiddelbare selv-bevisstheten springer ut fra. Dette er imidlertid ikke en opplevelse av fenomenet «meg» generelt. For siden det er først i forestillingen viljen kommer til uttrykk, er det å oppleve «meg» noe relativt til noe annet, i dette tilfellet *her* og *nå*. Generelt så oppleves viljens uttrykk gjennom de enkelte manifestasjoner og ikke som en enhet. Viljen vil derfor ikke være synlig før den kvantifiseres mellom ulike, partikulære forestillinger og det er først i subjekt-objekt-relasjonen dette skjer, og da i form av en enkelt hendelse eller handling.

«This will constitutes what is most immediate in his consciousness, but as such it has not fully entered into the form of representation, in which subject and object stand over against each other; on the contrary it makes itself known in an immediate way in which subject and object are not quite clearly distinguished, yet it becomes known to the individual himself not as a whole, but only in its particular acts.»

(Schopenhauer 1969:109).

Er man enig i dette – at min vilje slik den kommer til syne for meg er gjennom partikulære hendelser – så vil man ifølge Schopenhauer også videre se at dette vil kunne overføres og gjelde for resten av naturen. Partikulære hendelser som en steins rulling, en plantes vekst eller et rovdyrs angrep på et byttedyr ved t_n blir på lik linje som et menneskes motivbaserte handling ved t_n slik å anse som enkelte uttrykk for den samme grunnleggende og universelle viljen. For like lite som jeg opplever viljen hos meg selv som «min vilje» i én enhet, så vil jeg ikke oppleve viljen i naturen som én vilje, men heller se den som enkelte hendelser til gitte tidspunkt. Alle disse hendelsene er således fenomener som uttrykker tingen i seg selv, og

dersom jeg kan gjenkjenne dette som vilje i meg selv, og alle naturens fenomener på lik linje med alle måtene viljen manifesteres på hos meg er et uttrykk for den grunnleggende viljen, så er denne også det universelle prinsippet som ligger til grunn for hele verden (Schopenhauer 1969:110). Ut i fra denne redegjørelse om opplevelsen av viljen som partikulærer og i nå-tid, så er det eneste jeg kan ha en direkte og fullstendig kvalitativ opplevelse av token uttrykk av viljen gjennom meg selv. Viljen, slik den kommer til uttrykk gjennom meg selv og for meg selv som indre, mentale tilstander, har jeg et transparent fenomenalt begrep om. Men dette er også det eneste aspektet av viljen som kan sies å være direkte åpenbart for meg. Den generelle viljen derimot har jeg ikke denne direkte tilgangen til, og dette er nettopp fordi min tilstedeværelse i verden både fysisk og fenomenalt er gjennom kroppen. Og min kropp og «meg» er til sammenligning med hele virkeligheten bare partikulære uttrykk for den generelle viljen, det er bare gjennom kroppen jeg har noe som kan kalles en fenomenal transparenss til de partikulære tilstandene jeg er i. Bare i kraft av å være i den formen jeg er, altså i en kropp og med en selvbevissthet, er det med denne formen gitt at jeg utelukkende opplever virkeligheten i nå-tid og gjennom tokens, og ikke som noen generell tilstedeværelse, noe som videre ikke er mulig i denne formen ut i fra Schopenhauers redegjørelse. Derfor kan jeg aldri ha noe fenomenalt transparent begrep om den generelle viljen.

I lys av dette blir det derfor feil å kreve at verdens, generelle, iboende natur skal være åpenbar for meg i seg selv, siden den tilgangen jeg har til verden er gjennom partikulærer. Når jeg sparker tåa i dørstokken og opplever smerte, så ja, da avslører mitt fenomenale begrep om smerte fullt og helt essensen til den mentale tilstanden det innebærer, for å gjenkalle Goffs (2017) argument fra forrige kapittel. Men denne essensen som avsløres og er direkte tilgjengelig og åpenbar for meg, er den spesifikke essensen til token-hendelsen av å sparke tåa i dørstokken ved t_n , og ikke smerte som en generell tilstand. Schopenhauer ville kanskje sagt at denne generelle «smerten» kun er et begrep, altså noe som oppstår først i fornuften.

Samtidig så er likevel smerte noe som kan gjenkjennes i mange ulike situasjoner kroppen og jeget er i, men disse uttrykkene er likevel partikulærer av viljen og ikke ulike utgaver av en «generell smerte». Smerte, eller hvilken som helst type fenomenalt begrep opplevelser som vil være naturlig (for fornuften) å kategorisere sammen, vil derfor ikke ha noen indre natur som smerte. Den er bare den generelle viljen uttrykt i nå-tid og har, som alt annet, viljen som iboende natur. Denne iboende naturen kommer som vi har sett, til uttrykk på et uendelig mangfold av måter som først med fornuften sorteres til generelle kategorier ut i fra de partikulære fenomenale opplevelsene. Det er altså utelukkende sistnevnte jeg da kan sies å ha en direkte og åpenbar tilgang til, og ikke verdens generelle, iboende natur.

13. Videre om viljen i naturen – Schopenhauers panpsykisme

Siden viljen er underliggende og betinger hele verden som forestilling, og den fysiske verden er en forestilling, blir det på viljenivået vi finner det metafysiske bildet av verden. Det blir derfor i dette aspektet at man kan snakke om Schopenhauers panpsykisme. Schopenhauer selv bruker ikke begrepet «panpsykisme» for å definere sin filosofi, men han dukker opp flere steder i nyere litteratur som gjennomgår synet idé-historisk, eller som tematisk diskuterer hans filosofi.¹⁰ Siden panpsykisme som vi så er et vidt begrep og mer å forstå som et meta-syn, så faller hans system fort innunder dette virkelighetssynet. For selv om viljen ikke er «bevissthet» etter Schopenhauers terminologi, så har den likevel de egenskapene som ikke bare kjennes som, men også er opphavet til den fenomenale bevisstheten som er det det snakkes om innen sinnsfilosofien.

Sammenlignet med forestillingsverdenen så er det viljen som spiller den sentrale ontologiske rollen, og den er ikke-materiell og i så måte mental, dersom man skal spille på den veletablerte dikotomien fysisk/mental. Ut i fra den tradisjonelle og bokstavelige definisjonen av panpsykisme som meta-syn, så kan viljen sies å være denne «psyken» eller «sinnet» som er overalt. Men det er viktig å samtidig, igjen, understreke at dette ikke er en «mentalitet» eller en form for intellektuell bevissthet, noe som vi har sett i Schopenhauers system er høyere-nivå-fenomener relativt til det ikke-materielle prinsippet som muliggjør intellektet.

I den brede forstanden er heller ikke dette et krav for at noe skal kunne kalles panpsykisme, et panpsykistisk syn vil på en annen side bare mene at det som muliggjør bevissthet på en eller annen måte er en grunnleggende bestanddel av virkeligheten, og at denne bestanddelen ikke (bare) er materie. Dette åpner opp for en bredere forståelse av bevissthetsbegrepet, noe som igjen inviterer til at panpsykisme som begrep vil gripe over en større mengde vinklinger på bevissthet og verdens iboende natur. Én grunn til at Schopenhauers filosofi kan kalles panpsykisme, er derfor i kraft av at panpsykismen er et meta-syn. I sammenheng med viljen som alle tings iboende natur, så vil den ikke bare kunne sies å være den partikulære viljen jeg som menneske opplever gjennom meg selv. Hva er så den universelle viljen utover det å være det jeg opplever som min egen vilje ved å vende meg innover?

Som vi så over så understreker Schopenhauer at viljen slik den kommer til syne for meg i kraft av å være menneske, er det som er grunnleggende og ikke tilsynekomsten i seg selv. Tilsynekomsten av viljen hos meg som menneske, i form av kroppslige bevegelser og

¹⁰ Som hos for eksempel Skrbina (2017), Goff, Saeger & Allen-Hermanson (2017) og Hannan (2009).

handlinger, er nettopp bare det; en tilsynekomst eller et uttrykk. Det går derfor ikke an å si at viljens indre natur er handling for eksempel, bare for at det er slik den kommer til uttrykk hos meg som den spesifikke typen makrobevissthet som jeg er. Så viljens natur generelt er som vi har sett ikke et subjekts intensjoner eller målrettede handlinger, siden den er uten grunn og ikke kan forklares slik en forestilling kan. Men hvordan viljen synes vil variere etter hvor den kommer til uttrykk; hos et naturfenomen som hendelse, hos et dyr som bevegelse og hos et menneske som handling, for å illustrere det enkelt.

Den universelle viljen er for Schopenhauer i grunn en blind, målløs og evig streben. Det kan forstås som et prinsipp som utgjør og er alle ting i verden i seg selv. Vilje er således et bredt begrep, i og med at det inkluderer motivasjon, handling og andre intensjonelle modi, men som også er den fundamentale essensen for alt som skjer, være seg det er snakk om en blomst som vender seg mot lyset eller et lyn som slår ned på bakken under et tordenvær. Det er ikke snakk om en «selvbevisst» vilje eller et subjekts intensjon og evne å velge slik vi så over; viljen ligger også under alt der det ikke er noe valg (Schopenhauer 2015:216).

Utover hos meg som makrobevissthet, så kommer viljen til uttrykk gjennom resten av verden i form av aktivitet og bevegelse. Den trenger ingen motivasjon (siden en spesifikk motivasjon er en forestilling og noe fornuftsavhengig) og kan således vise seg som «blind» aktivitet. Denne blinde aktiviteten kan akkompagneres av viten men er ikke motivert av viten. Allerede her må det stilles spørsmålstegn ved viljen som en «mental» egenskap. For viljen slik Schopenhauer tenker seg er mer i de baner av det flere tyske samtidstenkerne ville kalt «spontanitet», for Schopenhauer oversatt til en evne til bevegelse i det organiske riket og på det enda mer basale planet, som vi har sett ut i fra hvordan viljen uttrykker seg gjennom forestillingsklassene; en tilstedeværelse. Slik forstått ligger viljen langt fra noen som helst «bevissthet» slik vi tradisjonelt forstår begrepet, men er mer å forstå som et ikke-fysisk livsprinsipp som er utgangspunkt for alle fenomener.

Denne mye bredere forståelsen, som generelt hevder en ikke-fysisk kraft som underliggende og muliggjørende for verden, vil også kunne sammenlignes med mange andre syn opp gjennom filosofihistorien som kan kalles panpsykisme, og det er nok dette som gjør at Schopenhauer blir nevnt i slike idéhistoriske sammenhenger, som vi ser hos Skrbina (2017) for eksempel. Hvordan viljen kan tolkes som et ikke-materielt livsprinsipp kommer til syne gjennom måten viljen kommer til uttrykk i naturen. For selv om viljen er blind og grunnløs, så uttrykker den seg for oss gjennom å se den som forestilling, i et hierarkisk system. Slik vi opplever naturen vil være et speil på viljens grader av objektivisering, og belyser en tanke om en utvikling fra mindre til mer kompleksitet i bevegelsen oppover i det organiske riket.

Ut i fra Schopenhauers system så kan naturen sees på som en pyramidisk form, hvor mennesket (ved å ha fornuft) er den øverste steinen i denne pyramiden. Dette betyr imidlertid ikke at det er en bevegelse fra lite vilje, til mer vilje oppover i systemet, det er på en annen side snakk om en gradsnyanse fra mindre til mer komplekst. Hvilke grader av vilje som finnes kan sees i form av mønster eller typer i naturen, og Schopenhauer bruker etter Platon begrepet om «Idéer» om de ulike typene objektiviseringer som viljen viser seg som i forestillingsverdenen.¹¹ Et individ vil da være et partikulært uttrykk for en gitt Idé, hvor Idéen i seg selv ikke er sansbar. Idéenes eksistens er på et annet nivå og tilhører verden som vilje, noe som jeg nevnte tidligere ikke er fenomenalt transparent for meg.¹²

Men slik naturen kommer til uttrykk for meg er det hierarkisk og etter typer objektiviseringer, selv om viljen i seg selv er én. For den generelle viljen er én, ikke som ett individ eller et konsept, men i den forstand at det er noe som er fremmed for betingelsen for muligheten av pluralitet (Schopenhauer 1969:118, 128-130). Kategoriseringen og differensieringen av viljen er noe som først skjer med en fornuft, via forstanden og persepsjonen som intellektuell prosess.

Fornuften, og forstanden for den saks skyld, er da noe sekundært i forhold til den primære viljen, og kan i dette lyset sees på som noe som bryter fram ved en gitt Idé, eller et gitt punkt av kompleksitet i viljens uttrykk. Fenomenal bevissthet vil i dette tilfellet være noe nytt som oppstår et gitt sted i rekken av viljens objektiviseringer, og være noe som ikke finnes i kraft av de foregående Idéene. Ved første øyekast vil derfor bevissthet være en emergent verdi, altså noe som ikke nødvendigvis grunnes i mer fundamentale entiteter. Likevel er ikke bevissthet noe nytt og fundamentalt i seg selv, for det eneste som er fundamentalt er den ene viljen. Bevissthet er ikke noe utenom viljen så og si, og kan derfor heller ikke være en emergent egenskap, dersom vi definerer emergens etter Strawson (2006) og Goff (2017) fra forrige kapittel. For selv om den type bevissthet vi har ikke blir synlig før etter en lang rekke viljesobjektiviseringer som ikke uttrykker den samme bevisstheten, så er den likevel «bare» et aspekt av en ene viljen, et partikulært uttrykk for den generelle viljen. Jeg vil derfor tolke

¹¹ Jeg bruker Idé med stor forbokstav her (som Schopenhauer også gjør) for å understreke at det er å forstå som idé i den platonske betydningen, og ikke mer generelt som et gitt mentalt innhold.

