



Hverdagsvirkelighet og ting i seg selv

En kommentar til Retrieving Realism (2015)

Everyday Reality and Things-in-Themselves

A Comment on Retrieving Realism (2015)

Thomas Netland

Ph.D.-stipendiat, Institutt for Filosofi og Religionsvitenskap, NTNU

Netland startet som doktorgradsstipendiat ved Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU høsten 2018, med et prosjekt om fenomenologiens metodologiske rolle i nyere «enactivist»-tilnærminger til kognisjonsvitenskap. I tillegg til fenomenologi og kognisjonsvitenskap, inkluderer hans interesseområder blant annet hverdagspråkfilosofi, epistemologi og sinnsfilosofi.

thomas.netland@ntnu.no

SAMMENDRAG

I *Retrieving Realism* (2015), søker Dreyfus og Taylor (D&T) å 1) forkaste det de kaller «medieringsbilde» til fordel for en «kontaktteori» om forholdet mellom sinn og verden, 2) forsvare et skille mellom «hverdagsvirkeligheten» og ting slik de er i seg selv og 3) gjøre dette uten å komme med dristige filosofiske teser. Problemet er at 2) står i fare for å undergrave muligheten for både 1) og 3). Denne artikkelen gjennomgår og problematiserer sentrale elementer i D&Ts argumentasjon, før den med utgangspunkt i en fenomenologisk persepsjonsanalyse skisserer en mer tilfredsstillende vei mot en uproblematisk realismeoposisjon.

Nøkkelord

Dreyfus, fenomenologi, Merleau-Ponty, realisme, Taylor, ting i seg selv

ABSTRACT

In *Retrieving Realism* (2015) Dreyfus and Taylor (D&T) aim to 1) reject what they call «the mediational picture» in favor of a «contact theory» regarding the mind-world relation, 2) defend a distinction between «everyday reality» and things as they are in themselves, and 3) do this without positing daring philosophical theses. The problem is that 2) seems to undermine the possibility of both 1) and 3). This article reviews some of the central elements in D&T's arguments, before sketching a more satisfactory approach toward an unproblematic realism by way of a phenomenological analysis of perception.

Keywords

Dreyfus, Merleau-Ponty, phenomenology, realism, Taylor, things in themselves

I *Retrieving Realism* (2015)¹ oppsummerer og videreutvikler Hubert Dreyfus og Charles Taylor (heretter D&T) sentrale argumenter fra deres filosofiske karrierer, med mål om å etablere det de selv kaller en «uproblematisk realisme».² Denne realismen består, i korte trekk, av en avvisning av «medieringsbildet» (eng. «the mediational picture») når det gjelder forholdet mellom sinn og verden, samt et forsvar av det filosofiske skillet mellom virkeligheten slik den er i seg selv og slik den er for oss. Men er egentlig tanken om en virkelighet «slik den er i seg selv», uavhengig av våre menneskelige måter å avdekke den på, forenlig med tanken om at vi er i *umediert* kontakt med verden?

D&Ts anstrengelser for å svare positivt på dette spørsmålet, fører dem inn i en i beste fall uklar posisjon. Jeg vil hevde at den fenomenologiske tradisjonen, som de gjennomgående drar veksel på, har ressursene til å unngå en slik uklarhet og på den måten vise veien til en virkelig uproblematisk realisme. Det finnes riktignok elementer av en slik «fenomenologisk realisme» hos D&T, men deres forsvar av «ting slik de er i seg selv» som noe forbeholdt naturvitenskapelige³ beskrivelser, hindrer den fra å nå sitt fulle potensiale.

Før den fenomenologiske terapien av realismespørsmålet skisseres (3), gir jeg en kort presentasjon av medieringsbildet og kritikken av dette (1), samt gjennomgår og problematiserer noen av hovedpunktene i D&Ts realismeposisjon (2-4).

1. MEDIERINGSBILDET

«Et bilde holdt oss fanget» (Wittgenstein, 2010, §115). Dette sitatet markerer starten på *Retrieving Realism* (s. 1), og viser her til det D&T kaller «medieringsbildet». Medieringsbildet er en modell av forholdet mellom sinn og verden der man ser seg avhengig av et tredje, formidlende element for å gi mening til hvordan disse to kan interagere.⁴ Dette bildet ligger dypere enn noen bestemt, artikulert teori, og det holder så godt som hele den moderne filosofitradisjonen fanget (s. 1).

D&T (s. 2) gir et eksempel på en variant av medieringsbildet ved å sitere Descartes' erklæring om at han er «certain that I can have no knowledge of what is outside me except by means of the ideas I have within me» (1991, s. 201). Her er ikke sinnet i stand til å få

1. Alle referanser i det følgende hvor kun sidetall er oppgitt, er til dette verket.
2. Den fenomenologi- og (særlig hos Taylor) Wittgenstein-inspirerte avvisningen av medieringsbildet har vært gjennomgående hos begge, men er kanskje mest framtrædende i Dreyfus' arbeid, for eksempel i hans berømte AI-kritikk (1972). *Retrieving Realism* drar også veksel på tidligere realismediskusjoner forfatterne har vært involvert i, spesielt Taylors debatt med Richard Rorty (se Taylor 1995, 2003). Dreyfus har tidligere forsvart skillet mellom ting i seg selv og ting for oss i Dreyfus & Spinoza (1999), da hovedsakelig som en kritikk av Donald Davidson's «deflasjonistiske» realisme (f.eks. Davidson, 1984, 1991). Dreyfus' debatt med John McDowell angående forholdet mellom rasjonalitet og kroppslige ferdigheter i menneskelig handling og erfaring blir også viet betydelig oppmerksomhet i *Retrieving Realism*, men er ikke noe jeg kommer inn på i særlig grad i denne artikkelen. Sidene i debatten kommer godt fram i Dreyfus' og McDowells bidrag til *Mind, Reason, and Being-in-the-World* (red. Shear, 2013), hvor også Taylor har et kapittel titulert nettopp *Retrieving Realism*.
3. Jeg følger D&T i å snakke om «naturvitenskap» og «vitenskap» i generelle termer her. De spesifiserer ikke selv hva som er inkludert i disse begrepene, men ut ifra eksemplene de bruker – om atomnumre og tyngdekraft – ser det ut til at det først og fremst er fysikk de har i tankene.
4. Et fellestrekk ved variantene av medieringsbildet er, ifølge D&T (s. 10–11), at de består av et flertall av følgende fire elementer: 1) «Bare gjennom»-strukturen (som er den viktigste, og den jeg vektlegger her); 2) kunnskapsinnhold kan analyseres i klart definerte, eksplisitte elementer; 3) rettferdiggjørelse kan aldri gå utover disse eksplisitte elementene; 4) en «dualistisk sortering» av det mentale og det fysiske.

