

Analytisk filosofi som metafysikk (2)

BOKESSAY: Den analytiske filosofien har nærmest vært besatt av forestillingen om at bare man holder seg unna metafysiske problemstillinger, så er man på trygg grunn. Kan den da forklare alle aspekter av mening?

Over to essays diskuterer Steinar Mathisen, førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Oslo, fremstillingen A.W. Moore gir av den analytiske filosofien i verket The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things.

Den anti-metafysiske holdning utgjør en understrøm i hele den analytiske filosofi, men ikke noe sted kom den så klart frem som i den logiske positivisme. Rudolf Carnap er utvilsomt den mest profilerte representant for denne retning innen filosofien, og dessuten den som i sine skrifter gikk hardest ut mot metafysikken. Han var ifølge A.W. Moore «den erkelogiske positivisten», og han karakteriserer intensjonen til den logiske positivisme som «to create a suitable robust, analytically respectable Humeanism» (283).

LES DEL 1: [Analytisk filosofi som metafysikk \(1\): Frege og Wittgenstein](#)

Veien etter Hume

Det analytisk respektable skulle da bestå i at de logiske positivister mente at den nye utviklingen innen logikk satt dem bedre i stand til å redegjøre for forholdet mellom «relations of ideas» og «matters of facts» har til hverandre enn hva Hume hadde klart. Men hvorledes det sanselig gitte mangfold («matters of facts») skulle kunne håndteres bedre av den nye logikk, er ikke en problemstilling Moore går inn på. Tatt i betraktning at denne logikk – [som tidligere omtalt](#) – hadde avskaffet kopulas predikative funksjon, så forholder det seg vel slik at det eneste filosofien ved hjelp av logikken kan gi en rekonstruksjon av, er den logiske ramme for bearbeidelsen av det sanselige mangfold, og ikke hvorledes denne logikken griper fatt i selve det sanselige. Altså det Kant hadde mente å kunne besvare med sin lære om syntetisk a priori dommer, men denne lære var et anatema for de logiske positivister.

Den logiske positivismes Humeanisme ligger i at de mente å kunne gjengi Humes skille mellom «relations of ideas» og «matters of facts» som et skille mellom analytiske utsagn og empiriske utsagn. Det skjema som den logiske positivisme la til grunn som uttømmende for enhver virkelighetsforståelse, er altså: det som er analytisk sant, og derfor kan erkjennes a priori, og det som er syntetisk sant, og derfor bare kan erkjennes a posteriori, det vil si med grunnlag i sanseerfaringen. Alle andre utsagn enn analytiske og syntetiske mangler enhver bokstavelig mening.

Dette er selvsagt et meget restriktivt – ja, ifølge Moore direkte destruktivt – skjema med henblikk på å avklare meningen med mening. Det sier jo at bare det som entydig kan bestemmes som sant eller usant har en egentlig mening, altså er meningsfullt. Tatt i betraktning hvor kontraintuitivt dette er med henblikk på alle de meninger som inngår i den menneskelige livsverden, er det ikke rart at det var vanskelig for de logiske positivister å holde fast ved dette standpunkt.

Moore gjør da også oppmerksom på at de logiske positivister ikke så bort fra at det fantes andre former for mening enn den de oppfattet som den egentlige. Utsagn kunne for eksempel uttrykke følelser, men hadde da slike utsagn noen mening – eller var de bare uttrykk? Hvis de hadde en mening, så oppstår problemet med et differensiert meningsbegrep. Og en slik diskusjon finner man få eller ingen spor av hos de logiske positivister, og slett ikke hos Carnap. Deres interesse dreiser

først og fremst om den mening som – i lys av bestemte kriterier – kan være sann eller usann, og det vil i hovedsak si syntetiske utsagn slik disse formuleres innenfor naturvitenskapene.