¹² Idéenes ontologiske status hos Schopenhauer kan være vanskelig å gjøre mening av, og er også en del av hans filosofi som blir problematisert (se f.eks Hannan 2009). Han sier for eksempel noen steder at de ikke er sansbare, men samtidig så kan det viljesløse subjektet gripe Idéene direkte – dette er det som gjør den virkelige kunstneren, eller geniet, til akkurat et geni. Spørsmålet er hvorvidt Idéene da er noe som finnes i seg selv eller bare er et begrep, noe som er to ulike måter han kan tolkes på. Det er ikke rom til å gå noe videre inn på denne diskusjonen i denne oppgaven, og jeg vil her slå meg til ro med Idéen mer som et begrep. Jeg tolker det som at Idéene representerer det vi med fornuften kategoriserer typene vi synes å se i forestillingsverden, som punkter i et mønster. Idéen er da ikke direkte sansbar, like lite som den generelle viljen er det, men at ulike inntrykk fornuften kategoriseres etter grunntyper som en kan synes å gjenkjenne gjennom de ulike viljesuttrykkene i naturen, som på sin side er det som er sansbart.

bevissthetsbegrepet i lys av Schopenhauer som konstitutivt, i og med at det ikke er en fundamental verdi i virkeligheten men bare ett, om enn komplekst, uttrykk for det ene grunnprinsippet viljen er.¹³

14. Et argument fra iboende natur

Ut i fra redegjørelsen for verden som forestilling og vilje over, så kan det anes et argument på linje med de russellianske monistene; om at de elementene som tilsammen utgjør det vi opplever som den ytre verden, i tillegg til å ha en eksistens for oss, imidlertid må ha en dypere virkelighet. Det som er spesielt med Schopenhauer er hans grundige redegjørelse for denne dype naturen, altså tingene i seg selv ut i fra den transcendentale idealismens terminologi.

Hos Schopenhauer blir hans argument sammenfallende med argumentet fra iboende natur tydelig blant annet gjennom redegjørelsen av den intuitive persepsjonen om den ytre verden som avhengig av forstanden. For det er forstanden som konstruerer den ytre verden ut i fra sansedata, ergo, den ytre verden slik den ser ut i denne forestillingen er bare et mentalt konstruert og ikke slik den er i-seg-selv. Bestanddelene i argumentet slik jeg formulerte det generelt etter Goff (2017) i forrige kapittel, henviser imidlertid ikke like direkte til at en tings dype natur skal være noe umiddelbart begripelig eller opplevbart, som viljen er hos Schopenhauer. For å gjenkalle fra første kapittel; det som et russelliansk syn generelt vil mene er at forklaringen på bevissthet finnes et eller annet sted i materiens dype natur, men hva som er denne dype naturen er ikke per definisjon avklart. Og at fysikken karakteriserer materiens egenskaper og strukturer mellom dem, men ikke denne dype, kategoriske naturen. En slutning å dra fra dette er at den rene fysikalismen ikke vil være tilstrekkelig for å redegjøre for virkeligheten, dersom det da stemmer at det ikke er nok å karakterisere den etter strukturer og disposisjoner hos materie. Dette er også noe en russelliansk monist vil hevde – bevissthet er ikke noe som kan redegjøres for i fysiske termer og er (om ikke utelukkende, så på lik linje med materie) en fundamental bestanddel av virkeligheten. Denne bevisstheten kan vi finne plass for i verden dersom det er tings intrinsiske, og ikke ekstrinsiske natur vi ser på. Sinn-kroppproblemet har således sine røtter i vitenskapens uvitenhet om den materielle verdens dype, intrinsiske natur (Goff 2017:143-144).

¹³ Dette bevissthetsbegrepet er imidlertid avhengig av viljen som ikke-fenomenal bevissthet, siden makrobevissthet forstått som kvalitativ opplevelse vil være noe som bryter fram ved et gitt objektiviseringsnivå av viljen. En innvending mot min konstitutive tolkning, vil derfor være at bevissthet ut i fra Schopenhauers system helt klart må være emergent, og med det heller ikke tilstedeværende i virkeligheten annet enn i som kvalitative opplevelser i et makrosystem. Slik forstått trenger hans filosofi heller ikke være panpsykistisk, gitt at den grunnleggende viljen kan tolkes som et ikke-bevisst prinsipp. Drøftingen mellom emergens og konstitusjon tar jeg av plasshensyn ikke opp mer i denne oppgaven, og jeg slår meg her til ro med en konstitutiv tolkning, gitt den fundamentale viljen som en ikke-fenomenal størrelse.

Et utgangspunkt Schopenhauer har til redegjørelsen for verden som forestilling og vilje, er noe i de baner av dette – fysikken og andre vitenskaper vil aldri kunne gjøre rede for noe annet enn det som er innenfor dens rammer, nemlig verden som forestilling. Han adresserer ikke sinn-kroppproblemet slik vi omtaler det i dag, men dette er noe som ligger implisitt i forholdet mellom den indre og ytre verden, mellom den indre viljen og den ytre forestillingen så og si. Så det er ikke nødvendigvis «bevissthet» som er motivasjonen for Schopenhauers filosofi, men heller virkelighetens oppbygging, noe som også en russelliansk panpsykist vil bli ledet til i jakten på bevissthets natur og realitet. Felles for dem begge er nemlig materialismens utilstrekkelighet når det kommer til et fullstendig verdensbilde.

For Schopenhauer sin del er det videre per definisjon umulig for at vitenskapene å noen gang skal kunne si noe om virkelighetens iboende natur, noe som er en mye mer absolutt og krevende påstand enn hva en russelliansk monist nødvendigvis vil mene. For ut fra Schopenhauers argument så karakteriserer alle vitenskaper verden som forestilling, avhengig av subjekt-objekt-relasjonen og hele deres språk kommer fra og er betinget av forestillingsverdenen og de tilhørende anskuelsesformene tid, rom og kausalitet. Som vi har sett ligger viljen i seg selv utenfor denne dimensjon, og vises bare som tilsynekomster innenfor rammene av forestilling.

I kraft av persepsjonens intellektuelle natur er materie bare et mentalt konstrukt, noe som videre gjør at materiens strukturelle, relasjonelle og disposisjonelle egenskaper også er mentale konstrukter. Det betyr imidlertid ikke at de ikke er reelle, men hvordan viljen viser seg er ikke det samme som viljen i seg selv. Vitenskapene kan således redegjøre for og karakterisere sammenhenger mellom forestillinger, mens disse forestillingenes utgangspunkt er skjult for dem. Schopenhauer deler inn naturvitenskapene i to hovedkategorier; morfologi og etiologi, hvor førstnevnte omhandler beskrivelser og forklaringer av materiens form og størrelser, og sistnevnte materiens forandring. Felt som zoologi og botanikk vil gå innunder morfologien og mekanikk, fysikk, kjemi og fysiologi under etiologien. (Jeg legger morfologien til side og konsentrer meg her om etiologien, siden det er slike vitenskaper som er mest relevante i sammenheng med bevissthetsdiskusjonen.) Etiologiens jobber ut fra loven om kausalitet og forklarer hvordan en tilstand av materie leder til en annen.

Men dette er også det eneste den forklarer. I praksis så viser etiologien bare det regelmessige arrangementet som materiens tilstander viser seg etter i tid og rom, og at disse tilstandene må være akkurat i dette rommet til denne tiden. Hva som ligger bak disse tilstandene, hva som er deres iboende natur kan etiologien imidlertid si ingenting om, annet at det er snakk om naturkrefter eller fundamentale krefter. Hvordan disse kreftene viser seg kan

på en annen side karakteriseres og forutsees, noe som gjør at vi kan snakke om naturlover. Men disse lovenes iboende natur vet vi fremdeles like lite om, den fortsetter å være «an eternal secret, something entirely strange and unknown, in the case of the simplest as well as of the most complicated phenomenon.» (Schopenhauer 1969:97).

Tingenes iboende natur er altså skjult, og vil alltid være det, og således stopper vitenskapens forklaringer til slutt ved noe som for dem er totalt obskurt. En følge av dette er for alle vitenskaper at de legger til grunn forutsetninger som ikke kan forklares; i matematikken for eksempel er det rom og tid, i mekanikk, fysikk og kjemi er det materie og naturlover, i botanikk og zoologi er det forskjellen på arter i seg selv, i historie er det menneskerasen med alle sine motivasjoner (Schopenhauer 1969:80-81). Vitenskapen, i bred forstand, kan altså ikke redegjøre for verdens iboende natur, selv om de gjør en god jobb i å karakterisere og gi innsikt i verden som forestilling. Utover dette vil det imidlertid alltid være et tomrom, og dette er fordi en søken etter verdens iboende natur fra forestillingsverdenen alltid vil være en søken utenfra, (hvor det er innenfra jeg må søke dersom jeg vil få et glimt om verdens indre natur).

Schopenhauers redegjørelse for materialismens utilstrekkelighet kan slikt sett sees som beslektet med de senere syn som Russell og Eddington presenterte i sammenheng med bevissthet, og som også er basisen for de ulike versjonene av russelliansk monisme som i dag har blitt populære innen sinnsfilosofien. Men der hvor et moderne, panpsykistisk syn ikke nødvendigvis har en positiv definisjon på verdens iboende natur, så har Schopenhauer nettopp det. For dersom vi for enkelthets skyld sier at vilje er lik bevissthet, så er det bevissthet som er virkelighetens iboende natur. Og det er også i dette at Schopenhauers filosofi går over fra et mer generelt panpsykistisk syn til en metafysisk idealisme, i det minste dersom vi tar utgangspunkt i Guyer og Horstmanns (2018) vide definisjon fra kapittel 1. Ut i fra Meixners (2017) definisjon vil Schopenhauers syn i dette tilfellet videre være en holistisk, idealistisk panpsykisme. Dette til sammenligning med ulike kombinasjoner av holistiske og atomistiske, idealistiske og dualistiske syn, som for eksempel Spinozas holistiske dualistiske panpsykisme – naturens (eller rettere sagt Guds) mentale dimensjon samsvarer med dens fysiske dimensjon bit for bit, det mentale og fysiske er således paralleller overalt eller; Humes atomistiske, idealistiske panpsykisme – inntrykkene og ideene som utgjør alt, fra materielle objekter til selvet, er mentale elementer (Meixner 2017:387-388).

Panpsykister i dag, hevder Meixner, er i hovedsak atomistiske, dualistiske panpsykister. Jeg kan være enig med ham i dette, for selv om «dualisme»-begrepet ikke brukes, så tar mange panpsykistiske syn fremdeles utgangspunkt i den reelle uavhengige

eksistensen til både fysiske og mentale tilstander, om ikke som ulike substanser så som ulike egenskaper. Dette vil videre skape problemer for sammenstillingen av disse til ett verdensbilde, slik jeg diskuterte i forrige kapittel.

Schopenhauer kan tolkes som en panpsykist ja, men hans standpunkt er mer radikalt i og med at det ikke finnes noen mellomting mellom materialisme og idealisme, noe for eksempel panprotopsykister og dualistiske panpsykister holder muligheten åpen for. For Schopenhauer er dette imidlertid ikke mulig, og bare et feilspor med rot i misforståelsen om materiens sinnuavhengige eksistens. For dersom konsekvensen av hans transcendentale idealisme stemmer – at materie bare er et mentalt konstrukt – så kan ikke bevissthet komme fra noe materielt, for Schopenhauer er det, som vi kan forstå, absurd. Hans panpsykisme er derfor idealistisk. Den er også monistisk i og med at viljen er én og alt, og kan gjenkjennes i alle virkelighetens tilsynekomster.

15. Vanskeligheter med viljesbegrepet

For den moderne tenker så vil kanskje selve begrepet «vilje» ilegge virkeligheten en intensjonalitet eller subjektivitet som per definisjon gjør den mindre objektivt ontologisk tilgjengelig fra første stund. Sånn sett er det et uheldig begrep, viljesbegrepet medfører en del konseptuell bagasje som gjør at det kan tolkes subjektivt. Som vi så fra forrige kapittel så kan vi si at i et rent panpsykistisk eller panprotopsykistisk syn, er det i dag heller snakk om bevissthet eller protobevissthet som det som er overalt, i en idealisme så er denne bevisstheten alt.

Felles er at det som er grunnleggende er bevissthet, noe som er ansett som et mer objektivt begrep enn for eksempel vilje. Det er imidlertid ikke gitt at panpsykistiske syn per definisjon har et begrep om «tingen i seg selv», men dersom vi tar i betraktning, etter den russellianske monismen, at det er verdens «dype» og kategoriske natur som er det fundamentale med verden, og at bevissthet finnes på dette fundamentale planet, så vil Schopenhauers begrep om tingen i seg selv være det samme som denne dype naturen – alle ting i verdens essens eller iboende egenskaper. Slik sett så siktes det til det samme når det snakkes om bevissthet og vilje. En panpsykist er imidlertid ikke tvunget til å se på verdens iboende natur som bare bevissthet, det kan for eksempel tenkes at bevissthet, eller protobevissthet bare er en egenskap som de mest grunnleggende entitetene har. I et idealistisk syn vil det til sammenligning være bevissthet i seg selv som i en eller annen form er virkelighetens fundament. Dette samsvarer også med Schopenhauer, gitt at bevissthet og vilje forstås som det samme.