kunnskap om verden gjennom noen form for direkte kontakt – kunnskap er bare mulig gjennom ideer vi former om verden, og forutsetter at disse indre ideene samsvarer med den ytre virkeligheten på en eller annen måte. Et eksempel på en moderne variant av medieringsbildet, er tanken om mentale representasjoner som er utbredt både i moderne sinnfilosofi og i andre fagområder som har med bevissthet og kognisjon å gjøre, og som handler om at sinnet eller hjernen forholder seg til virkeligheten gjennom å produsere og manipulere en form for symboler som representerer den «ytre» virkeligheten.⁵

Hvorfor er medieringsbildet et bilde vi bør strebe etter å løsrive oss fra? For det første, så er en konsekvens av medieringsbildet at vi aldri egentlig kan være sikre på om vi en gang er i *indirekte* kontakt med en «ytre virkelighet». Det er, med andre ord, et bilde som åpner døra for skeptisisme. Hvis den eneste tilgangen vi har på verden er gjennom formidlende elementer av et eller annet slag, hvordan kan vi vite om disse elementene samsvarer med verden utenfor, eller om det i det hele tatt *er* noen verden utenfor vår egen bevissthet?

For det andre, og viktigere når det gjelder hvorfor medieringsbildet er problematisk, er at det gir et misvisende bilde av hvordan vi faktisk forholder oss til verden. I alle fall ifølge D&T og tradisjonen de støtter seg på. Fenomenologien tar den konkrete, levde relasjonen mellom menneske og verden som utgangspunkt; heller enn å være dogmatisk, og dra med seg forhåndsbestemte teorier om hvordan ting er og tvinge dem på det man vil forklare, skal man heller la fenomenet tale for seg selv.

Hvis vi tar for oss medieringsbildet med dette utgangspunktet, ser vi at det er modellert etter en måte mennesker *noen ganger* forholder seg til verden på, men som vanskelig kan sies å være den eneste eller den mest grunnleggende. Medieringsbildet er modellert etter situasjoner der vi aktivt tenker eller formulerer oppfatninger *om* verden, og overser dermed måten vi stort sett forholder oss til verden på i våre hverdagslige gjøremål. Det som blir oversett, er vår praktiske, kroppslige omgang med omgivelsene. Handling *i* verden er mer grunnleggende enn tenkning *om* verden, og det er på bakgrunn av det første at det andre er mulig.

Så godt som hvilket som helst av våre hverdagslige gjøremål kan eksemplifisere dette. For eksempel: Når jeg kommer hjem fra jobb på ettermiddagen, går jeg av bussen, gjennom porten, finner nøkkelen i jakkelomma, låser opp døra, sjekker posten, går inn i leiligheten, henger fra meg jakka og så videre. Alt dette gjør jeg vanligvis uten å forme *tanker om* bussen, porten, nøkkelen, døra, postkassa og leiligheten. Tankene mine kan like gjerne være et helt annet sted, som man sier. Det betyr ikke nødvendigvis at handlingene mine her er fullstendig ubevisste eller automatiske. Å handle på denne måten krever en slags forståelse av verden, men ikke den intellektuelle typen forståelse som medieringsbildet ser ut til å ta som primær.

Når Dreyfus snakker om denne formen for praktisk omgang med verden, bruker han ofte uttrykket *oppslukket mestring* (eng. «absorbed coping»; f.eks. s. 48).⁶ Å omgå verden på denne måten krever visse praktiske, kroppslige ferdigheter som lar oss *mestre* våre omgivel-

5. Se f.eks. Damasio (1999, s. 320): «When you and I look at an object outside ourselves, we form comparable images in our respective brains. [...] But that does not mean that the image we see is the copy of whatever the object outside is like. Whatever it is like, in absolute terms, we do not know».

6. Uttrykket er flittig brukt i Dreyfus' kritikk av McDowell (Dreyfus, 2013). Tanken om «oppslukthet» er hentet fra Heideggers filosofi (se Dreyfus, 1991).

ser, mer enn evnen til å tenke om verden. Der det å formulere seg tanker om verden handler om å fokusere på et avgrenset, definert område (for eksempel «beget er tomt»), er den praktiske forståelsen mer helhetlig og situasjonsmessig. Denne formen for forståelse handler om å ha et grep om situasjonen som *handlingsrom*. Når Dreyfus bruker ordet *oppslukt* i denne sammenhengen, er det for å få fram at det ikke er noen avstand mellom sinn og verden her, men at vi er direkte involvert *med* omgivelsene våre. Den typen ferdigheter jeg framviser når jeg omgås verden på denne måten, er ferdigheter som ikke eksisterer i meg som et isolert subjekt, men som bare kan realiseres i den aktuelle omgangen med verden. Det å kunne sykle, for eksempel, er en ferdighet som er avhengig av en sykkel for å realiseres.⁷

Hva da med de tilfellene der vi faktisk danner oss tanker om verden, som er fenomenet medieringsbildet er modellert etter? Dette er noe som bare er mulig *på bakgrunn av* et helhetlig, praktisk grep om situasjonen. Tanker og språklige uttrykk blir gjort mulig og får sin mening fra de praktiske kontekstene de springer ut ifra. Når jeg tenker at beget snart er tomt, så er det en tanke som er knyttet til en praktisk forståelse av beget som «til-å-drikke-fra» og situasjonen som helhet som en situasjon der det å drikke er en mulig handling for meg.⁸

Som kontrast til medieringsbildet, kaller D&T sin posisjon her *kontaktteori*:

Where a mediation theory seeks knowledge as arising through some mediational element, so that we have contact with the real in knowledge only through some intermediary, depiction, or category, contact theories give an account of knowledge as our attaining unmediated contact with the reality known. (s. 17)

Gjennom våre kroppslige praksiser, er vi i direkte kontakt med verden, og det er ut ifra denne kontakten at begrepslig tenkning gjøres mulig. Men hva slags «verden» er det egentlig vi er i direkte kontakt med i denne modellen? Kort fortalt er det en verden som er til stede for oss først og fremst som relevant for våre handlinger.⁹ Her begynner vi å nærme oss realismetematikken. For, hvis verden slik vi først og fremst erfarer den er en verden gjennomsyret av dens relevans for våre handlinger, innebærer det at denne «hverdagsvirkeligheten» – som de kaller den – ikke kan være noe som er fullstendig *uavhengig* av oss. Et begers primære og hverdagslige framtrede for meg som «til-å-drikke-av», for eksempel, er verken en idé jeg selv har skapt eller noe som kun skyldes begetets rent fysiske egenskaper. Det er heller, som D&T påpeker, «something ‘coproduced’ by me and the goblet, in

