



UNIVERSITETET I AGDER

DET SÅKALTE SELVBEDRAGET

En fenomenologisk og analytisk kritikk av forestillingen om å bli bedratt av seg selv.

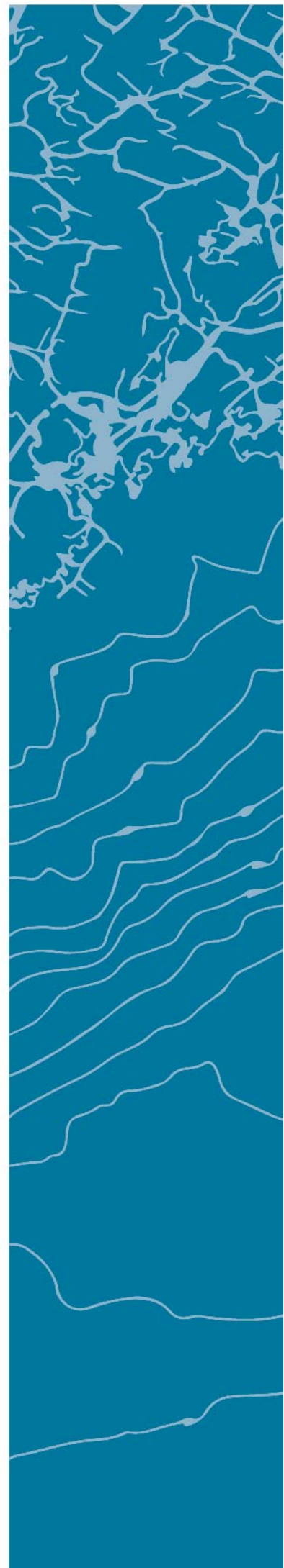
TRON EGIL MEIER HØYREM

VEILEDER

Håvard Løkke

Universitetet i Agder, 2019

Fakultet for humaniora og pedagogikk
Institutt for religion, filosofi og historie



FORORD

Helt siden min egen tid som dommerfullmektig for mange år siden, har jeg vært kritisk til at nyslåtte jurister skal kunne reise seg fra eksamensbordet, aksle dommerkappen og deretter på egen hånd ta stilling til spørsmål av stor velferds- og følelsmessig betydning for partene; ofte uten at overprøving i høyere instans er en praktisk realitet. Ved siden av alt annet som filosofistudiet har bidratt med av økt kunnskap og forståelse, har arbeidet med denne avhandlingens tema bekreftet hvor farlig det er å tro at rasjonell tenkning, også i form av normativ deduksjon og spørsmål om årsakssammenheng, er tilstrekkelig til, med Heidegger ord, "å avdekke sannheten". Slikt sett skulle gjerne temaet vært tatt opp til diskusjon i begynnelsen, og ikke på slutten, av en juridisk karriere.

Filosofistudiet har i det hele bekreftet filosofiens betydning som en nødvendig refleksjonsvegg å spille ball mot under ethvert akademisk studium. Jeg håper den erkjennelsen med årene vil komme tilbake.

Arbeidet var ment å skulle dreie seg om selvbedrag og angst, men stillt overfor det innebygde dilemmaet forestillingen om et slikt bedrag byr på, ble det i stedet en drøftelse av holdbarheten til selve forestillingen om fenomenet. Som forventet fra universitetets side, har arbeidet forutsatt en bratt læringskurve, og det er derfor med adskillig ydmykhet jeg leverer det fra meg. Selv om denne ydmykheten kanskje ikke så lett anes i teksten.

Å veilede en kandidat som gjennom livet allerede er festnet i faglige betrakningsmåter og begrepsbruk, krever nok både mer tålmodighet og imøtekommenhet enn når kandidaten så vidt er kommet i gang på en, forhåpentlig, filosofisk løpebane. Førsteamanuensis Håvard Løkke ved Fakultetet for humaniora og pedagogikk har også denne gangen vært min både tålmodige og entusiastiske veileder. Jeg kunne nok ha trukket enda større veksler på hans innsikt og erfaring, men lar en stor takk gå til ham for hans overbærenhet med mine mange innfall og kjepphester.

Kristiansand 1. mai 2019

SUMMARY

Understanding *self-deception*, the way this term is still applied, has prompted both philosophers, psychologists and others in finding solutions to the dilemma by suggesting theories as to the construction of and motivation behind the phenomenon. Some of these theories compromise the core issue - that p and $\sim p$ cannot be true at the same time. Other theories work around the dilemma by offering rather dubious assumptions like boundaries between parts of the mind.

My suggestion is a rather clear-cut definition by which self-deception is congruent with Moor's paradox. The self-deception then disappears because the contradiction is cast aside in favour of an intuitive inference. This is argued both from a phenomenological and an analytical point of view.

Analysing the interaction between intuition and reason David Kahneman's "System 2", reasoning, displays in an appropriate way how reason just is a wingman as long as intuition successfully plays the ball. Yet I have considered to some extent biases regularly emerging reasoning, even when facing relatively straightforward decisions and premises.

Bringing in Embodied Cognition for a more holistic view of our mental processes, this theory found foothold at Merleau-Ponty, and I have sought to demonstrate how intuitions in their capacity of essential premises for our attitudes and decisions are intelligible both within a Heideggerian Being perspective and under Merleau-Ponty's "intentional arc". Alternatively intuition is considered in light of Heidegger's view on art and truth from 1933 on.

Abandoning "self-deception" by recognising really motivating factors is hard; sometimes seemingly impossible. Discovering original causality for one thing and judging arguments for another. Cognitive abilities are sometimes hijacked by our feelings. Considerations put on hold; even expelled. Moor's paradox no longer on the agenda.

Contemplating decisions made and attitudes exposed reveal unexpected facets and we are alienated from our 'selves' - observed from a distance. Nobody to blame, we resort to the second best; we fooled ourselves. We were subject to self-deception.

Finally establishing identity, manipulating facts and our need of an intelligent and coherent narrative of ourselves are pinpointed as accounts for intuitions successfully overriding reason.

SAMMENDRAG

Det paradoksale ved selvbedraget, slik dette fortsatt oppfattes, har fristet både filosofer, psykologer og andre til å foreslå løsninger på dilemmaet i form av teorier om selvbedragets konstruksjon og motivasjon. En del av disse forslagene går etter min mening på akkord med det som nødvendigvis må være kjernen i problemet - at p og ~p ikke kan være sanne på en og samme tid for en og samme person. Andre unngår problemstillingen ved å forutsette en form for spaltning av sinnet som fremtrer som ren spekulasjon. Jeg har derfor valgt å rendyrke definisjonen av selvbedraget ved å sette dilemmaet på spissen i form av det såkalte Moors paradoks. Selvbedraget forsvinner da fordi kontradiksjonen settes på sidelinjen til fordel for en intuitiv beslutningsprosess.

Jeg forsøker å begrunne dette ut fra både en fenomenologisk og en analytisk synsvinkel. Da teorien om kroppslig situert kognisjon ble introdusert som en mer holistisk oppfatning av våre mentale prosesser, fant den fotfeste bl.a. hos Merleau-Ponty, og jeg har forsøkt å vise hvordan intuisjoner som avgjørende premisser for holdninger og valg, kan forklares fenomenologisk både i lys av Heideggers værensanskuelse og Merleau-Pontys "intentional arc". I omtalen av samspillet intuisjon og fornuft er det rent analytisk i stedet naturlig å ta utgangspunkt i David Kahnemans terminologi når han beskriver hvordan "system 2", refleksjonen, kun opptrer som en støttespiller så lenge intuisjonen, "system 1", synes å lykkes med sitt solospill. Jeg har dog viet en større omtale av enkelte systematiske feil som synes å gå igjen når vi slik reflekterer over selv relativt enkle valg og premisser. Som et alternativ til den analytiske disseksjonen av intuisjonen diskuterer jeg også hvordan fenomenet intuisjon kan oppfattes fra et fenomenologisk ståsted i lys av Heideggers diskusjon av forholdet mellom kunst og sannhet i hans forfatterskap på trettitallet.

Å fri seg fra "selvbedraget" ved å erkjenne sine egentlige beveggrunner er ikke bare vanskelig; iblant tilsynelatende umulig. Det gjelder bl.a. spørsmålet om hva som kan og bør betraktes som årsaken til de valg vi foretar og de oppfatninger vi gjør oss. Et skritt nærmere kan vi også komme om vi konsentrerer undersøkelsen om de begrunnelser som gis før, under og etter et valg. Intuisjoner spiller ofte hovedrollen når følelser "kaprer" den kognitive evnen. Refleksjonen blir satt på vent, kanskje sågar forvist. Moors paradoks tas av agendaen. I ettertankens lys trer det likevel frem andre trekk ved de valg vi gjorde og de holdninger vi ga uttrykk for. En form for fremmedgjøring i forhold til oss selv, våre motiver og slutninger skaper avstand. Uten andre å skylde på, tyr vi til det nest beste; vi lurte oss selv. Vi var gjenstand for et "selvbedrag".

Til sist peker jeg på hvordan identitetsbygging, juks med fakta og behovet for en forståelig og koherent oppfatning av en selv kan forklare hvordan intuisjonen med hell overstyrer refleksjonen.

INNHOOLD

1. INNLEDNING	1
2. INTRODUKSJON	5
3. OPPLEGG AV STOFFET	7
4. NÆRMERE OM PROBLEMSTILLINGEN.....	11
4.1. MOORES PARADOKS.....	11
4.2. TEORIER OM SELVBEDRAGETS KARAKTER	12
4.3. BRUKEN AV UTTRYKKET SELVBEDRAG I DET FØLGENDE.....	16
5. METODE.....	19
5.1. OM BEGREPER.....	19
5.2. DEFINISJONER.....	21
6. KOGNISJON	23
6.1. KOGNITIVISME	24
6.2. HISTORIKK	26
7. EMBODIED MIND OG KOGNITIV DISSONANS.....	29
7.1. MERLEAU-PONTY	30
7.2. MARTIN HEIDEGGER	32
7.2.1. BEING WITH	37
7.2.2. DAS MAN	39
7.2.3. DAS VERFALLEN.....	41
7.2.4. Å FORSTÅ (SEG SELV?)	45
8. FORNUFT OG INTUISJON	49
8.1. NÆRMERE OM FENOMENET INTUISJON	50
8.2. INTUISJON I LYS AV DEN SENE HEIDEGGER.....	51

8.3. FORNUFTEN	55
8.4. SAMVIRKET FORNUFT/INTUISJON	60
9. Å KJENNE SEG SELV	65
9.1. BEVISSTHET OG OPPMERKSOMHET	66
9.2. KAUSALITET	68
9.3. BEGRUNNELSER	71
10. SELVBEDRAG ELLER BARE BEDRAG?	75
10.1. HVORDAN VI BLIR BEDRATT	78
10.2. FORNEKTELSE SOM IDENTITETSBYGGING	80
10.3. FORNEKTELSE SOM PRAKTISK FORNUFT	83
10.4. FORNEKTELSE SOM HISTORIEFORTELLING	85
11. AVSLUTNING	87
12. KILDEFORTEGNELSE	89

1. INNLEDNING

For å bli narret av seg selv er verst av alt. Når nemlig den som vil narre ... alltid er til stede

Platon¹

Jean-Baptiste, hovedpersonen i Albert Camus' *Fallet*, er en smule animert, men i det troskyldige hjørnet og med behov for å betro seg til sin sidemann i baren. «To be sure, I knew my failings and regretted them. Yet I continued to forget them with a rather meritorious obstinacy» (Camus og Buss 2006, 76) På det rene med sine feil, undres han over sin makeløse evne til å glemme dem. Glemselen har imidlertid også åpenbare fordeler: « I wasn't good enough to forgive offenses, but eventually I always forgot them ... The same infirmity that often made me indifferent or ungratefull in such cases made me magnanimous.» (ibid 49-50) Vi er alle utsatt for å glemme, og iblant er glemselen et kjærkomment plaster på et sår som trenger å leges. Slike sår hender det også vi påfører oss selv. Andre ganger er det kun snakk om et ubehag. Angst er kanskje av de verste, men både sår og ubehag kan plastres. Slik har det vi kaller selvbedraget gitt håp når alt håp er ute, men også forårsaket engstelse uten synbare trusler. Imellom ytterpunktene av fortapelse og frelse har etiketten selvbedrag vært diagnosen så vel når hovmod og fordommer har holdt den stille refleksjonen på avstand som når uselvisk og uegennyttig kjærlighet har fått mennesker til å ofre sine leveår for andre fordi skyldfølelse, tradisjoner eller andres forventninger har fortrent eller stengt ute erkjennelse og oppriktighet. Ofte melder det seg følelser vi ikke en gang er i stand til å sette navn på. Innskytelser, antagelser, innfall og tilskyndelser kan tre frem tydelige, men uten hjemmeadresse. Vi kaller dem gjerne intuisjoner, og med større og mindre hell har vi kanskje valgt å la dem bestemme veivalget. Kanskje uten å ta oss tid til å konferere med fornuften. Når livet konfronterer oss og stiller krav, har vi oftest mulighet for å velge hvordan vi vil forholde oss. De fleste slike valg skjer ubevisst, men ofte tilbyr de også muligheten for å stanse opp et øyeblikk og ikke bare gå videre. I etterhånd kan det hende vi undres som Jean-Baptist over vår evne til i slike øyeblikk å snu ryggen til realiteter i vår egen natur eller omgivelser. Vi kjenner kanskje ikke igjen våre egne beveggrunner den gangen. Holdninger vi hadde og veier vi tok virker både påfallende og uforståelige. Vi er fremmedgjorte

¹ Kratylos, 528 d

overfor noe i oss og finner ingen annen forklaring enn at vi må ha forledet oss selv. Vi er narret, bedratt; selvbedratt.

Å forlede eller bedra seg selv byr imidlertid på noen paradokser, og disse har påkalt økende interesse særlig fra midten av forrige århundre og fremover.² I et filosofisk perspektiv reiser selvbedraget spørsmål innenfor et bredt spekter av temaer, som epistemologi, sinnsfilosofi, etikk, logikk og filosofisk antropologi. Fenomenet har også lenge opptatt psykologisk forskning og i det siste også biologene. Hensikten med denne avhandlingen er imidlertid å stille kritiske spørsmål ved selve forståelsen av hva vi mener med et selvbedrag. En rekke forslag er i den anledning forkastet fordi de ikke møter det som jeg mener må være selve kjernen i beskrivelsen; at man skal være i stand til å tro to motstridende påstander på en og samme tid. Stilt overfor utfordringen det er å forklare et slikt paradoks har jeg sett hen til to forskjellige retninger innen nyere filosofi. I et fenomenologisk perspektiv har jeg vist til hvordan den franske filosofen Merleau-Ponty sammen med tyskeren Martin Heidegger har gitt støtte til en retning innen sinnsfilosofi, kalt Embodied Mind, som legger avgjørende vekt på at beslutninger vi tar bevisst og ubevisst slett ikke alltid, men tvert imot oftest, ikke er fattet etter overveielse, men snarere er et resultat av følelser, holdninger, innfall og det vi i det store og hele kaller intuisjoner. Slike årsaker til nye holdninger og handlinger virker stort sett i det stille, men kan også overfalle oss i form av engstelse, begjær, sjalusi etc. Alternativt, men parallelt har jeg samtidig forsøkt å belyse hvordan beslutninger ofte blir tatt sett i et analytisk perspektiv. Forfattere som psykologen Daniel Kahneman og antropologen Dan Sperber har gitt bidrag til en oppfatning av måten vi når frem til beslutninger på som reiser tvil m.h.t. både kvaliteten til våre fornuftige overlegninger og hvilken rolle fornuften i det hele spiller ved de valg vi gjør.

Felles for både den analytiske og fenomenologiske tilnærmingen, er at begge støtter det syn at følelser og intuisjoner spiller en langt større rolle for våre valg enn det tradisjonen etter Aristoteles og Descartes har lært oss om mennesket som fornuftvesen. Arbeidet med avhandlingen var ment som en undersøkelse av fenomenet selvbedrag med tanke på mulige effekter som angst og lignende. Underveis har det imidlertid åpenbart seg at selvbedraget i sin egentlige form vanskelig lar seg påvise. Det som skjer er i stedet at erkjennelsen av motstriden mellom de to uforenelige påstandene, bevisst og ubevisst ignoreres til fordel for en beslutningsprosess styrt av følelser og intuisjoner. Det skjer ikke noe reelt valg mellom to motstridende påstander, og det er dermed ikke snakk om å overtale seg selv til å tro på noe man egentlig ikke tror på. Sannhet og usannhet er dispenserte til fordel for «alternative

² (Festinger 2001)

fakta», en forestilling om virkeligheten skapt ut fra følelsesmessige behov og uten krav på ontologisk status. Hvordan dette kan skje i en verden hvor vitenskapen har inntatt kirkens rolle og krav til logikk og etterprøvbarhet har erstattet tro og dogmer, danner slutten på avhandlingen.³

³ Rettskriving og redigering følger anvisningene fra universitetet foruten niende utgave av Finn-Erik Vinjes «Skriveregler». Hvor anvisningene fra universitetet benytter uttrykket «bør», har jeg delvis benyttet meg av frithetsgraden.

2. INTRODUKSJON

There are two ways to be fooled. One is to believe what isn't true; the other is to refuse to believe what is true.

Søren Kierkegaard

Ordet *bedrag* har en åpenbar moralsk implikasjon, men det brukes også i sammenhenger uten moralske undertoner. Synsbedrag er et av mange eksempler på dette. Et synsbedrag kan skapes av naturlige fenomener, som når lysstråler bøyes i vann og åra synes å ha en knekk der den treffer vannflaten. Andre ganger skapes synsbedrag ut fra en hensikt, som da den første "magic box" ble introdusert og ga brukeren inntrykk av et tredimensjonalt bilde inne i boksen.

Når det ligger en hensikt bak synsbedraget, vil dette oftest skyldes at vi har å gjøre med minst to aktører: Den som "bedrar" og den som "blir bedratt", men iblant ønsker vi å skape synsbedraget på egen hånd og uten hjelp av andre. Forstørrer eller forsterker vi synsinntrykket ved hjelp av en linse, som ved bruk av mikroskop, forstørrelsesglass, briller etc., tolker hjernen vår objektet i et annet perspektiv enn når vi kun bruker øynene våre.

Enten andre står bak "bedraget" eller vi fremkaller det selv, vil forestillingen i hodet vårt enten oppfattes å være "sann" eller "usann". Vi tror ikke at figurene i "the magic box" finnes der i virkeligheten, men vi gleder oss likevel over teknikken som får dem til å fremstå slik. Andre ganger lar vi oss forføre av synsbedrag så tilsynelatende virkelighetstro at vi blir ute av stand til å skille mellom fantasi og virkelighet. Som når tryllekunstneren tilsynelatende får damen til å sveve i tomme luften.

Hvis vi ikke tror på det inntrykket som synsbedraget gir oss, kan vi med rette spørre om vi er "bedratt" i ordets egentlige forstand. Dersom hensikten med tryllekunsten var å få oss til å tro at tryllekunstneren hadde overnaturlige evner, har han jo mislyktes i sitt forsøk. Vi tror ikke på den illusjonen han forsøker å fremkalle hos oss. Et bedrag må altså resultere i en feilaktig oppfatning av det vi kaller "virkeligheten". Dersom "virkeligheten" imidlertid ikke lar seg fastslå, lar det seg heller ikke fastslå hvilken oppfatning som skjuler seg bak et bedrag. To vitner i en rettssak kan ha bivånet den samme bilkollisjonen, og fra samme ståsted, men iblant er ingen i stand til å fortelle hvilken av de to beretningene som best gjengir hva som egentlig og faktisk fant sted.

Vi har alle en oppfatning av virkeligheten. Den styrer til daglig våre tanker og handlinger og gjør oss i stand til å forholde oss til andre mennesker og omverdenen for øvrig fordi erfaringen vår tilsier at vår oppfatning av virkeligheten stort sett hjelper oss å nå våre hensikter i samkvem med mennesker og natur.

De fleste av oss har bare én slik oppfatning av oss selv og verden. Har vi stadig to eller flere slike oppfatninger som dermed skiller seg fra hverandre, blir

livet vanskelig å mestre. I det følgende holder vil oss til "normaltilfellene". Når vi derfor setter "the magic box" for øynene og gleder oss over illusjonen, er ikke dette en alternativ virkelighetsoppfatning, men kun et hjelpemiddel for fantasien til å underholde oss. Vi er klar over at vi inviteres inn i en fantasiverden. Vi er ikke "bedratt" av boksen eller dens opphavsmann.

Det synes i det hele vanskelig å forstå at vi kan bedra oss selv. At en annen kan fremskaffe feilaktige forestillinger hos oss om virkeligheten, vet vi bare så altfor godt. Media er fulle av eksempler. Skulle jeg falle for en politikers valgløfte og la det bli avgjørende for min stemme, vil dette kunne vise seg å være forkjært når sannhetens time opprinner. Jeg er bedratt, men jeg har ikke bedratt meg selv. Likevel opptrer uttrykket selvbedrag i dagligtalen som om det å skulle kunne lure seg selv er en dagligdags og kurant ting. Oftest skjer det i sammenhenger hvor vi mener at vedkommende er å bebreide i større eller mindre grad. Vi sier at "hun burde visst bedre", men selv når tonen ikke er bebreidende, står paradokset tilbake: Hvordan er det mulig?

Hensikten med avhandlingen er å vise at dilemmaet ikke er reelt. Selvbedraget lever som en forestilling fordi vi enten mener å se det utenfra når vi iakttar andre menneskers adferd og lytter til deres begrunnelser eller fordi vi ikke er på det rene med våre egne beveggrunner når vi gjør valg som, bare tilsynelatende, er styrt av rasjonelle overveielser. Ved behandlingen av fenomenet selvbedrag slik vi finner det i litteraturen, er synsfeltet begrenset til rasjonelle overveielser og preget av vår oppfatning av mennesket som et fornuftsvesen. I løpet av de siste omkring femti årene har imidlertid erkjennelsen av intuisjoner og følelsers betydning for våre holdninger og handlingsvalg økt. Vi innser at kanskje det meste av disse er basert på bevisste eller ubevisste premisser som aldri inngikk i noen overveielser av strengt logisk art. Livet styres for det meste av innfall, intuisjoner og følelser som overstyrer eller til og med dispenserer rasjonell tenkning. Dilemmaet i form av p og $\sim p$ står dermed ikke på dagsorden. Kontradiksjonen er uinteressant fordi blikket er rettet en annen vei og beslutningsprosessen følger et annet spor. Valget av det dårligste alternativet, p , er bare tilsynelatende. I realiteten er p bare et biprodukt av en prosess som riktig nok med nødvendighet måtte lede til et slikt resultat, men som styres av andre premisser enn p og $\sim p$. Man tror ikke at p er det beste alternativet i og for seg, men velger eventuelt å leve med det. Man har ikke bedratt seg selv.

Konklusjonen er et resultat av en tosporet tilnærming hvor problematikken forsøkes belyst både fra en analytisk og en fenomenologisk synsvinkel. Konklusjonen er imidlertid den samme uansett fra hvilken retning man kommer, og hensikten er ikke å vurdere hvilken av disse retningene som er å foretrekke eller hvordan de stiller seg til hverandre i en faglig, kritisk analyse. I stedet henter jeg synsvinkler og argumenter fra begge og lar hovedformålet være å vise at begge dels kaster nytt lys over hva vi oppfatter som et logisk dilemma og dels gir grunnlag for å hevde at intuisjoner gjør dilemmaet irrelevant.

3. OPPLEGG AV STOFFET

Det paradoksale ved selvbedraget, slik dette fortsatt oppfattes, har fristet både filosofer, psykologer og andre til å foreslå løsninger på dilemmaet i form av teorier om selvbedragets konstruksjon og motivasjon. En del av disse forslagene går etter min mening på akkord med det som nødvendigvis må være kjernen i problemet - at p og $\sim p$ ikke kan være sanne på en og samme tid. Andre unngår problemstillingen ved å forutsette en form for spaltning av sinnet som mangler empirisk grunnlag og fremtrer som ren spekulasjon. Jeg har derfor valgt å innlede med en rendyrking av definisjonen av selvbedraget ved å sette dilemmaet på spissen i form av filosofen G.E. Moors forslag; det såkalte *Moors paradoks*. Dermed gis samtidig en tydelig bakgrunn for omtalen og kritikken av forskjellige teorier om selvbedraget. Avslutningsvis under neste hovedavsnitt, *Nærmere om problemstillingen*, gjør jeg til slutt rede for hva jeg legger i uttrykket selvbedrag og hvordan jeg vil bruke uttrykket i det følgende.

Dernest gjør jeg innledningsvis under avsnittet *Metode* rede for de spesielle utfordringene som følger av å sammenholde tekster med opprinnelse i to forskjellige filosofiske tradisjoner, den analytiske og den fenomenologiske. Her er ikke bare språk og metode forskjellige, men for de fleste av oss inviterer fenomenologien til en værensanskuelse som vi er uvante med. Jeg har derfor lagt vekt på å konfrontere slike språklige utfordringer og har nevnt eksempler på hvordan begreper som inngår i tekstene mine kan oppfattes forskjellige alt etter hvilket utgangspunkt man har. Under dette hovedavsnittet har jeg avslutningsvis gitt en definisjon til noen av disse begrepene for bruk i det videre arbeidet.

Mitt valg av en fenomenologisk synsvinkel som det ene av to alternative tilnærminger til selvbedraget innebærer referanser til en retning innen sinnsfilosofien som går under navnet Embodied Mind. På norsk ofte omtalt som "kroppslig situert kognisjon". Retningen finner sine røtter hos bl.a. Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty og har en konfrontasjonslinje mot oppfatninger innen filosofi, psykologi og nevrologi som holder fast ved at våre forestillinger, holdninger og valg kan lokaliseres fysisk til hjernen. For å kunne sette Embodied Mind inn i en riktig begrepsmessig og historisk sammenheng, har jeg i et eget hovedavsnitt, *Kognisjon*, forsøkt å forklare hvordan opposisjonen mot den rådende adferdspsykologien på femtitallet ga støtet til en ny interesse for hjernens funksjoner, som gjerne ble sammenlignet med hvordan en datamaskin fungerer. Slike forestillinger vant fort terreng og dominerte den psykologiske forskningen fram til det siste tiåret av forrige århundre, da teorien om kroppslig situert kognisjon ble introdusert som en mer holistisk oppfatning av våre mentale prosesser.

Historikken leder frem til en nærmere presentasjon av Embodied Mind, som samtidig kaster lys over samlebetegnelsen *kognitiv dissonans* hvorunder selvbedraget vanligvis oppfattes å høre hjemme. I dette relativt omfattende avsnittet er det jeg forsøker å vise hvordan intuisjoner, som avgjørende premisser for holdninger og valg, kan forklares i et fenomenologisk lys. Heideggers værensanskuelse har derfor fått stor plass etter at forbindelsen mellom ham og Embodied Mind først er introdusert via Merleau-Ponty.

I hovedavsnittet *Intuisjon og fornuft* har jeg så presentert et forsøk på en nærmere analyse av hva jeg legger i begrepene. Da er det naturlig å ta utgangspunkt i David Kahnemans terminologi når han beskriver hvordan "system 2", refleksjonen, kun opptrer som en støttespiller så lenge intuisjonen, "system 1", synes å lykkes med sitt solospill. Hva intuisjoner egentlig er og hvordan samspillet mellom fornuft og refleksjon arter seg, kommer jeg tilbake til på slutten av dette hovedavsnittet. Som et alternativ til den analytiske disseksjonen av intuisjonen diskuterer jeg i mellomtiden hvordan fenomenet intuisjon kan oppfattes fra et fenomenologisk ståsted i lys av Heideggers diskusjon av forholdet mellom kunst og sannhet i hans forfatterskap på trettitallet.

Kahneman har sammen med andre gitt viktige bidrag til en ny forståelse av fornuft i betydningen rasjonell tenkning. Jeg har derfor viet enkelte systematiske feil som synes å gå igjen når vi reflekterer over relativt enkle valg og premisser, en større omtale. Konklusjonene støtter en viss tilbakeholdenhet m.h.t. til å stole ensidig på fornuften og gir foranledning til betraktningene rundt samspillet mellom intuisjon og fornuft avslutningsvis under dette hovedavsnittet.

Utstyrt med det begrepsverktøyet som de to filosofiske tradisjonene bidrar med, går jeg så i avsnittet *Å kjenne seg selv* løs på noen av de utfordringene som møter oss hvis vi på alvor forsøker å granske våre egne og andres egentlige beveggrunner. Å fri seg fra "selvbedraget" ved å erkjenne sine egentlige beveggrunner er ikke bare vanskelig; iblant tilsynelatende umulig. Et utgangspunkt kan imidlertid være å feste oppmerksomhet ved vår egen oppmerksomhet. Hverdagens rutiner sløver både sinnet og synet, og utfordringer finner sine vanemessige løsninger. Først i etterkant må vi erkjenne at viktige hendelser og betraktninger gikk oss forbi. Filosofen Herbert Fingarette oppfordrer oss til våkenhet og til å prioritere mer bevisst hva som bør bety noe for oss og hvordan vil ønske å fremstå i vår omgang med andre. Med min bakgrunn fra skranken er det særlig to utfordringer som jeg gjennom årene har måttet forholde meg til og som jeg mener er grunnleggende for å forstå hvor vanskelig det kan være "å gå i rette med seg selv". Det gjelder for det første spørsmålet om hva som kan og bør betraktes som årsaken til de valg vi foretar og de oppfatninger vi gjør oss. Når vi tar innover oss erkjennelsen av hvor mange forhold som tilsynelatende styrer våre liv, trenger vi aldeles ikke havne i ren determinisme, men like fullt i en form for resignasjon. Et skritt nærmere kan vi imidlertid komme om vi i stedet

konsentrerer undersøkelsen om de begrunnelser som gis før, under og etter et valg. Vårt ønske om å fremstå som velmenende og moralske individer farger jo lett den selvangivelsen vi helst vil levere.

Slik intuisjon som fenomen allerede er beskrevet, tjener det siste hovedavsnittet til å samle trådene og trekke noen konklusjoner. David Kahnemans systematikk bidro sammen med andre forfattere, som for eksempel Jonathan St.B.T. Evans, til å rydde opp i våre forestillinger om samvirket mellom intuisjoner og refleksjoner når vi gjør oss opp en mening eller står foran et valg. Intuisjoner spiller ofte hovedrollen når følelser som for eksempel begjær, sjalusi eller angst "kaprer" den kognitive evnen. Refleksjonen blir satt på vent, kanskje sågar forvist. Moors paradoks tas av agendaen. Vi forsøker i stedet, som Hubert Dreyfus beskriver, å komme i inngrep med verden. Intuitivt, som en refleks av omstendighetene omkring oss. Først i ettertid kommer muligens refleksjonen, og intuisjoner, vanetenkning og internaliserte holdninger blir tatt opp til refleksjon. I ettertankens lys trer det frem andre trekk ved de valg vi gjorde og de holdninger vi ga uttrykk for. En form for fremmedgjøring i forhold til oss selv, våre motiver og slutninger skaper avstand. Uten andre å skylde på, tyr vi til det nest beste; vi lurte oss selv. Vi var gjenstand for et "selvbedrag".