Schopenhauer ville nok likevel ikke kalt verdens iboende natur «bevissthet», og dette er som jeg viste tidligere fordi bevissthet er et for avansert begrep. Det er noe fornuftsavhengig og benevner en høyere kognitiv evne. Bevissthet i sinnsfilosofien i dag er som vi har sett heller ikke å forstå som en fornuftsavhengig, kognitiv evne, men sikter til det mest grunnleggende formen for erkjennelse eller tilstedeværelse. Likevel tror jeg Schopenhauer ikke ville brukt begrepet, og heller ingen andre som faller i kategorien «mental». Denne diskusjonen tar jeg opp lenger ned, da jeg sammenligner viljesbegrepet med fenomenal bevissthet, men for nå er målet å vise hvorfor Schopenhauer mener å ha funnet det beste begrepet for verdens iboende natur i «vilje». For dersom vi skal snakke om tingen i seg selv, eller verdens iboende natur som vi ikke har direkte tilgang til, så må vi låne begreper fra det som er mer direkte for vår fornuft, nemlig fra objekter i forestillingsverdenen, fra noe som er objektivt gitt.

Schopenhauer anser «vilje» å være det beste begrepet for dette, fordi det er det mest distinkte formen for fenomenet vi opplever i kraft av vår indre selvbevissthet. Men slik som han beskriver denne viljen i naturen er det også nærliggende å tolke den universelle viljen i naturen som et aktivt prinsipp. Vilje er til sammenligning med noe passivt og stillestående en intensjonell aktivitet, en bevegelse mot noe.

For selv om viljen er blind og grunnløs, så søker den også tilfredsstillelse. At den aldri kommer dit er en annen sak, men at det er en søken mot det er poenget (Schopenhauer 1969:309). Dette høres først paradoksalt ut i mine ører, fordi denne rettetheten ser ut til å stride mot viljens blindhet. For dersom viljen søker å uttrykke seg, i økende grad og kompleksitet fra inorganisk til organiske til komplekse kognitive vesener, og at det er viljen i disse entitetene som opprettholder og driver det fram, så kan viljen like gjerne forstås som et slags livsprinsipp. Begrepet «livsprinsipp» er noe som kanskje aller først vil forbindes med vitalisme. Slik jeg forstår vitalismen så er utgangspunktet at mennesket og annet organisk liv ikke utelukkende kan forklares ut i fra mekanistiske prinsipp, det må noe mer til som ligger utenfor, på det helt grunnleggende plan, det fysikken kan redegjøre for. Så langt kan dette høres ut som Schopenhauers «viljisme». Men her er det imidlertid snakk om «liv», noe som vil være en for spesifikk og innsnevret definisjon sammenlignet med det viljen er ment å være. For «liv» ut i fra Schopenhauers system vil bety et partikulært uttrykk for viljen, om enn ikke et stort og omspennende begrep som vil definere det organiske riket, og ikke at viljen i seg selv er liv i den biologiske forstanden. Den er på en annen side det som muliggjør at noe kan oppfattes som liv, ja, men den generelle viljen muliggjør i tillegg mye mer i kraft av den er hele verdens underliggende driv, ikke bare den delen som kan sies å være «i live». Men dersom det ikke kan sies å være en form for vitalisme, så ligger fremdeles denne

rettetheten, i form av aktivitet mot det ultimate selvtuttrykk, igjen. Hvis man kan si at viljens mål er å uttrykke seg på alle mulige måter, så er dette selvtuttrykket den endelige årsaken, viljens *causa finalis*. Hvis dette stemmer så har viljen en teleologisk forklaring. Men her tror jeg Schopenhauer ville stoppet meg med én gang. For viljen er ikke noe som i seg selv kan forklares med årsaker, hverken kausalt eller teleologisk, og dette fordi viljen ligger utenfor forestillingsverdenen – det eneste stedet der slike forklaringer gjelder. Schopenhauer ville kanskje sagt at «ja, det ser ut som om viljen har en årsak eller et mål, men det er bare fordi måten jeg opplever den på er i kraft av fenomener. Dette tilhører med andre ord verden som forestilling, noe som aldri vil være gyldig for å forklare viljen som ting i seg selv». Det at noe kan bevege seg fra noe, mot noe og på grunn av noe er avhengig av et begrep om materie og kausalitet og med det den mer grunnleggende forestillingsformen av tid og rom. Utover dette er viljen én og alt, det er bare i forestillingsverden pluralitet, tid og rom finnes, noe som er forutsetninger for å se noe som årsak eller mål til noe annet. Så når Schopenhauer sier at viljen er en blind streben, så må dette tolkes som noe utenfor der hvor et teleologisk syn kan gjelde. Viljen har med andre ord ikke et telos.

For vi må huske på at «vilje» er bare et begrep lånt fra verden som forestilling, og det vil kreves en viss mental overføringsevne fra vilje slik vi kjenner det til å gjelde noe mer utover dette for å ikke misforstå redegjørelsen av verdens metafysikk. Om det i det hele tatt gir mening å skulle forsøke å redegjøre for en dimensjon vi ikke egentlig har fullstendig og direkte tilgang til er et på sin side et problem. For siden individueringsprinsippet tilhører den fenomenale verden, og bare den, vil det noumenale ikke inneholde et eneste objekt som det kan refereres til. Det ser derfor ut til at vi ikke kan tenke eller snakke om det.¹⁴ Det Schopenhauer imidlertid gjør, er nettopp å snakke om denne dimensjonen. Han har videre ganske mye å si om den noumenale verden, og det er mulig fordi den faktisk ikke er utilgjengelig for oss i hans øyne (Hannan 2009:16).

Det er som vi så gjennom min egen kropp at jeg har det nærmeste jeg kommer en direkte tilgang til min iboende natur, noe som også er det eneste jeg kan ha en umiddelbar viten om. Derfor er det også her, i koblingen mellom indre og ytre erfaring som jeg har i kraft av å ha en kropp, jeg må starte i undersøkelsen av hele verdens iboende natur, og ikke gå direkte til den noumenale verden og tro at jeg skal finne noen svar der. Denne fremgangsmåten er det Schopenhauer mener hører hjemme til «dogmatisk metafysikk»; at en løsning på verdens gåte ikke kan finnes i en grundig forståelse av verden slik den er, men må

¹⁴ Som Wittgenstein sier helt til slutt i *Tractatus*; «What we cannot speak about we must pass over in silence.» (Wittgenstein 1974:151).

letes etter på et sted som er helt annerledes fra verden. Dette innebærer at alt vi kan ha en umiddelbar viten om må ekskluderes fra denne løsningen. Nei, sier Schopenhauer, det er faktisk motsatt, løsningen på verdens gåte må bare letes etter i det jeg kan komme fram til indirekte, altså slutninger jeg kan dra fra det jeg umiddelbart erkjenner og kan vite (Schopenhauer 1969:427-428).

Slik sett er hans filosofi en antirasjonalisme, han tar erkjennelsen ned fra fornuftsnivå og inn i kroppen, det som er det nærmeste og mest umiddelbare jeg kan erkjenne. Og kroppen slik den ligger nærmest meg selv i selverkjennelsen direkte er som min egen vilje, og det er denne som er den eneste kandidaten for å beskrive verdens iboende natur. Tradisjonelt har søken etter verdens iboende natur vært søken etter ett felles begrep som skal gjelde for alle tings indre essens, men problemet blir at et slikt begrep kan ikke finnes dersom man ser på fenomenene i naturen som heterogene. Dersom man imidlertid gjenkjenner den indre essensen i alle ting, som i effekt bare blir ulike arter av den samme slekten, som noe underliggende og homogent, noe Schopenhauer gjør, så blir det beste begrepet for dette det som ligger nærmest oss selv direkte og som indirekte leder oss mot innsikt i alle andre ting (Schopenhauer 1969:111). Derfor vil begreper som «kraft» være et dårligere begrep for Schopenhauer, selv om verdens indre essens på et vis kan forstås slik. «Kraft» ligner på «telos» i denne sammenhengen, de stammer fra verden som forestilling og er noe som vi kjenner kun i sammenheng med en årsak og virkning. Kraftens indre natur er til sammenligning med viljen utilgjengelig for oss, og alle andre lignende begreper hvis iboende natur vi ikke kan ha direkte innsikt i vil også være utilstrekkelige. Siden viljen er det eneste vi direkte kan oppleve fra det indre, og således ikke være fra verden av fenomener, så er vilje det beste (Schopenhauer 1969:112).

At Schopenhauer har valgt begrepet «vilje» er derfor ikke tilfeldig, men i en diskusjon av sinn-kroppproblemet i mer moderne termer, blir det videre tydelig at viljesbegrepet må være presisert for å skulle være metafysisk relevant. For begrepet vilje er relevant i og med at det sikter til alle tings iboende natur. Og det er på dette nivået man i dag tenker seg at bevissthet eller i det minste opphavet til bevisstheten slik vi opplever den, på en forståelig og sammenhengende måte er å finne. Derfor kan begrepet om vilje være nyttig, selv om jeg lenger ned vil belyse problematikken med å oversette «vilje» bokstav for bokstav til «fenomenal bevissthet». Først vil jeg imidlertid foreslå en presisering av viljesbegrepet og i neste omgang svare på en velkjent spenning i Schopenhauers filosofi – nemlig mellom viljen som ulitmat og den potensielle benektelse av viljen. Å oppløse dette tilsynelatende paradokset tror jeg er mulig og det er fordi vi kan si at det er forskjell på den partikulære vilje og den

generelle vilje. Schopenhauer sier at viljen er én og at de er udelelig. Dette betyr imidlertid ikke at den partikulære og den generelle vilje er å forstås som identisk. Forskjellen her vil bare komme til uttrykk i en systematisk analyse av begrepet gjort av en fornuft, det er altså en begrepsmessig forskjell og ikke en substansiell forskjell.

«If, therefore, the material world is to be something more than mere representation, we must say that, besides being the representation, and hence in itself and of its inmost nature, it is what we find immediately in ourselves **as will.**»

(Schopenhauer 1969:105, min uthevelse).

Sitatet over er et eksempel på steder i Schopenhauers tekster der jeg synes det er synlig at han mener at verdens ontologiske fundament og innerste natur, ikke er vilje slik vi opplever den som menneske, men den ultimate viljen som vi opplever i oss selv *som vår vilje* i kraft av å være makrobevisstheter. Jeg velger å kalle disse f-vilje og o-vilje for kort, hvor førstnevnte viser til den fundamentale, allstedsnærværende og generelle viljen og sistnevnte den partikulære viljen på «organismenivå» (for å låne et begrep fra Goff (2017)).

For det ville vært absurd om det var o-vilje vi mente da vi snakker om en stein eller tyngdekraftens iboende natur, som om at disse har motiver og gjør handlinger. Handlinger og motiver vil imidlertid være utgaver av viljen som vi finner hos dyr og mennesker og er ikke f-viljens iboende natur i så måte. Det er bare slik viljen kommer til uttrykk i en organisme på et gitt objektiviseringsnivå (Schopenhauer 1969:105).

Grunnen til presiseringen over er todelt; for det første er det for å vise hvordan viljesbegrepet kan være relevant i en moderne metafysikk og spørsmålet om bevissthetens fundamentalitet. Dette mener jeg fra det følgende det er, siden den fundamentale viljen er alle tings iboende natur og det som betinger og gir opphav til makrobevissthet. Det er altså ikke snakk om viljen slik den kommer til uttrykk for meg, men hva min vilje viser til av sitt eget utgangspunkt eller underliggende, universelle form. I så måte hjelper presiseringen å skrelle vekk alle eventuelle fordommer mot denne panpsykismen, siden det ikke er snakk om en intensjonell, måldreven motivasjon hos et «magisk» eller gudelikt subjekt. Det gjør det samtidig tydelig at det ikke er snakk om steiner som føler eller kvarker som ønsker, noe som er kognitive modi som ikke oppstår før det er snakk om et menneske eller en annen makrobevissthets sin vilje.

For det andre så er presiseringen nødvendig dersom man vil forstå Schopenhauers helhetlige metafysikk, og implikasjonene av denne. Dette kommer til uttrykk i hans estetikk,

etikk og pessimisme som tilstanden av å være «det viljesløse subjekt».¹⁵ Disse områdene har ikke relevans for denne oppgaven direkte, men jeg nevner det her fordi kjernen i dette synes jeg likevel sikter mot en grunnleggende metafysisk oppfatning i hele Schopenhauers system – at o-vilje ikke er fundamentalt ontologisk. For dersom det er mulig for meg å innta en viljeløs tilstand og samtidig fortsette å erkjenne (som rent vitenssubjekt), så følger det at den typen vilje som jeg legger fra meg ikke er det som betinger min erkjennelse i utgangpunktet. Derfor må det være et mer grunnleggende plan som er virkelighetens utgangspunkt. Og slik Schopenhauer forklarer det er viljen allstedsnærværende og utgjør hele verden, men da vet vi nå at det er denne fundamentale viljen det er snakk om, til sammenligning med min vilje som makrobevissthet.