Meningen med mening

Med denne orientering ut fra naturvitenskapen skulle man formode at den eneste oppgave for å avklare meningen med mening bestod i en rekonstruksjon av naturvitenskapens begrepsmessige grunnlag. Altså det prosjekt som vi finner i Carnaps første systematiske verk *Der logische Aufbau der Welt*. Man skulle derfor tro at Carnap måtte anerkjenne at det rammeverk som vitenskapen legger til grunn, er det eneste. Men det gjør han faktisk ikke:

«Carnap holds that the most fundamental of all the distinctions with which logical positivists are concerned, the distinction between the true and the false, is only ever operative within a linguistic framework, where a linguistic framework is understood to a systematic way of speaking about entities of a given kind» (281f.)

Carnap er altså åpen for at det finnes forskjellige slike «linguistic frameworks», uten at Moore går nærmere inn på hvorfor. Kanskje fordi til dette ville avdekke metafysiske problemer av en annen art enn de han legger til grunn for sin fremstilling?

La meg bare antyde dette: Kjennetegnet på naturvitenskapen er den empiriske karakter, det vil si at dens logisk-semantiske struktur er forankret i det sanselig gitte. Men dette sanselig gitte er ifølge Carnap uten egne kjennetegn, og derfor blir det noe bestemt kun i kraft av et begrepsmessig rammeverk.¹ Og av mulige slike rammeverk, er naturvitenskapens det beste. Men hvorfor er det det beste? For å kunne besvare dette spørsmål, må man begrunne hvorfor det begrep om natur som naturvitenskapen legger til grunn, er det eneste rette. Og det ville uvegerlig føre til at metafysikken tematiseres på en annen måte enn det Moore gjør.

Det sanselig gitte

Moore er midlertid ganske klar på hvorfor dette spørsmål ikke dukker opp hos Carnap: «It is a question about the relevant framework, whether we are right to adopt it or not. And this takes us beyond the realm of the true and the false» (282). Den logiske positivisme insisterer på at det sanselig gitt mangfold skal og må ha en epistemisk funksjon, altså bidra til å avgjøre om et utsagn er sant eller usant. Men i og med at det sanselig gitte mangfold ikke har noen egen bestemmelse (er uten begrep), så er det kun innen en valgt begrepsmessig ramme at utsagn kan avgjøres som sanne eller usanne. Derfor blir denne type filosofi mer opptatt av å rekonstruere det begrepsmessige rammeverk enn å begrunne hvorfor det er det eneste riktige rammeverk.

Det er derfor ganske konsekvent at Carnap bestemmer metafysikken som en «violation of logical syntax», og ikke som en misforståelse av det sanselig gitt mangfold (293). Metafysikken har sin

opprinnelse i at vi bruker ordene i språket på en måte som ikke svarer til det de vanligvis er ment å vise til, men vel slik at det ikke er empirien, men et variabelt rammeverk som fastlegger hva standard bruksmåte, det han også kaller «den bokstavelige mening», går ut på. Men blir det i så fall ikke en ren konvensjon hva som er den bokstavelige mening? For å unngå å komme opp i det metafysiske uføre at «den bokstavelige mening» skulle falle sammen med tingenes eget vesens, altså uttrykke essensielle egenskaper, innfører Carnap skillet mellom *material mode of speech* (eks. rosen er en substans) og *formal mode of speech* (eks. ordet «rose» er et substantiv).

Frykten for metafysikken

For å unngå metafysikken, må vi som filosofer altså ikke gi inntrykk av at hverken vi eller vitenskapen snakker om ting som noe værende, vi snakker bare om *hvordan* vi snakker om ting:

«If I then use the material mode, I give the impression, not only that I am making claims about the entities that form the subject matter of the framework, but that I am concerned with what it is for them to be those entities.» (294)

Det Carnap gjør med sitt skille mellom *material mode of speech* og *formal mode of speech* er vel kun å nedlegge et slags forbud mot å omtale tingene som i seg selv meningsfulle, som vesentlige. Det synes med andre ord som om det like mye er frykten for ontologien som for metafysikken som dikterer Carnap her.

Det Carnap vil ha det til, er at det predikative er – kopula – ikke kan hente sin meningsbærende kraft fra empirien, men ene og alene fra det lingvistiske rammeverk. Og denne er det vi som fastlegger. Dermed blir slik at det bare er de spørsmål som stilles innenfor og ut fra rammeverkets premisser – det han kaller «interne spørsmål» – som kan være sanne eller usanne og dermed meningsfulle, og ikke spørsmål angående selve rammeverket, det han kaller «eksterne spørsmål».