7. Denne tanken om ferdighetskunnskap har mye til felles med Gilbert Ryles begrep om «knowing how» (Ryle, 1949/2000).
8. Nøyaktig hvordan man skal forstå forholdet mellom det rasjonelt-begrepslige og det praktisk-kroppslige er, som Dreyfus' debatt med John McDowell har vist, et komplisert spørsmål. McDowell har rett i at Dreyfus' måte å forklare dette på er utilfredsstillende. Skal vi fullt og helt unnsnippe det Sellars (1956/1997) kalte «the myth of the Given», kan ikke menneskelig kroppslig mestring forstås som fullstendig rensert for rasjonelle kapasiteter. Jeg kan ikke se hvordan de elleve stadiene på veien fra kroppslig mestring til tenkning som foreslås i *Retrieving Realism* (s. 88–9) klarer å unngå dette problemet. På den andre siden har McDowell en jobb å gjøre for å vise hvordan hans rasjonalitetsbegrep lar seg «kroppsliggjøre» (se Bernstein, 2000, for en god kritikk av denne mangelen ved McDowells posisjon). Jeg har selv skrevet om dette i *Situating the Intellect: McDowell, Dreyfus, and Merleau-Ponty on Mindedness and Embodiment* (2015).
9. J. J. Gibsons begrep om «affordance» (1979) og Heideggers begrep om «tilhåndenhet» (1926/2007) brukes gjerne, både av D&T og av andre, om denne dimensjonen ved verdens tilstedeværelse for oss.

our interaction» (s. 94). Et samspill mellom objektet med dets fysiske egenskaper og det kroppslige subjektet med dets kapasiteter og kulturelle bakgrunn, er nødvendig for begerets «til-å-drikke-av-het». Hverdagsvirkeligheten må forstås som en «samproduksjon» som oppstår i relasjonene vi har til den i våre praksiser.

D&T ser dette som et potensielt problem. For, som de sier,

once we [...] observe that the world is a coproduction, [...] it looks like we can no longer make sense of the possibility of understanding things as they are in themselves independent of any interaction with human beings. Indeed, insofar as our everyday coping practices give us direct access to the *everyday world*, they seem to block all access to the *universe as it is in itself*. (s. 131, original kursivering)

Dersom vi selv alltid er med på å forme vår kontakt med verden, ser det ut til at vi er dømt til å aldri få tilgang til universet slik det er i seg selv, uavhengig av oss. D&T vil imidlertid si at vi *har* en slik tilgang – i naturvitenskapen (s. 132). Men kan vi egentlig si at kontakten vi har med virkeligheten gjennom naturvitenskap ikke avhenger av noen former for menneskelige bidrag? Vitenskapelige teorier og metoder, som er det som lar oss tolke og innhente empiriske data, er vel åpenbart menneskeskapt? Trekker vi inn viktigheten av mellommenneskelige forskerfelleskap og normer, historisk utvikling og så videre, blir det enda vanskeligere å ikke se også virkeligheten som naturvitenskapen oppdager som avdekket gjennom en slags samproduksjon hvor menneskelige faktorer spiller en rolle.

Trenger egentlig ideen om «samproduksjon» å være så kontroversiell? Den ser i alle fall ut til å være vanskelig å komme utenom. All tenkning, persepsjon og forståelse involverer nødvendigvis – på en eller annen måte – *den* som tenker, persiperer og forstår. Det er ut ifra vår posisjon, tilnæringsmåte, kapasiteter, at objekter gis oss på den måten de gjør. Det som *kan* være kontroversielt, er hvilke filosofiske implikasjoner man trekker ut av dette. For eksempel kan det være lett å tenke at å innrømme dette, er å bukke under for en form for antirealisme eller idealisme, der vi aldri kan ha tilgang på noe annet enn produkter av vår egen bevissthet.¹⁰

Det er denne typen bekymring som motiverer D&Ts posisjon i forbindelse med realismespørsmålet. De tenker at beskrivelsen av verden som en samproduksjon setter den intuitive tanken om verden *uavhengig* av oss i fare. Det er greit nok, sier de, at *hverdagsvirkeligheten* er en samproduksjon der våre menneskelige egenskaper og praksiser spiller en rolle – men vi også kan gi mening til at verden har en måte å være på *i seg selv*, helt uavhengig av slike praksiser, og at dette er noe naturvitenskapen er i stand til å gi oss en beskrivelse av.

Spørsmålet er om dette er en holdbar posisjon, eller om det ikke snarere fører D&T inn i nettopp noen av de problemene de ønsker å unngå.

10. Såkalte «spekulative realister» har, som Zahavi (2016) viser i sin gjennomgang og kritikk av denne posisjonen, de siste årene rettet kraftige skyts mot den fenomenologiske tradisjonen basert på nettopp denne formen for kritikk. «Korrelasjonisme», som de kaller tanken om at subjektivitet og objektivitet ikke kan forstås i fullstendig isolasjon fra hverandre, er ifølge dem en katastrofe som startet hos Kant (Meillassoux, 2008, s. 124) og som siden har forgiftet filosofien (Badiou, 2009, s. 535). I *The End of Phenomenology* (2014, s. xi) hevder Sparrow at spekulativ realisme setter en stopper for fenomenologien ved å klare å omfavne en virkelig realisme. D&T involverer seg ikke i denne diskusjonen, men de ville etter alt å dømme ikke akseptert den harde fenomenologikritikken til de spekulative realistene. På den annen side innrømmer de selv at det er idealistiske tendenser i fenomenologien (s. 135) som deres posisjon er i stand til å overvinne.

2. RORTYS «ANTIREALISME»

For eksempel hevder de at deres avvisning av medieringsbildet lar dem unngå den tradisjonelle realismedebatten, samtidig som de kaller posisjonen de selv utvikler for «robust realisme» og definerer den i opposisjon til «antirealismen» de mener å finne blant annet hos Richard Rorty (s. 132). Grunnen til at avvisningen av medieringsbildet medfører en oppløsning av det tradisjonelle filosofiske realismespørsmålet, er at spørsmålet om hvorvidt en uavhengig eksisterende virkelighet er tilgjengelig for oss eller ikke bare gir mening hvis man tenker at en eventuell kontakt med en slik virkelighet alltid vil være mediert gjennom noe som i prinsippet kan feile i å samsvare med virkeligheten «utenfor». Realisme hevder at i alle fall noen av våre tanker samsvarer med en ytre, uavhengig virkelighet, mens anti-realisme sier enten at de *ikke* kan samsvare med verden slik den er i seg selv, eller i det minste at vi aldri kan *vite* om en sånn korrespondanse finner sted. Hvis vi kvitter oss med måten å tenke på som medieringsbildet representerer, blir vi ifølge D&T i stand til å «våkne opp» til det de kaller en *uproblematisk realisme*, en filosofisk posisjon som ikke har form som en dristig filosofisk tese (s. 131). Som vi skal se nedenfor, er det tvilsomt om D&Ts posisjon klarer å oppnå dette.