Så dersom viljesløshet er presisert slik som over, blir det ikke paradoksalt å si at «viljen er alt, men det går an å være viljeløs», noe som ved første øyekast vil virke selvmotsigende. Ifølge Hannan (2009) er viljens tilsynelatende allstedsnærvær som virkelighetens fundament, sammen med ideen om at det går an å være viljeløs et paradoks. Hun mener generelt at Schopenhauers filosofi er full av spenninger og selvmotigelser, kanskje mye på grunn av at han var en overgangsfilosof – en tenker som forsøkte å bygge bro mellom gapet fra 1800-tallets og 1900-tallets paradigmer. I Schopenhauers tilfelle jobbet han innenfor det kantianske paradigmat av transcendent idealisme, samtidig som han beveget seg mot en ny epistemologi hvor både vitenskap og metafysikk både er avhengig og er ikke avhengige av erfaring (Hannan 2009:15). «It is not surprising that transitional thinkers contradict themselves, and perhaps we should not condemn them for doing so – provided we think they are struggling to tell us something important.» (Ibid). Jeg er en av de som tror at Schopenhauer prøvde å fortelle oss noe viktig, men bare det betyr ikke at man kan se bort fra (tilsynelatende) selvmotigelser. Det mener heller ikke Hannan, men jeg er mer optimistisk enn henne når det kommer til å gjøre mening av Schopenhauers filosofi. Paradokset om viljen som virkelighetens fundament og den mulige viljesløsheten innenfor denne virkeligheten er unektelig en spenning slik Hannan sier, men jeg tror likevel fra det foregående at akkurat dette kan løses opp i.

For dersom man er enig i det skillet jeg setter mellom o-vilje og f-vilje, så kan det samtidig også la seg gjøre å se en forskjell på «verden» og «virkeligheten», i betydningen «verden-for-meg» og «verden-slik-den-er-for-seg-selv». Schopenhauer selv presiserer ikke

¹⁵ For gjennom ekte estetisk opplevelse «transcenderer» man den vanlige subjektive opplevelsen og blir et viljesløst subjekt. Ved å innta tilstanden som det Schopenhauer kaller det rene vitenssubjekt, kan man nærme seg det fundamentale viljenivået – der hvor Idéene selv kan anskues. Poenget er at viljesløshet er mulig (og for Schopenhauer forøvrig det som må etterstrebes dersom man skal overkomme verden som forestilling, som på sin side bare er et slør over virkeligheten slik den egentlig er).

dette, kanskje fordi han mener det er implisitt gitt den epistemologiske idealismen og redegjørelsen av viljen som alle tings iboende natur. Men i mine øyne er fravær av denne distinksjonen uheldig og gjør det vanskeligere å gjøre mening av hans system. For å ta et eksempel der dette er synlig så snakker han i det aller siste avsnittet i første volum av VVF om «ingenting» og hvordan mennesker avskyr og frykter dette ingenting.¹⁶ Dette gjør vi fordi vi lar oss styre av viljen, viljens natur, slik vi opplever den, er en vilje-til-å-leve og vil derfor i sine gitte objektiviseringer, oppleve «ingenting» som motsatsen til hele sitt livsprinsipp. Å avsky ingenting-heten er simpelthen en annen måte å si at vi vil livet så mye, og at livsviljen er sterk. Dette gjelder da bare de som er viljestyrte og med det heller ikke ser utenfor viljens natur. Den som på den andre siden har overkommet verden, altså koblet seg fra viljen som Schopenhauer mener, vil ikke frykte hva som er «det andre» sammenlignet med viljen (og samtidig forestillingen), siden her står bare viten igjen som det viljesløse vitenssubjektet.

Men dersom viljesløshet er mulig, så må det bety at det finnes et annet ontologisk nivå enn viljenivået. Som sagt tidligere så er ikke dette noe Schopenhauer utdyper noe særlig, og leder til tolkningen av hans filosofi som selvmotsigende. For slik det forstås her så er det flere formuleringer synes å gi uttrykk for at det må være «noe annet» enn viljen. På den ene siden sier han at tilstanden som det viljesløse subjektet, altså den tilstanden hvor estetikken kan kjennes, utgjøres av at man faktisk opplever Idéene, de universelle objektiviseringene av viljen. I denne tilstanden er subjektet viljesløst, men det som subjektet er rettet mot er fremdeles noe betinget av viljen, nemlig objektiviseringsgradene av denne viljen. Sånn forstått virker det selvmotsigende at den viljesløse tilstand sitt innhold er nettopp viljen, eller begreper betinget av vilje.

«On the contrary, we freely acknowledge that what remains after the complete abolition of the will is, for all who are still full of the will, assuredly nothing. But also conversely, to those in whom the will has turned and denied itself, this very real world of ours with all its suns and galaxies, is – nothing.*»
(Schopenhauer 1969:411-2).

¹⁶ I første omgang var dette det siste han avslutter hele sitt hovedverk med, bokstavelig talt ordet «ingenting» (Nichts), for å denotere hva som står igjen når viljen, og med det forestillingen er borte. I andre omgang avsluttes ikke hans hovedverk før han senere ga ut volum 2 av VVF, men etter min mening vil ikke hans system gi absolutt mening dersom dette «ingenting»-begrepet ikke kritiseres, og med det også viljesbegrepet indirekte.

Asterisken i sitatet her referer til Prajna-Paramita, et begrep fra buddhismen som betyr «bortenfor all viten», altså punktet hvor subjekt og objekt ikke lenger eksisterer (Ibid). Med denne referansen peker Schopenhauer på noe som etter min mening, er et avgjørende moment for hans prosjekt; hvordan noe kan kunne si finnes utenfor vilje. Sett i lys av den røde tråden i diskusjonen gjennom hele sitt hovedverk, og endog fundamentet i sitt filosofiske livsprosjekt, virker det som om han her, helt til slutt refererer til en motsigelse av selve hovedantagelsen om at alt er vilje. For dersom det finnes et ontologisk nivå over/under/utenom viljen, så kan ikke viljen være «alt», i ordets rette betydning. Med henvisning til referansen over så vil dette noe som må finnes utenfor viljen, hverken være et «noe» eller en «eksistens» som vil gi mening i denne forestillingsverdenen slik vi opplever den som viljessuttrykket «menneske». Slik kan man forstå *dette* kosmos som «vår verden», en verden som er vilje og med det muliggjøring av verden som forestilling. Det er ikke slik at når man kommer til «ingenting» eller virkeligheten utenfor viljen, så er det i den forstand at det er et «annet sted», men heller at subjekt-objekt-relasjonen opphører og virkeligheten slik den er på sitt mest grunnleggende er tilgjengelig. Og kanskje er det denne virkeligheten man får et glimt av når man eksisterer i tilstanden som viljessløst subjekt.

Dersom dette stemmer, så kan man derfor ikke si at virkelighetens eksistens på alle plan er avhengig menneskets vilje eller bevissthet, den er ikke avhengig av viljen engang, i begrepets schopenhauerianske betydning. Dette er et punkt som vil kreve videre undersøkelser for å svare mer konklusivt på, og gitt at Schopenhauer selv var godt kjent med buddhistisk og hinduistisk metafysikk og kosmologi, og helt klart er inspirert av det gjennom hele sitt filosofiske arbeid, så kunne kanskje østens religioner vært en innfallsvinkel til denne problemstillingen. Her nøyer jeg meg likevel med å konkludere med at viljesbegrepet kan forstås nyansert, og dersom dette stemmer, løse opp en selvmotsigelse i hans filosofi. For dersom det er riktig at man kan skille mellom f- og o-vilje, så gir det mening å kunne være (o-)vilje-løs.

Schopenhauer selv ville på en annen side nok ikke ha godtatt denne oppdelingen, siden viljen er én, og i kraft av å ligge utenfor firfoldighetsprinsippet ikke kan individueres. For det er først gjennom tid og rom at en inndeling av partikulærer kan skje, tid og rom er individueringsprinsippet, eller *principum individuationis* som Schopenhauer selv, etter skolastisismen, kaller det (Schopenhauer 1969:112). Likevel er det skillet jeg her var ute etter kun et konseptuelt skille som i mine øyne forenkler forståelsen av hele hans metafysiske system, og implikasjonene av det. For det kan unektelig ved første øyekast være forvirrende å gjøre mening av at viljen er alt og samtidig at subjektet kan gå inn i en viljeløs tilstand og

samtidig eksistere. Men dersom skillet mellom o-vilje og f-vilje er gjeldende, så viser dette seg ikke som et paradoks på samme måte lenger. Utover denne presiseringen så er hele viljen i seg selv kanskje et vanskelig begrep, men det er det enkleste og beste relativt til alle andre begrep vi kunne lånt fra forestillingsverdenen. Slik det framgår hos Schopenhauer er det også det eneste som passer, i og med at tingen i seg selv slik vi gjenkjenner den hos oss selv er i form av nettopp vilje.

Dersom jeg forsøker å oversette dette til en mer moderne begrepsbruk, så er viljen i Schopenhauers øyne å anse som den råeste, enkleste formen av eksistensmodalitet fra førstepersonsperspektiv. Denne kan ikke i seg selv ikke gjøres rede for ut fra fenomener, det er altså min selvbevissthets indre natur det er snakk om. Men denne selvbevisstheten er forutsatt av en mer grunnleggende bevissthet, og det blir derfor tydelig her at fundamental bevissthet for Schopenhauer aldri kan være på et makronivå – den grunnleggende bevisstheten man i sinnfilosofien sikter til vil først kunne bryte fram i et bevisst system som mennesket eller et annet vesen. Den er underliggende dette makronivået, og slik ikke fundamental. Bare av denne grunn, og som tidligere nevnt, så vil ikke hans syn på det vi i dag kaller bevissthet være en emergenteori, dersom vi tar for eksempel Goffs (2017) generelle gjengivelse som utgangspunkt.¹⁷

Ut i fra dette, og dersom vi opprettholder det konseptuelle skillet mellom o-vilje og f-vilje, så kan vi si at vilje generelt ikke er det samme som fenomenal bevissthet. For dersom vi er enige med Schopenhauers redegjørelse for persepsjonens intellektuelle natur og med det bevissthet som et høyre-nivå-fenomen, så vil fenomenal bevissthet være avhengig av en slags mentalitet. Og den fundamentale viljen er ikke mental, men noe underliggende og muliggjørende for mentalitet i det hele tatt, gitt relasjonen mellom subjekt og objekt. Fenomenal bevissthet ser derfor ut til å være et begrep som kun gir mening innen verden som forestilling, og vil i kraft av det ikke være hele denne verdens iboende natur. Det samme kan på en annen side sies om viljesbegrepet også – det gir bare mening i forestillingsverdenen og relasjonen subjekt/objekt. Og som jeg viste over så er også «vilje» bare et lånebegrep fra denne verden, dog det beste ifølge Schopenhauer.

Men kunne fenomenal bevissthet – hvordan-det-er-het – vært et enda bedre låneord enn vilje? Siden vi ikke har direkte tilgang til verdens iboende natur, så kunne vi vel like gjerne kalt det noe annet enn vilje, så lenge det er det vi opplever som det mest grunnleggende i vårt vesen. Vel, fenomenal bevissthet virker betinget et subjekt, og det er vanskeligheter med å kunne overføre det utover til de mindre komplekse fenomenene i vår verden utenfor dyre-

¹⁷ «Emergentism is the view that fundamental entities emerge at higher levels of complexity.» (Goff 2017:27).

og planteriket. Men Schopenhauer snakker om hele verdens iboende natur som det samme, og derfor må det gjelde for alle fenomener i verden. Hvis fenomenal bevissthet er subjektavhengig, være seg det er snakk om på mikro-makro eller kosmosnivå, så vil det ut i fra et schopenhaueriansk perspektiv ikke kunne fungere som hele verdens iboende natur. F-vilje krever ikke et subjekt, den eksisterer underliggende denne relasjonen, og vil derfor ikke være fenomenal bevissthet. Som en følge av dette så blir det tydelig at Schopenhauers metafysikk, som nevnt tidligere, hverken kunne kalles panpsykistisk eller idealistisk, dersom psyke- og idé- prefiksene sikter til fenomenal bevissthet. Og dersom vi da godtar konklusjonen om hvordan-det-er-het som et høyere nivå's fenomen over verdens iboende natur, så vil ikke panpsykisme eller idealisme stemme.

Men dersom verdens iboende natur ikke kan være bevissthet kommer naturlig nok spørsmålet om hva denne viljen *egentlig* er. Formulert på en annen måte, for å ta opp tråden fra avsnittet om argumentet fra iboende natur fra kapittel én, så blir spørsmålet hva verdens kategoriske egenskaper – dens iboende natur – er. Ut ifra redegjørelsene i dette kapitlet så er det ikke et materielt prinsipp, siden materie først er noe som oppstår ut i fra persepsjonen og er i så måte avhengig av et subjekt (i tråd med den transcendentale idealismen). Fysiske tilstander vil i denne sammenhengen også være høyere nivå-fenomen relativt til viljen, og alle strukturer, disposisjoner og relasjoner mellom dem vil kun eksistere i forestillingsverdenen.