4. NÆRMERE OM PROBLEMSTILLINGEN

4.1. MOORES PARADOKS

Når man står foran valget mellom to ulike alternativ og oppfatter det ene å være bedre enn det andre, tilsier rasjonell tenkning at det eneste riktige er å velge det beste av disse. Forutsatt at man på samme tid har like god kjennskap til begge alternativ, ville det være paradoksalt om man skulle velge det dårligste, p , fremfor det beste, $\neg p$. Det ville for det første tyde på at en og samme person på samme tid tror at både p og $\neg p$ er sanne. Vanligvis oppfatter vi dette som en logisk eller kognitiv umulighet og kaller dette "selvbedragets statiske paradoks".

I tillegg spør man hvordan det skal kunne gå an å gå videre i livet i en overbevisning om sannheten samtidig som man også er fortrolig med at det motsatte av overbevisningen er tilfellet. Det ville være å kjøre i retning Stavanger vel vitende om at det til Oslo man ønsker seg. I dagligtale snakker vi iblant om "å lure seg selv", men å være den som lurer og den som blir lurt på en og samme tid, synes umulig.

Det var den engelske filosofen G.E. Moore som i 1942 så å si satte paradokset på spissen. (Schilpp og Moore 1968, 535–677) Hans eksempel lød "I went to the pictures last Tuesday, but I don't believe that I did". (ibid 543) Vi hører umiddelbart at det skurrer, men setningen i seg selv er ikke selvmotsigende. Det lar seg jo gjøre å hevde begge deler, og det strider ikke mot det faktum at man var på kino om man senere ikke greier å tro det. At man var der og at man ikke tror det, kan begge deler tenkes. Vedkommende har altså ikke i og for seg motsagt seg selv, og som utenforstående kan vi godt tenkes å fastslå at han eller hun var på kino denne dagen, men at vedkommende i ettertid ikke kunne tro det. Som Sorensen peker på, ville det vært annerledes om man snakket om fremtiden: "Jeg var på kino, men jeg kommer ikke til å tro det". Rent intuitivt har vi en tendens til å feste lit til at kunnskap øker. At vi rundt neste hjørne vil være mer kunnskapsrik, og kanskje klokere. Når mitt fremtidige jeg rapporterer tilbake til mitt nåtidige, er det grunn til å lytte. (Sorensen 2018 5.3) Når det likevel skurrer, er det ikke fordi vi har en vag mistillit til vår eget hode og derfor trenger å gjøre en reservasjon med tanke på nye erfaringer lenger fremme. Disharmonien skyldes ikke mistillit til egen kunnskap, men at det rent intuitivt virker absurd at vi her og nå skal være i stand til å tro både at vi var på kino og at vi ikke var på kino. Hvis vi betrakter utsagnet i første person og erkjenner at her er noe som ikke stemmer, dreier det seg om å betrakte sine egne holdninger; i dette tilfelle sin egen oppfatning av tilstedeværelsen på kino. Vi snakker i så fall om metakognitive betraktninger. Vi betrakter våre betraktninger. (Mercier et al. 2018, 133f) Når vi til daglig

utsettes for hva vi oppfatter som selvbedrag skyldes dette at slik metakognisjon er fraværende. Ingenting skurrer, fordi oppmerksomheten er festet helt andre steder, jfr. nedenfor under 5, eller fordi vi omfortolker situasjonen og bortfortolker disharmonien. Vi var ikke på kino likevel, eller vi er ikke lenger helt sikker på om vi var der.

4.2. TEORIER OM SELVBEDRAGETS KARAKTER

Når slike paradokser likevel regelmessig opptrer, har det vært gjort forsøk på forklaringer i flere retninger. Et av disse forsøkene skiller mellom valget som en bevisst eller ubevisst tanke.

De som mener kontradiksjonen skyldes en bevisst tanke, rendyrker etter sin oppfatning 'selvbedrag' som begrep. De legger avgjørende vekt på at det må foreligge en hensikt i retning av å velge å tro p fremfor $\sim p$. Dermed forutsettes også at både p og $\sim p$ er kjente for vedkommende. I engelsk språkbruk kalles denne familien intensjonalister og betraktningmåten intensjonalisme; benevnelser som også vil bli brukt her. Slike valg forklarer man likevel gjerne med at kontradiksjonen bortforklares i det korte perspektivet. Man finner ad hoc påskudd for å velge det dårligste alternativet, og ser eventuelt bort fra at valget i lengden ikke vil lønne seg. Da foreligger det etter min mening ikke et selvbedrag, men kun ønsketenkning.

Motivene for å velge det dårligste alternativet kan imidlertid være så sterke at de etter Dion Skott-Kakures mening så å si "kaprer" den kognitive evnen og styrer valget. (2002 586) Jeg har imidlertid vanskelig for å skille mellom en slik betraktningmåte og ren villfarelse. Hvis den kognitive evnen er så dominert av følelser eller andre utenforliggende hensyn at realitetssansen er fordreid i den motiverte retningen, er man; kanskje ikke uten egen skyld; bragt i villfarelse. Manglende kognitive evner kan dog selvsagt forhindre at man blir oppmerksom på selvbedraget. Barn, men også voksne, forholder seg ofte til fakta på en ureflektert måte som forhindrer at kontradiksjonen står frem for bevisstheten. (Fingarette 2000 loc 142⁴) Som en fellesbetegnelse for både ønsketenkning og villfarelse vil jeg kalle disse *uekte selvbedrag*. De bør ikke en gang inngå i vår daglige omtale av fenomenet.

Andre hevder at et slikt valg kan tenkes som en prosess over tid, såkalt *glidende erkjennelse*. (Temporal Partitioning) (Sorensen 1985, 69; Bermudez 2000, 313) En etikett også jeg vil benytte. I en slik prosess kan de to alternativene fortone seg mer eller mindre riktige alt etter som hvilken kant man ser dem fra. Per vet han trenger sommerkurset, men kunne også gjerne spe på studielånet med en sommerjobb i stedet. Internaliserte holdninger, som resultat av foreldrenes formaninger, forteller ham at utdannelsen bør

⁴ Henvisninger til e-bøker som mangler sideangivelser er gjort ved lokasjonnummer.

prioriteres, men ukene går, og Per finner stadig nye rasjonelle argumenter for å velge sommerjobben. Han kan jo for eksempel lese på egen hånd før studiestart til høsten? Per velger sommerjobben, men er ikke utsatt for et selvbedrag. Han har kun ombestemt seg.

Enkelte intensjonalister har forsøkt å komme rundt paradokset ved å foreslå at selvbedraget skyldes splitting av selvet, slik at den som bedrar og den som blir bedratt representeres ved to mer eller mindre uavhengige deler av personligheten. Donald Davidson legger mindre vekt på denne uavhengigheten og mener todelingen nærmest bare er en talemåte og at de to ikke kan anses adskilte fra hverandre i kategorisk forstand. Tilsynelatende er det hans mening at det snarere er tale om to motstridende tilbøyeligheter hos en og samme person:

The point is that people can and do sometimes keep closely related but opposed beliefs apart. To this extent we must accept the idea that there can be boundaries between parts of the mind; ... We should not necessarily think of the boundaries as defining permanent and separate territories. (Davidson 2000, 91–92)

David Pears går et skritt lenger og forsvaret en synsmåte hvoretter denne todelingen må innebære at vi har et "subsystem" som opererer uavhengig av vårt "primære system" og således minner om Freuds teori om underbevisstheten. Med henvisning til Davidson skriver han:

The drawing of a fault-line through a point at which internal irrationality occurs is only the beginning of the theory, and it is not enough to identify a sub-system. That requires the continuation of the line so that it becomes a complete boundary around a particular sub-set of elements in the subject's mind. It is only when this second task has been carried out that it will be possible to identify a sub-system whose operations may, perhaps, provide a substantial explanation of the particular irrational episode. (Pears 1991, 395, 403-404)

Lengst i retning av et uavhengig sub-system går A.O. Rorty. " ...the mind is not a unified system but rather "a problematically yoked-together bundle of partly autonomous systems. Not all parts of the mind are equally accessible to each other at all times" sier hun med henvisning til Daniel Dennet.

The loosening of the integrative bonds of the self moves to its psychological conclusion: it is to our benefit that relatively independent but integrable subsystems sometimes fail to communicate ... Even the capacities for critical, rational reflection are subdivided into subsystems. (Rorty og McLaughlin 1988, 26:17, 21)

Etter min mening savner både Davidsen, Pears og Rorty empirisk belegg for slike spekulasjoner. Inntil videre ser jeg derfor bort fra teorier som på denne måten forutsetter et splittet selv.

Er man villig til å svekke kontradiksjonen ved å "unnskylde" det som likevel fortsatt kalles selvbedrag, kan man sette søkelyset på selve den feilaktige forestillingen som er "formidlet" fra meg selv til meg selv. Alfred Mele dissekerer p og introduserer et nytt element i analysen av selvbedraget. Slik han ser det, opptrer oppfatningen av p i to versjoner. Den faktiske og den bearbejdede. Den bearbejdede trenger ikke ha karakter av en kategorisk overbevisning. Snarere kan det dreie seg om antagelser, håp, mistanker eller engstelse (Archer 2013, 277 f.), pretensjoner eller forestillelser (Gendler 2007, 233) og endatil ren fantasi (Lazar 1999, 284 ff). Det dreier seg om å bedømme selve innholdet i budskapet på en slik måte at budskapet går klar av det logiske paradokset i 'selvbedraget' (Fernández 2013, 389 ff.).

Alfred Meles modell har vært toneangivende innenfor denne delen av miljøet og kan beskrives slik:

1. The belief that p which S acquires is false.
2. S treats data relevant, or at least seemingly relevant, to the truth value of p in a motivationally biased way.
3. The biased treatment is a non-deviant cause of S 's acquiring the belief that p .
4. The body of data possessed by S at the time provides greater warrant for $\neg p$ than for p . (Mele 1997, 95)

Som det fremgår, forutsetter han ikke at personen kjenner eller mistenker at p . Mele mener det er tilstrekkelig at personen har et motiv for å velge det dårligste alternativet. Når personen så vegrer seg mot motforestillinger, kan dette skyldes at han ikke har mer enn mistanker i retning av p . (Mele 2001 kap. 4.1) Han hevder sågar at selvbedraget kan forklares med adferd som kun antyder p , uten at det nødvendigvis foreligger noen mistanke i den retning. (ibid kap 3.4) I så fall er han svært nær Rober Audi m.fl., jfr. straks nedenfor.

Det finnes tilfeller hvor vi søker oss bort fra en overbevisning. Religiøs søken er et eksempel, men både slik søken og politisk, karièremessig og livssynsmessig nyorientering i sin alminnelighet kan skyldes ønsket om ny sosial tilhørighet. Reelt eller innbilt forventningspress i retning av ny overbevisning kan nettopp lede til slik. Politisk radikalisering er et annet eksempel på resultatet av nyorientering. Kurt Vonnegut gir i sin bok, "Mother Night", et litt mer aparte eksempel på hvordan man til og med kan gå i sin egen felle når hensikten er dobbeltspill. Den jødisk dobbeltagenten i det tyske

propagandaministeriet gikk så opp i rollen at han ble fremmedgjort i forhold til seg selv og sine opprinnelige intensjoner. Dobbeltagent - eller kanskje bare agent?⁵

Alfred Meles "bearbeidede" modell av selvbedraget er en tydelig svekkelse av de kognitive forutsetningene ved den utformingen G.E. Moor ser for seg. Når Mele går så langt som å godta at modellen står seg selv om S kun opplever å ha for seg en antydning av p, oppfattes dette som en svekking av kriteriene som vi vanligvis legger i uttrykket selvbedrag. Det er vanlig å kalle Meles modell *svakt selvbedrag*, som også jeg velger å gjøre.

Audi velger dog en annen vinkling. Han introduserer et 'selvbedrag' som kun forutsetter en ubevisst forestilling om det beste alternativet (Audi 1989, 249) og i tillegg nedgraderer han troen på det dårligste til en form for "nesten-tro" som kun ligner, men ikke fullt ut tilfredsstillende, kriteriene for aksept eller tilslutning. (ibid 250–252)

Gendler forstår bedraget slik at personen kun pretenderer eller forestiller seg det dårligste alternativet: "... the pretense that not -p largely plays the role normally played by belief in terms of (i) introspective vivacity and (ii) motivation of action in a wide range of circumstances". (Gendler 2007, 1)

Fernández velger heller å se på selvbedraget som et uttrykk for manglende selvinnsikt og manglende minstekrav til over hodet å kunne hevde å vite noe. (Fernández 2013, 1)

Det som oppfattes som selvbedrag kan således skyldes uvitenhet som igjen skyldes noe annet enn manglende evne eller refleksjon. Kontradiksjonen kan for eksempel være indirekte og fordre kunnskaper av teknologisk, økonomisk eller annen art. Bruken av antibiotika i medisin var ment å bedre og sikre folkehelsen. I dag aner vi konsekvensene i form av økende resistens. Bruken av plantevernmidler tilbyr liknende eksempler. Da remediene ble tatt i bruk, fremsto valget som rasjonelt. I dag vegrer vi oss. Vårt forhold til for eksempel klima og miljø byr på rikholdige eksempler på mer eller mindre bevisstløs adferd som har konsekvenser vi til daglig ikke tar inn over oss. Audi og Gendlers "forestilling" og Fernández' vekt på manglende selvinnsikt borger ikke for direkte villfarelse, som hos for eksempel Scott-Kakures. Audi, Gendler og Fernández' varianter av selvbedraget har likevel det til felles at det kognitive grunnlaget for S' valg beror på epistemisk usikkerhet m.h.t. til de faktiske premissene for valget. Hvorvidt valget skyldes direkte feil ved kognisjonen, som hos Skott-Kakures, eller usikkerhet som hos de andre tre, synes ikke ha noen betydning for behandlingen i det følgende. For vårt formål velger jeg derfor å benevne også disse som *uekte selvbedrag*.

Andre flytter blikket fra innholdet i p til motivasjonen bak bedraget og mener at det ikke nødvendigvis trenger å foreligge en hensikt i vanlig

⁵ Vonnegut 2009

forstand. Det kan være underliggende og ubevisste motiver eller tilbøyeligheter som får en til å velge det dårligste alternativet. Det kan sågar dreie seg om rene feiltagelser som man vanskelig kunne betegne som selvbedrag ved første øyekast. Dersom imidlertid feilslutningen i slike tilfeller er motivert av for eksempel et ønske (Mele 2001, kap. 3) eller av engstelse, (Johnston 1988 72) hevdes det at betegnelsen må stå seg. Her strekkes strikken langt. "Rene feiltagelser" oppfatter jeg fortsatt som villfarelse. Det fremgår av den henviste teksten at det er snakk om feiltagelser m.h.t. ytre omstendigheter og ikke feiltolkning av egne preferenser og heller ikke feilslutninger av logisk eller intuitiv art. At det da forutsetningsvis ligger en motivasjon i retning av p bak valget, fremtrer ikke annerledes for meg enn at man for eksempel kjøper et plagg fordi man liker det, men i den feilaktige tro at det vil passe når man kommer hjem og prøver det på. Enten nå feiltagelsen ligger på det ytre plan som her eller på det indre som ved Skott-Kakures kapring av den kognitive evnen, beror det man hos forfatterne oppfatter som et selvbedrag på en åpenbar misoppfatning av virkeligheten. Jeg vil derfor slå disse siste variantene i hartkorn med Skott-Kakures ovenfor og også kalle disse *uekte selvbedrag*.

Dermed forholder jeg meg til disse tre kategoriene av fenomenet selvbedrag:

- Uekte selvbedrag (Skott-Kakures m.fl.)
- Glidende erkjennelse (Sorensen m.fl.)
- Svakt selvbedrag (Mele m.fl.)

4.3. BRUKEN AV UTTRYKKET SELVBEDRAG I DET FØLGENDE

Når hensikten er å vise at oppfatningen av fenomenet selvbedrag hviler på en misoppfatning av hva som bevisst eller ubevisst foregår idet vi står overfor et valg mellom motstridende alternativ, er det vanskelig å forholde seg til forklaringer av fenomenet som mer eller mindre svekker kontradiksjonen og dermed også fjerner den utfordringen for tanken og intuisjonen som ligger i det absurde ved situasjonen. Glidende erkjennelse, svakt eller uekte selvbedrag møter etter min mening ikke utfordringen ved det absurde ansikt til ansikt. Ubevisste forestillinger, hos Mele m.fl., tar over hodet ikke sikte på Moors paradoks, som åpenbart dreier seg om bevisste sådanne. Jeg vil derfor i det følgende benytte betegnelsen selvbedrag om en forestilling av fenomenet basert på fire kategoriske vilkår som til sammen både er nødvendige og tilstrekkelige for å beskrive den betegnelsen jeg kritiserer.

1. Samme person til samme tid. Dette er i samsvar med Moors paradoks.
2. Alltid mulig å forestille seg både p og $\sim p$.
3. Erkjennelse av både p og $\sim p$'s eksistens. Jeg legger til grunn at å erkjenne eksistens samtidig innbefatter det motsatte, å erkjenne ikke-eksistens.
4. Total kontradiksjon

Nr. 1 utelukker såkalt glidende erkjennelse, jfr. ovenfor under 2.2. Det gjelder allerede fordi glidende erkjennelse forutsetter en prosess over tid hvor det som erkjennes som sant eller riktig i t_0 sammenlignes med ditto i t_n . Nr. 2 utelukker uekte selvbedrag som følge av feil ved kognisjonen, jfr. Skott-Kakures ovenfor. Mangler ved kognisjonen forhindrer at kontradiksjonen står frem for bevisstheten. Nr. 3 utelukker uekte selvbedrag av typen epistemisk usikkerhet som hos Audi, Gendler og Fernández og ren villfarelse som hos Mele og Johnston ovenfor. Nr. 4 utelukker Meles svake variant idet kontradiksjonen unngås ved å omfortolke p . (Mele 1997, 2)

Et utsagn basert på kriteriene 1-4 vil uansett være i samsvar med Moors intensjoner. Videre baserer denne forestillingen om selvbedraget seg på at offeret for bedraget velger å tro enten p eller $\sim p$ og at det alternativet som velges ut fra vedkommendes interesser fortøner seg som det dårligste av de to, jfr. nr. 1 og 4 hos Mele ovenfor. I samsvar med hans forutsetninger legger jeg altså til grunn at S har valgt et falskt, eller usant, alternativ, p . S kjører mot kjørerretningen. Samtidig vet S at dette er ulovlig, men S har overbevist seg selv om at S likevel er best tjent med p . S' vurdering er imidlertid feilaktig. S er ikke tjent med sitt valg.

Ingen av teoriene som er nevnt ovenfor, kan innfri de fire betingelsene. Teoriene fremstår som forsøk på å omgå Moors paradoks, og jeg vil underbygge denne påstanden ved å drøfte Moors paradoks ut fra h.h.v. en fenomenologisk og en analytisk synsvinkel, jfr. nedenfor under avsnitt 10. Drøftelsen skjer med henvisning til forfatterne, som alle står godt plantet i sin tradisjon. Det vil derfor fremgå av sammenhengen om en fenomenologisk eller analytisk synsvinkel anlegges. Hensikten er således ikke å sammenligne de to tilnærmingene eller gi noen vurdering av hvem som synes best, men kun å vise hvordan begge, uavhengig av hverandre, kan underbygge det som er min påstand.

5. METODE

Det ligger i filosofiens natur at virksomheten ikke først og fremst dreier seg om å øke kunnskap ved å samle inn empiriske data. Når slikt erfaringsmateriale foreligger, er det imidlertid tolkningen av dette og våre forutsetninger for å kunne tolke dette, som er filosofiens hovedbeskjeftigelse. En masteravhandling som avslutning på filosofistudiet inviterer ikke til de store tankesprangene i så måte. Forventningen har vært at kandidaten først og fremst skal vise kjennskap til stoffet og kunne behandle det på en måte som viser forståelse for filosofiens verktøy og oppgaver. Jeg kommer derfor i det store og hele til å trekke mine konklusjoner ved å forsøke å balansere på skuldrene til anerkjente forskere innen faget. Innenfor området sinnsfilosofi, som vi nå vil bevege oss, er imidlertid dialogen med naturvitenskapen et viktig bidrag til fornyet erkjennelse. Når metoden i det følgende er å forsøke å tolke filosofers bidrag, vil dette både direkte og indirekte medføre at jeg også forholder meg til tolkninger av tekster forfattet av forfattere med naturvitenskapelig bakgrunn, som psykologer, antropologer etc. Det stiller særlige krav til nøyaktighet og intensjonsdybde når stoffet ikke hentes fra bidrag innenfor det man tradisjonelt har omtalt som analytisk filosofi. Her følger begrepsbruken i større grad et naturvitenskapelig leie med vekt på at fremstillingen skal bygges opp logisk og forståelig, som byggeklosser i et byggverk. Dermed ligger også tradisjonen nærmere den måten vi til daglig møter informasjon, argumentasjon og debatter i vårt vestlige samfunn. En fenomenologisk tilnærming henter imidlertid både anskuelsesmåter og betegnelser stort sett fra tradisjonen etter Husserl og med interessante paralleller innenfor buddhistisk tenkning. Her er vokabularet ofte preget av forsøk på å navngi grunnleggende forutsetninger for vår evne og vår måte å oppfatte oss selv og verden omkring oss på. Disse forsøkene har delvis vært oppfattet som både mislykkede og forfeilede med det resultat at fenomenologien fortsatt strever med å introdusere språk og tenkemåte. Jeg har derfor satt av forholdsvis stor plass til introduksjonen av en slik fenomenologisk tilnærming til emnet for avhandlingen.

5.1. OM BEGREPER

Jeg vil forsøke å benytte et klart norsk språk og unngå fremmedord og uvante begreper så langt det lar seg gjøre. Språklig sett er ikke stilen valgt med tanke på sensor. Et slikt valg ville gjort mange forklaringer og henvisninger overflødige. I stedet har jeg sett for meg at en førsteårsstudent i filosofi etter endt studieår bør kunne følge fremstillingen uten større vansker.

Begreper er språklige verktøy som altså bør brukes med omtanke. Samtidig er de, som alt godt verktøy, både arbeidsbesparende og egnet til å sikre et nøyaktig utført arbeid. Omtanken dreier seg altså om hvorvidt verktøyet er egnet for formålet. Her er det flere sider ved begrepsbruken å ta hensyn til. Wittgensteins enkle utgangspunkt er at begrepsbruken legitimeres gjennom praksis. (Wittgenstein og Tin 2010 #202) Ifølge Norby er det imidlertid ikke nok for Wittgenstein at bruken er i samsvar med anerkjent praksis. Regelen må også internaliseres slik at bruken er uttrykk for en pliktfølelse. (Nordby 2002, 4) En slik oppfatning synes å komme i konflikt med en rent intuitiv oppfatning av begrepsbruken i det enkelte tilfellet. Typisk vil man støte på dette når innarbeidede begrep blir forsøkt introdusert og anvendt i strid med hevdvunnen praksis. Når et fagfelt utvider seg ved ny erkjennelse, vil det lett oppstå situasjoner hvor man i mangel av nyutviklet begrepsverktøy griper til det velkjente i et forsøk på å utvide anvendelsesområdet for begrep som allerede er bruk. Litteraturen omkring fenomenet Embodied Mind gir eksempler på dette. Begrepet 'mind' har gjennom tidene vært knyttet til det som foregår inne i hodet vårt. Når «mind» nå inngår i begrepet 'Embodied Mind' blir dette brukt som et uttrykk for at tanker og slutninger, mentale prosesser, kan skje også utenfor hjernebarken. I enkelte sammenhenger sågar utenfor kroppen vår. At dette strider mot hva vi til vanlig assosierer med ord som «mind», «sinn» eller «tanke» gir åpenbart en utfordring i forhold til Wittgensteins oppfatning av riktig begrepsbruk. Utviklingen krever derfor helt nye begrep eller en grundig redegjørelse for nye anvendelser av gamle. (Sloman og Fernbach 2017, 1)

En annen utfordring ligger i faren for ukritisk å la seg friste til å anvende en begrepsbruk hentet fra psykologien, men uten empirisk underlag. Timothy Williamson problematiserer dette. Han tar som eksempel Gettiers moteksempel og forestiller seg at en opposent bestrider moteksemplet med den begrunnelse at Gettiers oppfatning er rent kulturelt begrunnet og derfor egentlige ikke noe bevis. Williams mener argumentet vanskelig lar seg imøtegå i den aktuelle sammenhengen og at resultatet derfor nødvendigvis må bli at Gettier sensureres i forsøket på å finne «common ground». En slik løsning er etter Williams mening åpenbart utilstrekkelig.

More generally, the problem with attempts to defend the philosophies of mind and language on the grounds that beliefs about mind and language have a special epistemic status, because they help to constitute their own subject matter, is not just that to extend the argument to other branches of philosophy is to succumb to the usual idealist fallacies. The argument is weak even for the philosophies of mind and language, since our beliefs about our own mind and language can be false for any number of reasons. The gap between belief and truth never completely disappears. (Williamson 2007, 212)

Han retter derfor en advarende pekefinger mot en utvikling hvor det legges ensidig vekt på intuisjoner som argumenter i en filosofisk debatt.

If we merely seek the best explanation of our having the intuitions, without any presumption in favour of their truth, we may find a psychological theory to explain them, but how are we to answer the questions about a mainly nonpsychological universe that grip many metaphysicians and other philosophers? (ibid 236)

Even if (let us pretend) facts about our intuitions were in some sense more certain for us than all other facts, it would not follow that we should restrict our evidence to facts about our intuitions. For the extra information in a wider evidence base may be worth a cost in reliability. If logical truths were more certain than all other facts, it would not follow that we should restrict our evidence to logical truths: that would eliminate most of our knowledge. It would be skepticism about everything except reason. Similarly, if facts of some other special kind were more certain than all other facts, it would not follow that we should restrict our evidence to facts of that special kind. (ibid 239-40)

Our evidence in philosophy consists of facts, most of them non - psychological, to which we have appropriate epistemic access. Consequently, there is a one - sided incompleteness to descriptions of philosophical methodology and attempts to justify or criticize it on that basis, if formulated in terms neutral over the extent of that evidence. For instance, in describing some philosophers as believing or having the intuition that P, one fails to specify whether their evidence includes the fact that P. ... A simple attempt to justify common sense as a starting point for philosophy on the basis of such a neutral description appeals to the principle of Epistemic Conservatism: one has a defeasible right to one's beliefs, which may be defeated by positive reasons for doubt, but not by the mere absence of independent justification. (ibid 241)

5.2. DEFINISJONER

Etter hvert som dette arbeidet utvikler seg, vil de mentale prosessene og resultatet av disse få flere navn. Det er derfor nødvendig allerede nå å forklare hvilken betydning som vil bli gitt dem.

'Fornuft' er et dagligdags uttrykk som vanligvis brukes både som subjekt og adjektiv. Som substantiv vil det bli brukt om vår evne til å danne bevisste mentale prosesser med tanke på valg vi står overfor. Som adjektiv vil det derimot som til daglig også bli brukt om slike ubevisste prosesser.

Å være 'rasjonell' blir ofte slått i hartkorn med å være fornuftig. Som David Kahneman vil jeg imidlertid benytte adjektivet i en snevrere betydning slik det er vanlig blant filosofer og andre. Å være rasjonell vil bety å legge til grunn premisser, oppfatninger og holdninger som er konsistente og ikke innbyrdes motstridende. Å handle rasjonelt er dermed ikke det samme som å handle

fornuftig. Det kan være rasjonelt å tro at jorda er flat dersom man bare innretter seg på dette i ethvert henseende. (Kahneman 2011, 410)
(Mercier et al. 2018, 34ff)⁶

Med 'slutning' menes både en konklusjon trukket på grunnlag av en eller flere premisser og iblant også selve konklusjonen. Betydningen vil fremgå av sammenhengen. Syllogismer og lignende er dermed en type slutninger. Man kan også danne seg oppfatninger og trekke konklusjoner på mange andre måter, som når man for eksempel forstyrres av et plutselig, voldsomt, smell og finner det riktig å sjekke omgivelsene eller når man faller i staver over et vakkert scenario. Slutninger kan man dessuten gjøre ubevisst. For eksempel når man gjør seg opp en oppfatning om en person ut fra utseende eller væremåte. Uttrykket «å slutte seg til» eller «resonnere seg frem til» vil kun bli brukt om bevisste slutninger.

Med en så snever bruk av 'slutning' er det behov for en annen betegnelse for de mentale prosessene som skjer etter bevisste overveielser, men uten premisser og konklusjon. Det kan for eksempel være nødvendig å gjøre en avveining av sannsynlighet. Da dreier det seg om en bevisst variant av 'intuisjoner', umiddelbare følelser av at en oppfatning av et objekt, en handling, en betydning etc. er riktig. Tilsvarende vil adjektivet «intuitivt» beskrive en mental prosess basert på en eller flere slike bevisste, men også ubevisste intuisjoner. Slike mentale prosesser har man inntil for noen tiår siden lokalisert til hjernen, og innen psykologi, nevrologi og størstedelen av filosofien er dette fortsatt god latin.

Et par ord om bruken av uttrykket *selvbedrag*. Siden min påstand er at dette kun er en forestilling og ingen realitet, kan det kanskje virke forvirrende at uttrykket blir brukt som om denne påstanden iblant er glemt. For å understreke min oppfatning av uttrykket som kun en forestilling har jeg enkelte steder satt dette i anførsel. Både der og ellers er imidlertid uttrykket *selvbedrag* kun brukt som etikett på en forestilling. En misforstått forestilling om et fenomen. Et fenomen som ikke eksisterer.

⁶ Gotlob Frege er ganske kategorisk om dette. (Frege 1961, 38)

6. KOGNISJON

I vår vestlige kultur er vi vant til å tenke oss at døde ting som jord, vann, luft etc., verken har noen bevissthet eller noen evne til å reagere med omgivelsene på annet enn molekylært nivå; det vi kaller kjemiske reaksjoner.