Når det er snakk om både det å forkaste medieringsbildet, og å formulere en uproblematisk realisme, minner mye av det D&T sier om Rortys tanker i forbindelse med realismespørsmålet – men de er radikalt uenige om hvordan den resulterende posisjonen bør se ut. Rorty tenker at den beste måten å forkaste medieringsbildet på, er å kvitte seg med tanken om et skille mellom ting for oss og ting slik de er i seg selv. «Realism becomes interesting», sier han, «only when we supplement plain speech and common sense with the ‘in itself’ versus ‘to us’ distinction» (1998, s. 94; sitert av D&T s. 132). Som vi skal se, tror jeg at dette er riktig.¹¹

D&T anklager, som nevnt, Rortys posisjon her for å være en form for antirealisme. D&Ts poeng er at Rortys forkastning av skillet mellom ting i seg selv og slik de er for oss, resulterer i en posisjon der vi så å si er «fanget» innenfor våre menneskelige praksiser uten noen mulighet til å komme på «utsiden» av disse. De hevder med andre ord at avvisningen av dette skillet allikevel forplikter Rorty til et liknende, men *mer* problematisk skille. Hvordan kan det å si at det er meningsløst å skille mellom verden for oss og virkeligheten i seg selv gjøre at man allikevel forplikter seg til en tanke som er nesten identisk? Kan det ikke like gjerne være at D&T leser denne problematiske implikasjonen inn i Rortys posisjon fordi de selv er overbevist om at man ikke kommer utenom å trekke et slikt skille?

Ved å insistere på å bevare skillet, slik D&T gjør, står man i fare for å falle tilbake i en variant av medieringsbildet allikevel. For, hvis man sier at virkeligheten slik den oppleves av oss er én ting og slik den er i seg selv noe annet, kan bildet som tegnes fort bli et hvor våre erfaringer av verden får status som et element som formidler mellom våre sinn og universet slik det er i seg selv. Jeg kan ikke se at D&T klarer å unngå dette. Følgende setning, som oppsummerer essensen i den robuste realismen, gjør det ikke mindre problematisk:

11. Dette er ikke en omfavning av hele Rortys posisjon. En del av kritikken D&T fører mot Rorty i *Retrieving Realism* er legitim: Han fokuserer først og fremst på *diskursive* praksiser og språklig artikulerbare oppfatninger når det gjelder hvordan mennesker forholder seg til verden, og står dermed i fare for å overse betydningen av de kroppslige, praktiske og perseptuelle faktorene som D&T vektlegger.

We want to argue *both* for our embodied direct access to the things of the everyday world as they appear *to us* and a realist view of science as describing the things in the universe as they are *in themselves*, independent of their relation to our bodily capacities and our coping practices. (s. 132, original kursivering)

Vi har altså en kroppslig, direkte tilgang til tingene i den hverdagslige verden slik de framstår *for oss*, i tillegg en vitenskap som beskriver tingene i universet slik de er i seg selv, uavhengig av oss. Men er det at vi har direkte tilgang på verden slik den *framstår* for oss noe noen vil være uenig i? Det er i alle fall ikke i konflikt med medieringsbildet, som dreier seg nettopp om at det eneste vi har direkte tilgang på er framtreddelser som formidler vår kontakt med den virkelige virkeligheten. Spørsmålet er aldri hvorvidt vi er i direkte kontakt med verden slik den *framstår for oss* eller ikke. Spørsmålet er hvilken status vi skal tillegge framtreddelsene – om vi skal forstå dem i kontrast til en virkelighet i seg selv eller ikke.

Det kan se ut som at D&T, heller enn å forkaste medieringsbildet, bare transponerer det fra en intellektualistisk til en mer kroppslig, praktisk variant. De setter praktisk omgang med heller enn tenkning om verden som primært, og hevder å dermed avvise bildet til fordel for en «kontaktteori» – men hvis de tenker at det vi er i kontakt med bare er framtreddelser distinkte fra virkeligheten selv, er det vanskelig å forstå hvordan dette kan være det framskrittet de hevder at det er.

3. PLURALISTISK REALISME

Nå skal det sies at det er flere ting som kompliserer denne lesningen av D&Ts posisjon. Og det er kanskje dette som er hovedproblemet med posisjonen de prøver å etablere – at den er tvetydig når det kommer til hva de legger i begrepet om ting i seg selv. For det første, så er avvisningen av medieringsbildet hovedprosjektet i *Retrieving Realism*, og det er derfor overraskende om de faller tilbake i dette bildet så åpenbart som jeg har hintet til her. For det andre, går de i bokas siste kapittel over til å argumentere for det de kaller en *pluralistisk robust realisme* (s. 154), som handler om at det ikke nødvendigvis bare er én forståelse av virkeligheten som er «den rette», men at flere ulike perspektiver kan være sanne. Eksemplet de bruker for å illustrere dette, er at selv om moderne vitenskap har funnet ut at den definerende egenskapen til gull er å ha atomnummer 79, trenger ikke det å bety at oldtidens Egypts forståelse av gull som essensielt *hellig* var feil (s. 152).

Hvordan kan dette kombineres med skillet mellom tingene i seg selv og slik de er for oss, som D&T insisterer på å opprettholde? Hvis det bare er moderne vitenskap som har tilgang på universet slik det er i seg selv, betyr vel det at perspektiver på verden som strider mot det vitenskapelige må være feil? For å imøtegå denne typen innvendinger, forsøker D&T i dette siste kapitlet å ufarliggjøre begrepet om ting slik de er i seg selv. Blant annet hevder de at det er en vestlig oppfinnelse som oppstod samtidig som den moderne vitenskapen, og foreslår at oldtidens Egypt kunne ha rett om helligheten til gull *nettopp fordi* de ikke hadde noe slikt begrep og dermed ikke hadde ressursene til å oppfatte gull som *i seg selv* hellig (s. 150). Oldtidens egyptere manglet enkelt og greit begrepene for å ha oppfatninger som er i konflikt med moderne vitenskap.

Betyr dette at D&T tenker at skillet mellom «i seg» og «for oss» ikke er noe mer enn et kulturelt produkt og dermed allikevel ikke viser til noe mer grunnleggende i vårt forhold til ver-

den? Hvis vi ser nærmere på argumentet de har for å opprettholde denne distinksjonen, blir det tydelig at det for dem allikevel må være snakk om noe mer enn en ren kulturell konstruksjon.