Dette vil implisitt ikke være tilstrekkelig for å redegjøre for verdens iboende natur.¹⁸ Men som vi har sett så er ikke bevissthet slik vi bruker begrepet tilstrekkelig heller, dersom vi er enige i slutningen om at fenomenal bevissthet er avhengig et visst nivå av kompleksitet. Den fundamentale viljen må derfor forstås som noe nøytralt for egenskapene fysisk og bevisst, ut i fra betydningen av disse egenskapene utledet over. Hva denne nøytraliteten sier er først og fremst at verdens iboende natur hverken er fysisk eller mental. En vanlig bekymring knyttet til dette i samtide diskusjoner om nøytral monisme er at det ikke sier noe om hva denne nøytrale entiteten skal være dersom den ikke er fysisk eller mental (Stubenberg 2016). Men dette blir ut i fra Schopenhauer ikke et problem siden han faktisk har en positiv definisjon på denne nøytrale kraften, nemlig vilje. Og som jeg har diskutert fram til nå, så kan denne fundamentale viljen forstås som en rå tilstedeværelse som uttrykker seg på gitte måter

¹⁸ Ut i fra Schopenhauer forstår vi også at det vil være absurd å hevde at kategoriske egenskaper ikke finnes og at det kun er kausale eller strukturelle egenskaper som trengs for å redegjøre for virkeligheten. Dette nettopp fordi slike egenskaper kun er tilsynekomster av den underliggende viljen, og at forestillingsverdenen ikke kan redegjøre for verden som vilje. For er vi enige med argumentet om den transcendentale idealismen, så må det være noe som er opphavet til, eller er tingen i seg selv, relativt til det mentale konstruktet jeg har av tingen. Og det er tingen i seg selv – viljen, som konstituerer og gir mening til det mentale konstruktet – verden som forestilling.

alt etter hvilken grad av objektivisering den har oppnådd.

I sammenheng med firfoldighetsprinsippet og hvordan viljen objektiviserer seg, så vil det først gi mening å snakke om en hvordan-det-er-het når viljen har entret den første forestillingsformen, tid og rom. Men viljen ligger utenfor dette og kan således ikke være denne hvordan-det-er-heten. Slik jeg tolker Schopenhauer så vil det mest grunnleggende heller da være rå faktiskhet, en *at-det-er-het* så og si. Den fysiske ytre verden og den indre bevisste verden er da bare ulike grupperte uttrykk for denne *at-det-er-heten*, hvor det nærmeste vi selv kommer er vår egen vilje. Men denne *at-det-er-heten* ligner likevel mer på en bevissthetstilstand enn en fysisk tilstand i og med at den er immateriell og at den fysiske verden gjennom den transcendentale idealismen er et konstrukt i mitt sinn. Så kanskje viljen ikke er bevissthetsnøytral likevel, dersom bevissthet kan sikte til noe underliggende fenomenal bevissthet slik det kommer til uttrykk hos en makroentitet. Hva denne bevisstheten skal være er det vanskelig å spekulere i, for min fornuft er betinget værensgrunnene som denne bevisstheten da må ligge forut for. Det Schopenhauer mener er da at jeg kan oppleve den uttrykt mest grunnleggende som min egen vilje, men selv om jeg har fremdeles ikke direkte og transparent tilgang til den, så kan jeg gjennom min kropp og eksistens utlede at dette er den iboende naturen til alle ting. Min egen vilje er her å forstå som den umiddelbare selvbevissthet, *at* jeg er. Dersom dette er det som skal være det nærmeste jeg kommer hele virkelighetens iboende natur, så er det nærliggende å tro at denne naturen også involverer en slags «selvbevissthet» i form av denne *at-det-er-heten*, om enn ikke slik jeg eller noe annet subjekt i forestillingsverdenen vil oppleve det eller sågar kunne tenke seg. Dersom det da gir mening å heller snakke om en *at-det-er-het* over en hvordan-det-er-het, hvor førstnevnte er et mindre sanseavhengig begrep, så kan det tenkes at virkelighetens fundament eventuelt er en bevissthetslignende tilstand av rå tilstedeværelse.

Det er altså en mer ekspansiv og mindre kompleks entitet enn makrosubjektets kvalitative tilstander, f-viljen er noe mer enn o-viljen. Så dersom viljen skal kunne kalles noen form for bevissthet, så må det være noe utover makrosubjektets opplevelse. I denne sammenhengen blir det tydelig hvordan viljen kan kalles en bevissthet+. Bevissthet+ blir her å forstå ensbetydende med f-vilje, hvor bevissthet og o-vilje til sammenligning tilsvarer det samme. Det må igjen understrekes at det ikke er snakk om to ulike viljer, for hele virkeligheten er av den samme, ene og udelelige viljen. Det er bare det at slik jeg gjenkjenner viljen gjennom meg selv og min egen kropp som «min» vilje. Og siden alt er den ene viljen så må det bety at viljen slik jeg opplever den også er denne ene viljen, i tilfellet som en mer indirekte og isolert versjon. Min vilje, o-vilje kan således sies å være et aspekt av den ene

viljen, f-viljen, uten at de er identiske med eller noe over og utenfor hverandre. For som jeg har nevnt tidligere så er ikke o-vilje en emergent egenskap fordi den ikke er fundamental. Det er det kun den enhetlige viljen som er, og denne viljen utgjør, i varierende grad av kompleksitet, alle fenomener i verden, inkludert min egen vilje. Derfor tolker jeg Schopenhauers system som konstituitivt. Det at det prinsippet som konstituerer all bevissthet også utgjør alle andre fenomen i verden, gjør at hans system også er monistisk. Den fundamentale viljen, og da det eneste som finnes ut i fra Schopenhauers argumentasjon, grunner (gjennom subsumering) alle fenomen i verden, som i sin tur er å anse som ulike aspekter av viljen. Og dersom denne viljen – som først og fremst er nøytral for egenskapene fysisk og mental slik vi bruker begrepene – likevel er en bevissthetslignende tilstand i form av en rå at-det-er-het, så kan det kalles en slags metafysisk idealisme.

16. Svar på fordommer mot idealismen

Jeg har flere steder fram til nå kalt Schopenhauers system en idealisme. Dette har jeg gjort fordi hans filosofi: i) tar et utgangspunkt i klassisk idealisme – verden slik en fremtrer for meg er sinnavhengig; ii) verden som ting i seg selv er vilje, og ingenting annet. Slik er den altså, sammenlignet med russellianske syn, monistisk, og siden det er vilje, noe ikke-materielt og i den forstand «mentalt» (etter punkt 1. i definisjonen fra forrige kapittel) som ligger til grunn for virkeligheten slik den er og kan oppleves, og at uten denne viljen ville ikke en forestillingsverden kunne eksistert, siden viljen er overalt og er alt. Ja, hans system er panpsykistisk i og med at «bevissthet er overalt», men ut i fra den moderne bruken av begrepet (som gjerne åpner opp for at virkelighetens fundament både er fysisk og mental), så vil det kreves den sterkeste forståelsen av panpsykisme for å også gripe over det grunnleggende faktum at i Schopenhauers system så er ikke bare bevissthet overalt, men bevissthet, i form av viljen, *er* alt. Og dersom bevissthet er alt, for å oppsummere diskusjonen fra forrige avsnitt, så er dette alt på et grunnleggende nivå mentalt, og er per generell definisjon idealisme.

Det er likevel store problem med å kalle Schopenhauers filosofi idealisme, såvel som panpsykisme, og det er or det første den umiddelbare betydningen man legger til grunn i stavelsene «idé» og «psyke» respektivt. Som vi har sett og som vi nå kan forstå, så ville Schopenhauer aldri sagt at det som muliggjør verden og det som er dens ontologiske fundament har noe som helst å gjøre med et sinn, en psyke eller noen slags mentalitet. Dette er fordi slike begreper forutsetter et subjekt eller noe som innehar dette sinnet, denne psyken eller mentaliteten. Og dersom noe er forutsatt et subjekt, om det så er snakk om et mikro-

makro- eller kosmossubjekt, så er det samtidig avhengig av et objekt, og denne relasjonen er kun noe som kan finnes i verden som forestilling. Sinn, psyke og bevissthet er således noe som bare kan sies å finnes i forestillingsverden, noe som er det den generelle viljen uttrykker seg som og aldri kan være i seg selv. Viljen er altså ikke-materiell men den ser også ut til å være ikke-mental, i betydningen subjektavhengig. Sammenlignet med sine tyske samtidenkere, så blir det også feil å kalle ham en idealist. For her er utgangspunktet for selverkjennelse fornuften, mens hos Schopenhauer er det kroppen og den umiddelbare selverkjennelsen av å være present.

For det andre så vil det være et problem å kalle Schopenhauers filosofi for idealisme, selv om det er en ikke-fysisk monisme, fordi denne grunnleggende bevisstheten det siktes til ikke er en fenomenal bevissthet. Som jeg diskuterte tidligere i dette kapitlet, så er på en annen side denne fenomenale bevisstheten et høyere nivå's fenomen sammenlignet med den grunnleggende ontologiske viljen. Dette er den i kraft av å være avhengig av persepsjonen, som ut i fra argumentet om persepsjonens intellektuelle natur ikke kan være grunnleggende. Idealismebegrepet blir derfor ikke treffende for hans metafysikk, aller helst skulle jeg kalt den det mest presise «viljisme». For dersom vi er enig med Schopenhauer om at «vilje» er det beste lånebegrepet fra forestillingsverdenen, så er det egentlig ikke noe annet begrepet som vil passe bedre. Så selv om viljismen kan kalles en metafysisk idealisme i kraft av bevissthet+-begrepet fra forrige underkapittel, så er det hovedsaklig som transcendental idealist at idealismebegrepet tilfaller hans filosofi. I Schopenhauers øyne kan heller aldri idealisme være noe mer enn doktrinen om tilsynekomstens avhengighet av sinnet, og ville nok sagt at det eneste idealismen kan være er ikke en påstand om vitenssubjektets uavhengighet fra objektet men objektets avhengighet av subjektet. (Schopenhauer 1958:13-14).¹⁹

Og gjennom å vise at materie er et mentalt konstrukt, så deler han syn med Berkeley og inneholder i så måte det primære og viktigste utgangspunktet i den klassiske idealismen. Videre så er det den klassiske idealismen som oftest er offer for innskytelsene mot idealisme, og gjennom å vise den fysiske verdens tilsynekomst som avhengig persepsjonen, vil det derfor være naturlig at disse innvendingene kan rettes også mot Schopenhauer. Samtidig så vil hvilken som helst metafysikk som hevder en bevissthetslignende entitet som hele verdens grunnlag måtte svare for seg når det kommer til den selvstendige eksistensen av den ytre verden og alle fenomener, noe som er hovedbekymringen til de som argumenterer mot eller

¹⁹ Det er derfor stor sannsynlighet for at han ut i fra begrepsbruken i sin samtid ville vært uenig med meg i min karakterisering av hans filosofi. Han ville argumentert mot begrepet om en «metafysisk idealisme», gitt den spesifikke, subjektavhengige idé-prefikset. Likevel kunne jeg kanskje kunne forsvart min definisjon, gitt den mulige subjektuavhengige monismen som er grunnlaget jeg jobber etter her.

rent ut avfeier en idealisme (eller i dette tilfellet en «bevissthetslignende monisme»). Jeg vil nå derfor diskutere hans filosofi opp mot disse punktene hver for seg, for så å avrunde med konklusjonen med begrepet om den realistiske idealismen. (Jeg anvender meg av idealisme-formuleringen utelukkende ut i fra bekvemmelighetsårsaker, selv om viljen som vi har sett ikke er bevissthet men bevissthet+.) For å gjenkalle de fem fordommene fra første kapittel: (1) Idealisme forneker eksistensen til det fysiske (2) Idealisme hevder at virkeligheten eksistens på alle plan er avhengig menneskets vilje eller bevissthet. (3) Av idealisme følger solipsisme. (4) Idealisme benekter hva våre sanser forteller oss. (5) Idealisme er inkompatibel med vitenskap og nyttegjør for religion (Meixner 2017:390).

(1) Denne meningen uttrykker idealisme som en doktrine som resulterer i anti-realisme. Variasjoner av dette uttrykket er også kanskje det første man tenker på når man hører snakk om idealisme. For dersom idealisme er slik Berkeleys doktrine tilsier at a) sansedata ikke kan eksistere uten en bevissthet, b) det eneste vi kan si sikkert at eksisterer er disse sansedataene, og c) at det må en guddommelig bevissthet til for å garantere for den ytre verdens eksistens i kraft av at den er «i» denne guddommens bevissthet, så vil det være en kontradiksjon å samtidig si at det eksisterer noe uavhengig, noe fysisk utenfor disse sansedataene. For dersom b) stemmer, at det eneste vi kan si eksisterer er sansedata, så kan det ikke finnes noe annet enn eller noe utover slike sansedata i virkelighetens ontologi. Og siden sansedataene er mentale, kan det altså ikke finnes noe ikke-mentalt, noe som «det fysiske» da vil stå i motsetning til. Slik forstått vil en idealisme fornekte eksistensen til det fysiske. Men da er det også nødvendig at idealisme forstås som a) og b), og dette er en sammenstilling hvor sistnevnte ikke følger med nødvendighet fra førstnevnte. For det er uproblematisk for meg å hevde at sansedata er noe som utelukkende eksisterer i en bevissthet, og samtidig ikke si noe mer om virkelighetens sammensetning. Jeg kan forsåvidt også hevde at jeg ikke kan vite noe annet sin eksistens enn disse sansedataene, men bare for at jeg ikke kan vite det så betyr ikke det at ikke noe annet finnes. Berkeleys argument sier imidlertid dét, at dersom en ting ikke persiperes så eksisterer den heller ikke, altså at det er utelukkende i persepsjon «fysiske» objekter finnes. En tings essens er altså å bli persipert.