Hvorvidt levende vesener som treet utenfor eller blomsten i vinduskarmen har noe som ligner bevissthet, er gjenstand for diskusjon. At de vender bladverket mot lyset og også på annen måte forholder seg til omgivelsene, er imidlertid hevet over tvil. Både planteriket og forskjellige kategorier av såkalte døde ting faller likevel utenfor rammen omkring fenomenet selvbedrag. Et bedrag fordrer jo evnen til å forestille seg noe, og denne forestillingen må kunne holdes fast ved, finnes, også når det forestilte verken kan tas eller ses på. En slik evne til «se det usette» reserverer vi gjerne for primatene blant pattedyrene. For vårt formål er det homo sapiens som har hovedrollen. Emnet er m.a.o. hvordan vi skaper, holder fast ved eller endrer forestillinger om våre omgivelser. Med omgivelser mener vi da ikke bare fysiske ting, som den som sitter ved siden av deg eller tastaturet jeg skriver på, men også abstrakte ting som en stemning i rommet eller en tanke noen deler med deg. Evnen til å danne seg oppfatninger om det som omgir deg, kan dessuten også godt tenkes utvidet til oppfatninger om deg selv. Om kroppen din, utseendet, væremåten, og kanskje også om dine oppfatninger av deg selv og omgivelsene.

Dermed har vi tegnet et foreløbig, men svært kort, omriss av fenomenet kognisjon som likevel menes å være tilstrekkelig for formålet så langt.⁷

Vi forestiller oss vanligvis at disse oppfatningene dannes i hjernen, men ingen har foreløbig sett dem. At vi har dem, tviler ingen på, men å si noe mer eller mindre sikkert om hvor og hvordan de dannes, har budt på utfordringer helt siden Platon og Aristoteles dager. Det har blitt sagt at vitenskapen om kognisjon har «a very long past but a relatively short history. The reason is that its roots go back to classical times, but it has emerged as a reconized pursuit only in the last few decades.» (Gardner 1985 9)

Like frem til midten av forrige århundre var gjengs oppfatning at overfor indre tilstander i hjernen som tanker, følelser, ønsker, motivasjon etc. måtte man renonsere i mangel av verktøy. Denne retningen, som en hovedkategori kalt «behaviorisme» eller «adferdsteori», hadde sitt teoretiske utspring i Ivan Pavlos eksperimenter. I sin opprinnelige og mest radikale form baserte teorien seg på en metode hvor kun utvendige stimuli og kun synbare reaksjoner ble

⁷ Et bedre ord enn kognisjon på norsk er etter min mening "oppfatning", men da i en utvidet betydning i forhold til vanlig språkbruk i det "oppfatning" ikke bare omfatter inntrykk vi danner oss, men også tankeeksperimenter, resonnementer, bedømmelser m.m.

vektlagt. Hvis forsøkspersonen valgte gulerot fremfor pisk, ble reaksjonen notert uten interesse for hvilke tanker og følelser hos vedkommende som måtte ha styrt adferden. (Baum 2017 3ff) Teorien ble senere moderert og alterert hos B.F. Skinner som mente at også indre tilstander måtte regnes med. (ibid 46ff)

6.1. KOGNITIVISME

Enkelte har omtalt opposisjonen mot den rådende adferdspsykologien på femtitallet som en «kognitiv revolusjon». (Thompson 2010 4) Samtidig som A.M. Turing og andre begynte å sysle med den første computerteknologien, vendte det psykologiske miljøet seg mot hjernens funksjoner, og på samme måte som behavioristene i 1913 i sin reaksjon mot det den gang rådende paradigmet, introspeksjon av bevisstheten, gikk til ytterkantene ved å avvise alt annet enn det synbare (Baum 2017 8), valgte de første tilhengerne av den kognitive revolusjonen å rendyrke sitt bilde av hjernen som en computer ved å avvise forbindelsen mellom denne og bevisstheten. (Thompson 2010 5) Computeren var avhengig av forhåndsprogrammering i form av forestillinger, symboler eller bilder dannet gjennom erfaringsbaserte oppfatninger av objekter utenfor den selv. Studiet av oppfatninger ble dermed fokusert énsidig mot interne prosesser uten sideblikk til kropp eller omgivelser. (Cewart 2004 16) Dermed oppsto et kartesisk forklaringsproblem fordi ingen var i stand til å peke på forbindelsen mellom subjektiv erfaring på den ene siden og fornuft i form av resonnement på den annen. Noe forsøk på svar kom ikke før antropologen Edwin Hutchins i 1995 gjorde et forsøk da han hevdet at kognisjon ikke kan forstås uten å ses i sammenheng med sosiokulturell aktivitet. (Hutchins 1995) Dette slo likevel ikke an i miljøet før den klassiske kognitive retningen på nittitallet etter hvert måtte gi plass for det vi på norsk litt vanskelig kaller kroppslig situert kognisjon. (Cewart 2004 1f)

Enda en gang skulle det imidlertid vise seg at paradigmeskiftet bar i seg ønsket om radikaliserings. Den ensidige fokuseringen på hjernen som det altomfattende sentrum for kognisjonen ble avløst av en holistisk tilnærming til dannelsen av våre oppfatninger av oss selv og den ytre virkeligheten vi omgir oss med. Utviklingspsykologen Ester Thelen forsøkte sammen med andre å antyde hva en slik kroppslig situert kognisjon betyr allerede i 2001:

To say that cognition is embodied means that it arises from bodily interactions with the world. From this point of view, cognition depends on the kinds of experiences that come from having a body with particular perceptual and motor capabilities that are inseparably linked and that together form the matrix within which reasoning, memory, emotion, language, and all other aspects of mental life are meshed. The contemporary notion of an embodied cognition stands in contrast to the

prevailing cognitivist stance which sees the mind as a device to manipulate symbols, and is thus concerned with the formal rules and processes by which the symbols appropriately represent the real world.
(Thelen m.fl. 2001 1)

Credoet var altså at «vi oppfatter og kommuniserer med hele kroppen». - «the basic notion of embodiment is broadly understood as the unique way an organism's sensorimotor capacities enable it to successfully interact with its environmental niche. » (Cowart 2004 1) Man aner at et så omfattende utgangspunkt for tanken kan by på utfordringer i retning av en nærmere konkretisering: "even the central researchers are striving to understand further exactly what is meant by embodied cognition." (ibid 2) Slike forsøk har blitt gjort. Sentralt er forestillingen om oppfatning som en prosess i et system. I stedet for bildet av hjernen som et nevralt nettverk, ser man for seg hjernen kun som en sentral, men nødvendig, komponent i et større system som omfatter både kroppen og dens omgivelser. (Port og Van Gelder 1995) Og i stedet for bildet av en nettverksstyrt hjerne som lik en datamaskin styres av instruksjoner, ser man for seg at systemet i stedet innretter seg etter impulser eller "forstyrrelser" i sanntid utenfra. (Thompson 2010 11) (Cowart 2004 9) Systemet besitter m.a.o. en form for forhåndskunnskap som gjør det i stand til dynamisk å innrette seg i forhold til skiftende betingelser. Denne kunnskapen bygges opp systematisk på grunnlag av erfaring. (Varela, Thompson og Rosch 2016 148-149) (Thompson 2010 11-12) og bekrefter at "thought grows from action and that activity is the engine of change" (Ester Thelen 1995 69) (Wilson og Foglia 2017 13)

Aktiviteten er imidlertid ikke bare motoren i prosessen. Den er samtidig et vitnesbyrd om hvilke muligheter og begrensninger som ligger innebygd. (Wilson et al. og Foglia 2017 15ff) Alt levende er underlagt slike begrensninger. Fuglen i flukt under himmelen og fisken i matsøk nede i dypet opplever ikke bare hver sin verden fullstendig adskilt fra hverandre; de er også utstyrt fra naturens side slik at de er egnet til å utnytte mulighetene som omgivelsene av luft og vann tilbyr dem. Samtidig er begge begrenset av den samme tilpasningen, og i jakten på mat benytter de sine særegne egenskaper på hver sitt vis. En fisk bruker munnen. Fiskeørna bruker klørne. Ingen av dem reflekterer over redskapen. Synet av byttet, bevegelsen mot dette og taket rundt det er alt en sammenfattet serie av gjensidige inntrykk, bearbeidet informasjon og handlingsimpulser. Begrensningen trenger imidlertid ikke ligge i fysiologien. Den kan også være kulturelt betinget. Cowart bruker som eksempel hvordan et barn og en valp leker med samme ball på hver sin måte. Valpen vil gripe den med munnen. Det er den fysiologiske begrensningen. Dersom ballen ikke er for stor, kunne barnet gjort det samme, men velger å bruke hendene som følge av læring. Ifølge Cowart er det bred enighet om at fysiologiske forskjeller på denne måten er med å danne måten vi tenker på i form av begrep og kategorier. (Cowart 2004 11) I boken "The

Embodied Mind" som første gang kom ut i 1991 har forfatterne gjort rede for flere forsøk som bekrefter denne teorien. (Varela et al. 2016 150-171) Utgivelsen er senere sett på som et nybrottsarbeid av historisk betydning. I dag er teorien i forskjellige varianter gjenstand for omfattende forskningsinteresse. (Wilson et al. og Foglia 2017 1)

Et sentralt trekk i teorien fremhever imidlertid også en av de mest synbare svakhetene. Varela, Thompson og Rosch introduserte uttrykket «enactive cognition» (Varela, Thompson, og Rosch 2016 147ff) for derved å introdusere og utvikle et rammeverk «that places strong emphasis on the idea that the experienced world is portrayed and determined by mutual interactions between the physiology of the organism, its sensorimotor circuit and the environment». (ibid 8) En slik interaksjon med elementer både innenfor og utenfor kroppen forutsetter imidlertid et sensorisk apparat som er i stand til å gi tilstrekkelig informasjon til den øvrige prosessen i systemet. Det er et åpent spørsmål hvilke begrensninger dette legger på teorien. Vil for eksempel fantasi og drømmer være avhengige av at vi har referanser i form av erfaringer, eller kan det tenkes at erfaringer iblant kun virker som enzymer i en autonom prosess?

En teori er dessuten verken mer eller mindre enn en teori. Diskusjonen som teorien har avfødt gjennom årene, dreier seg bl.a. om utviklingen av begrepsapparatet i retning av konkretisering og sannsynlig gjøring av konklusjonene som trekkes. (Cewart 2004 18)

Jeg lar foreløpig spørsmålet stå åpent sammen med en rekke andre som teoriene til forfatterne har reist gjennom årene. Først skal det dreie seg om den historiske og begrepsmessige bakgrunnen for tanken om «kroppslig situert kognisjon».

6.2. HISTORIKK

Den kognitive revolusjonen hentet sin inspirasjon fra to kilder. Den ene av forfatterne bak boken «The embodied mind: cognitive science and human experience», som første gang kom ut i 1991, filosofen Evan Thompson, forteller i introduksjonen til den reviderte utgaven fra 2016 at han tok sin master i asiatiske studier med hovedvekt på Buddhistisk filosofi. Det var også interessen for denne retningen som brakte ham inn i samarbeidet med biologen Francisco Varela og senere psykologen Eleanor Rosch. Tittelen på boken var opprinnelig ment å bli «Worlds Without Ground» - en hentydning til slektskapet mellom begrepet 'emptiness' i buddhistisk filosofi og 'groundlessness' i vesterlandsk tradisjon. Det siste også som et uttrykk for at «human cognition is not the grasping of an independent, outside world by a separate mind or self, but instead the bringing forth or enacting of a dependent world of relevance in and through embodied action. » (Varela et al 2016 L 225) Altså et kontrapunkt til Descartes dualisme. Både Varela og Thompson har i sitt øvrige forfatterskap lagt vekt på å fremheve paralleller mellom fenomenologien i de

to tradisjonene. Ankerfestet kunne de i så måte funnet hos Edmund Husserl. Imidlertid har teorien først senere omfavnet hans begrepsapparat, som i dag regnes som det historisk/fenomenologiske grunnlaget for «embodied cognition».

I den siste av sine større utgivelser, «The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology» gjør Edmund Husserl et hovedpoeng av tosidigheten i vårt forhold til verden omkring oss. I våre forskjellige daglige gjøremål skiller vi mellom disse og gir hvert av dem sitt eget innhold og sin egen betydning for oss. Samtidig, hevder Husserl, har vi med oss en forestilling om en «intensjonal horisont», «Horizontintentionalität», som en alminnelig, generell og «utemaitisert» bakgrunn for det som opptar oppmerksomheten til enhver tid. (Husserl og Carr 1970 281). I Evan Thompsons utlegning ønsker Husserl at vi i stedet tar et skritt tilbake i kritisk refleksjon. Hensikten er nå å analysere vår egen opplevelse av hvordan virkeligheten, «das welt», fremtrer for oss. Dette sammenligner han med uttrykket «fenomenologisk reduksjon», men understreker samtidig at det ikke dreier seg om å bytte ut en teori eller flere med en mer grunnleggende sådan. Hensikten er kun å tre tilbake for å gi plass til selve opplevelsen, erfaringen, slik den fremtrer i øyeblikket, slik den huskes eller slik den forestilles i fantasien. Det er snakk om en slags meta-oppmerksomhet, en oppmerksomhet rettet mot oppmerksomheten. (Thompson 2010 17-18) Hos Husserl finner Thompson to trekk av avgjørende betydning for forståelsen av kroppslig situert kognisjon. Det første tar utgangspunkt i Husserls bruk av uttrykket transendens, som ikke skal oppfattes i kantiansk betydning, som en forestilling om hva ting er, «das ding an sich», men snarere hvordan de fremtrer, jfr. ovenfor. Som hos Kant ligger her, ifølge Thompson, en begrensning som viser hen til betingelsene for vår evne til å oppfatte; og dermed også for vår evne til å se; mening i virkeligheten omkring oss. Dernest er han opptatt av at mening forutsetter forståelse av disse helt grunnleggende forutsetningene for hvordan vi oppfatter denne virkeligheten. (ibid 21)

7. EMBODIED MIND OG KOGNITIV DISSONANS

«Empirical research on embodied cognition has exploded in the past 10 years. » (Wilson et al. og Foglia 2017 1) For vårt formål er det imidlertid kun nødvendig å søke etter oppfatninger og synsmåter som synes å lede hen til et nytt syn på det logiske dilemmaet som kognitiv dissonans byr på. Dermed faller omfattende tema innenfor dagens ordskifte bort. Det gjelder for eksempel spørsmålet om Husserl m.fl. hadde rett i at vår oppfatning av virkeligheten utenfor er avhengig av symbolske strukturer eller bilder dannet i vår bevissthet uten noen direkte forbindelse med objektet utenfor. Hvorvidt slike forestillinger primært dannes ved hjelp av medfødte nevralt strukturer i hjernen og dermed i mindre grad som resultat av inntrykk utenfra, er heller ikke temaet i det følgende. Dette gjelder til og med det grunnleggende spørsmålet om hjernen fungerer som et modulært system, som mer eller mindre på egen hånd sørger for hele vår bevissthetstilstand.

Kognitiv dissonans i sin strengeste form forutsetter to motstridende, samtidig tilstedeværende oppfatninger av virkeligheten. Alle forslag til slike modeller basert på hjernens struktur er dermed avvist. Vi ser i stedet etter en alternativ modell av bevissheten som kan tenkes å utelukke et slikt paradoks.

Forestillingen om en bevissthet som dannes mer eller mindre uavhengig av hjernens begrensninger kan kanskje åpne for en mulig løsning på dilemmaet. Det nærmeste for tanken er da en bevissthetstilstand hvor vi er i stand til å danne oss forestillinger som kan holdes fast samtidig som andre motstridende forestillinger viser sin tilstedeværelse; og da på en måte som lar seg iakttatt i form av handlinger, holdninger, utsagn etc. Jeg ser for meg en pianist som bruker begge hendene på tangentene. En gang var også han ny på pianokrakken og forsøkte etter beste evne å ha oppmerksomheten rettet mot motorikken og fingrene i begge hender samtidig. Med øvelse kunne konsentrasjonen etter hvert i perioder rettes mot høyrehånden, melodihånden. Når store pianister fremfører verk i samspill med orkester og dirigent er oppmerksomheten underveis ofte flyttet fra tangentene til dirigenten, orkesteret og til publikum i salen. Samspillet mellom solisten, dirigenten og orkesteret fordrer da at de gjensidig oppfatter hverandres aktivitet og tilpasser seg denne fortløpende. Bevissheten omfavner situasjonen som helhet, men uten at utøveren er i stand til å peke på hvilke deler av denne som til enhver tid fremtrer som bevisst for ham eller henne.

7.1. MERLEAU-PONTY

Den som først og best pekte på en slik utvidet form for bevissthet var den franske filosofen Maurice Merleau-Ponty som i 1943 utga boken "La structure du comportement" og to år senere "Phénoménologie de la perception". I en etter hvert velkjent illustrasjon viser han til hvordan en fotballspiller innretter seg etter, og blir ett med, målet, banen og de begrensninger den byr på i form av dødlinje, midtlinje, sekstenmeteren osv. Alt dette blir tatt hensyn til i spillet, men uten at spilleren tar opp disse detaljene i sin bevissthet: «It would not be sufficient to say that consciousness inhabits this milieu». Og på samme måte som samspillet mellom solist og orkester gjennom gjensidighet utvikler seg litt forskjellig under hver fremføring, utvikler ifølge Merleau-Ponty spillet på banen seg slik at hensikt og forutsetninger kontinuerlig endrer seg underveis: «Each maneuver undertaken by the player modifies the character of the field and establishes in it new lines of force in which the action in turn unfolds and is accomplished, again altering the phenomenal field.» (Merleau-Ponty 1967 168 f)

Når utøveren på pianokrakken eller fotballbanen på denne måten lar seg oppsluke av spillet, skjer også noe annet og mer. Kroppen oppfattes ikke lenger som et objekt som jeg som subjekt forholder meg til. Pianisten er verken vår håndens bevegelser eller fotens på pedalen under flygelet. Spilleren på banen møter ballen, men har sin oppmerksomhet rettet mot mot- eller medspiller. Kroppen er ikke lenger et objekt, men er kun «deg selv» som subjekt. «But I am not in front of my body, I am in my body, or rather I am my body. » (Merleau-Ponty 2012 151)

Jeg skal bidra med en nylig opplevelse fra min egen bilkjøring her om dagen. Jeg er opptatt av instrumentene på panelet foran meg litt for lenge. I det jeg ser opp, oppdager jeg at køen har stanset opp 30-40 meter foran meg. Jeg kjører anslagsvis i 60 km/t, og kun godt føre og gode bremsere på alle fire hjulene hindrer kollisjonen. Det finurlige er imidlertid ikke at jeg opplever å nærme meg bilen foran. I det øyeblikket jeg oppfatter den kritiske situasjonen, oppleves situasjonen som om den stillestående bilen foran kommer mot meg – og ikke omvendt. Min kropp er i dette øyeblikket ikke lenger et objekt blant flere på eller langs veien. Det er omgivelsene som agerer, og min bevissthet oppfatter meg selv som et passivt subjekt i møtet med disse. Det er ikke jeg som etablerer situasjonen, men bilen foran som truer med å treffe meg.

Merleau-Ponty avviser dermed skillet mellom kropp og bevissthet og oppfordrer leserne «to leave behind, once and for all, the classical subject-object dichotomy». (ibid179) I denne bevissthetstilstanden er kropp og sinn flytt sammen i et subjekt som Merleau-Ponty sammenligner med et kunstverk idet slike subjekter er «beings in which the expression cannot be distinguished from the expressed» (ibid 152) Han dreier han dermed leserens oppmerksomhet mot subjektets opplevelse av virkeligheten omkring og i seg.

Subjektet blir bærer av en forestilling om virkeligheten som subjektet samtidig er en del av og ikke kan løsrives fra. «The world is inseparable from the subject, but from a subject who is nothing but a project of the world; and the subject is inseparable from the world, but from a world that it itself projects. » (ibid 454)

Eksemplene fra konsertsalen, forballbanen og nestenkollisjonen illustrerer en måte å være i sammenhengen på som mer eller mindre visker ut tradisjonelle skiller mellom persepsjon og uttrykk, aksjon og reaksjon. Innøvde handlingsmønstre gjøre det mulig for oss å være i situasjonen uten et bevisst mål for hver enkel tanke eller handling. I det øyeblikket jeg ble oppmerksom på bilen foran og faren for kollisjon startet kroppen en kort, men heldigvis effektiv handlingsrekke ved at føttene nådde pedalene; men uten at hjernen verken hadde tid eller mulighet til å vurdere hvilke tiltak som var best i situasjonen: Svinge unna, bremse eller begge deler? «To belong to the world in this way means that our primary way of relating to things is neither purely sensory and reflexive, nor cognitive or intellectual, but rather bodily and skillful. » (Thompson 2010 247) Merleau-Ponty kaller denne interaksjonen mellom subjekt og omgivelser an «intentional arc» (Merleau-Ponty 2012 137) hvor «consciousness is defined as being in the world, and ... the body in turn is defined not as one object among others, but as the vehicle of being in the world. » (ibid 525)⁸ For Merleau-Ponty er dette et nøkkelbegrep han hentet fra psykiatrien og ga et nærmest altomfattende innhold.

... the life of consciousness – epistemic life, the life of desire, or perceptual life – is underpinned by an “intentional arc” that projects around us our past, our future, our human milieu, our physical situation, our ideological situation, and our moral situation (ibid 137)

Hubert L. Dreyfus satte seg fore å analysere dette utsagnet i artikkelen «The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment» fra 1997. (Dreyfus 1997) Her viser han hvordan Merleau-Ponty kan tenkes å ha sett for seg aktørens systematiske trening i retning av slike ferdigheter som Merleau-Ponty forutsetter i situasjonen på banen, i konsertsalen osv. Dreyfus konkluderer med at

... the intentional arc must at least be embodied in the sense that the know-how we acquire is reflected back to us in the solicitations of situations correlative with our dispositions to respond to them. It is this attenuated, but still important, sense of embodiment that interests Merleau-Ponty. That is why he speaks of the body's capacity to act the «I

⁸ Vi slås ofte av forundring over fugleflokkers og fiskestimers synkrone bevegelser. Ornitologer har illustrert hvordan slik innretning i forhold til miljøet kan avhenge mer av antallet aktører enn den fysiske avstanden til disse. Dette gir også refleksjoner i retning av (sam)spill på nettet! (Attanasi mfl. 2014)

can, » not its structure, as its essential trait, and why reading Phenomenology of Perception one gets so little sense of the body's actual shape. (ibid 8)

Hvis innøvde handlingsmønstre gjøre det mulig for oss å være i situasjonen uten et bevisst mål for hver enkel tanke eller handling, spør Dreyfus seg hvilken underliggende motivasjon som kan gjøre seg gjeldende. Svaret finner han i et annet nøkkelbegrep hos Merleau-Ponty: 'Likevekt'. «As a system of motor powers or perceptual powers, our body is not an object for an "I think": it is a totality of lived significations that moves toward its equilibrium. » (Merleau-Ponty 2012 154f) (Dreyfus 1997 8f) Dreyfus oppfatter Merleau-Ponty dithen at slik søken etter likevekt styres av h.h.v. smerte og tilfredsstillelse.

Likevektfølelsen skyldes vår evne til å forholde oss til omgivelsene på en måte vi selv oppfatter som adekvat og vellykket. (Dreyfus 1997 15) Likevektfølelsen er m.a.o. avhengig av trening og aktivitet. Det er vår daglige interaksjon med omgivelsene som legger til rette for, og som også fordrer, slik tilpasning. Interaksjonen omfatter dog langt mer enn kroppslige bevegelser. Viktigere er kanskje vår evne til tilsynelatende formålsløst å tilpasse oss omgivelsene også på det intellektuelle plan. (ibid 10) Merleau-Pontys "intentional arc" spenner altså en bue over hele vår sosiale tilværelse og bringer oss inn i et gravitasjonsfelt hvor vi mer eller mindre bevisst streber etter å komme i inngrep med omgivelsene. (Dreyfus 1997 11)

Aktivitet er en fellesnevner for Maurice Merleau-Ponty og hans forgjenger i faget, Martin Heidegger. Merleau-Ponty finner motivasjonen for slik aktivitet i vår søken etter tilfredsstillelsen ved likevekt. Heideggers forestilling om slik aktivitet illustrerer han vanligvis ved å rette blikket mot snekkeren og hans hammer. Et tablå hvor snekkeren stadig lar hammeren falle mot spikerens hode, som i en tidløs «væren». For Heidegger er aktiviteten motivert av søken etter identitet. «Die Sorge» (ibid 17) Avslutningsvis skal jeg forsøke å vise hvordan slik identitetssøken kan skape inntrykk av et selvbedrag. I det følgende skal vi først se hvordan begge filosofene sammen har lagt grunnlaget for et begrepsapparat som kan hjelpe oss å forstå hvorfor det vi kaller selvbedrag gjerne oppfattes som kognitiv dissonans. Men først

7.2. MARTIN HEIDEGGER

Se for deg en hyggelig anledning med mye folk til stede. Du står i passiar med en bekjent idet du kjenner en lett klapp på skulderen og snur deg. Der står et menneske du kjenner – eller tror du kjenner. Kanskje burde kjenne? Vedkommende later i hvert fall til å kjenne deg. Det tyder både ordene og gjensynsgleden på. I et øyeblikk må du bestemme deg for strategien. Skal du bli med på notene, late som gjenkjennelsen er gjensidig eller la masken falle og innrømme at hukommelsen dessverre ikke står deg bi? Hva vil reaksjonen

bli? Fornærmet? Forståelsesfull? Hva med en avledningsmanøver? Et brått avbrudd. «Beklager, men jeg kom akkurat på ...»? Du kommer ikke unna situasjonen. Valget må gjøres - her og nå og i løpet av sekunder. Det er ikke tid til å tenke over saken, argumentere med deg selv og vurdere forskjellige utveier. I ettertid husker du flere omstendigheter som der og da kunne vært tatt i betraktning. Stedet du var, hensikten med sammenkomsten, vertskapet, bekjentskapskrets, den andres fremtreden, dialekten, alderen etc. Uten å en gang begynne denne tankerekken, gjorde du likevel et valg – og kom ut av det. Så hva skjedde?

Martin Heidegger ber oss ta minst to skritt tilbake før vi våger oss på et svar. Liksom Descartes sender han oss et skeptisk skråblikk og slår for sitt vedkommende fast at ethvert resonnement nødvendigvis må begynne med det grunnleggende faktum at du var i situasjonen. Ikke at du legemlig og fysisk var til stede, men at du hadde en ubetinget og ugjendrivelig opplevelse av å være der og da. Heidegger ønsket å utforske hva som er karakteristisk ved en slik opplevelse av væren for derved å kunne si noe om menneskers opplevelse av eksistens i sin alminnelighet. Eksistens er imidlertid et mangetydig begrep, som allerede Aristoteles påpekte. Det rår uenighet om hvorvidt Heidegger sågar etter egen mening greide å utforme en endelig definisjon for sitt formål. Får vårt formål rekke det imidlertid å peke på enkelte trekk ved Heideggers oppfatning av fenomenet. Felles for disse er Heideggers forståelse av vår eksistens som et sosialt fenomen.

Vår unge professor og småbarnsfar, Einar Duenger Bøhn, var ute i media for noen måneder siden og tok til orde for 16-årsgrense for smarttelefoner. Smarttelefoner er avhengighetsskapende, sider han. - «Jo mer tid vi bruker på umiddelbar tilfredsstillelse, jo mindre tid bruker vi på å tilfredsstille våre dypere ønsker, eller det vi burde ønske oss. Det vi ønsker at vi ønsket oss.» (Duenger Bøhn 2019)

Han er ikke den første på brystvernet. Den tidligere googleutvikleren, filosofen James Williams, som nå forsker ved Oxford, advarte i fjor vår mot de samme farene.

... these little wondrous machines, for all their potential, have not been entirely on our side. ... In their cutthroat competition against one another for the increasingly scarce prize of "persuading" us – of shaping our thoughts and actions in accordance with their predefined goals – they have been forced to resort to the cheapest, pettiest tricks in the book, appealing to the lowest parts of us, to the lesser selves that our higher natures perennially struggle to overcome.

(Williams 2018 xi) (Verdibørsen «NRK» 2018 20.03.18)

Williams sammenligner innflytelsen til store aktører som Google og Facebook med store religioner eller imperiers makt over våre liv. Politiske, religiøse og kommersielle aktører har tatt i bruk ny teknologi og gammel viten i forsøket på både å fange og styre vår oppmerksomhet – for derigjennom å kunne

manipulere vår oppfatning av verden rundt oss og til og med våre egne verdier. Teknikken er å lede oppmerksomheten vår ut av ettertenksomhetens bakrom og inn i templets forgård, hvor alle i dag er på tilbudssiden.

Smarttelefoner, med deres vindu mot verden utenfor oss, Google og sosiale media er selvsagt ikke de eneste som er ute etter vår oppmerksomhet. Butikksentrenes utstillingsvinduer og alminnelige, gammeldagse media trenger seg også på med sine budskap. Fremfor alt opptas oppmerksomheten av våre daglige gjøremål i og utenfor hjemmet.

Snart 100 år før Einar Duenger Bøhn og hans kollegas varsku pekte den unge – og senere teknologiskeptiske - Martin Heidegger på faren ved å la seg oppsluke av «alminneligheten» som omgir oss og derved miste av syne våre egne og opprinnelige prioriteringer. Mer enn noen før ham formådde han å tegne et bilde av vår tilstedeværelse som et gitt, preontologisk, fenomen; så nært knyttet til omgivelsene våre at omgivelsene som sådanne umerkelig og ubevisst utgjør en forlengelse av vår egen aktivitet i verden; vår væren. (Dreyfus 1991 90) - «The world as already unveiled in advance is such that we do not in fact specifically occupy ourselves with it, or apprehend it, but instead it is so self-evident, so much a matter of course, that we are completely oblivious of it. » (Heidegger og Hofstadter 1988 165) - Dermed har Heidegger også antydnet hva han nærmere legger i vår tilstedeværelse i denne verden. I første del av hans hovedverk, «Væren og tid», er det hans oppfatning av det at noe er til, selve begrepet 'væren', som er emnet for hans undersøkelse.

*Basically, all ontology, no matter how rich and firmly compacted a system of categories it has at its disposal, remains blind and perverted from its ownmost aim, if it has not first adequately clarified the meaning of Being, and conceived this clarification as its fundamental task.
(Heidegger, Macquarrie, og Robinson 2008 31)⁹*

Hans utgangspunkt er samtidig både ambisiøst og defensivt. - «Our aim in the following treatise is to work out the question of the meaning of Being and to do so concretely. » (ibid 2008 19) - Samtidig slår han tidlig fast at språket vårt er utilstrekkelig for formålet.

*We do not know what 'Being' means. But even if we ask, 'What is «Being»?', we keep within an understanding of the 'is', though we are unable to fix conceptually what that 'is' signifies. We do not even know the horizon in terms of which that meaning is to be grasped and fixed.
(BT 2008 25)*

⁹ Heretter bare "BT 2008"

Etter Heideggers mening kan det ikke sies noe meningsfullt om værensbegrepet uten å beskrive hvordan en slik forståelse av eksistens fortoner seg for oss som mennesker. - «... we always conduct our activities in an understanding of Being. Out of this understanding arise both the explicit question of the meaning of Being and the tendency that leads us towards its conception. » (BT 2008 25) - Dermed er det hans opplevelse av oss i verden som danner hovedstrukturen i hans analyser.