4. BEVISET FOR EN UAVHENGIG VIRKELIGHET

Argumentet de har for å bevare skillet mellom virkeligheten slik den er i seg selv og slik den framstår for oss, ser ut til å sikte mot å *bevise* at det finnes en uavhengig eksisterende virkelighet, som er den naturvitenskapen beskriver. Dette gjør de ved å ta utgangspunkt i Samuel Todes' analyse av balanse i *Body and World* (2001). Balanse er evnen til å opprettholde en stabil posisjon i forhold til krefter som er utenfor en selv. Det som skjer når man mister balansen, er at tyngdekraften får virke uten motstand. For at det skal være mulig for oss å omgås verden, er vi på denne måten nødt til å kunne forholde oss til noe som er fullt og helt uavhengig av oss. Selv om hverdagsvirkeligheten forstås i lys av vår kroppslige og kulturelle situasjon, så avhenger muligheten for å være åpen for denne virkeligheten av at vi klarer å orientere kroppen vår i relasjon til krefter utenfor det vi selv kan forme eller bestemme over. Poenget til D&T er at virkeligheten i seg selv er slike *grensebetingelser*, som de kaller dem, som fungerer som ytre begrensning og støtte for våre kroppslige aktiviteter (s. 138). I forbindelse med balansefenomenet er tyngdekraften det mest naturlige å peke på, men samme type funksjon kan også tilskrives for eksempel tings hardhet, tyngde, størrelse og så videre. Siden naturvitenskapen beskriver og forklarer nettopp slike fenomener, kan vi si at dens objekt er universet slik det er i seg selv.

Selv om dette argumentet får godt fram hvordan menneskelig handling og erfaring trenger en ytre virkelighet for å være mulig, er jeg ikke sikker på om det gjør nytten D&T vil at det skal gjøre. At det finnes ting som ikke er avhengige av oss for eksistere, er noe vi kan gi greit mening til både i hverdagspråket og i vitenskapens språk, uten at noe filosofisk skille mellom ting i seg selv og ting for oss er nødvendig. Når D&T ser seg nødt til å konstruere et argument av denne typen bare for å gjøre det klart at det finnes en uavhengig eksisterende virkelighet, og i tillegg kommer med en ganske snever definisjon av *hva* som kan sies å tilhøre virkeligheten i seg selv, er det vanskelig å forstå hvordan de samtidig kan hevde at de legger fram en uproblematisk realisme uten dristige filosofiske teser. Og kanskje innrømmer de selv at de har kommet med en dristig tese her, når de etter å ha presentert dette argumentet erklærer at «[o]nly by thus telling more than we have been told before in the history of philosophy, are we able to see [...] that we are in touch with the cosmos» (137). Gjennom balanseargumentet har D&T klart noen ingen filosofer tidligere har gjort: Bevise at vi har tilgang på en ytre virkelighet.

Et videre problem for D&T, er begrepet «grensebetingelser». Grenser er tross alt ikke noe som kan ha en selvstendig eksistens, men er tvert imot alltid bestemt av hva det er en grense *for*. Er ikke det å definere universet i seg selv som grensebetingelser for kroppslig aktivitet, nettopp å definere det som fullstendig *avhengig av* perspektivet til en kroppslig organisme?

D&T ser ut til å være klar over denne mulige innvendingen, og trekker veksel på Kripkes tanke om *rigide benevnelser* (1980) i et forsøk på å gi mening til muligheten for å «frakoble seg» vår menneske-relative måte å forstå virkeligheten på. Poenget her er at selv om vi starter vår utforskning av et fenomen med utgangspunkt i en «menneske-relativ» definisjon (eks. «gullfargede ting», «det som gjør at jeg faller når jeg mister balansen»), så kan vi

– gjennom denne første definisjonen – komme fram til en forståelse av fenomenets *essensielle* egenskaper (atomnummer 79, formelen som beskriver gravitasjonskraften), som kan vise seg å være helt løsrevet fra definisjonen vi startet med. Slik blir vi i stand til å forstå «how the universe could lead us to discover the meaning of our scientific terms freed from any essential dependence on our meaning-giving practices» (s. 148). Men, som nevnt tidligere, er ikke også vitenskapen en menneskelig, meningsgivende praksis? Og selv om det er sant at naturvitenskapen beskriver egenskaper ved virkeligheten som ikke kan oppdages i vår hverdagslige omgang med den, og at disse egenskapene ofte er «essensielle» i den forstand at de gir oss en universelt gyldig forståelse av fenomenets egenart, forutsetter ikke allikevel slike beskrivers *meningsfullhet for oss* at de ikke kan være fullstendig frakoblet vår menneskelige kontekst? Jeg kommer litt tilbake til disse tingene i neste seksjon – for øyeblikket er poenget bare at det å stille seg tilgjengelig for denne typen kritikk ser ut til å innebære å ta et steg bort fra idealet om en uproblematisk filosofisk posisjon.

Hvis vi nå skal stille en slags diagnose av D&Ts «pluralistiske robuste realisme», så ser den ut til å lide av interne spenninger, trolig forårsaket av at de ønsker å oppnå flere vanskelig forenlige ting. De vil 1) forkaste medieringsbildet til fordel for tanken om at vi er i direkte kontakt med verden i våre hverdagslige praksiser, 2) forsvare det filosofiske skillet mellom ting i seg selv og ting for oss og 3) gjøre dette uten å komme med det de selv kaller «dristige filosofiske teser». Problemet er at 2) undergraver muligheten for både 1) og 3).

Hvorfor insisterer de på å fastholde dette skillet? Som vi har sett, tar D&T avstand fra Rortys deflasjonistiske realisme fordi den ifølge dem er en form for antirealisme. Det som motiverer opprettholdelsen av skillet mellom ting i seg selv og ting for oss ser altså ut til å være en bekymring for at konsekvensen av å droppe dette skillet er å miste den intuitive sannheten at virkeligheten er noe som kan oppdages og utforskes, som gir oss motstand og støtte i vår omgang med verden. Det er selvsagt vanskelig å godta en filosofi som fullstendig mister dette av syne, men jeg tror at det finnes en mindre problematisk måte å bevare denne sannheten på enn gjennom de filosofiske øvelsene D&T ser som nødvendige.

D&T trår feil når de ikke ser at hverdagsrealismen de etablerer i avvísningen av medieringsbildet er *tilstrekkelig* for å gi en tilfredsstillende realismeoposisjon. Problemet er at de føler behov for å gå *utenfor* hverdagslig persepsjon for å etablere en virkelighet som realismen kan forankres i, istedenfor å vise hvordan det fenomenologiske perspektivet i seg selv er tilstrekkelig for å gi oss en uproblematisk realisme. Jeg vil nå avslutningsvis gi en tentativ skisse av denne måten å tilnærme seg realismespørsmålet på.