Schopenhauer på sin side er enig i a), men ikke i b) og c). Og siden dette heller ikke er noe som følger fra a), så stopper hans likhet med Berkeley her. For det følger ikke med nødvendighet fra en epistemologisk idealisme til en metafysisk idealisme, noe som (1) også impliserer dersom en berkeleyansk idealisme er utgangspunktet. Han benekter ikke eksistensen til det fysiske, han bare viser hvordan materie er noe som eksisterer kun i en bevissthet. På et vis kan jo dette forstås som nettopp å benekte materiens faktiske eksistens i

seg selv som materie, og dette er noe Schopenhauer gjør. Men ut i fra argumentet fra iboende natur, så benekter han ikke tingen i seg selv, noe som ville vært absurd, i konsekvens viser han bare hvordan tingen i seg selv ikke kan være materie, siden «materie» er noe avhengig av persepsjonen og med det intellektet. Meningen med (1) er ikke formulert presist nok for å henvise til om det er materie eller tingen i seg selv som uavhengig eksistens det siktes til, men siden dette er en fordom så kan jeg bare gå ut i fra at det er med en negativ tone at det fysiske benektes, og at denne benektelsen altså er noe skummelt.

At den ytre, fysiske verden finnes slik den framstår alene, men likevel uavhengig vesener som erkjenner den, er også det som har vært det underliggende paradigmet innen vitenskapen såvel som filosofien i vår tid, og å si noe annet vil derfor umiddelbart intuitivt oppleves meningsløst for de fleste. Som nevnt i starten så er dette en fordom mot idealismen basert på idealisme som anti-realisme – at den ytre verden ikke kan sies å finnes – men dette er egentlig ikke det samme som å si at det fysiske ikke finnes (annet enn i en bevissthet). Så ja, Schopenhauers idealisme benekter det fysiske som uavhengig eksistens, men dette i seg selv er ikke nok til å oppfylle fordommen slik den er ment å treffe – at idealisme er anti-realisme. For hvorfor skal det være skummelt, og ødeleggende for et idealistisk syn å benekte eksistensen til «det fysiske»? Jo det er fordi man ser det fysiske analogt med den ytre, sinnuavhengige verden. Men dersom det fysiske slik det viser seg for oss – og som ikke bare Schopenhauer men også tenkere som Eddington og Russell påpeker – uansett ikke er verdens fundamentale natur, så har man i en benektelse av dette ikke sagt annet enn at den ytre verden er ikke direkte slik den framstår for oss. På et annet vis så benekter Schopenhauer egentlig ingenting, han redegjør heller for hva det fysiske faktisk er. Og som sinnsinnhold har den en like reell eksistens som hvilket som helst annet i verden, i og med at sinnsinnholdet bare er et perspektiv på tingen i seg selv. Det viljesuttrykket som er akkurat den tingen jeg sanser og persiperer viser seg for meg som materie i en gitt form, og eksisterer således ut i fra to perspektiv, det indre og det ytre. Her er ingen eksistens benektet, Schopenhauer viser bare hvordan den ytre verden har, for den moderne tenker, en «overraskende natur», som Chalmers formulerer det (Chalmers kommende:3)

Å avfeie (2) er ikke umiddelbart en åpenbar operasjon ut i fra en schopenhaueriansk monisme. For å si at hele virkeligheten er avhengig vilje er jo akkurat det Schopenhauer gjør. Verden slik vi opplever den er bare en utgave av denne viljen, eller, hvordan viljen uttrykker seg for oss som tenkende vesen. Det som imidlertid synes å være utgangspunktet for denne fordommen er at virkeligheten er avhengig av et menneske, eller en bevissthet på makronivå. Dette er noe som vi ut i fra redegjørelsene i avsnittene over ser at Schopenhauer ikke hevder,

noe som plutselig gjør denne fordømmen uproblematisk å raskt kunne avfeie. Hans poeng er jo at viljen, relativt til den menneskelige viljen, er en upersonlig, blind og grunnløs kraft som bare låner ordet «vilje» fra forestillingsverdenen uten å være vilje slik vi kjenner den i oss selv (eller slik hvilket som helst annet vesen ville kjent den gjennom seg selv). For å understreke så er for det første viljen helt klart ikke avhengig av menneskelig bevissthet. Men den er heller ikke avhengig menneskelig vilje. Dette fordi, slik jeg presiserte i den foregående delen, o-viljen ikke er f-vilje, men heller et uttrykk for denne f-viljen som alle verdens tilsynekomster har som utgangspunkt. For det andre så er fordømmen formulert slik at den ikke skiller på virkeligheten for meg og virkeligheten i seg selv, skillet jeg tidligere satte mellom «verden» og «virkeligheten». For dersom dette tas i betraktning så er det snakk om to ulike vinklinger på virkeligheten så og si, og det er ingen automatisk overføringskraft mellom verden slik den fremstår for meg også med nødvendighet må være slik verden er i seg selv, selv om jeg får et hint av det gjennom min egen vilje. Verden slik den framstår for meg vil heller ikke bare være avhengig av min egen vilje, men også hvordan viljesobjektiveringene rundt meg er uttrykt – altså f-viljens uttrykk i og som naturen og den ytre verden. Virkeligheten slik jeg da forstår det, altså f-viljen, vil ut i fra den schopenhauerianske monismen aldri kunne sies å være avhengig menneskelig vilje, og fordømmen kan avfeies.

(3) Skillet mellom forestilling og vilje kan som sagt forstås som en forskjell på eksistens for meg og eksistens generelt, gitt at utgangspunktet er meg selv og hvordan jeg opplever verden. En av bekymringene med berkeleyansk idealisme er at den nettopp bare kan redegjøre for en verden som kan sies å eksistere for meg, noe som videre leder til oppfatningen om idealisme som solipsisme. For dersom det er bare mine sansedata som er ekte, blir spørsmålet hvordan jeg da kan si at noe utenfor denne indre verden er ekte. Hvis det er slik at det eneste jeg kan si med sikkerhet at finnes er meg, så vil alle andre mennesker og hele den ytre verden bare være skapninger i mit sinn. I denne forstand virker den klassiske idealismen å møte sin endelikt allerede her, i det minste dersom man er en realist om den ytre verdens eksistens. Denne konklusjonen vil imidlertid kreve premisset om at virkelighetens realitet utelukkende består av mitt sinnsinnhold, men som vi har sett så er ikke dette er en nødvendig konsekvens av Berkeleys idealisme; for dersom man er anti-realist om fysiske objekter impliserer det at man er realist om noe annet – for Berkeley er det idéer. Men det er dermed ikke sagt at disse må være *mine* ideer, selv om dette er det eneste jeg som et subjekt kan tilgang til (Hannan 2009:38).

I den schopenhauerianske idealismen er ikke dette et like stort problem, og det er jo

fordi virkeligheten ikke kan sies å være bare mitt (eller noen andres) sinnsinnhold. Det eneste som kan hevdes er at det bare er den fenomenale verden som består av sinnsinnhold, altså verden slik den framstår for meg. Gjennom min kjennskap til viljen kan jeg imidlertid gjenkjenne den i verden utenfor meg selv som noe som ikke er meg og min indre selvbevissthet, på lik linje som jeg kjenner igjen meg selv som i den ytre verden gjennom anskuelse av min egen kropp utenfra. En idealisme vil naturlig nok ikke gi den samme tilsynelatende «garantien» for at den ytre verden eksisterer utenfor meg og uavhengig meg som et materialistisk realistisk verdensbilde vil, men et slik syn medfølger på sin side mange store problem (som sinn-kroppproblemet) for å synes å stemme, og gir ved videre ettersyn ingen sterk garanti likevel.

Slik jeg forstår «verden» så er det altså slik virkeligheten framstår for meg, gitt de kognitiv evnene jeg besitter og som former hvordan jeg ser og forstår verden rundt meg, men det er dermed ikke sagt at virkeligheten i seg selv er avhengig denne kognisjonen. Verden som forestilling forstår jeg altså som *min* forestilling som tar form alt etter hvordan min persepsjon og kognisjon fungerer. Som et dataprogram som er skrudd sammen for å framstille og vise de fundamentale, binære data som et bilde eller film med mange motiver og farger eller en tekst med gode argumenter – det som for meg ellers bare hadde sett ut som et ubegripelig hav av nuller og enere – er min kognitive sammensetning også det som bestemmer hvordan jeg opplever den fundamentale virkeligheten. Det følger ikke fra dette at forestillingen i mitt hode – bildet dataprogrammet viser meg – er den ultimate virkelighet, bare slik det framstår for meg. Den fundamentale viljens eksistens er på ingen måte avhengig av mine kognitive evner for å finnes, like lite som nullene og enernes eksistens er til dataprogrammet de så og si filtreres gjennom. Bare for å understreke så mener jeg ikke med dette at min hjerne er en datamaskin som er designet og produsert av en intelligens. Det som er poenget er at funksjonen er lik, resultatet av hvordan noe oppfattes er avhengig av hardvaren og mykvaren og vil vise seg etter hvordan disse fungerer. Som en lysstråle som brytes gjennom et prisme slik at farger kommer til syne – slik brytes den fundamentale viljen gjennom meg ut til en verden av fargerike fenomener. Ut i fra Schopenhauers system så framstår altså verden for meg på en måte som er avhengig av mange komplekse faktorer; alle mine sanseorganer og samspillet mellom disse, min forstand som opplever tid, rom, kausalitet og med det masse, samt min fornuft som evner å abstrahere fra persepsjoner til begreper og se disse i sammenheng. Men den underliggende kraften som er det meningsbærende for denne verdenen er på ingen måte avhengig av meg.

Men for mange er idealisme per definisjon fremdeles vanskelig å godta, og det er mye

på grunn av solipsismen som ser ut til å true bak svingen. Hannan (2009) sier for eksempel at når Schopenhauer gir sin tilslutning til idealismen, så impliserer han samtidig at dyr (og andre makrobevisstheter) bare er konstrukter i menneskets sinn. Hun mener å se usammenhengende punkter i hans system som byr på store problemer. For dersom dyr bare er konstrukter i menneskets sinn, så må verden-for-mennesket eksistere før dyret. Samtidig så vil et dyr i Schopenhauers system selv være et tenkende vesen (med vekt på at det er i mening «forstand» og ikke «fornuft»), altså et vesen som med sine sanser og persepsjon skaper sin egen verden som forestilling. Verden kan altså eksistere før mennesket i form av et dyrs forestilling, samtidig som dyret bare er et konstrukt i menneskets sinn, noe som igjen betyr at verden-for-dyret ikke kan eksistere før verden-for-mennesket (Hannan 2009:10).

Det Hannan her mener å finne hos Schopenhauer er en problematisk sirkularitet. For dersom verden-for-et-menneske må finnes før en verden-for-dyr kan finnes i kraft av at dyret bare er et mentalt konstrukt i menneskets sinn, så kan jo verden-for-dyret ikke samtidig finnes *før* verden-for-mennesket, som er noe som Schopenhauer også sier. Og tar vi det Hannan påpeker videre, så er kjernen i hennes argument at du med en epistemologisk idealisme ikke kan vite hva som er den «virkelige verden» og om menneskets verden motsvarer denne virkelige verden. Kan jeg være sikker på at det rundt meg eksisterer i seg selv, og ikke bare som konstrukter i mitt eget sinn?

Er det snakk om dyr så fører løsningen på denne sirkulariteten til en slags artssolipsisme – bare verden-for-mennesket eksisterer (Ibid). Her tror jeg Hannan imidlertid overfører for mye fra den epistemologisk til den metafysisk idealismen. For dersom den epistemologiske idealismen samtidig med å stadfeste verden-for-meg (eller verden-for-dyret) også hevder virkeligheten generelt sin eksistens, så er det sant at det blir et sirkulært forhold mellom verden-for-mennesket og verden-for-dyr (eller hvilken som helst annen makrobevissthet). Men Schopenhauer (eller Kant for den saks skyld) med sin epistemologiske idealisme hevder ingenting slikt, det eneste den gjør er å vise hvordan verden, slik jeg opplever den, er en forestilling – ikke at denne forestillingen er det eneste som finnes. Når Schopenhauer sier at verden ikke eksisterte før det første insektet åpnet sitt øye, så mener han ikke at *virkeligheten* plutselig i det øyeblikket oppsto. Virkeligheten fikk bare i det øyeblikket et nytt perspektiv; verden-for-insektet (Schopenhauer 1969:30). Og denne verdenen er i det hele tatt ikke avhengig av et menneskes kognisjon for å finnes, men insektet *slik det fremstår for meg* gitt hvordan mine sanseorganer og hvordan mitt kognitive apparat er skrudd sammen og fungerer vil være avhengig av meg, men ikke insektet-i-seg-selv som uttrykk for f-vilje. Dersom man imidlertid setter likhetstegn mellom verden og virkeligheten, slik Hannan

implisitt gjør, så er det ikke vanskelig å se at dette leder til en skepsis mot idealismens holdbarhet. Denne skepsisen kommer også til syne i mer grunnleggende rammene for verden, som tid, rom og kausalitet. For dersom disse utelukkende er en bevissthets mentale konstrukter, så virker det absurd at tid, rom og kausalitet ikke eksisterte før den første sansende organismen oppsto. For er det ikke slik at verden som den er fantes før en organisme dukket opp, undrer Hannan seg:

«Imagine a vulcano erupting on the lifeless earth, long ago, prior to the existence of organisms. Surely, the eruption occurs at a time, and is a definite event. It need not await the appearance of organisms before becoming time-bound and individuated. The nature of time and individuation are indeed metaphysical puzzles, but just how are they solved by adopting transcendental idealism? Transcendental idealism suggests, in a way offensive to the scientific mind, that the whole vast, mysterious universe somehow depends on us and our puny minds. That's just to much hubris for me.»
(Hannan 2009:48).