Det er imidlertid ikke en ontologisk analyse i vanlig forstand. Vi beskrives for eksempel ikke som fysiske objekter blant andre slike. Vi beskrives i det hele ikke som objekter, slik tradisjonen har vært siden Descartes. Heidegger mener ikke at slike beskrivelser er irrelevante og bestrider ikke at disse har sin rettmessige plass for eksempel innenfor naturvitenskapene. Han mener imidlertid at det er forhastet å legge til grunn slike beskrivelser som adekvate uten først å tre tilbake et par skritt for så å spørre om disse inngir en riktig oppfatning av vår tilstedeværelse i, og oppfatning av, virkeligheten i og rundt oss. Det han forsøker å gjengi, er opplevelsen av å være satt inn i en sammenheng; en virkelighet uten noen tydelig grense mellom oss og våre nærmeste omgivelser, verktøyet, redskapene, som vi til enhver tid er avhengige av for våre daglige formål. Det er denne opplevelsen av å ha blitt «satt inn i virkeligheten» han har valgt å uttrykke i form av begrepet «Dasein».

Dasein is neither people nor their being, but rather a way of life shared by the members of some community. It is ways of life, in this sense, that have the basic structure of being-in-the-world. ... dasein is a communally shared way of living of a certain specific sort - namely, one that embodies an understanding of being. (Haugeland 2005 423)

Heidegger skiller skarpt mellom vår opplevelse av å være satt inn i en sammenheng på den ene siden og hvordan vi dernest oppfatter eksistensen av verden rundt oss.

Being-in is not a 'property' which Dasein sometimes has and sometimes does not have, and without which it could just be just as well as it could be with it. It is not the case that man 'is' and then has, by way of an extra, a relationship-of-Being towards the 'world' - a world with which he provides himself occasionally. Dasein is never 'proximally' an entity which is, so to speak, free from Being-in, but which sometimes has the inclination to take up a 'relationship' towards the world. Taking up relationships towards the world is possible only because Dasein, as Being-in-the-world, is as it is. ... To talk about 'having an environment' is ontically trivial, but ontologically it presents a problem. To solve it requires nothing else than defining the Being of Dasein, and doing so in a way which is ontologically adequate. (BT 2008 84)

Å definere Daseins 'væren' på en måte som yder Heidegger rettferdighet, setter språket på prøve. Kanskje ligger det engelske uttrykket «dwelling»

nærmere Heideggers intensjon enn noe tilsvarende jeg kan finne på norsk. Når engelskmenn snakker om at noen er «dwelling in a house» forteller det mer enn at noen i romlig forstand befinner seg innenfor husets fire vegger. Det sier noe om varighet og tilhørighet. (Wheeler 2018 21)

Heidegger befatter seg ikke med teleologiske spørsmål i *Væren og Tid*; som meningen med livet, vår opprinnelse etc. Derimot slår han en velving over vår daglige dont i form av et rollespill hvor alt vi foretar oss etter hans mening inngår som aktiviteter i en sammenheng – hvoriblant de største og mest omfattende sammenhengene kjennes ved mer eller mindre formelle etiketter som samfunnet klistrer på oss, alt etter hvordan vi bidrar i egne og andres øyne. Yrker, organisasjons- og stillingsbetegnelser eller kanskje roller knyttet til familie- og slektskap. Å skrive denne teksten gjør jeg i rollen som student. Når jeg kjører Pernille til stallen, gjør jeg det i rollen som bestefar. I Heideggers språkbruk gjør jeg det «for-the-sake-of-which» hvor «which» hentyder til rollen jeg oppfatter at jeg bekler. I mindre sammenhenger kan det tenkes at rollen er av mer personlig og privat art; som når en bedreviter avbryter en meddebattant fordi hun oppfatter seg selv som mer kompetent, i reell eller formell forstand.

For Heidegger, moreover, this stand takes place in everyday activity. Dasein is always interpreting its being in term of its for-the-sake-of-whichs, and since one's role, say that of being a professor, makes no sense without other roles, like that of being a student, as well as meshing with still other roles such as being a teaching assistant, librarian, advisor, registrar, etc. we cannot even make sense of a nonsocial Dasein. (Dreyfus 1991 148)

At det er et bevisst og målrettet rollespill, fremgår tydelig hos Heidegger.

This primary «towards-which» is not just another «towards-this» as something in which an involvement is possible. The primary 'towards-which' is a «for-the-sake-of-which». But the 'for-the-sake-of' always pertains to the Being of Dasein, for which, in its Being, that very Being is essentially an issue. (BT 2008, 116–17)

Det er innenfor rammen av denne rollen at Dasein kjenner seg selv. Det er ved å gjennomføre sine daglige gjøremål og ta vare på det Dasein har ansvar for at han finner sin egen identitet og plass i fellesskapet.

[Dasein] never finds itself otherwise than in the things themselves, and in fact in those things that daily surround it. It finds itself primarily and constantly in things because, tending them, distressed by them, it always in some way or other rests in things. Each one of us is what he pursues and cares for. In everyday terms, we understand ourselves and our existence by way of the activities we pursue and the things we take care of. (Heidegger og Hofstadter 1988 159)

«'One is' what one does» (BT 2008 283)

7.2.1. BEING WITH

Attitude is a little thing that makes a big difference

Winston Churchill

Et slikt bevisst rollespill hadde neppe hatt noen mening uten et publikum; et publikum som samtidig også kan være medspillere.

Our analysis has shown that Being-with is an existential constituent of Being-in-the-world. Dasein-with has proved to be a kind of Being which entities encountered within-the-world have as their own. So far as Dasein is at all, it has Being-with-one-another as its kind of Being. (BT 2008 163)

Når Heidegger sier at det å være sammen med andre er karakteristisk for Daseins «kind of Being», legger han mer og noe annet, i dette enn at vi rent fysisk befinner oss sammen med andre og derfor utgjør en del av en menneskelig sammenheng. I Heideggers forstand er vår tilhørighet i slike sammenhenger preontologisk. Det vil si at det tilhører vår væren som sådan at vi alltid utgjør en del av en slik sammenheng.

Dasein is with equal originality being-with others and being-among intraworldly beings. The world, within which these latter beings are encountered, is - because every Dasein is of its own self existent being-with others - always already world which the one shares with the others. (Heidegger og Hofstadter 1988 297)

Denne oppfatningen av vår tilstedeværelse blant andre er ikke knyttet til ordet «verden» slik vi bruker dette når vi snakker om «hele verden», «universet» e.l. Heidegger benytter i stedet uttrykket slik vi gjør når vi for eksempel snakker om «den akademiske verden» eller at «fisk opplever verden annerledes enn oss». Derimot ikke når vi for eksempel sier at «professorer lever i sin egen verden», i den forstand at de vandrer rundt i egne tanker. Heidegger er nøye på at han ikke har en slik intim eller privat svære for øye. Det er hele tiden Daseins del i et større fellesskap det gjelder. Ikke fysisk, men eksistensielt. (BT 2008, 156) (Dreyfus 1991, 149) Slik kan vi ta del i flere verdener på en og samme tid, alt ettersom hvilke menneskelige sammenhenger våre aktiviteter bringer oss inn i. Som studenter er vi en del av den akademiske verden, og følger vi hver eneste tippekamp på tv'n, er vi formodentlig en del av fotballverdenen.

By 'Others' we do not mean everyone else but me - those over against whom the 'I' stands out. They are rather those from whom, for the most part, one does not distinguish oneself - those among whom one is too ... By reason of this with-like Being-in-the-world, the world is always the one that I share with Others. The world of Dasein is a with-world [Mitwelt]. ... «'With' and 'too' are to be understood existentially, not categorially.
(BT 2008 154f)

Hvilke slike sammenhenger vi inngår i, avhenger selvsagt til dels av hvilke roller vi inntar i vår hverdag. Heidegger er opptatt av at det å kjenne sin egen rolle, å ha den rette rolleforståelsen, er en del av det å tilhøre det aktuelle fellesskapet. Det ene forutsetter det andre, men ingen av delene kommer av seg selv. En ting er at vi fostres inn i verden og vår rolleforståelse fra barnsben av, men Heidegger er åpen for at vi som voksne selvsagt må ta til oss både kunnskap og ferdigheter som er nødvendige for å forstå og utøve våre forskjellige roller. Denne kunnskapen er imidlertid ikke individuell, i den forstand at hver av oss har vår egen rolleforståelse. Rolleforståelsen er nemlig ikke noe vi utvikler på egen hånd. Den er overtatt fra det samme fellesskapet og utgjør «an agreement in ways of acting and judging» ifølge Dreyfus. (Dreyfus 1991, 144)

It is not the case that on the one hand there are first individual subjects which at any given time have their own world; and that the task would then arise of putting together, by virtue of some sort of an arrangement, the various particular worlds of the individuals and of agreeing how one would have a common world. This is how philosophers imagine these things when they ask about the constitution of the intersubjective world ... First of all and everyday, one's own world and own Dasein are precisely the farthest. What is first is precisely the world in which one is with one another. ... This common world, which is there primarily and into which every maturing Dasein first grows ... (Heidegger 1992, 246)
«Dasein, in so far as it is, has always submitted itself already to a 'world' which it encounters, and this submission belongs essentially to its Being.»
(BT 2008, 120–21)

Det kan neppe legges for stor vekt på hvor stor betydning vår rolleforståelse og vårt sosiale fellesskap har for vårt selvbilde og vår sosiale forståelse slik Dreyfus leser Heidegger. Dreyfus mener at strengt tatt må man si at «Human organisms do not have Dasein in them until they are socialized.» (Dreyfus 1991, 95) Utsagnet går tilsynelatende ikke uten videre godt sammen med Heideggers allerede siterte: «This common world, which is there primarily and into which every maturing Dasein first grows», men kanskje har Dreyfus likevel dekning for en så kategorisk bestemmelse av 'Dasein' når Heidegger et annet sted sier at «Dasein has assigned itself to an "in-order-to" [Um-Zu], and it has done so in terms of an ability to be for the sake of which it itself is - one which it may have seized upon either explicitly or tacitly ...» (BT 119)

7.2.2. DAS MAN

Viljen har jeg, men utføre det gode kan jeg ikke. For det gode, som jeg vil, det gjør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gjør jeg.

Paulus

Ifølge Alfred Mele ligger det i selvbedragets natur at valget av det dårligste alternativet har med følelser å gjøre. (Mele 1997, 7) Det kan være positive følelser som ønsker, eller negative, som for eksempel angst, men uansett er det grunnleggende menneskelig at vi både ved selvbedrag og ved andre valg i livet ofte kjenner på kampen mellom følelser og fornuft. - «... the way that we are never completely free to act, [n]or completely determined by forces outside of our control.» (Wrathall 2006, 32) - Allerede fra førskolealder utvikler barn et selvbylde (Cvencek, Greenwald, og Meltzoff 2016, 55), og i samværet med andre, og som voksne, kjenner vi kanskje daglig på hvordan vi og rollespillet vårt bedømmes i andres øyne. Kampen mellom følelser og fornuft er derfor samtidig en kamp mellom behovet for anerkjennelse i andres blikk og behovet for å følge egne preferanser. Når mennesker søker hverandres fellesskap under slike omstendigheter, graviteres meninger og oppfatninger i retning av et felles multiplum. Konformiteten gir den tryggheten som følger av felles mål og verdier. Gruppeidentiteten styrkes, og motforestillinger sensureres.

This essential averageness of the Anyone is in turn grounded in an original mode of being of the Anyone. This mode is given in its absorption in the world, in what can be called the levelling of being-with-one-another, the levelling of all differences. (Heidegger 1992, 246)

Skal man kunne gjøre seg forstått, må dessuten stammespråket tillæres, og budskapet må uttrykkes på en politisk korrekt måte, men da med fare for at meningsforskjeller forsvinner under marsjen. - «This discoveredness is preserved in what is expressed. What is expressed becomes, as it were, something available within-the-world which can be taken up and spoken again. » (BT 2008, 266)

«But this common currency is easily devalued. Used by those who are not in the original situation and who have not undergone the necessary anxiety, the propositions become banalities that cover up rather than reveal the way things are. » (Dreyfus 1991, 275)

I og med denne søken mot felles verdier og standpunkter forsvinner samtidig mangfoldet. Det artikulerte tankegodset minsker både i størrelse, form og innhold.

And because this discoursing has lost its primary relationship-of-Being towards the entity talked about, or else has never achieved such a relationship, it does not communicate in such a way as to let this entity be appropriated in a primordial manner, but communicates rather by following the route of gossiping and passing the word along. What is said-in-the-talk as such, spreads in wider circles and takes on an authoritative character. Things are so because one say so. Idle talk is constituted by just such gossiping and passing the word along - a process by which its initial lack of grounds to stand on [Bodenständigkeit] becomes aggravated to complete groundlessness [Bodenlosigkeit]. (BT 2008, 212)

«Idle talk» bidrar altså til konformitet og forflatning, men dermed også til å dekke over reelle meningsforskjeller. - «The fact that something has been said groundlessly, and then gets passed along in further retelling, amounts to perverting the act of disclosing [Erschliessen] into an act of closing off [Verschliessen].» (BT 2008, 213)

“Dasein is for the sake of the ‘they’ in an everyday manner, and the ‘they’ itself articulates the referential context of significance.” (BT 2008 167)

«Du sier altså at overensstemmelsen mellom mennesker avgjør hva som er riktig og galt? - Riktig og galt er det menneskene sier, og det er i språket menneskene stemmer overens. Dette er ingen overensstemmelse i meninger, men i livsform.» (Wittgenstein og Tin 2010 #241)

Heidegger uttrykker seg ganske krast om verdien av slike felles multiplum.

This averageness is an existential determination of the Anyone; it is that around which everything turns for the Anyone, what is essentially at issue for it. ... This polished averageness of the everyday interpretation of Dasein, of the assessment of the world and the similar averageness of customs and manners watches over every exception which thrusts itself to the fore. Every exception is short-lived and quietly suppressed. (Heidegger 1992, 246)

Som Wittgenstein ser Heidegger faren ved at den offentlige samtalen forflates og dekker over meningsforskjeller i forsøket på å tekkes flest mulig.

«Distantiality, averageness, and levelling down, as ways of Being for the «they», constitute what we know as ‘publicness’ [«die Öffentlichkeit»]. ... and it is always right ... because it is insensitive to every difference of level and of genuineness and thus never gets to the ‘heart of the matter’ [«auf die Sachen»]. By publicness everything gets obscured, and what has thus been covered up gets passed off as something familiar and accessible to everyone» (BT 2008 165)

Den offentlige samtalen bærer derfor i seg faren for at vi mister realitetene av syne og lar oss forlede til å adoptere synspunkter og løsninger uten fotfeste i virkeligheten.

What is put into question comes into relation with a ground. But, because we are questioning, it remains an open question whether the ground is a truly grounding, foundation-effecting, ordinary ground; whether the ground refuses to provide a foundation, and so is an abyss; or whether the ground is neither one nor the other, but merely offers the perhaps necessary illusion of a foundation and is thus an un-ground.
(Heidegger og Fried 2014 3)

7.2.3. DAS VERFALLEN

It is tragic how few people ever 'possess their souls' before they die. 'Nothing is more rare in any man,' says Emerson, 'than an act of his own.' It is quite true. Most people are other people. Their thoughts are some one else's opinions, their lives a mimicry, their passions a quotation.

Oscar Wilde. «De Profundis»

Konformitet og gruppeidentitet utgjør således en fare for Dasein. Faren ligger i at Dasein i higen etter anerkjennelse lar seg absorbere av fellesskapet og derved mister seg selv, blir «uneigentlich». Det er dette Heidegger kaller fallet, «das Verfallen», og som etter Heideggers mening er en vesentlig side ved Daseins natur. «Verfallen» finner lettere en norsk betydning enn en engelsk. «Forfall» kan ligge nærmere som substantiv, men gir åpenbart kun ensidig negative assosiasjoner. «Henfallen» er nærmere som adjektiv, og ligger nærmere Heideggers intensjon. Så får jeg heller introdusere uttrykket «henfall» som substantiv i det følgende.

Heideggers språkbruk er imidlertid ikke konsekvent. Han omtaler fenomenet både som "falling-away", "tracing it to absorption in the world" og "to language, and to a sort of reflexivity".

To capture the results of each of these three forms of falling-away, Heidegger speaks of fallen Dasein as lost, uprooted, and covered up, respectively. Heidegger offers his account of these various ways of falling away at different places in Being and Time without ever showing how they are related or which is supposed to be the most basic. (Dreyfus 1991, 225)

For mitt formål er det likevel tilstrekkelig å vise hvordan Heidegger advarer mot å miste seg selv i virmelen. - «In falling, Dasein turns away from itself." (BT 2008, 230) - Dreyfus peker på at fallet kan oppfattes på to måter. Her nevner

jeg hva han kaller «den strukturelle siden» i form av at fallet har grunnleggende betydning for Daseins forståelse av das Man og av seg selv. Fallet kan imidlertid også tolkes psykologisk, som hos Kierkegaard, men det kommer jeg tilbake til senere. Heidegger skiller dessuten mellom to former for slikt henfall: Småbarnsforeldre, med to jobber eller i utdanning, vet hvor lett det er å glemme både seg selv og hverandre midt oppe i hverdagsstresset. Man kan ifølge Heidegger henfalle til daglige gjøremål i den grad at man ikke er i stand til å finne tilbake til seg selv. Ja, dette er ikke bare en mulighet, vi er ifølge ham hengitt til våre daglige gjøremål, vårt fysiske miljø og folk vi omgås i den grad at han mener at dette er en eksistensiell betingelse for oss som mennesker satt inn i vår verden. Det er kort og godt slik vi er.

In falling, Dasein itself as factual Being-in-the-world, is something from which it has already fallen away. And it has not fallen into some entity which it comes upon for the first time in the course of its Being, or even one which it has not come upon at all; it has fallen into the world which itself belongs to its Being. Falling is a definite existential characteristic of Dasein itself. (BT 2008, 220)

Når omsorgsoppgavene ikke lenger krever like mye, er både forholdet til den andre og selvforståelsen over. Førteårskrisa setter inn. - «Dasein which is in its essence delivered to the world gets entangled in its own concern. It can yield to this tendency of falling to such a degree that it thereby cuts itself off from the possibility of returning to itself. » (Heidegger 1992, 281) - Men det er ikke bare bleieskift og karrièrejag som truer. Da Heidegger skrev Being and Time på midten av tyvetallet, var mekaniske nyheter som kjøleskap og komfyr fortsatt kun på ønskelisten for folk flest; og knapt nok der. Især på landsbygda og i Freiburg, hvor Heidegger følte seg best hjemme. Bilen var fortsatt en nyvinning, men fremfor alt radioen. I dag har elektronikken overtatt hegemoniet fra mekanikken, og både eter og Internet krever så mye av vår oppmerksomhet at fenomenet bekymrer både foreldre og forskere. Med Heideggers ord: «In this familiarity Dasein can lose itself in what it encounters within-the-world and be fascinated with it. » (BT 2008, 107)

Like ille kan det være når man lar seg oppsluke av «alminneligheten».

The Anyone as that which forms everyday being-with-one-another in these ways of its being constitutes what we call the public in the strict sense of the word. It implies that the world is always already primarily given as the common world. the first thing that is given is the common world - the Anyone -, the world in which Dasein is absorbed such that it has not yet come to itself, just as it can constantly be this way without having to come to itself. This public world advances its claims and demands, it is right in everything, not by virtue of an original relationship to the world and to Dasein itself, not because it might have a special and genuine knowledge of the world and of Dasein, but precisely by talking over everything while

not going 'into the matters' and by virtue of an insensitivity to all distinctions in level and genuineness. (Heidegger 1992 246)

Dette kan skje ved at vi mer eller mindre bevisstløst lar oss føre med strømmen, slik det gjerne skjer når omgivelsene oppfattes som normgivende og vi mangler både kurs og ror i livet vårt. Det kan ta tid, og det kan være for sent, før slike «drifting souls» kommer til seg selv og oppdager at de mistet nettopp seg selv, et sted langs veien.

Heidegger er likevel mer opptatt av at både fasinasjon og nysgjerrighet kan få oss til bevisst å velge veien inn i meningsløshet og fremmedgjøring overfor oss selv. I en strukturell analyse, som her, er ikke årsakene til denne fasinasjonen eller nysgjerrigheten det sentrale, men derimot hvordan Heidegger ser for seg tilværelsen i det forjettede land. Vi vet at det å lære seg språket er nøkkelen inn til forståelse og etablering av sosiale relasjoner i nye omgivelser. Når Dasein nå i Heideggers språkbruk lar seg friste til å oppsøke «the common world» er Heidegger i utgangspunktet åpen for at språkkunnskap kan være nødvendig for å orientere seg.

The expression 'idle talk' [«Gerede»] is not to be used here in a 'disparaging' signification. Terminologically, it signifies a positive phenomenon which constitutes the kind of Being of everyday Dasein's understanding and interpreting. (BT 2008, 211)

Dette lyder imidlertid en tanke retorisk i betraktning av Heideggers oppfatning av hvordan «idle talk» arter seg i alminnelighet. For Dasein er språkbruken skjebnesvanger. Ved å kamuflere sitt egentlige innhold frister den Dasein inn i en fiktiv verden hvor egen identitet blir ofret på forfengelighetens alter.

... if Dasein itself, in idle talk and in the way things have been publicly interpreted, presents to itself the possibility of losing itself in the one and falling into groundlessness, this tells us that Dasein prepares for itself a constant temptation towards falling. Being-in-the-world is in itself tempting. (BT 2008, 221)

Everydayness is determinative for Dasein even when it has not chosen the «they» for its 'hero'. (BT 2008, 422)

Blendet av retorikk og fristet av løfter om selvrealisering og selvvinnsikt lar Dasein seg forføre av hva andre mener.

The phenomena we have pointed out - temptation, tranquillizing, alienation and self-entangling (entanglement) - characterize the specific kind of Being which belongs to falling. This 'movement' of Dasein in its own Being, we call its «downward plunge» [Absturz]. Dasein plunges out of itself into itself, into the groundlessness and nullity of inauthentic everydayness. But this plunge remains hidden from Dasein by the way things have been

publicly interpreted, so much so, indeed, that it gets interpreted as a way of 'ascending' and 'living concretely'. (BT 2008 223)

Det er dette Heidegger, liksom Kierkegaard, mener med å miste seg selv, bli «uneigentlich».

"Inauthenticity» does not mean anything like Being-no-longer-in-the-world, but amounts rather to a quite distinctive kind of Being-in-the-world - the kind which is completely fascinated by the 'world' and by the Desein-with of Others in the «they». Not-Being-its-self [Das Nicht-es-selbst-sein] functions as a positive possibility of that entity which, in its essential concern, is absorbed in a world. (BT 2008, 220)

Etter å ha mistet seg selv gir Dasein seg ut på en hvileløs vandring mot enden av regnbuen. I søken etter sitt erkjennelsesmessige nirvana blir all verdens tilbud om hjelp til selvinnsikt og forståelse forgjeves oppsøkt. Dasein ender opp med å bli fremmedgjort overfor seg selv.

Being-fallen into the 'world' does not now somehow come to rest. The tempting tranquillization aggravates the falling. With special regard to the interpretation of Dasein, the opinion may now arise that understanding the most alien cultures and 'synthesizing' them with one's own may lead to Dasein's becoming for the first time thoroughly and genuinely enlightened about itself. Versatile curiosity and restlessly «knowing it all» masquerade as a universal understanding of Dasein. But at bottom it remains indefinite what is really to be understood, and the question has not even been asked. ... Falling Being-in-the-world is not only tempting and tranquillizing; it is at the same time alienating. ... This alienation drives it into a kind of If Being which borders on the most exaggerated 'self-dissection', tempting itself with all possibilities of explanation, so that the very 'characterologies' and 'typologies' which it has brought about are themselves already becoming something that cannot be surveyed at a glance. (BT 2008, 222)

Heideggers pessimistiske syn på vår natur kommer til uttrykk når han så langt konkluderer med at «This kind of not-Being has to be conceived as that kind of Being which is closest to Dasein and in which Dasein maintains itself for the most part. » (BT 2008, 220)

7.2.4. Å FORSTÅ (SEG SELV?)

Men da kom han til sig selv

Luk. 15:17

De fleste kjenner nok beretningen om den bortkomne - eller fortapte, som det het i tidligere oversettelser – sønnen, som endte opp i grisebingen før han innså at det fantes bedre alternativ. Heidegger leder oss frem, og nedover, langs Daseins tilsynelatende skjebnebestemte sti «in accordance with its ownmost inertia [Zug] of falling». (BT 2008, 229) Det ville imidlertid være påfallende om han lot det bli med det. Som andre vi i dag regner til den eksistensielle tradisjonen, Pascal, Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche, og senere Sartre m.fl., avviser han tanken på forløsning gjennom evige, metafysiske sannheter. I stedet begynner veien oppover med erkjennelsen av at det levde liv ikke er noen nødvendighet og at vi står overfor utfordringen med å velge selv hvilket innhold og hvilke rammer vi ønsker for dette. Heidegger gir ikke noe svar. Han tror ikke på noen idealtipe i form av den ene gyldige veien til sannhet og erkjennelse. Han er mer opptatt av hva vi kan miste enn hva vi kan oppnå. At vi ved å hengi oss til alminneligheter og banaliteter mister av syne at livet byr på muligheter.

... to work out the question of Being adequately, we must make an entity - the inquirer - transparent in his own Being. The very asking of this question is an entity's mode of Being; and as such it gets its essential character from what is inquired about - namely, Being. This entity which each of us is himself and which includes inquiring as one of the possibilities of its Being ... (BT 2008, 27)

«Å komme til seg selv» er således å begynne å stille spørsmål ved det som synes selvsagt.

If Dasein discovers the world in its own way [eigens] and brings it close, if it discloses to itself its own authentic Being, then this discovery of the 'world' and this disclosure of Dasein are always accomplished as a clearing away of concealments and obscurities, as a breaking up of the disguises with which Dasein bars its own way. (BT 2008, 167)

Begynner vi å stille spørsmål ved det selvsagte, åpner også mulighetsrommet seg. - "The phenomenal basis for seeing [existential possibilities] is provided by the understanding as a disclosive ability-to-be". (BT 2008, 183) - En slik erkjennelse stiller ikke krav til verken boklig lærdom eller modnet livserfaring. Den bortkomne sønnen hadde ingen av delene. Det dreier seg om «å se forbi». Forbi horisonten av vanetenkning, konvensjoner og forventninger som

holder oss tilbake i konformitetens fengsel. - «It is not some specific skill but rather the readiness to cope correlative with the whole current situation. Thus the room for maneuver is a version of originary transcendence. » (Dreyfus 1991, 191)

Det er et uomgjengelig faktum at ettertanken for de fleste av oss ikke melder seg når vi er på det mest rasjonelle, objektive og upåvirkede planet. Vi gjør ikke de store endringene i livet som resultat av intellektuelle eller akademiske øvelser basert på nitid innsamlede data og premisser for øvrig. Tvert imot er endringer oftest satt i gang av ord eller hendelser som vekker følelser; og hvor følelsene samtidig får direkte betydning for utfallet av valget. Valg av livsledsager er for de fleste et spørsmål om følelser. Familieplanlegging likeså. Den unge mannen i grisebingen måtte erkjenne at han følte på hjemlengselen. Når man gir slipp på utdannelse, erfaring og ansiennitet og setter seg på skolebenken for å starte på nytt, har gjerne kampen stått mellom mange og sterke motforestillinger. Verdier man holdt høyt er kanskje etterlatt på slagmarken, og veien fremover inngir ikke bare forventning, men også spenning og kanskje engstelse. Står du ved sykesengen til en av dine egne i terminalfasen, har saklige, om en velmente, medisinske utlegninger vanskelig for å trenge gjennom stormen i det mørket som omgir deg. Kanskje vil du si at en kjølig, og mest mulig nøytral, overlegning uansett i det lange løp vil vise seg å være best. Spørsmålet Heidegger reiser, er om en slik overlegning overhodet vil se dagens lys.

... Dasein encounters itself for the most part in the transparent coping that occupies most of its day, not in practical deliberation followed by purposive actions guided by self-referential intentions in action. ... So, Heidegger is not saying there are no "contents of consciousness"; he is merely calling our attention to the fact that in our everyday activities inner experiences play a decidedly secondary role. Making them basic is a "perverse assumption" amounting to the claim that the subject is a self-sufficient substance. (ibid 147f)

Det er følelser som bringer oss til erkjennelse, ikke fakta. Heidegger mener det knytter seg følelser til ethvert forhold vi har til ting og mennesker rundt oss. - «Dasein constantly surrenders itself to the 'world' and lets the 'world' «matter» to it in such a way that somehow Dasein evades its very self.» (BT 2008, 178) – Han benytter det tyske ordet «Stimmung», som i tillegg til positive og negative følelser også omfatter likegyldighet og manglende interesse. (Wrathall 2006, 34) Heidegger bruker også uttrykket «befindlichkeit», som på norsk ville peke i retning av hvordan vi finner oss til rette i forhold til omgivelsene. Kanskje ville vi sagt at vi alltid har en eller annen innstilling til hva som skjer med, eller omgir, oss. For Heidegger er det maktpåliggende å få leseren til å forstå at denne innstillingen som vi bærer med oss, ikke bare er suget av eget bryst og bygget på en privat, individuell eller personlig oppfatning. Vår væren i verden, det at

vi enten vi vil eller ikke, befinner oss i en større sammenheng, medfører etter hans mening med nødvendighet at våre oppfatninger er preget, og til dels styrt, av hva andre mener om saken. Vi kommer ikke utenom denne påvirkningen. Oppfatningene «overfaller oss», med Heideggers ord. (BT 2008, 176) - «Dasein always has some mood [gestimmt ist]» (BT 2008, 173) og denne «Stimmung» er ifølge ham avgjørende for hva vi tillegger betydning i livet vårt. Dermed bekrefter Heidegger igjen sitt pessimistiske syn på vår mulighet for å bryte ut av konvensjoner og konformitet.

The dominance of the public way in which things have been interpreted has already been decisive even for the possibilities of having a mood - that is, for the basic way in which Dasein lets the world «matter» to it. The «they» prescribes one's state-of-mind, and determines what and how one 'sees'. (BT 2008, 213)

Samtidig ligger det en mulighet innebygget i det faktum at ting betyr noe for oss. Det vekker vår bevissthet overfor hva vi til daglig tar som ureflekterte selvfølger. Heidegger mener derfor at følelser og forståelse går hånd i hånd.