Det er på dette punkt, altså angående valg av det passende rammeverk, at Moore mener at den virkelige forlegenhet for de logiske positivister finnes. Og vel og merke er denne forlegenhet ikke hovedsakelig av logisk karakter, men fører inn i metafysikken.

Moore påpeker selvsagt – som det ofte er blitt gjort tidligere – at de logiske positivister kommer opp i den samme vanskelighet som Hume, Kant og den tidlige Wittgenstein, nemlig at de

«seem to be under threat when they apply their own principles to their own espousal of them. Consider, in particular, the cardinal principle that statement has literal meaning if and only if either it or its negation expresses either an empirical truth or an analytical truth.»
(297f.)

Mens det har vært vanlig å anse det som en logisk selvmotsigelse at verifikasjonsprinsippet ikke selv kan være sant ut fra de kriterier for sannhet som det fastlegger, mener Moore at denne vanskeligheten nok til en viss grad lar seg unngå.

En brukbar strategi vil være å lokalisere verifikasjonsprinsippet utenfor distinksjonen sann-usann, det han kaller «the no-truth option». Og det mest overbevisende forslag vil være å betrakte dette prinsipp som en definisjon som foreskriver hva «bokstavelig mening» går ut på. Den logiske positivist som mest eksplisitt har forsøkt å begrunne verifikasjonsprinsippet som en preskriptiv definisjon, er A.J. Ayer, men uten at han har sagt seg helt fornøyd med denne løsningen. Hvorfor ikke? spør Moore. Han gir følgende svar: Selv om verifikasjonsprinsippet er en forskrivende definisjon, så er det fremdeles et spørsmål om hvorfor en slik forskrift burde respekteres (300). Og Ayer har da også innrømmet at dette er et kinkig spørsmål, som han ikke har noe svar på. Når Carnap antagelig ikke i samme grad oppfattet dette som et kinkig spørsmål, så var det fordi verifikasjonsprinsippet etter hans mening kunne inngå som et definisjonselement i det lingvistiske

rammeverk.

Men skal disse to strategier være noe mer enn en retorisk manøver for å bekrefte egne standpunkt, så må standpunktet begrunnes. Og denne begrunnelse er det ingen åpning for, hvis all mening lokaliseres som enten empirisk eller analytisk sann. Å rekonstruere og klargjøre diverse lingvistiske rammeverk som en metafysikkfri aktivitet, må etterfølges av at man treffer en avgjørelse om hvilket rammeverk som er det beste, det mest adekvate:

«And in making our decisions – in putting our reflections into practice – we are neither trading in analytic truths nor trading in empirical truths. We are not trading in truths at all. We are, however, practicing something at least akin to traditional metaphysics» (301)

MER OM ANALYTISK FILOSOFI: [Analytisk filosofi: realisme eller lingvistisk idealisme?](#) • [Kritikk og selvkritikk](#) • [Fra analyse til syntese](#) • [Filosofiske motsetninger](#)

Quines svar

«From Carnap we proceed naturally to Quine», skriver Moore (302). Når Moore kan omtale denne overgang som naturlig, så er det fordi han ser på Quines filosofi som et direkte tilsvarende til Carnaps. Dette tilsvarende bygger riktignok på den samme grunnholdning, nemlig empirismen, men Quine forsøker å gjøre denne enklere og mer robust enn tilfelle var i Carnaps versjon av den logiske positivisme. Dette skjer ved at Quine mener å kunne luke ut noen dogmer som henger igjen som metafysisk slagg i den logiske empirisme, og som gjør dens versjon av empirismen mer metafysisk enn det den behøver å være. Dette dreier seg som bekjent om skillet mellom analytiske og syntetiske utsagn, og den logiske positivismes forsøk på å oversette syntetiske setninger til stadig mer elementære setninger som var ment å skulle «gripe» et umiddelbart sanseintrykk.

Der hvor Carnap går til åpent angrep på metafysikken ut fra sitt filosofiske standpunkt, er Quine tydeligvis av den mening at han kan levere en så metafysikkfri vare at en slik direkte konfrontasjon overhodet ikke er nødvendig.