5. FENOMENOLOGISK REALISME

Den fenomenologiske realismens hovedtese er at det ikke er noen konflikt mellom, på den ene siden, at våre erfaringer alltid er en «samproduksjon» og, på den andre, at vi allikevel er i direkte kontakt med en uavhengig virkelighet «i seg selv». Dette er noe man ikke trenger dristige filosofiske teser for å etablere, men kan gjøres meningsfullt gjennom en analyse av persepsjonens strukturer slik de virker i det hverdagslige.

I introduksjonen til *Phenomenology of Perception*, sier Merleau-Ponty at «[...] we must not wonder if we truly perceive the world; rather, we must say: the world is what we perceive» (2012, p. lxxx). Dette peker i retning av noe som burde blitt vektlagt ytterligere i D&Ts

prosjekt dersom de ønsket å forsvare en virkelig uproblematisk realisme: Resitueringen av begrepet om ting i seg selv fra noe som defineres i *kontrast til* den erfarne verden, til noe vi – i første omgang og for det meste – påtreffer i hverdagslig persepsjon. På denne måten mister begrepet sin metafysiske potens, og det filosofiske skillet D&T ønsker å ivareta, kollapser.

Hva da med verdens subjekt-uavhengighet, forsvinner ikke den også sammen med dette skillet, slik D&T ser ut til å frykte? Ved å rette oppmerksomheten mot et av persepsjonens grunnleggende strukturelementer, forstår vi at denne frykten er ubegrunnet. Å definere verden som *det vi persiperer*, slik Merleau-Ponty gjør i sitatet ovenfor, kan lett ses som uttrykk for en idealisme som sier at virkeligheten er fullstendig inneholdt i våre persepsjoner, at det ikke er noen verden hinsides våre erfaringer. Poenget er tvert imot at verken filosofiske krumpring eller vitenskapelige undersøkelser er nødvendige for å motstå en slik posisjon: Verdens uavhengighet og hinsidighet åpenbares allerede i hverdagspersepsjonen.

Det normale tilfellet av å persipere et hverdagslig objekt, for eksempel en kopp, kan belyse dette poenget. I persepsjonen av koppen er en av dens sider gitt direkte til mitt blikk, mens andre sider er skjult. Koppens skjulte sider er *hinsides* mitt perspektiv på den – de er ikke faktisk synlige. Samtidig innebærer det at jeg ser koppen *som* kopp – som det helhetlige objektet den er – at dens tilstedeværelse for meg ikke er begrenset til det enkelte aspektet som til enhver tid er gitt meg. Koppen er til stede for meg som en hel, *virkelig* kopp, og noe av det som essensielt kjennetegner en slik tilstedeværelse er nettopp at den også involverer et visst *fravær*.¹² Det er med andre ord et grunnleggende kjennetegn ved persepsjon at den aldri kan oppnå et uttømmende grep om sine objekter. Dialektikken av synlige og skjulte sider, nærvær og fravær, utgjør persepsjonen av det virkelige. Det er tross alt et klart tegn på at vi har å gjøre med noe virkelig dersom det, når man beveger seg i forhold til det, fortsetter å tilby nye perspektiver på seg selv mens det skjuler sidene man beveger seg bort fra.¹³

Denne analysen av persepsjon gir oss et begrep om virkeligheten som noe som kjenne-tegnes av å være tilgjengelig fra flere perspektiver, og som alltid unnslipper vår fullstendige kontroll. Slik kan virkeligheten i seg selv defineres, slik Merleau-Ponty gjør i *The Primacy of Perception*, som «[...] the totality of perceptible things and the thing of all things, [...] the universal style of all possible perceptions» (1964, s. 16). Hvis man i det hele tatt vil snakke om virkeligheten «i seg selv», kan den ikke forstås som noe entydig eller monolitisk, noe som er tilgjengelig bare fra ett privilegert perspektiv eller én privilegert beskrivelse. Min persepsjon av koppen er et tilfelle av direkte kontakt med et aspekt ved virkeligheten i seg selv. Aspektet kan ikke skilles fra «koppen i seg selv», men er den siden av kop-

12. Kelly (2005) gir en god utdypning av dette aspektet ved Merleau-Pontys fenomenologi. Slik han legger det fram, er objekter som helhet perseptuelt til stede for oss i form av en *norm* som veileder vår kroppslige omgang med dem. Til grunn for denne tilstedeværelsen ligger en bakgrunn av «perspektiver» på forgrunnsobjektet fra dets omgivelser – jeg *ser* strengt tatt ikke koppens bakside, men jeg vet at den «viser seg» for f.eks. kaffekanna som står bak den eller, mer åpenbart, for personen som sitter på den andre siden av bordet. Dette er noe av det ideen om «et perspektiv fra allesteds», som jeg kommer inn på om litt, viser til.

13. Jeg er klar over at dette poenget ikke vil overbevise en hardnakket skeptiker. Det er prinsipielt *mulig* å betvile virkeligheten til noe selv om det oppfører seg på denne måten, og det er selvfølgelig også mulig å faktisk ha feilaktige erfaringer (illusjoner, hallusinasjoner) der et slikt samspill mellom subjekt og uavhengig objekt bare tilsynelatende finner sted. Men tanken om feilaktige erfaringer er meningsløs uten en forståelse av hva en sannferdig erfaring er, og sannferdig erfaring – sammen med ideen om en uavhengig virkelighet – får sin primære mening i vår perseptuelle omgang med hverdagsvirkeligheten. Til skeptikeren vil jeg si, med Merleau-Ponty, at «to wonder whether the world is real is to fail to understand what one is saying» (2012, s. 360).

pen som viser seg fra mitt perspektiv. Aspektet er heller ikke det mest primære i måten koppen er perseptuelt gitt meg på. Ved å allerede være avslørt som et aspekt ved en helhet, utgjør det nettopp bare en *del* av koppens perseptuelle tilstedeværelse for meg.¹⁴ At mitt perseptuelle grep om koppen aldri kan bli fullstendig, er et grunnleggende element i dens perseptuelle tilstedeværelse, som blant annet gjør muligheten for videre utforskning og nye perspektiver åpenbar.

Tanken om hverdagsvirksomheten som en «samproduksjon», som vi påtraff hos D&T ovenfor, kan gis en (forenklet) illustrasjon i disse termene: Dialektikken mellom nærvær og fravær som kjennetegner objekters framtrødelse, er kun mulig i relasjon til et perspektiv – men perspektivet bidrar her ved å avdekke sider av et objekt som selv ligger til grunn for hva som blir synlig fra ulike vinkler og tilnæringsmåter.¹⁵ Slik forstås ikke «samproduksjonen» lenger som en prosess som projiserer en hverdagsvirksomhet *over* virksomheten «i seg selv», men heller som en nødvendig struktur for at ting i seg selv skal kunne framtrø – være tilgjengelige og til stede for oss – overhodet.