Hun mener at den transcendentale idealismen rett og slett er for arrogant i sin påstand om at hele universet er avhengig våre sinn. Men jeg har vist at Schopenhauers epistemologiske idealisme ikke påstår dette (noe Kants transcendentale idealisme heller ikke gjør), den påstår på sin side bare at virkeligheten slik den framstår for meg er avhengig mine sanser, persepsjoner og generelle kognisjon. Og dette er ikke et utsagn om virkeligheten i seg selv reelle eksistens. Da den første sansende organismen sanset verden rundt seg i form av tid, rom og kausalitet, så var ikke det som ga opphavet til eller muliggjorde denne viljesobjektiviseringen noe som samtidig dukket opp på magisk vis. Men denne første organismen symboliserte en ny måte for viljen å erkjenne seg selv, gitt alle de foregående, mer basale viljesuttrykkene. Det er når den første organismen sanser for første gang at verden som forestilling slik vi kan kjenne den igjen hos oss selv oppstår, om enn ikke på et relativt til vårt eget som menneske, svært grunnleggende plan. Og det er det jeg tror Schopenhauer mener når han sier at verden som forestilling oppstår når et første insektet åpnet sitt øye, og ikke at virkeligheten i seg selv plutselig finnes.

Verden som forestilling er således bare et nytt aspekt av viljen, denne fundamentale viljen som alltid har vært der. At de mest basale uttrykkene for viljen, det som oppleves og ser ut som tid og rom, ikke fantes før den første sansende organismen blir derfor ikke rett. Men det er først gjennom en makrobevissthet at viljen manifesterer seg som tid og rom, for denne

makrobevisstheten, gitt hvordan dens forstand fungerer. På samme måte som «vilje» kan vi da si at det er snakk om tid og tid*, rom og rom*, hvor asterisken henviser til tingen i seg selv i motsetning til hvordan denne fremtrer for en makrobevissthet. Den transcendentale idealismen er derfor ikke arrogant i sin påstand om at verden er avhengig makrobevissthet, siden denne verdenen ikke er virkeligheten i seg selv.

Så dersom idealisme-begrepet er ensbetydende med en ren, epistemologisk idealisme uten referanser til tingen-i-seg-selvs makrosubjekt-uavhengige ontologi, som samtidig hevder påstand om at virkeligheten i seg selv er avhengig av denne makrobevissthet, så ja, da kan man si at idealisme leder til solipsisme. For dersom slik vannet, treet og personen foran meg framstår for meg også er slik dette vannet, treet og personen er som iboende natur, kan man si at de bare eksisterer i min bevissthet. Videre vil det altså ikke være noen garanti for at de faktisk eksisterer i seg selv, og at deres virkelighet bare er i mitt sinn. Derfor kan jeg ikke si sikkert at noe annet finnes enn meg selv og jeg er således en solipsist. I et berkeleyansk syn så vil ved første øyekast solipsisme også se ut til å være en uheldig konsekvens i og med at tings iboende natur er å være et subjekts sinnsinnhold.

Men likevel så tror jeg at en schopenhaueriansk idealisme ikke er like mottagelig for denne fordømmen som en klassisk idealisme er, siden førstnevnte som sagt har en redegjørelse for verden som uavhengig eksistens i form av den fundamentale viljen. «Jeg» er således bare ett av utallige, uendelig mange viljesuttrykk, og å si at det bare er «jeg» som eksisterer gir derfor like mye mening som å si at bare den steinen eller det treet der eksisterer. Dette er likevel den av de fem fordømmene om er vanskeligst å rent ut tilbakevise, siden en hvilken som helst idealisme vil være mottakelig for dette problemet, og dette fordi sinnet gis en primær, og i enkelte tilfeller, solitær ontologisk status. Dette er som vi har sett ikke tilfellet med Schopenhauers system, hvor den ytre verdens eksisterer «av seg selv».

(4) Denne fordømmen ser også ut til å sikte til en konsekvens av klassisk idealisme; dersom dette bordet bare er en idé i mitt sinn, så ser det ut til at mine sanser lyver til meg når de sier det er noe der ute som er opphav til disse ideene. For er det ikke et bord som står der som mine sanser oppfatter og forteller meg om i det jeg støter borti det? Er det ikke en sol der borte som lyser slik at mine øyne opplever lys? Hva er er rett og slett vitsen med sansedata og all den tid og energi som går med til å bearbeide og rapportere disse dersom opphavet til det de forteller meg noe om bare er illusjoner? Problemet med denne fordømmen er at det ikke er gitt i selve persepsjonen at samlingen av sansedata er en kopi av hvordan verden faktisk er i seg selv. Dersom det imidlertid hadde vært tilfellet at den ytre verden punkt for punkt skulle hoppet inn i mitt hode, men at dette bildet jeg har bare eksisterer hos meg selv og ikke i en ytre

verden, så ja, da lyver mine sanser til meg. Men ut i fra Schopenhauer så er sansene og fornuften som setter sammen disse sansedataene til helhetlige persepsjoner mer å forstå som et slags dekodingsapparat som skaper bilder ut i fra inntrykk som ikke er lik disse bildene i seg selv. Fra sammenligning med Eddington som jeg gjorde tidligere i kapitlet, så finnes det flere aspekter av bordet – det persiperte bord 1 og det det vitenskapelige bord 2 – hvor bord 2 er slik bordet er i seg selv og bord 1 bare er slik dette bordet framstår for meg gitt mine sanser.

Dersom bord 1 «bare» er i mitt hode så betyr det ut i fra dette nemlig ikke at det er en falsk gjengivelse av bord 2, bord 1 er på sin side bare slik bord 2 framstår for meg gitt mitt sanseapparats konstitusjon og funksjon. Og dersom tingen i seg selv sin eksistens, altså bord 2, ikke er avhengig hvordan det sanses og videre persiperes, så lyver ikke mine sanser til meg når de forteller at det er et bord 1 «der ute». For mine sanser og meg vil nemlig det som er bord 2 framstå som bord 1, men det er dermed ikke gitt at bord 1 er slik tingen er i seg selv.

(5) Nei, idealisme i schopenhaueriansk betydning er ikke inkompatibel med vitenskapen. Som jeg var innom tidligere i kapitlet så mente Schopenhauer at vitenskapene på sin side er suverene til å vise sammenhenger og forklare hvordan verden fungerer, innenfor sine områder. At dette felles området «bare» er forestillingsverdenen sier ingenting om vitenskapens kredibilitet eller gyldighet når det kommer til å redegjøre for verdenen, problemene oppstår først når de forsøker å si noe om det som ligger utover verdenen, altså det fundamentale viljenivået. For her gjelder som vi har sett ikke individueringsprinsippene, og vi kan ikke direkte fra det ytre perspektiv få tilgang til tingene i seg selv, altså verdens iboende natur. Schopenhauer kritiserer på en annen side vitenskapenes gyldighet i den foregående forstanden, at de aldri kan forklare noe utover sine egen rammer. Men dette er ikke å være inkompatibel med hva vitenskapene forteller oss – det er bare å belyse rammene som vitenskapene er bundet til å arbeide innenfor. Hva de sier innenfor disse rammene står ikke i konflikt til hva vår egen vilje sier om verden fra det indre perspektivet siden disse to bare er to ulike vinklinger på samme sak. Men slik denne fordømmen er formulert så virker det som om at idealisme sier noe annet enn hva vitenskapene forteller oss om verden.

Ut i fra en umiddelbar oppfatning om klassisk idealisme kan dette kanskje passe i større grad, gitt at det som menes med vitenskap er at den viser oss hvordan ting i verden finnes og fungerer «der ute» og av egen maskin. Og dersom idealismen sier at alt utelukkende er sinn og avhengig sinn, samtidig som vitenskapen (som er det mer nøkterne og objektive alternativet å stole på) viser oss at dette ikke kan stemme basert på hvordan den ytre verden og naturen fungerer og eksisterer av seg selv, så ja, da er de to inkompatible med hverandre. Men dette vil jeg påstå ut i fra diskusjonen så langt er et forenklet bilde. For det første er

vitenskapen her ekvivalent med materialistisk realisme. Dette er slik vi har sett ikke en nødvendig sammenheng gitt Schopenhauers system. For vilje og forestilling er ikke to separate substanser eller egenskaper, det er én og det samme bare fra to perspektiv. Slik denne fordømmen er formulert sikter den også til motsetningen mellom vitenskap og religion, som om at metafysiske eller filosofiske syn generelt pendler i ulik grad mellom disse ytterpunktene.

Idealisme ut i fra denne formuleringen vil derfor være nært religion og i kraft av det ikke kompatibel med det vitenskapen sier om verden, og denne har jo lært oss til å det er ingen grunn til å postulere en allmechtig og allvitende guddom for å forklare verden – det har vitenskapene vist at de får til på egen hånd. Alt annet vil derfor være overtro. Ut i fra denne fordømmen er det akkurat det Berkeley gjør – for ham var jo Gud den store bevisstheten alle andre bevisstheter er en utgave av – i dag vet vi at denne «Gud» ikke trengs for å forklare noe som helst. Jeg kan godt forstå denne fordømmen, for det vitenskapen av alle ting forteller oss er at det er en verden der ute med egne lover og regler, om enn ikke alle oppdagede, som fungerer av egen maskin, uten at noen magiske eller overnaturlige forklaringer trenges. Og det ville Schopenhauer vært enig i, man trenger ikke noe mer og utover vitenskapen for å forklare verden, innenfor rammene av verden som forestilling. Verdens iboende natur på en annen side, kan vitenskapene ikke si noen ting om, men det er dermed ikke sagt at det er en motsetning mellom de to. De er som vi har sett bare to aspekt av det samme.

17. Oppsummering – en realistisk idealisme

Dersom min karakterisering av Schopenhauers system er riktig, vil man se hvordan alle fem fordommer mot en idealisme kan forkastes ut i fra hans filosofi. Dette er en forholdsvis uproblematisk operasjon først og fremst fordi hans system ikke samsvarer med konklusjonen som den klassiske idealismen kommer til. Videre er fordommene ikke presise nok til å være et argument mot idealisme etter den brede forstanden jeg jobber med her, og i det store hele kan frykten for antirealisme legges vekk. For utover det å hevde objektets gjensidige avhengighet til subjektet, så er ikke Schopenhauers argument for idealisme noe som benekter realiteten til den ytre verden, eller mer presist, realiteten til den ytre verden i seg selv. Schopenhauer viser bare hvordan verden slik vi opplever den er et resultat av vår sansing, persepsjon og kognisjon. Dette skulle man tro var en ukontroversiell oppfatning, gitt at utgangspunktet og det som muliggjør en opplevelse av denne verden, er min opplevelse av å være tilstede eller i eksistens i det hele tatt. Slik sett kan jeg ikke ha noen oppfatning av den ytre verden uavhengig min egen opplevelse av den, noe som forutsetter en opplevelse av å eksistere i

utgangspunktet. Men verdens iboende natur, f-viljen, er ikke avhengig noe som helst sinn, selv om den kan karakteriseres som et bevissthetslignende prinsipp. For den bevissthetslignende entiteten som viljen kan kalles er ikke avhengig mitt eller ditt eller hvilket som helst annet subjekt sitt sinn, og det er det som gjør at dens uttrykk heller ikke er avhengige disse. Viljens uttrykk er alle fenomener vi ser i verden som tilsynekomster, og selv om treet i bakgården framstår for meg som det mentale bildet «et tre i en bakgård» så er det dermed ikke sagt at denne forestillingen ikke har basis i noe annet enn min forestilling.

Gjennom kontinuitetsargumentet, som er en hovedpillar i Schopenhauers filosofi, så har forestillingsverdenen nettopp basis i noe annet enn meg, selv om denne basen framstår for meg på et spesifikt vis gitt min kognitive konstitusjon. Sammen med lærdommen fra tenkere som Eddington og Russell også, så er det ingen automatikk i at det bildet jeg har av en entitet også er slik denne entiteten «egentlig» er. Det ser på en annen side ut til at tingens dype natur ikke avsløres av de fysiske egenskapene tingen framstår som for meg. Det som muliggjør tilsynekomsten, viljen som denne iboende naturen, vil derfor være reell selv om den ikke er uttrykt som en gitt tilsynekomst i en subjekt-objekt-relasjon. Dersom vi gjenkaller diskusjonen om realisme fra første kapittel, og Hirsts definisjon om realisme som materielle objekters eksistens eksternt og uavhengig sanseerfaring, så vil imidlertid ikke den schopenhauerianske monismen være realisme. Analogt med Hirsts definisjon vil realisme i tilfelle være en snever doktrine som krever en fysisk ytre verden som er i seg selv slik den ser ut til å være, i form av materie, disposisjoner og strukturer. Men dersom man da er enig i den transcendentale idealisme og skiller mellom tilsynekomsten og tingen i seg selv, så blir det tydelig at en slik definisjon bare gjelder tilsynekomsten og ikke tingen i seg selv. Dersom vi er enige med Schopenhauer i at materie, kausalitet og alle andre tilhørende egenskaper er avhengig sinnet, så blir det et paradoks å hevde disse sin uavhengighet fra sinnet siden det er nettopp i sinnet, og bare der, de kan sies å eksistere. Realisme slik forstått er altså absurd. Men dersom vi i stedet presiserer at det er tingen i seg selv som skal være sinnuavhengig, så lar det seg derimot også gjøre å snakke om en realisme (om verdens iboende natur og slik den «egentlig» er) i sammenheng med en idealisme.