State-of-mind is one of the existential structures in which the Being of the 'there' maintains itself. Equiprimordial with it in constituting this Being is understanding. A state-of-mind always has its understanding, even if it merely keeps it suppressed. (BT 2008, 182)

Når vi derfor står overfor oppgaver og gjøremål som må løses og utføres for å kunne leve ut den rollen vi har valgt eller er satt inn i, er det «å bry seg» utfordringen. Heidegger etterlyser interessen som vekkes når man går over fra tilskuerposisjon til aktivt engasjement. Et engasjement

... which contributes above all towards a more penetrating understanding of the worldhood of the world. ... Letting something be encountered is primarily circumspective; it is not just sensing something, or staring at it. It implies circumspective concern, and has the character of becoming affected in some way [Betroffenwerdens] ... The fact that this sort of thing can «matter» to it is grounded in one's state-of-mind; and as a state-of-mind it has already disclosed the world ... (BT 2008, 176)

8. FORNUFT OG INTUISJON

Kanskje kommer beslutninger iblant raskt fordi vekten gjør et tydelig utslag og kanskje bruker vi andre ganger dager på å vurdere hva som synes mest strategisk eller moralskt riktig i et større og lengre perspektiv. Å reagere på en meningsmotstanders feilaktige bruk av fakta kan virke så presserende i en opphetet debatt at tanken på å bli betraktet av enkelte som et petimeter knapt enses. Ønsker man derimot å stille til valg for en stortingsplass, vil man kanskje vurdere lenge og vel hvordan å forholde seg til datagrunnlaget i for eksempel innvandringsdebatten.

Raske beslutninger dukker ofte opp uten noen forutgående avveining eller refleksjon i det hele tatt. Andre ganger fremtrer premisser for beslutninger som så selvsagte at vi umiddelbart oppfatter dem som riktige og troverdige, men uten på stående fot å kunne begrunne dem. «Knowing without knowing». (Mercier et al. 2018, 63) (Kahneman 2011, 3)

A crucial difference between the two types of thought is that people can control the direction of their conscious deliberation, but probably not their intuition. ... A ... related problem is that intuitions are not unconscious - we are consciously aware of the output of intuition; ...

(Evans, 2010a; Kahneman, 2003)

It is the processes by which the judgment is produced that are thought to be unconscious and, sometimes, autonomous. (Evans, 2010a)

Dette må likevel ikke forveksles med det umiddelbare inntrykket som festner seg ved iakttagelser eller persepsjon. Å se et menneske gå inn i banken er i seg selv en iakttagelse. Intuisjon er følelsen av at noe var uvanlig ved vedkommende. Når så vedkommende etter en stund styrter ut med alarmen rundt ørene og maske for ansiktet, slutter du kanskje at dine bange anelser holdt stikk, men da resonnerer du.

Intuisjoner kan selvsagt også være motstridende og dermed i konflikt med hverandre. Motstriden kan være 100 % og for så vidt minne om total kontradiksjon og Moors paradoks. To barn går samtidig gjennom isen. Det ene er ditt, det andre er yngst. Hvem redder du først? Slik motstrid aktualiserer likevel ikke selvbedraget slik det vanligvis oppfattes og omtales. Det er følelser som aktiviseres, kjemper med hverandre og avgjør handlingsvalget, mens din oppmerksomhet hele tiden er fanget av de akutte omstendighetene du står i. Du ser deg om etter løse grener eller annet du kan hjelpe deg med idet du styrter mot strandkanten. Dersom du så med ett får øye på to voksne med en stige mellom seg på vei ut mot barna, endres scenarioet brått. Du innser at du ikke er alene i redningsforsøket, at andre vil komme før deg og har større sannsynlighet for å lykkes. Dermed har du plutselig tid til å revurdere din egen rolle. Tar du deg ut til bruddstedet, vil risikoen øke for at isen svikter under dere

alle. Skal du i stedet løpe til bilen, finne mobiltelefonen og tilkalle ambulanse? Kanskje forsøke å finne noe tørt tøy, se etter andre som kan være til hjelp? Revisjonen av din egen rolle i dramaet har med ett satt deg i stand til å reflektere over alternativ. Dine intuitive følelser for barna er fortsatt på plass, men verken dispenserer eller overstyrer refleksjonene.

8.1. NÆRMERE OM FENOMENET INTUISJON

Den tradisjonelle og enerådende oppfatningen har opp igjennom tiden vært at slutninger gjør vi på grunnlag av resonnementer slik Aristoteles en gang lærte sine elever. Hvilken rolle intuisjoner spiller er imidlertid fortsatt emne for diskusjon. (Mercier et al. 2018, 83f) Det er heller ingen alminnelig enighet verken innen naturvitenskap eller filosofi m.h.t. hvor intuisjonen har sin opprinnelse. (Mercier et al. 2018, 64) Heller ikke hvordan man skal definere begrepet. "Actually, intuitive inferences are generally defined by features they lack more than by features they possess. " (ibid 64)

... defining intuition as an unconscious processing, as "knowing without knowing how," does little to separate it from all the rest of cognitive processes, which are executed subconsciously and whose operation we have no insight to. (Thompson 2014, 38)

Psykologen Valerie Thompson gjorde i 2014 et forsøk på både å gjengi hovedlinjene i debatten og også å kritisere enkelte av disse. (ibid 37) Hun hevder definisjonene kjennetegnes ved trekk som at intuisjoner er raske, uten umiddelbar opprinnelse, automatiske, uanstrengte og viser seg uten noen bevisst refleksjon. (ibid 36) Tar man dette som et utgangspunkt, vil man med David Kahneman og flere grovt sett kunne skille mellom intuisjoner på den ene og refleksjoner på den annen side. (Kahneman 2003) (Evans 2010) Refleksjoner kjennetegnes da ved at de er langsomme, sekvensielle, til en viss grad krevende, men bevisste og kontrollerte. (Evans 2010, 3)

Denne måten å omtale intuisjon og refleksjon på er kanskje best kjent i David Kahnemans gjengivelse, som kaller dem henholdsvis "system 1 og system 2". (Kahneman 2011, 13) Betegnelsen hentet han fra psykologene Keith Stanovich og Richard West og betegnende for deres oppfatning av intuisjoner er bl.a. at de betraktes som autonome. (Thompson 2014, 44f) Ikke bare er opprinnelsen ifølge disse ukjent, men intensjonene lever altså sitt eget uavhengige liv. Det som utløser dem er "avtrekkere" i form av utløsende omstendigheter, som for eksempel ord eller setninger. (Kahneman 2011, 11, 323ff) Din kjære ordlegger seg litt annerledes enn hun pleier i det du kommer sent hjem, og du får umiddelbart en følelse av at noe er i veien. Opprinnelsen til slike intuisjoner kan ifølge flere henge sammen med ren læring. Intuisjoner akkumuleres og lagres gjennom livet som en base vi ubevisst henter fra i

møtet med omstendigheter som trigger dem. (Thompson 2014, 47-56) Noe lignende er psykologen Jonathan St. B. T. Evans inne på.

I think the key here is the role of experiential learning, also called implicit or associative learning. We learn continuously by experience without necessarily being conscious of doing so. Such learning can provide very effective intuitions to aid our decision making. (J. S. B. T. Evans 2017, 103) The cognitive unconscious covers a multitude of possibilities: processes that were innately present and provided by evolutionary mechanisms; processes that were acquired by experience without ever becoming conscious; processes that were once conscious but became rapid and automatic through habit and repetition. Some or all of these are parts of what I am calling the intuitive mind. (Evans 2010, 19)

Et særkjenne ved intuisjoner er den overbevisningskraften de ofte har. Skjønt de kan dukke opp plutselig og ingenstedsfra, inngir de en umiddelbar følelse både av autensitet og troverdighet. "Jeg føler meg sikker på ..." Vi iakttar og bedømmer den umiddelbare følelsen som dukker opp. Iblant overbevisende, iblant mer som en fornemmelse. Valerie Thompson peker på at troverdigheten kan henge sammen med graden av koherens eller konsekvens i den sammenhengen intuisjonen inngår. Oftest opptrer ikke en intuisjon alene, men flyter av gårde som i en strøm av slike. Hvorvidt dette er inntrykk som henger sammen og utgjør et umiddelbart hele for vår bevissthet kan styrke vekten av hver enkelt. (Thompson 2014, 60ff) Våkner vi en morgen med en urovekkende følelse av noe truende, skyldes det sannsynligvis en drøm vi har glemt, refleksjonen svekker snart troverdigheten til intuisjonen, og vi puster roligere. Noe annet hvis vi beveger oss over et islagt vann på ettervinteren og med ett får en følelse av usikkerhet.

Denne evnen til å iakttå egne intuisjoner har fått betegnelsen "metakognisjon". Altså "[a] cognition about cognition" (ibid 56-62) (Mercier et al. 2018, 65f) At vi er i stand til å observere våre egne intuisjoner gir ikke bare en følelse av tillit til dem, men også en opplevelse av eierskap. Som kjent kan slikt eierskap gi støtet til en viss stolthet. (ibid 66) Hvem har ikke hørt om kvinnelig intuisjon! - I tillegg til å inngå i en ureflektert sammenheng kan intuisjonen med dette objektiviseres som en gjenstand for tanken som dermed kan inngå som en premiss i en bevisst refleksjon. Vi tar til fornuft.

8.2. INTUISJON I LYS AV DEN SENE HEIDEGGER

I sitt foredrag "The Origin of the Work of Art" fra midten av tredvetallet - etter hans såkalte "vending" - die Kehre - kommer Heidegger tilbake til temaet sannhet. I "Being and Time" fra 1927 og særlig i "On the Essence of Truth" fra 1930 har han allerede behandlet dette grundig, men perspektivet har tilsynelatende begrenset seg til Daseins selvforståelse. (Gadamer i Heidegger 2000, 115. Wheeler 2018, 64) I sitt senere forfatterskap synes Heidegger å

forsøke å utvikle det sannhetsbegrepet som vi finner ansatsen til i hans tidligere skrifter. (Young 2004, 22 n18) Heidegger etterlyser en forskyvning fra et utsagn om tingen og over til tingen i seg selv - det man snakker om - og viser hva han mener er en utbredt misoppfatning av Aristoteles.

Aristotle never defends the thesis that the primordial 'locus' of truth is in the judgment. He says rather that the λόγος is that way of Being in which Dasein can either uncover or cover up. This double possibility is what is distinctive in the Being-true of the λόγος: the λόγος is that way of comporting oneself which can also cover things up. (BT 2008, 268)

Tvert imot, sier Heidegger, sannheten ligger i selve avdekkingen av gjenstanden for påstanden.

Truth" is not a feature of correct propositions that are asserted of an "object" by a human "subject" and then "are valid" somewhere, in what sphere we know not; rather, truth is disclosure of beings through which an openness essentially unfolds [west]. All human comportment and bearing are exposed in its open region. (Heidegger og Krell 2008, 127)

Han dreier altså oppmerksomheten bort fra selve utsagnet til den handlingen det er å avdekke det hittil tildekkede. Her ligger "den opprinnelige sannheten" og dermed den endelige prøven på om et utsagn er sant eller falskt. (2008, 269) Allerede her ligger også en antydning om at Heidegger vektlegger det temporære i sin søken etter sannhet. Det dreier seg ikke først og fremst om konklusjonen, men om prosessen, virksomheten i form av avdekkingen. (Heidegger 2000, 61) Dasein er heller ikke ensidig på jakt etter sannheten, men kan like gjerne være i ferd med å tildekke denne. Daseins er en aktør som forholder seg til sannhet alt etter hva som er viktig for ham til enhver tid. (BT 2008 262-69) (Heidegger 2000, 129) Sannheten kan være "uoppdaget" og dermed aldri avdekket, og den kan være mer eller mindre synlig - iblant kun som et "skinn" av seg selv. Denne formen for tildekking er etter Heideggers mening den hyppigste og farligste "for here the possibilities of deceiving and misleading are especial stubborn." (BT 2008, 60) "Det værende fremtrer faktisk, men det gir seg til kjenne på en annen måte enn det er." (Heidegger 2000, 61) Her ligger det ikke bare til rette for å komme på avveier. Når sannheten slik "fore-stiller" seg, er både selvbedraget og overmotet like om hjørnet. (2000 61) Dette gjelder enn mer som hva vi til enhver tid oppfatter som sannheten om en ting, en hendelse eller en idé er av avhengig av både perspektiv og intensjonsdybde. Når vi for eksempel snakker om statsministeren i Norge, Erna Solberg, viser vi ofte kun til henne som «statsministeren». Tatt ut av sin sammenheng er imidlertid ordet flertydig. Det kan gjelde henne som person, men også i stedet hennes konstitusjonelle funksjon. I engere kretser taler man også om statsministeren, men mener det forvaltningsorganet som er statsministerens kontor. Slik flertydighet hefter ved mange av de

benevnelsene vi bruker til daglig, og Heidegger er særlig opptatt av hvordan vi lett avskjæres fra virkeligheten når vi adopterer "de andres" språk - språket til Das Man - eller snakker om vår egen personlige utgave av sannheten uten å erkjenne at denne kun er en enkelt av alle de sannheter som sammen utgjør den ontologiske verden i Heideggers utlegning. (BT 2008, 125–27)

... through reflection on the character of truth, we know that belonging to our 'truth', in the sense of 'world', is an indefinitely large totality of other possible 'truths', alternative horizons of disclosure, 'views' disclosing other 'sides' of our world of beings ... that are equally disclosive of Being (reality), itself, yet blocked by our disclosure and, in fact, utterly unintelligible to us. (Heidegger og Anderson, 64f) (Young 2004, 39f)

Å forholde seg til en oppfatning om en slik overveldende og kompleks virkelighet, inngir uvegerlig en følelse av resignasjon og kanskje forvirring. Heidegger tilbyr da heller ingen metode, ingen vei ut av denne hjelpeløsheten. Det er opp til enhver å orientere seg for derved å unngå å bli gjenstand for både bedrag og overmot. Dersom det imidlertid er slik at "truth is disclosure of beings through which an openness essentially unfolds" synes Heidegger å bekrefte nødvendigheten av å kjenne hvilken sammenheng man beveger seg innenfor når sannheten søkes eller utforskes. Åpenheten er ikke ment som et påbud om en endeløs utforskning av et ukjent terreng. Det ligger i stedet en oppfordring om "å gå til saken selv". En slik oppfordring må da underforstås som at vi evner og har forutsetninger for å forstå sammenhenger og betingelser på en slik måte at vår søken ikke blir en ørkenvandring, men derimot ledes av noe kvalitativt som hjelper oss å finne vei og retning. Dette er ifølge Heidegger ikke en side eller egenskap ved mennesket som sådant. Dette kvalitative fremstår derfor i stedet for meg som en kombinasjon av Heideggers åpenhet og det vi her kaller intuisjon. Nå er det delte meninger om tolkningen av Heideggers senere forfatterskap, og en masteravhandling gir på ingen måte plass eller foranledning til å gi seg i kast med en slik oppgave. Det synes likevel å være enighet om at Heidegger ønsket å anlegge en videre synsvinkel enn Daseins selvforståelse. Blant temaene er endog ikke 'sannhet' sådant, men "sannhetens vesen". (Heidegger 2000, 55f) Heidegger ønsker et nytt syn på fenomenet (ibid 57) og introduserer et nytt begrep.

Midt i det værende i sin helhet fremtrer et åpent sted. En lysning er. Den er, forstått ut fra derværende, mer værende enn dette værende. Denne åpenhet er ikke omsluttet av det værende, i stedet omkretser den, sammen med det intet vi knapt kjenner, alt værende. Det værende kan bare være som værende hvis det står inn i og ut fra denne lysningens lys. Det er kun denne lysningen som gir og garanterer oss en tilgang til det værende vi ikke selv er, og til det værende som vi selv er. (ibid 59f)

Hvis vi ser bort fra tolkninger som legger an en mytisk eller mystisk tilnærming til Heideggers intensjoner, vil kanskje Wheelers henvisning til Heideggers bruk av ordet Ereignis, som vi på norsk vanligvis oversetter med hendelse eller begivenhet, sette oss på sporet. Ifølge Wheeler dreier den engelske oversettelsen imidlertid også i retning av "appropriation" eller "tilegnelse", endog en kombinasjon som "et tilfelle av tilegnelse". Det åpner ifølge ham for

a series of appropriating events in which the different dimensions of human sense-making—the religious, political, philosophical (and so on) dimensions that define the culturally conditioned epochs of human history—are transformed. (Wheeler 2018, 68)

Det er altså snakk om å tilegne seg "dimensions of human sense-making" som vil endre "human sense-making". En slik radikal nyforståen er

a revolution in human patterns of intelligibility, so what is appropriated in the event is Dasein and thus the human capacity for taking-as ... Once appropriated in this way, Dasein operates according to a specific set of established sense-making practices and structures. (Ibid)

Denne nyorienteringen aktualiserer ifølge Wheeler en gjenoppfriskning av møtet med Heideggers "væren" som Wheeler tidligere har valgt å oversette med "dwelling". (Jfr. ovenfor under avsnitt 4.2)

In dwelling, then, Dasein is located within a set of sense-making practices and structures with which it is familiar. This way of unravelling the phenomenon of dwelling enables us to see more clearly - and more concretely - what is meant by the idea of Being as event/appropriation. Being is an event in that it takes (appropriates) place (where one is at home, one's sensemaking practices and structures) In other words, Being appropriates Dasein in that, in its unfolding, it essentially happens in and to Dasein's patterns of sense-making. This way of thinking about the process of appropriation does rather less to invite obscurantist mysticism. (ibid 69)

Vi er altså tilbake i Daseins familiære omgivelser hvor "practices and structures" gir mening gjennom en kontinuerlig avdekking av sannheten slik Heidegger også forestiller seg. (2000, 61) (Se også Kahneman 2011, 415) Hvis nettopp dette familiære ved situasjonen gir forutsetningene for at "the religious, political, philosophical (and so on) dimensions that define the culturally conditioned epochs of human history" skal få mening, er vi tilsynelatende nær Merleau-Pontys "intentional arc" hvor vi også på det intellektuelle plan daglig strever med å komme i inngrep med omgivelsene. (Dreyfus 1997 11)

8.3. FORNUFTEN

Jeg har definert begrepet 'selvbedrag' dit hen at det må foreligge to motstridende påstander, p og $\sim p$. Aristoteles anså det som et metafysisk faktum at det ikke kunne tenkes noen virkelighet hvor både p og $\sim p$ er sanne på samme tid. (Aristotle og McKeon 2001, 1018a) I logisk språkbruk kaller vi innenfor setningslogikken denne uoverensstemmelsen kontradiktorisk og p og $\sim p$ kontradiktoriske påstander. (Hausman, Kahane og Tidman 2007, 333) For vårt formål må det være riktig kun å inkludere implisitte kontradiksjoner. (Ibid 12) Denne måten å betrakte motsetninger er fortsatt vanlig, og den stemmer fremfor alt fortsatt både med vår og Aristoteles intuitive måte å tenke på.

Einstein, og flere med ham, har imidlertid innenfor kvantemekanikken introdusert verden for tilsynelatende paradokser som ikke på noe vis lar seg forene med verken våre intuisjoner eller Newtons velprøvede lover. (Vistnes 2006) Lys, hastighet, rom, tid, energi og materie oppfører seg ifølge kvantemekanikken tilsynelatende på måter som vi har svært vanskelig for å forestille oss. Hans Herlof Grelland skrev et essay om dette i 2005 hvor han innleder slik:

Nesten uansett vitenskapsteoretisk posisjon man har inntatt, har det tradisjonelt i fysikken ligget en felles uttalt forutsetning om at en teori er en språklig og matematisk representasjon av en på forhånd gitt intuitivt tilgjengelig fysisk virkelighet. Med andre ord, en antagelse om en erkjennelsens orden, der (i) uavhengig eksisterende fysiske fenomener danner grunnlaget for (ii) umiddelbare erfaringer og intuitive forestillinger, som kan representeres og beskrives ved (iii) språklige begreper og vendinger, som igjen delvis lar seg formalisere i en mer presis, men også mer abstrakt, (iv) matematisk symbolstruktur. Denne formaliseringen er tenkt å gjøre teorien mer logisk presis, mer standardisert og lettere å anvende kvantitativt. Troen på en slik erkjennelsens orden vil vi omtale som intuisjonisme, med et begrep hentet fra Jacques Derridas (1930 - 2004) kritikk av Edmund Husserls (1859 - 1938) fenomenologi ... (Grelland 2005, 1)

Satsplanken er så at «Kvantemekanikkens matematiske struktur er konsistent ut fra rådende konvensjoner for konsistens i matematikken». (ibid 65) Holdt opp mot Aristoteles og senere bl.a. Husserls lære om intensjonalitet - i vid forstand - kommer imidlertid kvantemekanikken i det dilemma at mens den

uten vanskeligheter kan anvendes i praksis» på «objekter som vi, med begreper opprinnelig hentet fra klassisk mekanikk, kaller partikler, som elektroner, atomkjerner, molekyler, og så videre ... får vi tilsynelatende helt umulige situasjoner, som at samme partikkel er flere steder på en gang eller har flere hastigheter på en gang. (ibid 66)

En matematisk teori som fremstår som konsistent og anvendbar i praksis viser seg altså å gi resultater som vi med vår beste evne ikke formår å se for oss.

Konklusjonen vi kan trekke av dette er at vi har en matematisk struktur som gir fysikerne et tilstrekkelig verktøy til å utføre og tolke eksperimenter og til og med til å utforme teknologiske innretninger med en uovertruffen presisjon, men som ikke gir noen form for visualiserbart bilde av den fysiske prosessen som skjer i innretningen. Eller, hva verre er, den ser ut til å komme i konflikt med ethvert visuelt bilde man måtte forsøke å danne seg. Flertydig lokalisering er bare ett av en rekke fenomener som ser ut til å stride mot vår forestillingsevne. (Ibid 66)

Hvis det er riktig å oppfatte Grelland slik at fornuften må resignere når «en på forhånd gitt intuitivt tilgjengelig fysisk virkelighet ser ut til å stride mot vår forestillingsevne», setter han altså likhetstegn mellom vår evne til erkjennelse og vår forestillingsevne. Det vi ikke kan se for oss, kan vi heller aldri begripe.

Grellands resignasjon står i kontrast til grekernes tro på fornuftens evne til å nå sannhet. Filosofi og matematikk gikk hånd i hånd den gangen, men uten våre dagers ambisjoner om å anvende teorien for praktiske formål. Det var gleden ved å oppnå ny erkjennelse som drev frem ny viten innenfor eksempel astronomi, mekanikk og optikk. (Thorvaldsen 2002, 69) Selv om empirismen endret på dette innenfor naturvitenskapene, beveger retninger i filosofien seg fortsatt innenfor en begrepsverden hvor abstraksjonsnivået sprenger grensene for manges forestillingsevne. David Lewis modale realisme utfordrer for eksempel ikke bare fantasien, men også tilliten til nytteverdien av hans begrepsunivers. (Ney 2014, 196–97)

Vår tillit til fornuften som redskap til å orientere oss i forhold til både oss selv og verden utenfor oss er også under press fra annet hold. Inntil på syttitallet var det en alminnelig oppfatning at fornuft og logikk var to sider av samme sak og at fornuften var den beste håndlangeren når vi sto i arbeidet med å konstruere en forestilling av virkeligheten. Rett nok fantes det religiøse, kvasireligiøse og spirituelle retninger som tilbød alternative veier til erkjennelse. Anvendt vitenskap ble det likevel aldri av noen av dem, og fortsatt fremstår med få unntak slike forsøk uten ambisjoner om å konkurrere med det vi i dag oppfatter som vitenskapelig fundert erkjennelse.

Den vitenskapelige erkjennelsen har dog hatt sine anstøtsstener. Aristoteles og flere med ham strevde med tallet null, som han for sin del mente burde refuseres fra matematikken. Opp igjennom tiden har det dukket opp nye slike paradokser. De har satt fornuften på prøve og skapt tvil med hensyn til hvor langt vi tør støtte oss på den. Ikke bare viser det seg at vi gjør sjokkerende feilslutninger, men feilene synes også å opptre på en systematisk måte. (Mercier et al. 2018, 4)

Erkjennelsesmessige paradokser har likevel samtidig gitt støtet til nytenkning. På sekstitallet skapte psykologen Peter C. Wason adskillig oppsikt med flere eksperimenter som alle bidro til å svekke troen på at fornuft og logikk alltid fulgtes ad. Sammen bidro disse eksperimentene til å underbygge hans påstand om at vi er utsatt for konsekvente og systematiske påvirkninger av mental art når vi forsøker å resonnerer oss frem til en løsning på et logisk

problem. Tendensene går i retning av å velge en løsning vi allerede på forhånd, og rent intuitivt, føler er den riktige. På engelsk «confirmation bias» eller hos oss «bekreftelsestendens». (Svartdal 2018)

Det mest kjente av disse eksperimentene så dagens lys i 1966, det såkalte 4-kort forsøket. Deltagerne ble vist fire kort, liggende ved siden av hverandre på bordet. To kort var merket med hver sitt tall, for eksempel 4 og 7. To kort med hver sin bokstav, E og K. Hvert kort har et tall på den ene siden og en bokstav på den andre. Wason fortalte så at dersom det er en E på den ene siden av et kort, ville tallet 4 være på den andre siden. Oppgaven deltagerne ble gitt var å fortelle hvilke kort som måtte snus for å kunne fastslå at Wasons påstand stemte. Omtrent 10 % av deltagerne greide oppgaven. (Wason 1968)

I realiteten var dette en utgave av en betinget syllogisme eller slutning «hvis P, så Q». Forsøket bekreftet tilsynelatende at vi har lettere for å anvende modus ponens enn modus tollens. Mer indirekte kan vi si at vi tenderer til å foretrekke løsningene som ligger nærmest for føttene på oss, og en tilsvarende tendens til å overse informasjon som krever ytterligere tankevirksomhet. (Mercier et al. 2018, 26–30)

Forsøket er gjentatt et utall ganger opp igjennom årene; uten å svekke Wasons konklusjoner. Tvert imot gjorde Jonathan Evans tidlig på syttitallet et eksperiment bygget på Wasons og som en variant av dette. Evans endret Wasons «regel» til negasjonen av denne slik at den lød: «Dersom det er en E på den ene siden av et kort, vil ikke tallet 4 være på den andre siden». Resultatet var at deltagerne stort sett valgte de samme kortene som i Wasons forsøk: 4 og E til tross for negasjonen. Evans konkluderte med at valget skyldtes at disse to kortene, og bare disse to, var benevnt i forsøkene. (J. S. B. T. Evans, Newstead og Byrne 1993)

Det underlige er at slike betingede syllogismer både er den mest elementære måten vil trekke slutninger på og fremfor alt den vanligste i vår daglige dont. (Mercier et al. 2018, 26) En slik betinget slutning kan typisk se slik ut:

Premiss 1: Hvis det regnet i natt (antecedenten), vil gata være våt (konsekventen)

Premiss 2: Det regnet i natt

Konklusjon: Gata er våt

Premiss 2 kan selvsagt være både positiv i form av en bekreftelse som her, eller negativ: «Det regnet ikke i natt». I det første tilfellet sier vi at premiss 2 bekreftet antecedenten og i motsatt tilfelle at det benektet denne. På samme måte kan premiss 2 bekrefte eller benekte konsekventen:

Premiss 1: Hvis det regnet i natt (antecedenten), vil gata være våt (konsekventen)

Premiss 2: Gata er ikke våt

Konklusjon: Det regnet ikke i natt

Begge disse slutningene er gyldige. Den første fordi premiss 2 bekreftet antecedenten (modus ponens) og den andre fordi premiss 2 benektet konsekventen (modus tollens).

Vi har lært at i en slik betinget slutning er dette de eneste variantene som gir en gyldig konklusjon: Hvis gata er våt, kan det skyldes annet enn regn og hvis det ikke regnet i natt, kan gata likevel være våt. Det er noe intuitivt riktig ved dette, selv om vi kanskje må tenke oss litt om for å bekrefte riktigheten. Når jeg skriver «intuitivt» er det likevel med et visst forbehold: Jonathan St. B. T. Evans har gjennom flere eksperimenter over mange år dokumentert at nær på alle trekker den første riktige slutningen, modus ponens. I gjennomsnitt to tredjedeler av oss trekker den andre gyldige slutningen, modus tollens. (J. S. B. T. Evans 1994 30-33)

Så skulle vi da kunne være rimelig trygge om vi bare er på vakt når det dukker opp slutninger hvor det er spørsmål om å bekrefte konsekventen. Her har likevel psykologenes tester gitt grunn til ytterligere resignasjon. Ruth Byrne, professor i kognitiv psykologi ved universitetet i Dublin, gjorde i en artikkel i 1989 rede for forsøk som viste at selv modus ponens kan by på problemer. Hun ga en gruppe forsøkspersoner følgende oppgave

- If Mary has an essay to write, then she will study late in the library.
- She has an essay to write.

Deltagerne hadde som ventet ingen problemer med å konkludere:

- Mary will study late in the library.

Den neste gruppen ble forelagt følgende:

- If Mary has an essay to write, then she will study late in the library.
- If the library stays open, then Mary will study late in the library.
- She has an essay to write.