Hva da med vitenskap? Har vi egentlig funnet fram til en hverdagsrealisme som også kan inkludere en form for vitenskapelig realisme her? Hverdagsrealismen skissert ovenfor gir oss et begrep om virksomheten i seg selv som noe som er tilgjengelig fra et mangfold av perspektiver. Vi kan enkelt gjøre rom for vitenskapelig realisme i denne modellen, ved å forstå vitenskapen som et slags perspektiv på virksomheten i seg selv. Ut ifra vår kroppslige og kulturelle situasjon avdekker vi noen aspekter ved virksomheten, mens man ut ifra vitenskapens praksiser og metoder avdekker andre. Det er naturligvis store forskjeller mellom disse både når det gjelder hva som avdekkes og hvordan avdekkingen foregår, men disse forskjellene trenger ikke å forklare i termer av en hierarkisk orden der enten vitenskap eller hverdagslig persepsjon er nærmest den «virkelige virksomheten». «Perspektivene» søker ulike aspekter ved virksomheten, og har sine egne kriterier for hva som teller som suksess. Selv om det nok kan oppstå (i alle fall tilsynelatende) konflikter mellom vitenskap og hverdagspersepsjon, som i så fall må håndteres som de konkrete utfordringene de er, er det ikke her snakk om noen altomfattende konflikt mellom to konkurrerende verdensanskuelser.¹⁶

14. Dette poenget går imot Noë (2012, s. 52–3), som argumenterer for at det er objekters perspektiviske framtrødelse som er det mest primære i deres perseptuelle tilstedeværelse for oss. For eksempel vil en mynt holdt litt skjevt ha en perspektivisk framtrødelse som elliptisk heller enn helt rund. I slike tilfeller, hevder Noë, er det i første omgang den «elliptiske mynten» som er perseptuelt gitt meg, og det er ut i fra denne framtrødelsen at jeg opparbeider meg et perseptuelt grep om den helhetlige, runde mynten. Denne modellen gir inntrykk av at persepsjon avhenger av en slags slutningsprosess, der man ut ifra en del slutter seg fram til en helhet, og gir således et feilaktig bilde av hvordan vi vanligvis persiperer. Det er selvfølgelig ikke tvil om at øynene våre som mottakere av lysrefleksjoner kun fanger opp det som er direkte gitt oss fra vårt perspektiv, og at dette er en nødvendig mulighetsbetingelse for visuell persepsjon, men det betyr ikke at dette må være et separat og primært element i selve persepsjonen. I hverdagslig persepsjon er tings perspektiviske framtrødelse noe vi som regel må gå aktivt inn for å få øye på, mens ting *som de tingene de er*, er det vi primært er åpne for.

15. McDowell (1985, s. 111–2) gir en god artikulering av en liknende tanke i forbindelse med virksomhetsstatusen til sekundære kvaliteter. Poenget hans kan oppsummeres som følger: Hva det vil si at noe er rødt, er essensielt knyttet til hva det vil si å *erfare* noe som rødt, men vi kan allikevel si at rødheten er en egenskap ved tingen selv – i form av disposisjonen til å kunne bli erfart på denne måten.

16. Konflikter av den altomfattende typen gjelder bare mellom dem som er overbevist om at det må være en hierarkisk orden her. Det er ingen konflikt mellom vitenskap og hverdagspersepsjon *qua* vitenskap og hverdagspersepsjon; ingen av dem har, for å låne et uttrykk av Merleau-Ponty, monopol på sannheten (1964, s. 34).

Når det er sagt, må det påpekes at det er en viss asymmetri i forholdet mellom hverdagspersepsjon og vitenskap. For det første, er strukturer som først realiseres i persepsjon grunnleggende også i vitenskapelig tenkning. I persepsjon finner vi, som Merleau-Ponty påpeker, en «tilgangsmodus» (eng. «mode of access») til objekter som gjenoppdages på hvert nivå av forståelse (1964, s. 34). Vitenskap er ikke fritatt fra dialektikken mellom nærvær og fravær, forgrunn og bakgrunn, som er definerende for det perseptuelle. Også der avdekkes og forstås fenomener mot en bakgrunn av utematiserte antakelser og ubestemte, skjulte aspekter og faktorer, som gjør at forskningsobjektet viser utover seg selv mot nye muligheter for utforskning, manipulasjon og så videre. Vitenskapen kobler seg med andre ord ikke fra persepsjonen, så mye som den etablerer nye rom for den å utfolde seg i. For det andre, så bedrives vitenskap alltid *ut ifra* hverdagsvirkeligheten. Laboratoriet, forskningspraksisene og forskerne selv er alle situert i den persiperte verden, og er avhengige av dens felt av mellommenneskelig, kroppslig, perseptuell, hverdagslig mening for å kunne fungere slik de gjør. Videre må eksperimenter nødvendigvis utformes slik at utfallet er *persiperbart* på en eller annen måte. For å oppsummere disse to punktene: Vitenskap springer ut ifra, og er bare mulig på grunnlag av, hverdagspersepsjonens strukturer og objekter. På denne måten kan vi forstå vitenskap som en spesialisert modus av perseptuell tilgang på virkeligheten, heller enn som beskrivelsen av en virkelighet essensielt adskilt fra den perseptuelle.

Selv om D&T enkelte steder sier ting som likner på dette, ser det i siste instans ut til at de avviser et slikt forhold mellom vitenskap og den persiperte verden.¹⁷ Dette understrekes i hvordan de bruker begrepet om et *perspektiv fra ingensteds* (eng. «view from nowhere») til å karakterisere vitenskapen (s. 148, 155). Sammenliknet med det individuelle, levde perspektivet til konkrete, kroppslige subjekter, er det selvsagt meningsfullt å snakke om vitenskapelige beskrivelser som i alle fall til en viss grad «fra ingensteds.» Som D&T påpeker, er vitenskapen åpenbart i stand til å abstrahere fra de mest perspektiv-relative måtene å forstå verden på. For eksempel er begreper som «opp,» «ned,» «venstre,» «høyre,» «nær,» «fjern» og så videre lite relevante for vitenskapelige beskrivelser av virkeligheten (s. 140). Men, med utgangspunkt i tanken om at persepsjonens nærvær-fravær-dialektikk representerer en generell struktur som er nødvendig for menneskelig tilgang til verden overhodet, vil et perspektiv fra ingensteds i sin fulle betydning være et perspektiv uten objekt, et retningsløst perspektiv, og dermed ikke et perspektiv i det hele tatt.¹⁸

17. «Phenomenologists like Husserl, and perhaps Merleau-Ponty, concluded that [...] the laws and entities of science must be abstractions, related to the everyday world like maps to a terrain, in relation to which they get their meaning. [...] All share the conclusion that we can never get outside our perceptual capacities, our language and our practices» (fotnote 10, s. 140).