Poenget, som jeg har understreket flere steder, er at det ikke følger med nødvendighet fra å hevde den fysiske verdens sinnavhengighet til å hevde at hele virkeligheten er sinnavhengig, gitt skillet mellom ekstrinsiske og intrinsiske egenskaper. Og det er her neste dimensjon av realismebegrepet blir aktuell, for realisme er også en påstand av *hva* det er som eksisterer uavhengig sinnet. Devitt (1991) argumenterte for en sterk realisme ut i fra eksistensdimensjonen i dét han krever at de entitetene som skal kunne sies å faktisk eksistere

må være commonsensiske, vitenskapelige, fysiske entiteter. Likevel vil det falle inn under realismebegrepet å bare hevde at *noe* finnes. Problemet med denne svake realismen ifølge Devitt er imidlertid at dette «noe» ikke kan forklare fenomenene i verden siden det er en udifferensiert og ukategorisert størrelse. Dersom det da likevel kan la seg gjøre å forklare verdens fenomener på grunnlag av dette noe så vil svak realisme ikke være like problematisk. Og det er nettopp det Schopenhauer gjør, han viser hvordan dette enhetlige og altomfattende «noe», den ene viljen, uttrykker seg i et hierarkisk system i verden som forestilling. Ja, viljen er i seg selv udifferensierbar og ukategorisert, men det er bare fordi slike begreper kun gir mening i den verdenen de kommer fra – forestillingsverdenen.

Å differensiere og kategorisere er altså noe forstands- og fornuftsavhengig respektivt, og avhengig relasjonen mellom subjekt og objekt. Å kreve at noe utenfor denne relasjonen skal kunne differensieres og kategoriseres vil i lys av Schopenhauer ikke gi mening. Dersom vi da godtar viljen som dette noe, og at denne eksisterer av seg selv uavhengig noe subjektivt sinn, så er hans filosofi også en realisme. For verden slik den er i seg selv eksisterer i form av den fundamentale viljen, og det uavhengig sanseerfaring. Det vil ut i fra redegjørelsene i forrige underkapittel, mer presist innebære en uavhengighet fra den fenomenale bevisstheten. Tilsynekomsten av denne generelle viljen vil på en annen side være avhengig av en bevissthet og eksistere bare i denne bevisstheten som partikulære tilfeller av viljen. I lys av dette vil det derfor la seg gjøre å snakke om en realistisk idealisme, gitt igjen at viljen er et bevissthetslignende prinsipp.

KONKLUSJON

Etter diskusjonen i denne oppgaven er det synliggjort at for å oppløse sinn-kroppproblemet vil det være hensiktsmessig å fortsette å tenke nytt om ikke bare materie, men kanskje enda mer viktig, bevissthet. For dersom bevissthet skal være fundamentalt for virkeligheten, vil det i alle fall i lys av Schopenhauers filosofi være nødvendig å bevege seg bort fra den utelukkende subjektavhengige, fenomenale bevisstheten vi i dag gjerne har som utgangspunkt. Det viser seg ofte vanskeligere å redegjøre for bevissthet enn å redegjøre for materie, så utgangspunktet for denne oppgaven har da vært å diskutere bevissthetsorienterte løsninger på sinn-kroppproblemet. Fra redegjørelsen i kapittel én, så ser det videre ut til at en idealisme generelt vil være en bedre løsning enn en panpsykisme i og med at den, i kraft av sin monisme, er mer økonomisk. Metafysisk idealisme er heller ikke like problematisk som man først kan anta, siden det ikke følger med nødvendighet fra påstanden om den ytre verdens subjektavhengighet som representasjon til den samme subjektavhengigheten når det kommer til dens iboende natur. Dette har jeg vist gjennom den schopenhauerianske monismen, hvor begrepet om en realistisk idealisme blir gjeldende.

For alle tings iboende natur – viljen – er ikke avhengig av noe subjekt eller kognisjon for å eksistere. Dette blir tydelig i skillet mellom f-vilje og o-vilje, en konseptuell inndeling jeg gjorde for å belyse nettopp forskjellen mellom den generelle og partikulære viljen. For det er f-viljen som kan sies å være alle tings iboende natur, mens o-viljen er slik den kommer til uttrykk for meg gjennom meg selv som kropp og subjekt. O-viljen vil således bare være et subjektavhengig aspekt av virkelighetens natur, og den kan altså ikke være det som skal muliggjøre eller konstituere hele virkeligheten. Dersom vi er enige med Schopenhauer i argumentasjonen fra firfoldighetsprinsippet og persepsjonens intellektuelle natur, blir det videre bare på o-viljenivå det gir mening å snakke om persepsjon og kvalitativ opplevelse. En implikasjon av dette igjen vil være at verdens iboende natur ikke kan være fenomenal bevissthet, altså den bevisstheten som generelt blir ansett som fundamental innen sinnsfilosofien i dag.

Begrepet om «vilje» vil således ikke automatisk fordre en idealisme, til det er idé-prefikset for snevert. Men som jeg har argumentert for så kan «viljismen» likevel tolkes som en metafysisk idealisme, i kraft av viljen som en slags bevissthet⁺. For viljen kan i alle fall ikke være fysisk, siden «noe fysisk» kun gir mening i verden som forestilling. Likevel er muligens f-viljen for lite «bevissthetsaktig», og Schopenhauers system vil i moderne terminologi heller kunne kalles en nøytral monisme. Denne definisjonen vil imidlertid ikke

klargjøre noe videre hva den fundamentale viljen er, selv om vi kan si at den ikke er fysiske tilstander eller fenomenal bevissthet. Som jeg har belyst i denne oppgaven så vil fenomenal bevissthet ikke være tilstrekkelig for å være virkelighetens fundament dersom man er enig med Schopenhauers argumentasjon. Dette betyr at vi enten må tenke annerledes om fundamental bevissthet eller godta at bevissthet ikke kan være en grunnleggende del av det som utgjør virkeligheten. Jeg velger førstnevnte, og foreslår en forståelse mer i baner av denne «råe tilstedeværelsen» man kan kunne utlede fra Schopenhauers filosofi.

Så fordelen med den schopenhauerianske monisme vil da være at den oppløser sinn-kroppproblemet. Dette gjør den i kraft av nettopp sin monisme – at det bare er én fundamental entitet i virkeligheten, og det er den bevissthetslignende viljen. Det trengs således ingen sammenstilling av fysiske og mentale tilstander siden disse bare er to ulike aspekt av det samme. Man trenger heller ikke lete lenger enn seg selv etter hele verdens iboende natur, selv om denne ikke vil være direkte åpenbar for meg via introspeksjon. Og her ligger også det som kanskje vil være en ulempe med samme system – den tilsynelatende utilgjengelige f-viljen – og bekymringen om noumenalisme. For hvordan skal virkeligheten gjøre mening for oss dersom vi ikke kan redegjøre for, og i verste fall ikke forstå hva virkeligheten helt grunnleggende skal være, da altså denne viljen? Som jeg har vært innom så tror jeg vi bør vurdere muligheten for at den generelle menneskelige erfaring setter visse begrensinger. Vi må kanskje godta at vi ikke har en mulighet til å se alle aspekt av virkeligheten helt klart og åpenbart slik som vi opplever våre egne indre tilstander eller fakta om den ytre verden.

Men på en annen side så er jo Schopenhauers filosofi, relativt til andre som gjør et skille mellom tilsynekomsten og tingen i seg selv, det motsatte av noumenalisme i og med at vi faktisk har direkte tilgang til tingene slik dem er i seg selv. For gjennom kontinuitetsargumentet så vil det som er min indre natur, viljen, være det samme for alle fenomen. Selv om jeg i kraft av mine kognitive evner og konstitusjon som menneske opplever det som o-vilje, så er det likevel ene og alene f-vilje som et aspekt av denne. Gapet mellom hva vi kan forstå eller oppleve og hvordan virkeligheten er i seg selv er derfor ikke stort hos Schopenhauer. Alt i alt ser det etter min mening derfor ut til at det går an å nærme seg en forståelse av den indre naturen til den fundamentale virkeligheten, men da heller som en at-det-er-het snarere enn en hvordan-det-er-het.

LITTERATURLISTE

- Brüntrup, Godehard (2017) «Emergent panpsychism» i Brüntrup, G. & L. Jaskolla (eds.), *Panpsychism – contemporary perspectives* (2017), New York: Oxford University Press, s. 48-71
- Brüntrup, Godehard & Ludwig Jaskolla (eds.) (2017) *Panpsychism – contemporary perspectives*, New York: Oxford University Press
- Chalmers, David J. (1995) «Facing up to the problem of consciousness» i *Journal of Consciousness Studies*,2(3), s.200-219.
- Chalmers, David J. (1996) *The conscious mind*, New York: Oxford University Press
- Chalmers, David J. (2003) «Consciousness and its place in nature» i *Blackwell Guide to the Philosophy of Mind*, Stephen P. Stich & Ted A. Warfield (eds.), Blackwell. s. 102-142
- Chalmers, David J. (2017) «Panpsychism and panprotopsyhism» i Brüntrup, G. & L. Jaskolla (eds.) *Panpsychism – contemporary perspectives* (2017), New York: Oxford University Press, s. 19-47.
- Chalmers, David J. (kommende) «Idealism and the mind body problem» i Seager, W. (ed). *The Routledge handbook of panpsychism* (utgis nov 2019), London:Routledge
hentet fra: <http://consc.net/papers/idealism.pdf>
- Devitt, Michael (1991) *Realism and truth*, Oxford: Blackwell
- Eddington, Arthur (1964) *The nature of the physical world*, London: J.M. Dent & sons ltd.
- Eeg, Jan Olav (2017) «Elementærpartikkelfysikk», i *Store Norske Leksikon*, hentet fra: snl.no/elementærpartikkelfysikk
- Goff, Philip (2017) *Consciousness and fundamental reality*, New York: Oxford University Press
- Goff, Philip, William Seager & Sean Allen-Hermanson (2017) «Panpsychism» i *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>
- Guyer, Paul & Rolf-Peter Horstmann (2018) "Idealism" i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), hentet fra: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/idealism>
- Hannan, Barbara (2009) *The riddle of the world – a reconsideration of Schopenhauer's philosophy*, New York: Oxford University Press
- Hirst, R. J. (1967) «Realism» i *The encyclopedia of philosophy*, Paul Edwards (ed.), vol. 7, New York: The Macmillan Company & The Free Press, s. 77-83.

- James, William (1983) *The principles of psychology*, Harvard: Harvard University Press
- McGinn, Colin (1989) «Can we solve the mind-body problem?» i *Mind*, New Series, Vol. 98, No. 391 (Jul., 1989), s. 349-366.
- Meixner, Uwe (2017) «Idealism and panpsychism», i Brüntrup, G. & L. Jaskolla (eds.) *Panpsychism – contemporary perspectives* (2017), New York: Oxford University Press s.387-405.
- Melamed, Yitzhak Y. & Martin Lin (2018) «Principle of sufficient reason», i *The Stanford encyclopedia of philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/sufficient-reason/>
- Russell, Bertrand (1964) *Filosofiens problemer*, Oslo:Gyldendals Fakkell-bøker, Reistad & Sønn
- Russell, Bertrand (1992) *The analysis of matter*, London: Routledge
- Schopenhauer, Arthur (1958) *The world as will and representation, Vol. II*, translated from the German by E.F.J. Payne, New York:Dover Publications inc.
- Schopenhauer, Arthur (1969) *The world as will and representation, Vol. I*, translated from the German by E.F.J. Payne, New York:Dover Publications inc.
- Schopenhauer, Arthur (1974) *On the fourfold root of the principle of sufficient reason*, oversatt fra tysk til engelsk av E.F.J. Payne, Lasalle, Illinois:The Open Court Publishing Company
- Schopenhauer, Arthur (2015) «On the will in nature» i *On the fourfold root of the principle of sufficient reason, and on the will in nature; two essays*, translated by Mme; Karl Hillebrand, London:FB &c Ltd., s. 191-380.
- Schopenhauer, Arthur (2016) «Sketch of a history of the doctrine of the ideal and the real» i *Parerga and paralipomena – short philosophical essays, volume 1*, oversatt fra tysk til engelsk av S. Roehr & C. Janaway, Cambridge: Cambridge University Press, s. 7-30.
- Skrbina, David (2017) *Panpsychism in the west*, revised edition, Cambridge MA: The MIT Press
- Strawson, Galen (2006) «Realistic monism – why physicalism entails panpsychism», i *Journal of consciousness studies*, 13, no. 10-11, s. 3-31.
- Wittgenstein, Ludwig (1974) *Tractatus Logico-Philosophicus*, London:Routledge