Det er altså lagt til et nytt premiss, premiss nr. 2, som ligner på nr. 1, men med en annen antecedent. Denne bringer inn spørsmålet om biblioteket er åpent eller ikke. Nå er jo premiss nr. 1 kategorisk og tar ikke hensyn til om biblioteket har stengt for dagen. Tar vi premiss nr. 1 på ordet, sitter altså Mary der over bøkene sine selv om andre kommer til en låst dør ut på kvelden. Kanskje har Mary fått lov å bli sittende etter stengt tid. Premiss nr. 2 er derfor irrelevant for den konklusjonen som skal trekkes: «Mary will study late in the library». Bare 38 prosent av deltagerne landet på den. (Byrne 1989)

Til og med for mye informasjon kan altså lett forstyrre selv den enkleste av våre hverdagslige slutninger og bringe oss alvorlig på avveie; selv om vi gir oss god tid til å tenke over saken. Dette gir grunn til ettertanke når vi tar i betraktning hvilken enestående status logisk og rasjonell tenkning har hatt siden Aristoteles nedtegnet sine første syllogismer. Et av mange tankekors er at dersom vi ser saken i et evolusjonsmessig perspektiv, er det underlig at et så avgjørende redskap for overlevelse som fornuften er belemret med paradokser som dem nevnt ovenfor. Hvorfor har ikke naturen utviklet oss dithen at fornuften i dag både er upartisk, objektiv og logisk? Eller er det slik at vi kun er underveis og at fremtidige generasjoner vil riste på hodet av vår hjelpeløse forsøk på å forstå virkeligheten? Nå hevder enkelte at eksperimenterne til Wasons og Evans ikke bør tas for god fisk fordi utfordringene er lagt opp nærmest som feller og presenterte i eksperimentelle miljøer og under omstendigheter som ikke gjenspeiler vår daglige virkelighet. Både journalister, filosofer og deler av akademia for øvrig har stilt seg tvilende til den vitenskapelige underbyggingen av Wasons og Evans konklusjoner. (Se for eksempel Evans 2017, 104) Denne diskusjonen går relativt høylytt, men etterlater samtidig et paradoks ved at det nettopp er eksperter på temaet "fornuft" som ikke greier å komme frem til enighet om en fornuftig oppfatning av denne. (Mercier et al. 2018, 21f)

Et annet tankekors, som også inngir skepsis mot å lene seg ensidig mot fornuften, er fornuftens rolle i et evolusjonært perspektiv. Siden Darwin har vi vendt oss til å tolke levende veseners egenskaper som forsøk på tilpasning til nye eller endrede biologiske miljøer. (Mercier et al. 2018, 1ff) Vi anvender uten videre et formåls perspektiv på utviklingen av både motoriske og mentale egenskaper og blir stående undrende overfor dyrs egenskaper eller adferd når disse tilsynelatende ikke bare er dårlig tilpasset levevilkårene, men endog synes å vanskeliggjøre slik tilpasning. Hvis vi mennesker er privilegerte blant artene med fornuft som en egenskap for tilpasning, kan man spørre hvorfor denne egenskapen er beheftet med så påfallende, og til dels systematiske, mangler som vi har vært inne på ovenfor. Svaret må være at fornuften kun er på vei og underveis i et evolusjonært perspektiv. At den slett ikke er tilstrekkelig utviklet til å innta den posisjonen den tradisjonelt har hatt i synet på menneskers måte å forholde seg til seg selv og omgivelsene. Kanskje må vi gi Mercier og Sperber rett i at fornuften egentlig har sine røtter i intuisjonen og når alt kommer til alt, fremdeles bare er en avart av denne. (Mercier et al. 2018, 6) Mer om dette nedenfor.

8.4. SAMVIRKET FORNUFT/INTUISJON

Kanskje kan vi så langt resignere sammen med David Hume som heller ikke greide å feste lit til menneskets fornuft alene:

Animals, therefore, are not guided in these inferences by reasoning: Neither are children: Neither are the generality of mankind, in their ordinary actions and conclusions: Neither are philosophers themselves, who, in all the active parts of life, are, in the main, the same with the vulgar, and are governed by the same maxims. Nature must have provided some other principle, of more ready, and more general use and application; nor can an operation of such immense consequence in life, as that of inferring effects from causes, be trusted to the uncertain process of reasoning and argumentation. (Hume 2012, 166)

Når Hume benytter ordene inference og reasoning, skiller han altså mellom slutninger og alminnelig fornuft. Hume innså at fornuften ikke er alene om å hjelpe oss til å trekke slutninger. (Mercier et al. 2018, 51) I det følgende skal også jeg benytte samme ordbruk; slik at med 'slutning' mener jeg å trekke konsekvenser av tilgjengelig, bevisst eller ubevisst, informasjon.

Som Hume kan vi for eksempel uten videre forutsette at rovdyr under jakten kan planlegge "neste trekk" ut fra vindretning, byttets kondisjon og preferanser, flokkens størrelse osv. Hume mener imidlertid at slike slutninger ikke innbefatter refleksjon i den forstand at rovdyret foretar avveininger av argumenter som i et resonnement. Tenk vi oss at ulveflokken planlegger et angrep på en elg, vil vi ha vanskelig for å forestille oss at ulvene under planleggingen utveksler synspunkter og argumenter i forsøk på å overbevise seg selv eller andre i flokken - selv om slik kommunikasjon skulle være teknisk mulig under ellers like forhold.

Bruker vi fornuften, vil jeg på norsk kalle dette å resonnerer og substantivet, et resonnement. Slutninger er altså noe vi trekker, eller gjør oss, umiddelbart, ofte ubevisst og i hele vårt våkne liv. Bruke fornuften, gjør vi dessverre alt for lite. (Mercier et al. 2018, 53)

Vi vet ikke hvor mye av jaktferdighetene til verken dyr eller mennesker som er nedlagt genetisk og hvor mye som kommer som resultat av opplæring av nye generasjoner. Den umiddelbare slutningen som ofte skjer i en jaktsituasjon kan likevel beskrives i Merleau-Pontys ånd og med Dreyfus ord som "that the know-how we acquire is reflected back to us in the solicitations of situations correlative with our dispositions to respond to them". (Dreyfus 1997, 8)

Kanskje kan vi beskrive de avgjørende trekkene i jaktsituasjonen slik vi tror de fremstiller seg for rovdyret, som sensorene i et alarmsystem. Slike systemer kan være installerte for å avsløre inntrengere og består gjerne av flere enheter og enheter med forskjellige funksjoner. Slik kan en sensor for eksempel reagere på bevegelse ved hjelp av microbølger. En annen på varme som

avsløres av infrarøde stråler. En alarmsituasjon oppstår når begge typer enheter aktiviseres samtidig. Dermed konstaterer mottagerenheten et signalmønster som gjenkjennes og som umiddelbart aktiviserer alarmfunksjonene i form av lyd, lys og annen varslings. Slutningen kommer altså i slike tilfeller som en direkte konsekvens av noe som fremtrer som et situasjonsbilde. I litteraturen kalles slike bilder ofte representasjoner. (J. S. B. Evans 2010, 15; Mercier et al. 2018, 81; Merleau-Ponty 2012 loc. 145) Det som skiller slike representasjoner fra resonnementer er at bildet i seg selv ikke produserer noe i likhet med deduktive eller induktive slutninger. Representasjonen inngår kun som et premiss i slike slutninger, slik sensorens aktivisering ved bevegelse utgjør en del av mønstret som mottagerenheten eventuelt vil reagere på. (Mercier et al. 2018, 86f38)

Jonathan S.B. Evans peker for sitt vedkommende på at i samspillet mellom fornuft og intuisjon har det vært en tendens hos oss til å konsentrere oppmerksomheten omkring fornuften, og heller nedvurdere betydningen av intuisjon.

There is a long tradition in philosophy and literature of contrasting the terms rational and emotional. This tradition goes back to Aristotle and other Greek philosophers who regarded the mind as pure and the body as impure. In this mind-body dualism, the sensations and emotions were regarded as bodily functions. In this way of thinking, logical reasoning and reflection are what sets humans apart and denote their superior rationality (2010, 186)

Et synspunkt flere deler. "Filosophical prose is argumentative primarily in this psychological sense; the notion that it consists primarily of logical arguments is a disciplinary myth, which I am tempted to call the Logical Fallacy." (Velleman 2009, 21) Faktum er vel at intuisjoner ofte er ubevisste og derfor gjør sin gjerning i det skjulte og utenfor vår oppmerksomhet.

The adaptive unconscious is thus more than just a gatekeeper, deciding what information to admit to consciousness. It is also a spin doctor that interprets information outside of awareness. One of the most important judgments we make is about the motives, intentions, and dispositions of other people, and it is to our advantage to make these judgments quickly. (Wilson 2004, 30)

Selv når vi mener å kunne registrere våre intuitive følelser eller mener å være klar over hvordan intuisjonen kan tenkes å påvirke vår oppfatning av hva vi ser eller husker, kan vi ikke utelukke at vi blir lurt. (Mercier et al. 2018, 111) I ettertankens lys må vi innrømme for oss selv at gleden over flamencoen ikke bare skyldtes den eminente fremføringen, og heller ikke vår sannsynlige forutinntatthet etter en lang snøvinter i Norge, men at danserinnens erotiske utstråling nok gjorde større inntrykk enn hva man innrømmet for seg selv og sitt

følge der og da. Kanskje spiller intuisjonen også en større rolle når vi mener kun å bruke fornuft og godt folkeveit. Evans peker på at i enden av ethvert resonnement ligger et ønske om å nå et mål, men at all slik måloppnåelse grunner seg i fundamentale ønsker om et godt liv. Slike ønsker kommer til uttrykk gjennom følelser, og følelser spiller derfor en rolle selv i en veloverveid, fornuftig avgjørelse. (2010, 187)

Hume pekte tidlig på at følelser eller intuisjoner ikke bare spiller en rolle, men at de endatil overstyrer fornuften. Senere har han fått følge av bl.a. biologen Edward O. Wilson og nevrologen Antonio Damasio. (Haidt 2012, 38) David Kahneman er ikke enig i dette. Han mener intuisjoner, system 1, oftest er de raskeste på pletten. Å aktivisere refleksjoner, system 2, er noe vi først gjør dersom oppgaven byr på uvanlige eller vanskelige problemstillinger. (Kahneman 2011, 35) System 2 er "the lazy controller", (ibid 38, 64) men også den som overvåker din adferd og har hånd om din selvkontroll. (ibid 24-26) Dermed opptrer de to systemene ikke parallelt, men sekvensielt. (ibid 41ff)

Jonathan S.B.T. Evans mener de to systemene snarere konkurrerer om kontrollen. (J. S. B. Evans 2010, 6) "... the great mass of brain work must be automatic because consciousness has such a limited capacity". (J. S. B. T. Evans 2017, 99)

Mercier og Sperber går et langt skritt videre og er grunnleggende uenige med både Kahneman og Evans. Etter deres mening spiller fornuft, refleksjoner og logikk en underordnet rolle. Intuisjonene sitter i førersetet og har slett ikke noen kontrollerende sjåførlærer i form av fornuften i setet ved siden av. Det grunnleggende synspunktet er at de oppfatninger vi danner oss og de valg vi gjør alltid skyldes mer eller mindre bevisste preferanser hvor resonnementet kommer til som en attributt til hjelp enten ved å konstruere et forsøksvis logisk forsvar for standpunktet eller som et instrument i vårt forsøk på å underkjenne motpartens argumenter.

Reason, we will argue, evolved as a response to problems encountered in social interaction rather than in solitary thinking. Reason fulfills two main functions. One function helps solve a major problem of coordination by producing justifications. The other function helps solve a major problem of communication by producing arguments. (Mercier et al. 2018, 183)

Denne detroniseringen av fornuften skyldes "the discovery that even in the case of seemingly conscious choices, our true motives may be unconscious and not even open to introspection". (ibid 115) Når således våre egentlige beveggrunner er og blir ute av syne for oss selv, har vi ingen grunn til å stole på den gamle forestillingen om fornuften som styrende i kraft av logikk og etterprøvbare premisser. (ibid 119) Det egentlige resonnementet, prosessen vi betegner som en slutning, skjer ubevisst og forut for refleksjonen. (ibid 133)

The common wisdom is that most arguments ordinarily used in conversation are, in fact, truncated syllogism (which they sometimes are,

but much less often than is generally assumed). What we have just shown is that arguments consisting just of a syllogism, even a fully explicit one, are themselves truncated arguments: they implicitly convey that their premises are not just true but provide genuine reasons to accept the conclusion. There goes the alleged systematic superiority of explicitly laid-out syllogisms over informal statements of reasons: both, in fact, provide incomplete arguments. (ibid 158f)

Forfatterne hevder altså at vi i vår daglige omgang med hverandre anvender premisser som i og for seg kan være sanne, men som like fullt anvendes ut fra motiver som ikke kommer frem i dagen. Synspunktet minner om Evans påpekning av verdiene som grunnleggende i all vår omgang med såkalt rasjonell argumentasjon.

The social intuitionist model starts with Hume's model and makes it more social. Moral reasoning is part of our lifelong struggle to win friends and influence people. That's why I say that "intuitions come first, strategic reasoning second." You'll misunderstand moral reasoning if you think about it as something people do by themselves in order to figure out the truth. (Haidt 2012, 58)

9. Å KJENNE SEG SELV

Hva kan det så skyldes at forestillingen om det logiske jeg har overlevd godt over to årtusen av menneskets intellektuelle utvikling? Underveis dertil gitt oss forestillingen om selvbedraget som et faktisk fenomen; om enn en paradoksal kontradiksjon. Og dette samtidig som intuisjonenes betydning først er bragt til ny erkjennelse i og med psykologenes forskning de siste bortimot femti årene.¹⁰

Kanskje henger svaret bl.a. sammen med selve begrepet 'selvet', som fortsatt er gjenstand for en svært omfattende, og også polarisert, diskusjon.¹¹ De færreste holder vel i dag fast ved den kartesiske ytterligheten i form av et selv som fysisk lar seg lokalisere til et sted i kroppen; fortrinnsvis i eller i nærheten av hjernen. Det andre ytterpunktet, at selvet er en illusjon skapt og holdt ved like i vår interaksjon med omgivelsene, har derimot vunnet terreng. (Se for eksempel Metzinger 2010 og Albahari 2006) Diskusjonen har imidlertid kun relevans så langt den kaster lys over vår evne til å granske våre egne motiver, refleksjoner og følelser foran, under og etter et valg er gjort. Dermed løsrives problemstillingen så langt fra spørsmålet om vi har et selv og blir i stedet et spørsmål om i hvilken grad, og eventuelt på hvilken måte, vi har forutsetninger for å forstå oss selv.

Noen og enhver har nok i løpet av oppveksten erfart at våre nærmeste tilsynelatende har forstått oss bedre enn vi har formådd på egen hånd. Samtidig har vi utvilsomt en enestående posisjon i forhold til våre egne tanker, tro og følelser. De er ikke bare genuint våre egne, men de oppfattes også som private, eksklusive og utenfor rekkevidden til andres mulige forsøk på å granske våre hjerter og nyrer. (Zahavi 2014, 18, 21f) Det gir grunnlag for tillit til egne iakttagelser og dermed en følelse av trygghet i omgangen med dem. (Gertler 2017, 5f) Posisjonen gir likevel ingen garanti for riktigheten av slike egenobservasjoner. Oppvekstens gremmelser over egen tilkortkommenhet hindrer ikke de fleste av oss i å misforstå oss selv også senere i livet. (ibid 3f) En slik feilkilde finner man bl.a. i omtalen av hvorvidt et 'selv' finnes og eventuelt dannes.

At vår personlighet, våre oppfatninger og vår væremåte er et resultat av vår sosiale tilhørighet og ønsket om identifikasjon har vi vært inne på, men enkelte mener at det selvet de forestiller seg som en vedvarende jeg-opplevelse av en selv ikke kan tenkes uten i en slik sosial sammenheng. En fenomenologisk kilde til en slik betraktningssmåte finner enkelte delvis hos Husserl, men også Foucault gir støtte til oppfatningen. (Zahavi 2014, 10) Heidegger er allerede nevnt. Dette har betydning for oss i den grad det kan

¹⁰ Wason og Evans 1974

¹¹ Se for eksempel oversikten hos Gertler 2017

tenkes at vår forståelse av oss selv kan være påvirket av andre menneskers oppfatninger - eller av vår forventning til slike.

Å fri seg fra "selvbedraget" ved å erkjenne sine egentlige beveggrunner er imidlertid ikke bare vanskelig, men iblant også umulig. Oppfordringen på Appolons tempel om å kjenne seg selv, kan lyde noe fromt i manges ører når sterke følelser er i sving i et komplisert landskap. Vanskelighetene kan for eksempel henge sammen med prioritering av verdier, slik vi er vitne til i enkelte kristnes oppslutningen omkring president Trump. Når verdier som abortmotstand, støtte til Israel, bønn i skolene, nasjonaløkonomisk fremgang, økende sysselsetting og økte minstelønninger tilsynelatende blir tillagt så stor vekt at en leders moral og øvrige personlige egenskaper ikke teller, får slike avgjørende verdier en status som fundamentale, og dermed overordnede.¹² (Solvang 2019) Alt etter hvilke verdier som gis en slik status utarter dette seg til kategoriske holdninger i politikk, religion, barneoppdragelse og ethvert annet livsområde hvor verdier spiller en rolle. Når avveininger mellom verdier i slike tilfeller dispenseres som unødvendige, skjer det samme med refleksjonen, og kontradiktoriske påstander skyves ut av synsfeltet.

Å innse, forstå og erkjenne denne ignoreringen av alternative synspunkter kan også fremstå som umulig fordi reell selverkjennelse tilsynelatende kan by på uoverstigelige erkjennelsesmessige hindre slik Gertler er inne på. (Gertler 2017 2. avsnitt) To slike hindre skal behandles i det følgende. Det gjelder spørsmålet om sammenhengen mellom egne holdninger, tanker og hensikter på den ene siden og utfallet av disse på den annen. Derneft spørsmålet om evnen til å granske egne hjerter og nyrer.

9.1. BEVISSTHET OG OPPMERKSOMHET

Merleau-Pontys intentional arc er hans forsøk på å illustrere hvordan vår daglige samhandling med omgivelsene grunner seg i et behov for likevekt og harmoni, «... a totality of lived significations that moves toward its equilibrium". I en likevektssituasjon optimaliseres den mentale energibruken. utfordringer finner vanemessig sine løsninger. Selvtillit og -kontroll møter ingen utfordringer av betydning. Vi beveger oss i et velkjent og åpent landskap.

"Letting something be encountered is primarily circumspective; it is not just sensing something, or staring at it. It implies circumspective concern, and has the character of becoming affected in some way [Betroffenwerdens] ...". (BT 2008 176) Heideggers oppfordring til engasjement munner derfor ut i en påminnelse om et hyppig fenomen – det hender vi ser, men likevel ikke ser.

¹² Slike holdninger kom nettopp til uttrykk i NRK

Hverdagens rutiner sløver både sinnet og synet. En spasertur hjemmefra bort til universitetet byr på mange optiske inntrykk. Tablåer i form av gryende vårtegn i et skogholt, scenarioer hvor mennesker møtes, en bil parkeres osv. Visstnok er hjernen vår så viselig innrettet hos de fleste av oss at ikke alle optiske inntrykk fester seg. I stedet har vi en delvis viljebestemt kontroll med hva vi vil legge merke til, reflektere over eller kanskje også forsøke å huske. Plutselige, eller bare overraskende, inntrykk unngår ikke vår oppmerksomhet, men stort sett innebærer verken spaserturer eller resten av dagens gjøremål slike mer eller mindre påtvungne opplevelser. Når kvelden stunder til, bebreider vi oss snarere for ikke å ha fulgt bedre med under en forelesning, festet oss ved navnet til en ny bekjent eller husket å ta med handlelappen til butikken. Kanskje har også viktigere ting gått oss forbi – og ikke bare i dag. I et selvransakende øyeblikk erkjenner vi for oss selv at barna plutselig er blitt tenåringer og at barndommen ikke fikk så mye av vår tid og oppmerksomhet som den burde fått. Kanskje fører slike innvortes disseksjoner også til at eksistensielle spørsmål plutselig dukker frem fra skyggene hvor de har vært fortrent i tiden med omsorg for barn, karriere og materielle ambisjoner.

Filosofen Herbert Fingarette mente at man opp igjennom tiden språklig sett har ofret for lite oppmerksomhet på dette skillet. Dermed står vi i fare for å gå glipp av en viktig nyanse ved vår måte å forholde oss bevisst til det vi iakttar. Dette skillet går etter hans mening mellom hva vi passivt mottar av inntrykk og hva vi aktivt og uttrykkelig vedkjenner for oss selv og eventuelle andre som en artikulert erkjennelse av engasjement. « ... an "individual's engagement in the world ... One might have said "his world". » (Fingarette 2000 loc. 339-408) Å aktivt engasjere seg innebærer ikke nødvendigvis aktiv handling, men en viljebestemt innretning av oppmerksomheten ut fra ønsket om å forstå. Fingarettes hovedpoeng er imidlertid at dette bare er første fase fordi et slikt engasjement i neste omgang kan tenkes å føre til at vi lar saken falle. Det kan jo tenkes at det som tiltrekker seg oppmerksomhet for eksempel er mer eller mindre blamerende for en selv og at egen oppmerksomhet bare vil forårsake andres også. Hvor mange ganger har vi ikke vært fristet til å la en blunder forbigås i stillhet i stedet for å rette ryggen og ta ansvar?

Her oppstår imidlertid en språklig uklarhet hos forfatteren fordi han bruker det samme uttrykket «spelling-out» både om det å ønske å feste oppmerksomheten ved noe og deretter det å vurdere om saken er verd slik oppmerksomhet. Hans formål er imidlertid senere å vise hvordan nettopp denne valgmuligheten åpner for selvbedraget. I det følgende er det derfor «spelling-out» i betydningen «vedbli å engasjere seg» som blir benyttet. Uttrykket i engelsk språkdrakt forsterker altså, som tilsiktet, den sosiale funksjonen det kan ha å gi noe oppmerksomhet. Valgfriheten vi iblant privilegeres med, gjør muligheten for å velge eller velge bort slik aktiv og uttrykkelig oppmerksomhet til et sosialt instrument. (ibid loc 471) Dette er velkjent i offentlig opinionsdannelse hvor politikere og media sloss om agendaen ved å kappes om vår oppmerksomhet. På det personlige plan er

vi imidlertid vår egen «spinddoctor» og pr-rådgiver. Det gir, som antydnet, først og fremst en mulighet for å profilere vår fremtreden i best mulig lys ved å skygge unna mindre uheldige episoder, dempe uønskede karaktertrekk og imøtegå kritikk. (ibid loc 429) Kanskje er dette dessuten bare en mindre del av alt hva som beskriver vår personlighet, men som aldri uansett blir eksponert utad. (ibid loc 394, 403) Det brede spekteret av holdninger, karaktertrekk, evner og interesser som preger de fleste av oss, kommer vanligvis ikke til uttrykk i daglige trivielle gjøremål - som det dog er mest av. «'One is' what one does», for igjen å sitere Heidegger. (BT 2008 283) Valget vil dermed ofte fortone seg som et brudd, og da gjerne etter en avveining av fordeler og ulemper ved enten å ta tak i ting vi oppfatter som private og derfor holder for oss selv, eller kanskje rette omgivelsenes prosjektørlys mot oss, mot andre mennesker, situasjoner eller tildragelser. (Fingarette 2000 loc 417-420) Som et verktøy i vår egen hånd fremtrer således valgsituasjonen som en mulighet for maskering av egen personlighet (ibid loc 497), men også som en mulighet for å avsløre andres, jfr. nedenfor under avsnitt 10.1.

9.2. KAUSALITET

Hevder noen at selvbedrag eksisterer, har de vanligvis et forklaringsproblem. Hvordan kan man greie å lure seg selv? Å spørre etter forklaringer på det tilsynelatende uforklarlige har vært filosofiens hovedbeskjeftigelse siden dens begynnelse i før-sokratisk tid for snart to og et halvt årtusen siden. Innpakket i slike spørsmålsstillinger ligger bl.a. spørsmålet om årsakssammenheng, eller kausalitet, etter det greske *causa*, som er uttrykket som går igjen. (Dahlum 2018)

Dette er et av de områdene hvor det blir som mest synlig at metafysikken forsyner vitenskapen med et viktig begrep. Det kan sannsynligvis vanskelig tenkes et mer grunnleggende naturvitenskapelig begrep enn begrepet om årsak. (Tollefsen 2009 1)

Aristoteles pakket ut denne spørsmålsstillingen i sin bok *Metaphysics* hvor han analyserte årsaksbegrepet til fire adskilte deler,

1. material årsak, som var en tings stoff eller emne (latin *causa materialis*)
2. formal årsak, som var tingens vesen (*causa formalis*)
3. virkende eller fremkallende årsak, som var tingens opphav eller opprinnelse (*causa efficiens*)
4. mål- eller hensiktsårsak, som var tingens mål eller hensikt (*causa finalis*) (Svendsen 2018)

Tingens vesen er dens form. Den endelige utformingen av stoffet eller emnet, som gjør tingen hensiktsmessig til sitt formål. I det ligger at inntil tingens vesen er realisert i form av det endelige resultatet, vil det hele tiden mangle noe.

Arbeidet er kun underveis, og noe må tilføres i form av stoff eller formgivning før veksten, prosessen, læringen etc er fullført.

Det er så de to siste vi skal konsentrere oss om i det følgende. Med en «virkende eller fremkallende årsak», *causa efficiens*, mente Aristoteles den prosessen som fremkalte det endelige resultatet. Slik pottemakerens arbeid med leiren bevirker det endelige resultatet i form av krukken på dreieskiven. Tingens mål kunne nettopp være det endelige resultatet av denne prosessen frem til at tingen kan fungere som forutsatt. Aristoteles løfter imidlertid blikket og setter tingen inn i en større sammenheng. Det må finnes et mer opprinnelig formål med at nettopp denne tingen en gang fant sin plass blant alle andre ting som omgir oss. Et formål som omfatter alle ting; også mennesket som sådant og skaperverket i sin helhet. Noe eller noen må ha startet den første prosessen; satt det hele i gang. Nyplatonistene og kristendommen fant dette formålet i Gud som «den første beveger». Stort sett fremstår likevel Aristoteles' fremstilling mer som en forklaring av tingenes tilsynekomst enn som en årsaksteori i moderne forstand. (Tollefsen 2009 2-4) En slik fremstilling fremstår også som teknisk og pragmatisk uten noen innebygget forklaring på selve drivkraften i den dynamiske virkeligheten som omgir oss i form av liv som blir til, virker og dør hen. Ifølge Aristoteles finner vi derimot denne drivkraften i alt levende, og representert ved det han kaller sjelen. I hans språkbruk verken en immateriell eksistens som hos Platon og i kristendommen eller en materiell biologisk komponent, som hos Descartes. Snarere kun et prinsipp hvoretter alle nødvendige livsfunksjoner fungerte etter sin hensikt hos alt fra de enkleste skapninger til mennesket som det ypperste. (Lorenz 2009 25f) Hos sjelen fant Aristoteles kilden til den drivkraften som får mennesket til å gjøre valg, reise seg og handle. Her fant han trangen til liv og føde, (De Anima 415a20 ff.) foruten persepsjon og bevegelse (ibid 416b30 ff.) Med persepsjonen fulgte ifølge Aristoteles begjæret, uttrykt som ønsker og følelser. (414a30) Et begjær som hos mennesker bør styres av fornuften. (433a5) Det fornuftigste man kan foreta seg er ifølge Aristoteles å legge til rette for et godt og lykkelig liv slik han gjøre rede for prosjektet i boken «Den nikomakiske etikk» (1097a25-1097b5) Et slikt liv er imidlertid ikke et liv i ren filosofisk kontemplasjon, men et liv i stadig bevegelse hvor aktiviteten i seg selv er grunnleggende for lykkfølelsen:

« ... the human good turns out to be activity of the soul in accordance with virtue, and if there are several virtues, in accordance with the best and most complete. Again, this must be over a complete life. For one swallow does not make a summer, nor one day. Neither does one day or a short time make someone blessed and happy. » (1098a)

Fornuft, ønsker og aktivitet er fenomener som vi alle kjenner og erkjenner som styrende både av våre handlinger og vårt tanke- og følelsesliv. Kognitive fenomener, som bl.a. selvbedraget, må forstås ved hjelp av slike begrepsverktøy. Hvorfor vi tenker som vi gjør, må ha en eller flere årsaker i oss

selv og våre omgivelser. Aristoteles kaller kun sin redegjørelse for en grovskisse, og jeg har dernest nøydt meg med en skisse av denne. Hans begrepsutvikling har imidlertid vært grunnleggende for Heideggers utvikling av sitt begrepsapparat, som altså har sine røtter og paralleller i antikkens tenkning. Med Aristoteles i mente skal vi se hvilken tilnærming dagens diskusjon har valgt overfor spørsmålet om grunnleggende årsaker til menneskelige oppfatninger, valg og handlinger.

Aristoteles utviklet sitt årsaksbegrep i retning av handling. Før handlingen kommer imidlertid overveielser, som hos Aristoteles tømres ut i form av praktisk fornuft, *phronesis*, og da i både et kort- og langsiktig perspektiv. Det er overveielser i form av en vurdering av en foreliggende eller fremtidig situasjon som utløser den praktiske handlingen. (III.10) En slik vurdering skjer ikke på grunnlag av generelle prinsipper som hos Platon, Kant eller Habermas. Den er åpen for det særegne ved den aktuelle problemstillingen og særkjennes ved ønsket om å oppnå det beste for mennesket og mennesker som sådanne. En god overveielse er altså bevisst og målrettet, samtidig som den er realistisk. For «no one deliberates about what cannot be otherwise». (1141b)

Aristoteles var selvsagt klar over at både dyr og mennesker iblant reager og handler spontant; som ved et forskrekket utbrudd eller en brå bevegelse for å unngå en plutselig trussel. Han hadde selvsagt også erfart at det iblant ikke var tid til overveielse når situasjonen krevde resolutt handling for å avverge eller oppnå et utfall. Både her og ved mer eller mindre grundige overveielser under gunstige omstendigheter kan det likevel være at den begrunnelsen som i ettertid presenteres for handlingen fremstår som mer eller mindre sannsynlig eller troverdig. Kan det kanskje tenkes andre årsaker til at Per valgte Kari enn hennes utvilsomme sjarm og frapperende skjønnhet? Og mistet Per giftingen i gulvet foran presten fordi han var nervøs og preget av stundens alvor, slik han senere hevdet, eller fordi han slett ikke var sikker på om Karis hånd likevel var den rette for dette symbolet på evig troskap?

Ofte kan det tenkes flere årsaker til en bestemt handling eller et bestemt utfall. Velkjent er det også at årsaksrekken i prinsippet er uendelig bakover i tid. En såkalt uendelig regress. Per hadde ikke valgt Kari dersom han aldri hadde truffet henne. Han hadde kanskje ikke truffet henne dersom han hadde valgt å studere i USA, slik han vurderte, osv. Slik man spør seg om årsaker til en handling eller et valg, spør man også om årsaker til holdninger, tilstander, oppfatninger, etc. Iblant blir spørsmålsstillingen påtrengende; som når skyld, ansvar og konsekvenser skal konstateres eller fordeles i straffe- eller erstatningsspørsmål, eller når forskjellige tiltak må vurderes alt etter som hva man mener er årsaken til uønsket adferd eller vil kunne tjene som årsak til det motsatte. Innen psykiatri, kriminologi og samfunnsforskning står man daglig overfor slike utfordringer. I jussen har man i ren resignasjon blitt hengende ved den såkalte «hovedårsakslæren», slik den bl.a. presenteres i Donald Davidsons artikkel «Actions, Reasons, and Causes». Første gang på trykk i 1963. Ambisjonen til både Davidson og dommeren er å peke ut en av flere årsaker

til at Per slo Pål under en bedugget fest hvor Pål uttrykte seg kritisk om Karis interesse for andre mannfolk. Var det Påls utsagn som var hovedårsaken til Pers voldelige adferd eller det faktum at Pål og Kari hadde hatt et godt øye til hverandre over lengre tid ifølge etterretninger? Eller hadde kanskje «fylla skylda»? Dommeren vil måtte ta stilling til årsaken til handlingen. Per har imidlertid i ettertid og i edru tilstand vurdert sin handlemåte og kommet til at den var både rimelig og rettferdig. Han mener fortsatt at Pål fikk som fortjent. Spørsmålsstillingen flytter seg, men blir i prinsippet den samme: Er årsaken til Pers oppfatning av Påls adferd forårsaket av Påls bemerkninger eller av hans interesse for Kari? Med andre ord er det ikke bare handlingen, men også oppfatningen av denne og av Påls person og væremåte som kan tenkes å ha mer enn en enkel årsak.