18. Merleau-Ponty gjør et liknende poeng i *Phenomenology of Perception* (2012, s. 69), og foreslår «perspektiv fra allested» (eng. «view from everywhere») som et bedre uttrykk for å gi mening til tanken om ting i seg selv (2012, s. 71). Igjen får vi et bilde av en virkelighet som ikke lar seg fange fullstendig av ett privilegert perspektiv, men som heller defineres av tilgjengeligheten for et mangfold av perspektiver. Perspektivet fra allested er ikke ett faktisk perspektiv med mulighet for en altomfattende, entydig bestemmelse av virkelighetens essens, men betegner snarere et strukturmoment i vår tilgang til verden. Heller enn å være adskilt persepsjonen, som et perspektiv fra ingensteds må være, er «perspektivet fra allested» deltakende allerede i hverdagslig persepsjon, ved å være det som blant annet åpner den persiperte verden som en *objektiv* verden for oss i utgangspunktet. Dette må videre forstås i lys av menneskets grunnleggende *intersubjektive* væremåte, det at våre individuelle perspektiver gjennomsyres og desentreres av andre menneskers perspektiver og intensjoner og fellesmenneskelige signifikanser.

Igjen ser D&Ts posisjon ut til å være tvetydig nok til å sno seg unna kritikken. For, ved å si ting som at «[e]ven a view from nowhere of things as they are in themselves is only one limited way of disclosing them» (2015, s. 152) og «[t]he fact that there could in principle be many such irreducible and even incompatible perspectives on reality would, of course, be evidence that there is no *one* way nature is and so no *one* truth that corresponds to it [...]» (s. 149), ser de ut til å understreke nettopp det som er mitt poeng. Spørsmålet er hvordan de kan hevde dette, samtidig som de opprettholder skillet mellom ting i seg selv og for oss, og reserverer førstnevnte for vitenskapen forstått som et perspektiv fra ingensteds. Hvis vitenskap bare er en begrenset måte å avdekke virkeligheten på, undergraver ikke det både begrepet om et perspektiv fra ingensteds og begrepet om ting i seg selv (forstått i kontrast til ting for oss)?

Mitt forslag er at vitenskapen, ved å være kun en begrenset måte å avdekke ting på, avslører seg selv som en modus av persepsjon, og dermed som et perspektiv fra *et sted*. På denne måten kan vi heller se både hverdagspersepsjon og vitenskap som perspektiver – fra «noensteds» – på ting i seg selv. Det som gjør i seg selv-for oss-skillet nødvendig for D&T, ser ut til å være en tanke om at den persiperte verden er et lukket system som vi må klare å komme oss «utenfor» for å få øye på virkeligheten selv. Men, som jeg har forsøkt å vise, er den persiperte verden grunnleggende åpen, ubegrenset, den viser alltid *utover* seg selv. Vitenskapen kobler ikke av fra den persiperte verden, men er tvert imot en måte å oppdage og utforske nye aspekter ved en virkelighet som vi også er perseptuelt åpne for. Den persiperte verden er ikke noe som trenger forankring i noe annet enn seg selv for å kunne sikre sin virkelighet. Med sin åpenhet for utallige perspektiver og sitt stadige avslag mot å gi seg selv fullstendig over til oss, er den persiperte verden det vi må starte fra og fortsette å vende tilbake til hvis vi ønsker å våkne opp til en uproblematisk realisme.

REFERANSELISTE

- Badiou, A. (2009). *Logics of Worlds: Being and Event 2*. London: Continuum.
- Bernstein, J. M. (2000). Re-Enchanting Nature. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31(3), 277–299. <https://doi.org/10.1080/00071773.2000.11007308>
- Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt.
- Davidson, D. (1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. I *Inquiries into Truth and Interpretation* (s. 183–198). Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199246297.003.0013>
- Davidson, D. (1991). Three Varieties of Knowledge. I A. P. Griffiths (Red.), *A. J. Ayer: Memorial Essays* (s. 153–166). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511628740.012>
- Descartes, R. (1991). Letter to Gibieuf of 19 January 1642 (J. C. et. al., Overs.). In *The Philosophical Works of Descartes* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do*. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press.
- Dreyfus, H. L. & Spinosa, C. (1999). Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism. *Inquiry*, 42(1), 49–78. <https://doi.org/10.1080/002017499321624>
- Dreyfus, H. L. (2013). The Myth of the Pervasiveness of the Mental. I J. K. Schear (Red.), *Mind, Reason, and Being-in-the-world: The McDowell-Dreyfus Debate*. New York: Routledge.

- Dreyfus, H. L. & Taylor, C. (2015). *Retrieving Realism*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674287136>
- Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Heidegger, M. (2007). *Væren og tid* (L. Holm-Hansen, Overs.). Oslo: Pax.
- Kelly, S. D. (2005). Seeing Things in Merleau-Ponty. I T. Carman & M. B. N. Hansen (Red.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/ccol0521809894.004>
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell Publishing.
- McDowell, J. (1985). Values and Secondary Qualities. I T. Honderich (Red.), *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie* (pp. 110–129). New York: Routledge.
- McDowell, J. (2013). The Myth of the Mind as Detached. I J. K. Schear (Red.), *Mind, Reason, and Being-in-the-world: The McDowell-Dreyfus Debate* (pp. 41–58). New York: Routledge.
- Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception* (J. M. Edie Red.). Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception* (D. A. Landes, Overs.). New York: Routledge.
- Netland, T. (2015). *Situating the Intellect: McDowell, Dreyfus, and Merleau-Ponty on Mindedness and Embodiment* (Masteroppgave). NTNU, Trondheim.
- Noë, A. (2012). *Varieties of Presence*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063013>
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511625404>
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226922652.001.0001>
- Schear, J. K. (Red.) (2013). *Mind, Reason, and Being-in-the world: The McDowell-Dreyfus Debate*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203076316>
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, C. (2003). Rorty and Philosophy. I C. B. Guignon & D. R. Hiley (Red.), *Richard Rorty*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511613951.009>
- Taylor, C. (2013). Retrieving Realism. I J. K. Schear (Red.), *Mind, Reason, and Being-in-the-world*. New York: Routledge.
- Todes, S. (2001). *Body and World*. Cambridge: The MIT Press.
- Wittgenstein, L. (2010). *Filosofiske Undersøkelser* (M. B. Tin, Overs.). Oslo: Pax.
- Zahavi, D. (2016). The end of what? Phenomenology vs. speculative realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), 289–309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>