De to årsakssammenhengene har noe ulikt ved seg. Det kan nok tenkes at Per lot seg provosere av at Pål i det hele tatt var til stede og kanskje i løpet av hele kvelden frem til opptrinnet fant sted akkumulerte stadig større indignasjon ved tanken på ryktene han hadde hørt. Kanskje hadde han et presserende behov for å få utløsning for sin egen usikkerhet og fortvilelse, men dermed er ikke sagt at disse følelsene motiverte selve hendelsen. Den ble utløst av Påls bemerkninger. Davidson og dommeren vil se på den utløsende faktoren som hovedårsaken til at slaget falt. Dommeren vil kanskje kunne støtte seg til Aristoteles og grunngi dette i domspremissene med at Pers opptreden ikke var uttrykk for en reaksjon som var tilpasset omstendighetene der og da. Utvilsomt vil nok også dommerens tankegang være preget av hva folk flest mener om ting som ære, provokasjon og anstendighet. Påls påståtte interesse for Kari er imidlertid utvilsomt en del av forklaringsbildet, skjønt Per i ettertankens lys er enig med seg selv om at denne interessen alene ikke kunne rettferdiggjort avstraffelsen av Pål. Uten å vite mer om hvor krenkende denne interessen føltes for Per, er vi ikke i stand til å konkludere i retning av hva som fremstår som «hovedårsak» til hendelsen under festen. Tvert imot åpner bildet seg mer og mer dersom vi også trekker inn andre faktorer som Påls arrogante væremåte, Pers dårlige selvbilde, Karis behov for bekreftelse, osv. Å lete etter en hovedårsak er derfor hensiktsløst.

En annen og bedre innfallsvinkel er å skille mellom begrunnelser som fremstår som normative og dermed rettferdiggjør en oppfatning eller handling på den ene siden og begrunnelser som kun er med å forklare slike oppfatninger og hendelser. (Alvarez 2017 3ff.)

9.3. BEGRUNNELSER

En grunn, eller en begrunnelse, er begge flertydige uttrykk. De kan vise til en virkelig eller antatt årsakssammenheng, som når vi sier at grunnen til mer ekstremvær er oppvarmingen av kloden. De kan dessuten vise til en hensikt – gjerne i kombinasjon med en årsak – men også uten, som når hensikten var god, men resultatet uteble. Iblant snakker vi også om grunner i en annen

betydning enn begrunnelse, som når vi sier at det har gode grunner for seg å holde fast ved at vi har fri vilje, uten dermed å ha sagt at vi har det - en si at fri vilje i så fall har en årsak eller en hensikt gjemt et sted i vår evolusjonære utvikling.

I vitenskapelig sammenheng er uttrykkene oftest brukt om årsakssammenhenger. Selv Hume måtte innrømme at årsaksbegrepet har en pragmatisk og nødvendig anvendelse i empirisk teori og praksis. Når en fysiker forklarer Boyles lov vil han kunne si at grunnen til at temperaturen stiger for eksempel er at trykket stiger mens volumet fortsatt er konstant, men også forklare temperaturstigningen med at volumet øker mens trykket er det samme. Selv når en annen forklarer fotosyntesen med at hensikten er å lage energirik biomasse som inneholder alle de stoffene som de ikke-fotosyntetiserende organismene er helt avhengig av, er dette en beskrivelse av en økologisk årsakssammenheng uten dermed å ha implisert at det foreligger en hensikt i form av en målrettet prosess bak den økologiske sammenhengen.

I vår daglige omgang med hverandre spiller oppfatningen av fri vilje førstefiolin i det orkestrale samspillet som ofte gir seg til kjenne når vil spør hvorfor vi gjorde som vi gjorde, tenkte som vi tenkte eller talte som vi talte. Uten fri vilje vil de fleste mene at våre tanker og handlinger har bestemte årsaker utenfor vår kontroll, og at ingen av oss derfor kan bebreides for ikke å ha valgt annerledes. Her går det hårfine skillelinjer mellom valg vil gjør under sterk påvirkning, som når domstolen lar en voldstiltalt gå uten straff fordi handlingen var fremprovosert av offeret på den ene siden, men dog også et resultat av planlagte og overveide valg på den annen. Sammenhengen mellom vår vilje og vår handling er imidlertid ikke alltid så direkte eller åpenbar som vi til daglig har lett for å konstatere. Oppfatningene om slike sammenhenger viser seg ofte å variere alt etter som vi selv er iakttageren eller en helt utenforstående. Det samme gjelder avhengig av om oppfatningen bygger på opplevelsen av handlingen i nåtid eller om oppfatningen danner seg i etterhånd. Endelig vet vi alle at moralske, konvensjonelle og i det hele tatt, kulturelle ståsteder, har det med å gi forskjellige perspektiver på hvorvidt overtrederen er å bebreide.

Fremfor alt dispenserer ikke forestillingen om fri vilje fra oppfatninger om årsakssammenhenger. Disse kan være mer eller mindre direkte, mer eller mindre avgjørende og mer eller mindre lette å få øye på, men ingen handlinger finner sted i et tomrom, og særlig når handlingen kan bebreides sterkt, kalles mange av oss til å utforske nærområdet for ting som kan kaste lys over bakgrunnen for ugjerningen. Den uendelige regressen brer seg i mange retninger bakover alt etter som hva man fester blikket på, og jo lenger man går i en bestemt retning, jo mer komplisert synes samspillet. Det er kanskje påfallende at dersom tanker, handlinger eller ord fortjener åtgang i form av ros og beundring, er tendensen til å lete etter slike forklaringer utenfor personens vilje og egenskaper oftest langt mindre enn når vedkommende

stilles frem på torvet til spott og spe. For vårt formål er det nettopp de mer kompliserte perspektivene som gir anledning til å feste grepet omkring enkelte sider ved vår evne til å forklare våre mer eller mindre feilaktige forestillinger om egne og andres tanker og handlinger når disse tilsynelatende ikke henger godt sammen. Vi kan skille mellom tre slike perspektiver eller anskuelsesmåter.

For enkelthets skyld holder vil oss i det følgende til rene handlinger, men betraktningene kan oftest gjøres gjeldende også for tanker og ord, muntlig som skriftlig. Jeg begrenser meg dessuten til straffbare slike.¹³

For det første kan vi stå utenfor som en slags objektiv iakttager til det som har skjedd. Objektiv i den forstand at vi ikke har noen direkte forbindelse til verken tiltalte eller offeret. Handlingens konsekvenser har heller ingen direkte eller indirekte praktisk betydning for oss. For stadig å holde oss i rettssalen, kan vi da enten anlegge dommerens eller rettspsykiaterens perspektiv på personen på tiltalebenken. For psykiateren dreier oppdraget seg om å forstå, analysere og vurdere med tanke på om tiltalte er strafferettslig tilregnelig eller om det foreligger grunner som tilsier straffenedsettelse eller særlige former for soning. Psykiateren forsøker å se årsakssammenhenger mellom tiltaltes personlige egenskaper, bakgrunn, omgivelser og det tiltalen gjelder. Familiebakgrunn, barndom, skolegang, militærtjeneste, utdanning/arbeidsliv osv. Dette skal om mulig skje uten å la seg påvirke av handlingens moralske karakter eller konsekvenser for offeret og eventuelle andre. En slik undersøkelse skal vanligvis heller ikke ta stilling til hva som anses bevist eller sannsynliggjort av betydning for skyldspørsmålet; herunder hva som var tiltaltes motiv for handlingen eller unnlåtelsen. (Justisdepartementet 2002) Det sier seg selv at en slik tilnærming til bakgrunnen for at tiltalte sitter der, kan bli ganske omfattende, og de sakkyndiges erklæringer fyller da også vanligvis anseelig mange sider. En forklaring som dette kan imidlertid suppleres, og det gjøres da gjerne av journalister og andre som ikke er hemmet av de begrensningene som de sakkyndige arbeider under. Journalistens fremstilling vil dermed gjerne også trekke inn fakta, som bevisspørsmål, og teorier om hva som motiverte tiltalte. Journalistens fremstilling vil dermed gjerne gi et mer omfattende bilde av årsaksforholdene i saken.

For dommeren er den sakkyndiges uttalelse kun ett av flere premisser i saken. Journalistens fremstilling skal dommeren som kjent helst overse. Dommerens oppgave er å forholde overtredelsen til gjeldende rett, og siden gjeldende rett i stor grad også reflekterer uskrevne utenrettslige normer, kan vi si at perspektivet i det hele er normativt. Når dommeren først har bestemt seg for hvilket faktum som skal legges til grunn, er resten såkalt subsumsjon – å henføre faktum under en aktuell straffebestemmelse. For mange av tilhørerne,

¹³ Valget henger sammen med min egen bakgrunn som jurist.

avisleserne og ikke minst pårørende eller etterlatte, vil en slik normativ tilnærming fra rettens side by på problemer. Typisk hvor det synes å foreligge normstrid, som ved provokasjon og gjengjeldelse. Når en sønn etter mange års overgrep tar livet av overgriperen, sin egen far, kolliderer åpenbart både forestillinger om berettiget skyld og om passende straff. Dommerens løsning på dilemmaene er ikke alltid opinionens, og filosofene vil gjerne være uenige om det for eksempel burde vært lagt til grunn en Aristotelisk tilnærming med vekt på hva som burde fremstått som det beste valget for domfelte eller kanskje heller på om valget fremsto som rasjonelt a la Korsgaard. (Alvarez 2017 8)

For tiltalte dreier det seg vanligvis om å unngå eller redusere samfunnets reaksjoner på den påståtte ugjerningen. I så fall har tiltalte grunn til å tegne og fargelegge det passerte på en hensiktsmessig måte. Samtidig må imidlertid troverdigheten tas vare på i størst mulig grad. Fremstillingen vil derfor ofte bli en balansegang mellom fiksjon og fakta. Når fakta skal fremlegges, står imidlertid tiltalte overfor en uoverstigelig hindring. I utgangspunktet er ingen nærmere til å kjenne motivasjonen bak handlingen enn tiltalte selv, men å analysere egne beveggrunner i et årsaks perspektiv kan som kjent være utfordrende. Her som ofte ellers kan det tenkes flere motiv, og dermed flere utløsende årsaker til handlingen.

Når Per i tiltaleboksen skal svare for sin opptreden, står han i tillegg overfor en annen utfordring: Han er ikke lenger i situasjonen, men står på et vis utenfor den og må støtte seg til hukommelsen og kanskje til antagelser om sine egne tanker og beveggrunner. Ikke alle gir seg tid til å kvede før de lar øksa falle, men iblant bæres det frem vitnesbyrd om at tiltalte lot sin affekt få uttrykk i ord med handling. Ord sagt i affekt er likevel ikke alltid et adekvat uttrykk for hva som egentlig, og i øyeblikket, utløste handlingen. Som Alvarez påpeker kan den utløsende faktoren til og med ligge utenfor gjerningsmannens egen bevissthet. (ibid 20ff) Kanskje var det en bemerkning der og da fra en person ute av syne og ute av Pers bevissthet, som utløste hans sinne. Ved alvorlige hendelser som for eksempel drap, hender det ifølge rettspsykiatriske sakkyndige dessuten ofte at ingenting huskes. Det gjelder selvsagt hyppig under ruspåvirkning, men også ellers kan «alt gå i svart». («Torp» 2019) Når vi iblant går til rette med oss selv etter et større eller mindre feilsteg, er verken hukommelsen eller selverkjennelsen til å stole på.

Det faktum at Pers handling kan tenkes utløst av faktorer han ikke selv er klar over, har vært gjort til gjenstand for større interesse og flere undersøkelser de seneste årene. Vi har sett nærmere på dette under behandlingen av emnet kognisjon, men slike ubevisste faktorer trenger ikke uten videre ha noe med diskusjonen ovenfor å gjøre. Ifølge Alvarez er det ingen nødvendig sammenheng mellom slik påvirkning og den betydning som ovenfor er lagt i uttrykket motivasjon. (Alvarez 2017 34) Det kan i stedet dreie seg om selvbildet. Jeg kommer tilbake til dette i neste hovedavsnitt.

10. SELVBEDRAG ELLER BARE BEDRAG?

Not, then, men and their moments. Rather moments and their men.

Erving Goffman

Heideggers skepsis til alminneligheten - das Man - bunner ikke i manglende tiltro til menneskets evne til rasjonell tenkning; snarere i den forflatning av holdninger og verdier som følger av menneskets forfengelighet og svake karakter. Han advarer mot å adoptere "de andres" språk i et forsøk på å bli sosialisert i en verden som gjør deg fremmed for deg selv. Når Merleau-Ponty skriver om "an intentional arc" er han ifølge Dreyfus opptatt av vår søken etter tilfredsstillelsen ved likevekt i forhold til de krav og forventninger livet stiller oss overfor. Han viser oss at denne øvelsen ved gjentakelse og trening blir til motoriske og sosiale reflekser som styrer vår adferd og vårt tankesett i det daglige med det formål å komme i inngrep med våre omgivelser. Det kan virke som om Merleau-Ponty ignorerer Heideggers advarsel, men forklaringen er at Merleau-Ponty snarere fester blikket ved kroppen og mindre ved farene ved å la vår bevissthet bli oppslukt av malstrømmen der ute. Dermed bidrar han også til forståelsen av Embodied Mind som et uttrykk for en mer omfattende og helhetlig forståelse av hvordan vil foretar våre valg.

Kahneman har derimot blikket vendt mot hvordan fornuft og refleksjon svikter i det daglige og beskriver vår rasjonelle kapasitet som "the lazy controller" og da på et empirisk grunnlag. Når rasjonell tenkning spiller annenfiolin, åpnes derimot empiristen Humes perspektiv på følelsen som det dominerende styringsorgan. Det er følelsen, eller intuisjonen, som avgjør valget. Det rasjonelle alternativet fremstår eventuelt kun som en mulighet i bakhånden, og tospannet Sperber/Mercier betrakter det endatil som kun et sosialt verktøy. Først og fremst myntet på å overbevise andre; og ikke en selv.

Kan så 'selvbedraget' i den form og med det innhold det er gitt innledningsvis avkles og erklæres som kun et bedrag, men dog intet selvbedrag, slik påstanden er lagt ned innledningsvis? Jeg har valgt å begrunne min tese ved å drøfte spørsmålet ut fra to synsvinkler, analytisk og fenomenologisk, jfr. ovenfor under 2.3 i.f. Det synes både naturlig og nødvendig fordi beslutningsteoriene som er vist til, baserer seg på enten den ene eller den andre tilnærmingen. Når således David Kahneman, Dan Sperber og Hugo Mercier m.fl. gjør rede for sine teorier, er både undersøkelsene det vises til og redegjørelsene på basis av disse, analytiske i sin karakter og uten referanser til hva man filosofisk betrakter som fenomenologiske iakttagelser.

Teoriene, som gjerne beskrives under sekkebetegnelsen Embodied Mind, har derimot historisk sett sin rot i Husserls fenomenologi, Heideggers værensanskuelse og Merleau-Pontys beskrivelse av våre ubevisste, men

målrettede, handlingsvalg når omgivelsene er gjenkjennelige og påregnelige. For mitt formål i det følgende vil jeg også innlemme J. David Velleman i denne tradisjonen fordi hans og andres vektlegging av vårt mer eller mindre bevisste behov for å fortelle oss selv og andre en troverdig selvbiografi etter min mening har avgjørende trekk felles med Merleau-Pontys intentional arc. Der Merleau-Ponty i Dreyfus utlegning peker på behovet for likevekt, viser Velleman til behovet for kontinuitet og tilforlatelighet i egen-fortellingen.

Mercier og Sperber hevder at beslutninger oftest blir tatt intuitivt som reaksjon på utløsende fakta i form av representasjoner, og ikke etter moden overveielse. "Humans, we will argue, cannot spend a minute of their waking life without making inferences. On the other hand, they can spend hours or even days without ever engaging in reasoning." (Mercier og Sperber 2018, 53) Skjer unntaksvis slik overveielse, inngår ofte verdier og følelser som ikke målbare premisser. Det utenkelige, at en og samme person på en og samme tid skal kunne oppfatte både p og $\sim p$ som sanne, forblir utenkelig. Kontradiksjonen er åpenbar for enhver som velger å konfrontere begge alternativ. Når man likevel velger det alternativet som fremstår som det usanne, minst hensiktsmessige og dårligste, er det ikke fordi man ikke ser, men fordi man ikke vil se. Den rasjonelle overveielser er uinteressant fordi intuisjonen styrer fornuftens blikk i en annen retning.

Her ligger en avgjørende forskjell i forhold til den oppfatningen av selvbedraget som Alfred Mele gir til kjenne og som fortsatt har størst utbredning i dag.

Mele forklarer bedraget slik:

1. The belief that p which S acquires is false.
2. S treats data relevant, or at least seemingly relevant, to the truth value of p in a motivationally biased way.
3. The biased treatment is a non-deviant cause of S 's acquiring the belief that p .
4. The body of data possessed by S at the time provides greater warrant for $\sim p$ than for p . (Mele 1997, 95)

Nr. 1 og 4 bekrefter at S har tilstrekkelig kunnskap om alternativene til å konstatere at det foreligger implisitt kontradiksjon. Hvorvidt den er total eller ikke, er usagt, men uten betydning for Mele og oss. Nr. 2 bekrefter at S er opptatt av sannhetsverdien til p , men lar sin vurdering av relevant informasjon om p påvirkes av egne følelser eller andre utenforliggende, og derfor irrelevante, hensyn. Nr. 3 bekrefter at slike utenforliggende hensyn er nødvendige og tilstrekkelige for S ' feilaktige bedømmelse av p .

Så langt kunne man derfor spørre om ikke intuisjoners påvirkning av våre valg bare er en variant av Meles modell. I begge tilfeller er det jo utenforliggende hensyn som spiller en avgjørende rolle for utfallet. Det avgjørende er imidlertid ikke om utenforliggende hensyn spiller inn, men på hvilke måte. I Meles versjon av det han forklarer som et selvbedrag, bekrefter nr. 1 og 4 kontradiksjonen, men nr. 2 endrer disse forutsetningene ved å omfortolke p . Det dreier seg om å bedømme selve innholdet i budskapet på en slik måte at budskapet dermed går klar av det logiske paradokset i 'selvbedraget'. (Fernández 2013, 389 ff.) Dermed forsvinner kontradiksjonen, og også relevansen av Meles modell, for vårt formål.

Meles utgave av selvbedraget er altså en utvannet modell, men heller ikke den eneste. Både Audi, Gendler og Fernández m.fl. har lignende tolkninger. Felles for alle disse er at kontradiksjonen forsvinner bak horisonten sammen med erkjennelsen av fakta eller evnen til å forstå disse. Fernández går endog så langt som til å hevde at selvbedraget kan skyldes manglende kjennskap til hva det vil si å vite noe i det hele tatt. (ibid 1)

Den avgjørende forskjellen mellom alle disse tolkningene, som kort er redegjorte for innledningsvis under punkt 2, er imidlertid at følelser og andre utenforliggende hensyn hele tiden knyttes til tolkningen av p og $\neg p$. Man beveger seg i utgangspunktet innenfor rammen av kontradiksjonen, og hensikten er å unngå det absurde ved å granske hvordan S forholder seg, eller ikke forholder seg, til begge alternativ. En slik tilnærming synes også å kunne finne seg til rette innenfor rammen av Evans "Two minds hypothesis" og Kahnemans "System 1" og "System 2". Begge ser for seg at intusjonene kommer først på banen, men at System 2, eller det Evans kaller "the reflective mind", (J. S. B. Evans 2010, 5) aktiviseres ved tvil, ytterligere informasjon etc. Dermed og deretter dispenseres intusjonen som primært instrument og refleksjonen overtar. Min konklusjon er imidlertid at refleksjonen mister mulighetsrommet for kontradiksjon straks intusjoner eller andre utenforliggende hensyn gis anledning til å bidra ved tolkningen av p og $\neg p$. Det byr ikke lenger på et paradoks å tro på begge, dersom man ikke tar innover seg kontradiksjonen. Jeg skal gå nærmere inn på dette i neste avsnitt.

10.1. HVORDAN VI BLIR BEDRATT

Her favorite position is beside herself, and her favorite sport is jumping to conclusions.

Danny Kaye

Det er vel neppe uventet at litteraturen ikke tilbyr eksempler på overbevisende forklaringer på hvordan kontradiksjonen kan bli stående uten forsøk på bortforklaringer i form av omfortolkninger av *p*. I så fall ville jo Moors paradoks ikke lenger vært et paradoks. Når ingen slike forklaringer er presenterte, henger dette sammen med at det for tanken fortøner seg umulig å skulle erkjenne at man tror to motstridende påstander samtidig. Vi kaller dette en logisk umulighet. Når vi likevel holder fast ved forestillingen om selvbedraget og dermed aksepterer at det skal være mulig at man med vitende og vilje fører seg selv bak lyset, må dette ha en forklaring. Den ligger i sammenblandingen av system 1 og system 2. System 2 kommer ikke alltid på banen. Det er velkjent fra Kahnemans mange eksempler at intuitive reaksjoner og forestillinger styrer det meste av våre daglige valg, slik Merleau-Ponty og Dreyfus poengterer når de peker på vår innebygde tendens til å søke likevekt i vårt forhold til omgivelsene. Vi tar oftest ting på skotuppen, uten å bruke tid eller energi på å reflektere.

In rare cases, an agent may consciously enumerate the pros and cons of various actions, as a way of disclosing to himself how he is inclined toward them. The agent has no metric for adding up or comparing these pros and cons, but he is not being guided by a quantitative balance of reasons, anyway; he is guided rather by the self-understanding that he gains by bringing to consciousness how he thinks and feels about the alternatives ... (Velleman 2009, 22)

Vi befinner oss i Daseins velkjente, hjemlige omgivelser, verktøyet faller godt i hånden og krever ikke vår oppmerksomhet. Blir vi imidlertid forstyrret ved at ting ikke fungerer som de skal, kan bruddet i den daglige rutinen skyldes noe så enkelt som at refleksjonen blir tvunget på oss fordi verktøyet eller øvrige omgivelser ikke reagerer slik vi er vant til eller fordi vi konfronteres av et medmenneske som peker på paradokser i våre liv. Heidegger tegner lange streker når han beskriver slike situasjoner, og liksom Kierkegaard minner han oss om at livet er svangert med dødens paradoks. I et mindre perspektiv har vi alle opplevd å måtte gå i oss selv, når refleksjonen vekker oss og bringer oss ut av den likevekten som en stund ga oss inntrykk av å ha kommet i inngrep med livet og tilværelsen. Som Per Gynt står vi med ett overfor bøygen og må ta stilling til sannhet og usannhet som var de ubudne gjester i vår hjemlige

hygge. Her er det at alt ligger til rette for etiketten selvbedrag over hele eller deler av vårt liv. For vi gjør så ofte som Per. Vi går utenom. Eller vi avviser gjesten ved døra og fraber oss hans selskap. Refleksjonen drar vi nemlig kjensel på. Kanskje vet vi også hva gjesten har for budskap, men vi ønsker ikke å lytte. Refleksjonen var et tilbud, men gjestens ærend var forgjeves. Intuisjonen holder oss allerede varme og mette. Slik har økonomisk og sosial undertrykkelse fått levekår til alle tider, og slik sørger vi for vår egen nattesøvn ved å lukke vinduet mot verden. Avvisningen trenger heller ikke være bevisst. Når vi som Dasein oppslukes av "This public world ..." som "advances its claims and demands ... by talking over everything while not going 'into the matters' ...", blir hverdagens referanser, holdepunkter og oppfatninger "banalities that cover up rather than reveal the way things are ... and what has thus been covered up gets passed off as something familiar and accessible to everyone». (BT 2008 165) Vi stemmer på feil parti i forhold til vår overbevisning, vi oppdrar barna våre feil, og vi har et bilde av oss selv som litt over gjennomsnittet oppegående, moralske og punktlig. Alt fordi det i øyeblikket føles godt og riktig, men altså uten å gi plass til ettertankens refleksjon.

Vi lurer ikke oss selv når vi velger å se på sannheten som et tilbud vi kan avvise hvis det behager oss eller når vi uten å være klar over det gjør valg på ren intuisjon, men utenforstående vet slett ikke alltid hvilke beveggrunner som ligger bak våre holdninger og valg. Når vi siden Aristoteles har vendt oss til å se på vår rasjonelle evne som det viktigste redskapet vi har i vårt forsøk på å finne vei i kaoset, (J. S. B. Evans 2010, 186) er det ikke annet enn ren intuisjon også når vi stadig regner med at andre foretar reflekterte valg. Selv gremmes vi riktig nok når vi iblant blir utfordret i en samtale, et intervju eller et forhør og må innrømme at vi kanskje burde tenkt bedre gjennom saken før vi snakket eller handlet som vi gjorde. Samtidig glemmer vi vår egen tilbøyelighet når vi trekker andre til ansvar for slik manglende refleksjon. Mercier og Sperber mener slik kritikk av andres argumentasjon er en av de to måtene vi stort sett anvender refleksjon på, jfr. ovenfor under 8.4. Den andre er å argumentere best mulig for beslutninger vi allerede har tatt - og uansett hvor vel funderte de egentlig måtte være.

En annen tilsvarende lærdom burde vi trekke av det faktum at vår omgang med uttrykket selvbedrag med ujevne mellomrom får oss til å benytte etiketten på vår egen avvisning av refleksjonen. Følelser, holdninger, tro og håp er ikke stabile mentale tilstander over tid. De endres som følge av nye erfaringer foruten kognitiv utvikling og avvikling. Tenårenes frustrasjoner kommer i moden alder i et nytt lys, og livet lærer oss at det selvsagte ikke alltid forble selvsagt. Intuisjoner vi en gang erkjente som genuine, møter vi kanskje en dag med skepsis. Vi må etter hvert ta inn over oss at vi er gjennomsnittsmennesker, og ikke mer. Ikke verken mer intelligente eller moralske enn andre. Kanskje lærer vi også at en viss skepsis til autoriteter kan være sunt og at spontane innfall og utfall har en kostnadsside. Vi har ikke lenger alle svarene, men følger i stedet Heideggers oppfordring to "make an

entity - the inquirer - transparent in his own Being". Slike internrevisjoner kan være både anstrengende og smertefulle. Heidegger uttrykker seg som om prosessen er å bryte ut av et stengsel. "... this disclosure of Dasein are always accomplished as a clearing away of concealments and obscurities, as a breaking up of the disguises with which Dasein bars its own way." (BT 2008, 167)

Mens Heidegger oppfordrer til selvransakelse og "transparancy" vil man fra et analytisk ståsted konstatere at det å ta sine holdninger opp til revisjon med Kahnemans ord er å aktivisere system 2. Når system 1 møter på problemer kan det skyldes komplekse valg, et uvant terreng eller selvkritikk. " In summary, most of what you (your System 2) think and do originates in your System 1, but System 2 takes over when things get difficult, and it normally has the last word." (Kahneman 2011, 25)

Dermed gjøres intuisjoner, vanetenkning og internaliserte holdninger til gjenstand for refleksjon. Fortid, nåtid og fremtid kommer i et nytt lys. (Tavris og Aronson 2015, 29) Vi føler oss kanskje fremmedgjorte i forhold til en fortid preget av preferanser vi ikke lenger kan vedkjenne oss. Våre prioriteringer tas opp til revisjon, og valg basert på kortsiktig gevinst blir revurderte i et lengre fremtidsperspektiv. Når vi ikke lenger kan vedkjenne oss vår egen historikk, er forestillingen om et selvbedrag god å ty til. Det var ikke ønsketenkning, og riktig nok heller ikke mangel på evne eller kunnskap, men vi ble dog lurt - av oss selv. Altså bare delvis skyldig! Dagdrømmer og ønsketenkning egner seg ofte for gjenbruk, men etter å ha konstatert at man har lurt seg selv, vender man ikke tilbake.

Ser vi bort fra tvangssituasjoner hvor angst eller redsel tar overhånd, kan man så spørre hvorfor vi iblant bevisst velger å la følelser og intuisjoner få forrang fremfor rasjonelle overveielser og åpenbare sannheter.

10.2. FORNEKTELSE SOM IDENTITETSBYGGING

The man who lies to himself and listens to his own lie comes to a point that he cannot distinguish the truth within him, or around him

Fyodor Dostoevsky, The Brothers Karamazov

Et av svarene er allerede gitt hos Heidegger når han beskriver fallet, jfr. ovenfor, og Fingarette både reiser og besvarer spørsmålet når han peker på identitetsbehovet som utslagsgivende. (Fingarette 2000 Kap. 4) Det kan være mange situasjoner hvor helt andre "brytere" slås på, som når vi er alene og ubevisst griper etter regnjakka på vei ut fordi vi, uten å huske det i øyeblikket, fikk med oss værvarslet eller vi uten å tenke over det kaster et blikk bort på

kokeplatene i det vi slår av lyset idet vi går. Når man i litteraturen, som hos Fingarette, likevel har ofret større oppmerksomhet på intuisjoner i sosiale sammenhenger, antar jeg det skyldes en - intuisjon - om at det er i slike sammenhenger de største paradoksene kommer til syne. I konflikten mellom hensynet til selvbildet og sannhet, stiller sannheten med et alvorlig handicap.

Whatever humans do is likely to contribute for better or worse to the way they are seen by others—in other words, to their reputation. These indirect reputational effects may turn out to be no less important than the direct goal of their action, whatever it is. Socially competent people are hardly ever indifferent to the way their behavior might be interpreted. By explaining and justifying themselves, people may defend or even improve their own reputation. By failing to do so, they may jeopardize it. (Mercier og Sperber 2018, 123)

Slike scenarioer fikk en slående beskrivelse i Erving Goffmanns "The presentation of self in everyday life" fra 1959. Han beskriver både bevisst og ubevisst adferd som er med å danne det inntrykket vi gir i andres øyne. "The expressiveness of the individual (and therefore his capacity to give impressions) appears to involve two radically different kinds of sign activity: the expression that *he gives* and the expression that he *gives off*." (Goffman 1990, 14) Like fra det øyeblikket vi første gang gjør vår entre, og kanskje nettopp da, blir vi vurdert både som en mulig venn og fiende. Det er overordnet å bringe frem det inntrykket hos iakttagerne du mener deg best tjent med.

Once equipped with an objective self-concept ... the naturally inquisitive human animal becomes an audience seeking to understand his own behavior, and he begins to accommodate this audience by enacting ideas of what it would be intelligible for him to do. (Velleman 2009, 18)

Ord og adferd for øvrig blir instrumentelle i dette forsøket, så langt andres inntrykk er overordnet alle andre hensyn eller formål. (Goffman 1990, 13–15) Goffman kaller denne øvelsen "The arts of impression management" (ibid 203), men det ligger mer i dette enn en ren opptreden. Ønsket om å etablere eller befeste et inntrykk av deg selv følges etter hans mening av en moralsk dimensjon.

... we must not overlook the crucial fact that any projected definition of the situation also has a distinctive moral character. ... Society is organized on the principle that any individual who possesses certain social characteristics has a moral right to expect that others will value and treat him in an appropriate way. (ibid 24)

Jeg forstår dette i lys av Descartes tanke om at vi har en "privileged access" til vår egen oppfatning av oss selv. Med Fingarettes ord:

The crux of the matter is this: certain forms of spelling-out are in their implication clear affirmations by a person of his personal identity. To say in angry tones, "I am angry with you," or to rise and say, "I'm leaving now," is not only to express a certain anger or intent, it is to acknowledge it explicitly as mine. (2000 loc 731)

"Vi vet best", og å underkjenne oppriktigheten i vårt uttrykk er på et vis å underkjenne oss som person. Med et slik moralskt overtak i forhold til tilskueren, devalueres umiddelbart verdien av rasjonelle argumenter. Når en president hevder han er smartere enn alle andre, er det ingen som rekker fingeren i været for å protestere. Mercier og Sperber mener logiske resonnementer har sin ene hovedfunksjon i nettopp dette å kommunisere et budskap, men de stiller saken på hodet i forhold til vanlig oppfatning av strategien i retorikken. I fora hvor god og oppriktig argumentasjon fremdeles verdsettes, er vi vant til å tenke som Habermas at man må la seg overbevise av argumentets "frivillige tvang". Som i god gresk tradisjon bygges en argumentasjonsrekke fra bunnen av med tanke på dens overbevisende kraft. Mercier og Sperber hevder at dette er unntaket. I det daglige omgås vi på en måte som først og fremst er styrt av intuisjoner, gjerne i form av følelser, også ubevisste sådanne. Etter deres mening tjener rasjonell argumentasjon i slike tilfeller som et instrument i forsøket på å rettferdiggjøre standpunkt vi har tatt på grunnlag av intuisjon. "...reason, we maintain, is first and foremost a social competence." (Mercier og Sperber 2018, 11) Med et slikt verktøy i hånden kan vi enten velge å stå frem, "spell out", vår profil i egne og andres øyne eller skygge unna. Velger vi det første, kan profilen være mer eller mindre i pakt med sannheten, men slike avvik har en kostnadsside. Har jeg fremstått som ekspert i strid med virkeligheten, har jeg samtidig utsatt meg for risikoen ved å bli avslørt. Har vi ikke tilstrekkelig sosial kompetanse til likevel å overbevise med ord, er vi henvist til avvikende manøvre, som å henlede oppmerksomheten til omgivelsene på andre felter hvor vi er på tryggere grunn. (Fingarette 2000 loc 1708-1783) Vi er med andre ord gjenstand for Sartres "mauvaise foi" eller Freuds "defence".

10.3. FORNEKTELSE SOM PRAKTISK FORNUFT

We learned about honesty and integrity - that the truth matters... that you don't take shortcuts or play by your own set of rules... and success doesn't count unless you earn it fair and square.

Michelle Obama

I del I i boken "Thinking, Fast and Slow" tilbyr David Kahneman en lang rekke eksempler på hvordan vi i til daglig, og stort sett med hell, lar inntrykk og intuisjoner styre våre tanker, følelser og valg. Dels mener han suksessen skyldes erfaring som ubevisst har akkumulert seg, og som like ubevisst opptrer som referanser idet du gjenkjenner en situasjon. (Kahneman 2011, 11) Etter et samliv over noen år, har du gjerne lært deg å gjenkjenne stemninger hos din partner uten å kunne sette fingeren på hva det konkret er som utløser dette inntrykket hos deg selv. Dels mener Kahneman at forskning nå også bekrefter at intuisjoner har sin rot i følelser, og at vi dermed så å si er disponerte i bestemte retninger og til å ta bestemte valg. (ibid 12) Typiske eksempler er hvordan politisk orientering preger både våre valg og våre referanser. Vi kan for eksempel hevde at klimakrisen er den viktigste av dagens utfordringer, men samtidig stemme på et parti som ikke har dette øverst på dagsorden. Det hører også gjerne med at vi mener det er viktig å holde seg orientert, men likevel kun leser aviser og følger media som støtter opp om våre egne oppfatninger. Ikke å kunne begrunne sitt inntrykk av partneren eller å stemme i strid med hva man hevder er egne oppfatninger, trenger imidlertid ikke skyldes dårlig bruk av fornuften. (Velleman 2007, 105) I tillegg til den teoretiske fornuften vi helst benytter når vi reflekterer, som ved løsningen av et matematisk problem eller analysen av en argumentasjonsrekke, kan det iblant være god strategi å fremstå som irrasjonell i forhold til hva som er sant fordi det er nødvendig for å nå et annet mål enn sannheten. Erkjenner vi en selvmotsigelse, benytter vi en teoretisk tilnærming til problemet, men har vi sterke grunner for å se bort fra selvmotsigelsen, kan dette vise seg å være en god strategi. Den eneste av president Trumps personlige rådgivere utenfor den nærmeste familien som har blitt på post etter innsettelsen, Kellyanne Conway, har vist evner i den retning. Hennes forklaring på motstriden mellom presserådgiverens bilder av publikum og omgivelsene under innsettelsen og de bildene som uavhengige media presenterte ga støtet til et uttrykk som nå har gått inn i dagligtalen, "alternative facts". Siden har Trumps omgang med sannheten blitt til en gjenganger i media og et ømtålig tema for støttespillere som en etter en har valgt å forlate presidentskuta. Den manglende respekten for refleksjon og sannhet, har imidlertid ikke hindret presidenten i å holde på

oppslutningen fra en tredel av velgerne som sier de er mer opptatt av hva han gjør enn hva han sier.

Usannheter blir iblant "sannheter" om de gjentas ofte nok. I mangel av motforestillinger og kunnskapsmessige forutsetninger, og kanskje som følge av ren intellektuell latskap, aksepteres påstander uten nærmere granskning. Det som oppfattes som sant blir en del av vår referanseramme og utgjør etter hvert det bakteppet som kommer til uttrykk i form av intuisjoner. Aksepteres påstander, holdninger og handlinger, gir dette kanskje også adgangstegn til miljøer, grupper og løsere fellesskap på nettet som vi ønsker å identifisere oss med. Vi nærmer oss Daseins fall og fristes ut i en verden hvor språk, oppfatninger og adferd alt sammen er markører for en identitet som riktig nok ikke er vår egen, men som fortøner seg forførende og behagelig. Slik "stammetilhørighet" gir også trygghet, og angst og engstelse kan derfor bidra til at Dasein går på akkord med kravet til refleksjon for så i stedet å bytte til seg tryggheten.

Kanskje har Mercier og Sperber dessuten rett i at det å argumentere med seg selv er lite produktivt i betraktning av hvor lett våre refleksjoner lar seg påvirke av utenforliggende faktorer eller hensyn. Til gjengjeld har vi som kjent lettere for å finne feil hos andre enn hos oss selv. Dersom menneskets språkutvikling er nøkkelen til vår form for sosialt samkvem, har forfatterne kanskje også rett i at argumentasjonen er et instrument utviklet først og fremst i forsøket på å granske motpartens argumenter. At kollokvering har noe for seg, er jo velkjent så vel fra vitenskapelige forsøk, (ibid 295) som fra politisk teori og erfaringer i både privat- og ervervslivet.

10.4. FORNEKTELSE SOM HISTORIEFORTELLING

Everyone is necessarily the hero of his own life story

John Barth

Praktisk fornuft kan også ha andre formål for øyet enn å forlede eller overbevise omgivelsene. Selv om vi mesterlig er i stand til "spelling out" en ønskelig profil i andres øyne, kan dette kjennes utilstrekkelig dersom avstanden mellom inntrykket som bearbeides utad og vår egen fornemmelse av dette er følbart. Vi har behov for å sette budskapet som går ut til andre, inn i vår egen oppfatning av oss selv på en måte som intuitivt virker tilforlatelig. Vi er vårt eget publikum, sier filosofen J. David Velleman.

Practical reasoning is fragmented into the pursuit of two asymmetrically dependent modes of self-understanding. I think that we aim to make sense of ourselves not just in the mode of causal explanation but also in the mode of storytelling. We consequently aim to do things for which we have both an explanation, revealing why we came to do them, and a narrative that helps to clarify how we feel about them or what they mean to us. (Velleman 2009, 200)

Som publikum til vår egen opptreden har vi forventninger i retning av å kunne forstå og godta vår egen fremstilling. "We ourselves have to be able to understand our own actions as intelligible ... if we are to be able to acknowledge them as actions rather than as something which we simply find ourselves doing ... " (ibid 18, n12), og da er det ikke nok at våre ord og handlinger fremstår som rasjonelle og reflekterte. De må også inngå, og passe inn, i en større sammenheng.

Considerations weigh in favor of an action, I propose, insofar as they contribute to an overall understanding of the action, given how the agent conceives of himself and his situation. Individuating and weighing them separately is unnecessary, even counterproductive, since their contribution to the agent's overall self-understanding depends on its holistic features. (ibid 19)

Denne sammenhengen er fortellingen om våre liv. Den fortellingen vi bærer med oss og hvor selvbildet kan endre seg over årene, men alltid må være et nødvendig og harmonisk element i denne fortellingen. Fortellingen må nemlig henge sammen i alle deler og være uten påfallende brudd som kan skape tvil om vår egen oppfatning av oss selv. En CV med "huller" er ikke et godt salgsargument i en ansettelsessituasjon. Er du ikke i stand til å gi deg selv en tillitvekkende forklaring på slike "huller" eller brå kast i ditt liv, svikter også selvtilliten. Vi har behov for både å forstå og kjenne igjen oss selv.

The most common way in which we seek meaning in our actions is by seeking to make our future continuous with our past, even at the expense of instrumental rationality. ... If we sought to understand our decisions only in instrumental terms, we would have no reason to seek a future that continues the narrative arc of our past. (ibid 201)

En slik fortelling er ikke en akademisk utlegning av logisk gjennomreflekterte resonnementer. Slike er til "utvendig bruk" ifølge Mercier og Sperber. Fortellingen er ikke ment for utgivelse og skal ikke granskes av forlagets konsulenter. Den skal heller ikke plasseres i bokhylla eller blant våre private papirer, men bæres nærmest hjertet. Det er den ureflekterte, men intuitive følelsen av Merleau-Pontys likevekt som bringer harmonien med seg. "Any sequence of events, no matter how improbable, can provide material for storytelling if it completes an emotional cadence." (ibid 191) Dermed er enda en gang Aristoteles satt i baksetet.

... I think that the Aristotelian theorists are mistaken: causal explanation and storytelling convey fundamentally different modes of understanding. Consequently, an agent can make sense in causalpsychological terms without making narrative sense ... (ibid 185/86)

Mercier og Sperbers fortjeneste er at de har hjulpet oss å forstå at det å forstå ikke først og fremst dreier seg om logikk, men om å komme i rette med seg selv. Slik forståelse bærer med og i seg følelsen, ifølge Heidegger.

State-of-mind is one of the existential structures in which the Being of the 'there' maintains itself. Equiprimordial with it in constituting this Being is understanding. A state-of-mind always has its understanding, even if it merely keeps it suppressed. Understanding always has its mood. If we interpret understanding as a fundamental existentiale, this indicates that this phenomenon is conceived as a basic mode of Dasein's Being. (BT 2008, 182)

Å komme i rette med seg selv er derfor å kunne trekke trådene sammen i en større vev hvor mønster og farger er gjenkjennelige samtidig som vi erkjenner at Dasein slett ikke er alene, men deler sin skjebne med andre i den samme 'væren'.

The ideal, of course, is to get the various forms of understanding to harmonize - to want what it makes sense for us to want; to pursue what we want, that being what it makes sense to pursue; to have other values that cohere with our wants and pursuits; to make those pursuits hang together as stories, so that we know how we feel about them in the end; and, finally. To manage all of this in the company of others who are trying to manage likewise, whom we must understand, and to whom we must make ourselves understood, if our interactions with them are to be intelligible. (Velleman 2009, 205f)

11. AVSLUTNING

Gjennom 10 hovedavsnitt har jeg forsøkt å vise at forestillingen om selvbedraget som et mentalt paradoks hviler på manglende innsikt i hvordan de fleste valg vi gjør er motiverte. Den tradisjonelle og nedarvede forestillingen om mennesket som fornuftsvesen, slik den ble introdusert av Aristoteles og forsterket av Descartes, har forledet oss til å betrakte beslutninger som resultat av overveielse og refleksjon; også når vi konkluderer med valg som etter alt å dømme burde fremstå som irrasjonelle, kortsiktige, inkonsistente eller paradoksale. Forestillingen har vært forsøkt beskrevet mer eller mindre utførlig, men stort sett har utgangspunktet vært at selvbedraget består i å velge det dårligste av to uforenelige og innbyrdes motstridende alternativ; skjønt man i det minste har en mistanke om at det beste av de to er valgbart. Slik sett oppstår det et paradoks dersom vi holder fast ved forestillingen om oss selv som fornuftsvesener. I et evolusjonært perspektiv synes det jo også umiddelbart usannsynlig av mennesket som art skal ha kunnet nå toppen av artspyramiden dersom fornuften regelmessig har vært dispensert. Mange har forsøkt seg med teorier om hvordan selvbedraget likevel kan tenkes å være en realitet. Jeg har avvist disse forslagene under henvisning til at de omgår det som synes å være kjernen i dilemmaet, at man på en og samme tid skal kunne holde to påstander for sanne selv om de er innbyrdes motstridende. For å kunne diskutere forestillingen om selvbedraget, må dette dilemmaet holdes fast, og jeg har derfor brukt Moors paradoks som mal for hva som nødvendigvis må definere et selvbedrag dersom dilemmaet skal bestå. Med dette som utgangspunkt for tanken har jeg drøftet forestillingen om selvbedraget fra to innbyrdes nokså forskjellige synsvinkler; den fenomenologiske og den analytiske. De to betraktningmåtene har tradisjonelt vært oppfattet som alternative, og av enkelte som innbyrdes utelukkende, men i dette tilfellet finner jeg betraktninger om motivasjon og beslutningsprosesser hos begge som etter min mening er forenlige. En fenomenologisk tilnærming forutsetter imidlertid en begrepsbruk som ligger den analytiske tradisjonen relativt fjernt. Jeg har derfor avsatt god plass til å redegjøre for hvordan nyere teori, under vignetten, Embodied Mind, finner både iderøtter og begrepsverktøy hos Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty m.fl. og hvordan dette verktøyet kan brukes i mitt øyemed. Embodied Mind, eller "kroppslig situert kognisjon", tar avstand fra forestillingen om at holdninger og handlinger har sin årsak i prosesser eksklusivt lokalisert til hjernen. I vårt daglige virke beveger vi oss i Heideggers verksted hvor våre forestillinger om oss selv og omgivelsene er velkjente, innøvde og ofte ubevisste. Som Merleau-Ponty peker på, handler vi gjerne på autopilot og, med Dreyfus' ord, i et forsøk på å komme i inngrep, en form for likevekt, med omgivelsenes betingelser og krav. Dermed er ikke hjernen utkoblet, men vi gjør valg basert på premisser som

ikke tas opp til refleksjon. Selv når verktøyet i Heideggers verksted ikke fungerer som forutsatt, og vi stilles overfor det uventede og kanskje skremmende, kan innskytelser, innfall og sterke følelser "kapre" kognisjonen og få oss til å handle før refleksjonen setter inn. Dette er også utgangspunktet for den analytiske tilnærmingen til selvbedraget. David Kahneman m.fl. har pekt både på fornuftens begrensninger i form av regelmessige og påregnelige feilslutninger foruten også på hvordan intuisjoner, innfall og følelser er først på banen når de fleste avgjørelser tas. Dan Sperber og Hugo Mercier har gått et langt skritt lengre. De hevder at vi styres av intuisjoner og stort sett bruker fornuften til i etterkant å rettferdiggjøre våre valg eller kritisere andres. De tre forfatterens vekt på intuisjoners betydning for de valg vi gjør, gir på samme måte som Embodied Mind, grunnlag for en teori om at selvbedraget kun fremstår som et dilemma fordi vårt utgangspunkt er holdninger og beslutninger som produkter av refleksjoner hvor alternativ avveies og avvises. Med den nedarvede forestillingen om oss selv som fornuftsvesener, vil dette intuitivt være vår måte både å betrakte våre egne og andres valg. Når vi i etterkant med dette som utgangspunkt i blant tar våre valg og holdninger opp til revisjon, står forestillingen om fornuften i veien for erkjennelsen av det som en gang var reelle beveggrunner. Vi forstår ikke lenger våre egne holdninger og valg. De stred mot fornuften, og vi har ingen annen å skylde på enn oss selv. Slik oppstår forestillingen om selvbedraget som en fiktiv, men for tanken nødvendig, forklaring på egen irrasjonell adferd.

Årsakene til at vi inntar standpunkter og anlegger adferd i strid med hva vi senere kanskje kan stå for, er mange. Avslutningsvis har jeg pekt på tre slike. Vårt selvbilde er avhengig av den bekreftelsen som speiles i andres øyne. Å kjøpe slik bekreftelse ved å gå på akkord med kravene til rasjonell adferd, er for tiden nærmest daglig demonstrert i Det Hvide Hus. For øvrig er slik identitetsbygging så utbredt at Heidegger kaller det en side ved vår eksistens som mennesker. Både i politisk og annen virksomhet, så vel som i nære mellommenneskelige forhold kan det dessuten være opportunt å ty til intuisjoner og følelser som strategiske instrumenter for å oppnå et bestemt mål. Når gevinsten er stor nok, eller fallhøyden skremmende nok, griper vi gjerne til det første og beste vi kan få tak i uten å ta oss tid til langsiktige overveielser. En variant av selvbildet er også den fortellingen om oss selv som vi kun bærer med oss til invortes bruk. Som ikke er ment å offentliggjøres, men som først og fremst tjener til å hjelpe oss å forstå og godta oss selv som verdige mennesker på lik linje med andre. Fortellingen bør henge sammen og være uten huller og avbrekk som ikke lar seg forklare. Bevisst og ubevisst redigerer vi teksten, visker ut motsigelser og fyller hullene med forklaringer på det uforklarlige. Selvrespekten krever sine ofre. I slike tilfelle ofres refleksjonen, og vi bedrar ikke oss selv.

12. KILDEFORTEGNELSE

- Albahari, Miri. 2006. *Analytical Buddhism: the two-tiered illusion of self*. Basingstoke [England] ; New York: Palgrave Macmillan.
- Alvarez, Maria. 2017. «Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/> (29 desember 2018).
- Archer, Sophie. 2013. «Nondoxasticism about Self-Deception: Nondoxasticism about Self-Deception». *Dialectica* 67(3): 265–82.
- Aristotle og Roger Crisp. 2000. *Nicomachean Ethics*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.
- Aristotle og Richard McKeon. 2001. «De Anima». I *The Basic Works of Aristotle*, New York: Modern Library. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=723508> (29 desember 2018).
- Audi, Robert. 1989. «Self-Deception and Practical Reasoning». *Canadian Journal of Philosophy* 19(2): 247–66.
- Baum, William M. 2017. *Understanding Behaviorism : Behavior, Culture, and Evolution*. Hoboken, UNITED STATES: John Wiley & Sons, Incorporated. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/agder/detail.action?docID=4774511>.
- Bermudez, Jose Luis. 2000. «Self-Deception, Intentions, and Contradictory Beliefs». *Analysis* 60(268): 309–19.
- Byrne, Ruth M.J. 1989. «Suppressing Valid Inferences with Conditionals». *Cognition* 31(1): 61–83.
- Camus, Albert og Robin Buss. 2006. *The Fall: Translated with an Introduction and Notes by Robin Buss*. London: Penguin Classics.
- Cowart, Monica. 2004. «Embodied Cognition | Internet Encyclopedia of Philosophy». <https://www.iep.utm.edu/embodcog/> (21 oktober 2018).
- Cvencek, Dario, Anthony G. Greenwald og Andrew N. Meltzoff. 2016. «Implicit Measures for Preschool Children Confirm Self-Esteem’s Role in Maintaining a Balanced Identity». *Journal of Experimental Social Psychology* 62: 50–57.

Dahlum, Sirianne. 2018. «kausaltet». Store norske leksikon. <http://snl.no/kausaltet> (29 desember 2018).

Davidson, Donald. 2000. «Deception and Division». I *The Multiple Self, Studies in rationality and social change*, red. Jon Elster. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 79–92.

Dreyfus, Hubert L. 1991. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and time, division I*. Cambridge, Mass: MIT Press.

———. 1997. «Dreyfus (specific) - The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment». http://www.focusing.org/apm_papers/dreyfus2.html (13 november 2018).

Duenger Bøhn, Einar. 2019. «'Smarttelefonen er blitt en forbannelse'». *Fædrelandsvennen*. <https://www.fvn.no/article/fvn-vmoGVj.html> (19 januar 2019).

Evans, Jonathan St B. T. 1994. *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequences*. Hove: Erlbaum.

———. 2017. *Thinking and reasoning: a very short introduction*. New York, NY: Oxford University Press.

Evans, Jonathan St B. T., Stephen E. Newstead og Ruth M. J. Byrne. 1993. *Human Reasoning: The Psychology of Deduction*. Hove: Erlbaum.

Evans, Jonathan St BT. 2010. *Thinking Twice: Two minds in one brain*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Fernández, Jordi. 2013. «Self-Deception and Self-Knowledge». *Philosophical Studies* 162(2): 379–400.

Festinger, Leon. 2001. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Reissued by Stanford Univ. Press in 1962, renewed 1985 by author, [Nachdr.]. Stanford: Stanford Univ. Press.

Fingarette, Herbert. 2000. *Self-deception*. Berkeley, Calif: University of California Press.

Gardner, Howard. 1985. *The mind's new science: a history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books.

Gendler, Tamar Szabó. 2007. «Self-Deception as Pretense». *PHPE Philosophical Perspectives* 21(1): 231–58.

Gertler, Brie. 2017. «Self-Knowledge». I The Stanford Encyclopedia of Philosophy, red. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-knowledge/> (22 mars 2019).

Goffman, Erving. 1990. The Presentation of Self in Everyday Life. Repr. London: Penguin.

Green, Mitchell S. og John N. Williams, red. 2007. Moore's paradox: new essays on belief, rationality, and the first person. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/agder/detail.action?docID=415549>.

Grelland, Hans Herlof. 2005. Derridas filosofi og kvantefysikken : om Derridas filosofi som grunnlag for en lingvistisk-empiristisk forståelse av fysikken, med anvendelse på kvantemekanikkens tolkningsproblem. Høgskolen i Agder.
<https://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/135017> (13 februar 2019).

Haidt, Jonathan. 2012. The righteous mind: why good people are divided by politics and religion. 1st ed. New York: Pantheon Books.

Haugeland, John. 2005. «Reading Brandom Reading Heidegger». European Journal of Philosophy 13(3): 421–28.

Hausman, Alan, Howarde Kahane og Paul Tidman. 2007. Logic and Philosophy: A Modern Introduction. Australia: Wadsworth Cengage Learning.

Heidegger, Martin. 1992. History of the concept of time: prolegomena. 1st Midland Book ed. Bloomington: Indiana University Press.

———. 2000. Kunstverkets opprinnelse. Oslo: Pax Forl.

———. 2008. Being and Time. New York: HarperPerennial/Modern Thought.

Heidegger, Martin og John M Anderson. Discourse on Thinking. New York, NY [etc.: Harper Perennial.

Heidegger, Martin og Gregory Fried. 2014. Introduction to Metaphysics. Second Edition. New Haven: Yale University Press.

Heidegger, Martin og Albert Hofstadter. 1988. The Basic Problems of Phenomenology. Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press.

Heidegger, Martin og David Farrell Krell. 2008. Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964). Rev. and expanded ed. New York: Harper Perennial Modern Thought.

Hume, David. 2012. «An Enquiry Concerning Human Understanding». I The David Hume Collections: 17 Classic Works, Waxkeep Publishing.

Husserl, Edmund og David Carr. 1970. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy. 6th pr. Evanston, Ill: Northwestern Univ. Press.

Hutchins, Edwin. 1995. Cognition in the wild. Cambridge, Mass: MIT Press.

Johnson, Mark. 1988. «Self-Deception and the Nature of Mind». I Perspectives on Self-Deception, red. Amelie Oksenberg Rorty og Brian P. McLaughlin. Los Angeles: University of California Press, 63–91.

Justisdepartementet. 2002. «Retningslinjer for rettspsykiatriske undersøkelser av siktede, tiltalte og domfelte i straffesaker». 012101-990361. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/retningslinjer-for-rettspsykiatriske-und/id107765/> (13 januar 2019).

Kahneman, Daniel. 2003. «A Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality.» American Psychologist. /fulltext/2003-08746-001.html (4 mars 2019).

———. 2011. Thinking, fast and slow. 1st ed. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Lazar, A. 1999. «Deceiving Oneself or Self-Deceived? On the Formation of Beliefs 'under the Influence'». Mind 108(430): 265–90.

Lorenz, Hendrik. 2009. «Ancient Theories of Soul». I The Stanford Encyclopedia of Philosophy, red. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/> (30 desember 2018).

Mele, Alfred R. 1997. «Real Self-Deception». Behavioral and Brain Sciences 20(1): 91–102.

———. 2001. Self-deception unmasked. Princeton, N.J: Princeton University Press.

Mercier, Hugo og Dan Sperber. 2018. Enigma of Reason - a New Theory of Human Understanding.

Merleau-Ponty, Maurice. 1967. The Structure of Behavior. Boston: Beacon P.

———. 2012. Phenomenology of Perception. Routledge.

Metzinger, Thomas. 2010. *The Ego Tunnel*. New York: ReadHowYouWant.com Ltd.

Ney, Alyssa. 2014. *Metaphysics: an introduction*. London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Nordby, Halvor. 2002. «Wittgenstein om drømmehypotesen og regelfølgning». *Norsk filosofisk tidsskrift* 37(03): 181–88.

«Nrk». 2018. Verdibørsen.
<https://radio.nrk.no/serie/verdiboersen/MKRV17003418/20-03-2018#t=32m41.64s>.

Pears, David. 1991. «Self-Deceptive Belief-Formation». *Synthese* 89(3): 393–405.

Port, Robert F. og Timothy Van Gelder, red. 1995. *Mind as motion: explorations in the dynamics of cognition*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Rorty, Amelie Oksenberg og Brian P. McLaughlin. 1988. *26 Perspectives on Self-Deception*. University of California Press.

Schilpp, Paul Arthur og G. E Moore. 1968. *The Philosophy of G.E. Moore*.

Scott-Kakures, Dion. 2002. «At 'Permanent Risk': Reasoning and Self-Knowledge in Self-Deception». *Philosophy and Phenomenological Research* 65(3): 576–603.

Slooman, Steven A. og Philip Fernbach. 2017. *The knowledge illusion: why we never think alone*. New York: Riverhead Books.

Solvang, Fredrik. 2019. «Hva er et lov å mene høyt?» NRK Debatten.
<https://tv.nrk.no/serie/debatten/201903/NNFA51032119>.

Sorensen, Roy. 2018. «Epistemic Paradoxes». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epistemic-paradoxes/> (23 mars 2019).

Sorensen, Roy A. 1985. «Self-deception and scattered events». *Mind* 94(373): 64–69.

Svartdal, Frode. 2018. «bekreftelsestendens». *Store norske leksikon*.
<http://snl.no/bekreftelsestendens> (15 februar 2019).

Svendsen, Lars F. H. 2018. «årsak». *Store norske leksikon*.
<http://snl.no/%C3%A5rsak> (29 desember 2018).

Tavris, Carol og Elliot Aronson. 2015. *Mistakes were made (but not by me): why we justify foolish beliefs, bad decisions, and hurtful acts*. Boston: Mariner Books.

Thelen, Ester. 1995. «Time-scale dynamics and the development of an embodied cognition». I *Mind as motion: explorations in the dynamics of cognition*, red. Robert F. Port. Cambridge, Mass: MIT Press, 69–100.

Thelen, Esther, Gregor Schöner, Christian Scheier, og Linda B. Smith. 2001. «The dynamics of embodiment: A field theory of infant perseverative reaching». *Behavioral and Brain Sciences* 24(1): 1–34.

Thompson, Evan. 2010. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. 1. Harvard Univ. Press paperback ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

Thompson, Valery. 2014. «What Intuitions Are... and Are Not». I *Psychology of Learning and Motivation*, Elsevier Inc.

Thorvaldsen, Steinar. 2002. *Matematisk kulturhistorie: artikkelsamling*. Tromsø: Høgskolen i Tromsø : Eureka forl.

Tollefsen, Torstein Th. 2009. «FIL1001_forelesning5.pdf». https://www.uio.no/studier/emner/hf/ifikk/FIL1001/v09/undervisningsmateriale/FIL1001_forelesning5.pdf (29 desember 2018).

«Torp». 2019. Torp. <https://radio.nrk.no/serie/torp-radio/NMAG05000119/12-01-2019> .

Varela, Francisco J., Evan Thompson og Eleanor Rosch. 2016. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. revised edition. Cambridge, Massachusetts ; London England: MIT Press.

Velleman, James David. 2007. *Practical reflection*. Stanford, Calif.: CSLI Publications.

———. 2009. *How we get along*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.

Vistnes, Arnt Inge. 2006. «Fysikkens verdensbilde i dag». I *Lærebok i filosofi- og vitenskapshistorie*, Oslo: Universitetet i Oslo/Filosofisk institutt, 40.

Wason, P. C. 1968. «Reasoning about a Rule». *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 20(3): 273–81.

Wheeler, Michael. 2018. «Martin Heidegger». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford

University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/> (20 januar 2019).

Williams, James. 2018. *Stand out of Our Light: Freedom and Resistance in the Attention Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williamson, Timothy. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Malden, Mass.: Blackwell.

Wilson, Robert A. og Lucia Foglia. 2017. «Embodied Cognition». I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/embodied-cognition/> (21 oktober 2018).

Wilson, Timothy D. 2004. *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*. Cambridge, Mass London: Belknap.

Wittgenstein, Ludwig og Mikkel B Tin. 2010. *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax.

Wrathall, Mark A. 2006. *How to read Heidegger*. 1st American ed. New York: W.W. Norton.

Young, Julian. 2004. *Heidegger's philosophy of art*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press.

Zahavi, Dan. 2014. *Self and other: exploring subjectivity, empathy, and shame*. First edition. Oxford: Oxford University Press.