Ifølge Moore skjer det ved at Quine forsøker å kombinere empirismen med fysikalisme og naturalisme. Grunnsetningen for Quine's fysikalisme formulerer han slik: «the way to make the most fundamental sense of things is the way of the physics» (306); og grunnsetningen for hans naturalisme er: «the way to make sense of things is the way of (natural) science» (305). Disse to skal da kombineres med empirismens grunnsetning om at all «sense-making» stammer fra sanseerfaringen på en slik måte at metafysikken en gang for alle er fordrevet fra filosofien (304).

Filosofi vs. vitenskap

Men spørsmålet – som kun indirekte figurerer i Moore's fremstilling av Quine's filosofi – er om ikke

dette også fordriver selve filosofien. Grunnen til at den logiske positivisme så lett viklet seg inn i et buskas av metafysiske problemer er at den – som all filosofi i nyere tid – mente at filosofien kan utgjøre en selvstendig og begrunnende form for tenkning i forhold til vitenskapen. Det er denne opptatthet av grunnleggelse som Quine mener blir avleggs i og med hans kombinasjon av empirisme, naturalisme og fysikalisme. Men hvorfor? Er disse -ismene ikke tradisjonelle filosofiske standpunkter som i det minste trenger en slags begrunnelse i forhold til konkurrerende standpunkt?

Et viktig resultat av å påvise at distinksjonen analytisk/syntetisk kun er et dogme innen empirismen, var ifølge Quine at dermed blir også skillet mellom vitenskap og filosofi opphevet. Skillet analytisk/syntetisk er en del av en begrunnelsesstrategi som er helt nødvendig så lenge filosofien har vitenskapen som forbilde. Det omkvedet som da også til stadighet går igjen i Quines skrifter, er «science itself teaches» eller «science tell us».

Moore gir noen ytterst skarpsindige drøftelser av hvorledes Quines naturalisme og fysikalisme forholder seg til empirismen. Det som gjør dette forhold problematisk – og dermed metafysisk ladet – er at empirisme ikke bare omfatter et semantisk element, det vil si at all meningsdannelse i siste instans må forankres i sansningen, men at denne forankring også har en epistemisk side, det vil si er ment å skulle ha en begrunnende kraft. Men sanseerfaringen – også slik den oppfattes av Quine – er ikke tydelig nok til å diktere oss hvilke oppfatninger (meningsdannelser) som er de rette.

Dette leder Moore til den konklusjon at det ikke er empirismen, men naturalismen som er bærebjelken i Quines filosofi. Når sanseerfaringen ikke entydig leverer belegg for den vitenskapelige teoridannelse, så tilsier det at vi burde innta en økumenisk holdning: de forskjellige alternative som sanseerfaringen åpner for, er like gode. Ifølge Moore har Quine gjennom årene

vaklet mellom en slik økumenisk holdning og en form for sekterisme som sier at man skal velge det alternativ som stemmer best med naturalismen. Og det innebærer at «his naturalism, which privileges our own account, inclines him to sectarianism» (309).

Moore har sikkert rett i at en mer hardkokt naturalist ikke ville ha følt det samme valgets kval i en slik situasjon som det Quine tydeligvis gjorde. Og han beroliger da også sine lesere (og seg selv) med at når det kommer til stykke, er det kun snakk om et terminologisk problem. Men er ikke det den måten Quine vrir seg unna de fleste fundamentale spørsmål på?

Der hvor Frege hadde forsøkt å redde den rette språkbruk ved å hevde at det finnes stabile, intelligible betydninger, og de logiske positivister hadde forsøkt å holde fast ved forestillingen om nødvendige sannheter ved sitt skille mellom analytiske og syntetiske utsagn, gjør Quine rent bord med sin lære om *radical translation*. Det finnes ikke noen utenforliggende instans i forhold til språket som garanterer dets «rette» bruk.

Semantisk nihilisme?

Denne lære er ofte blitt oppfattet som en variasjon av hans tese om «underdetermination of truth by evidence», men med vanlig skarpsindighet viser Moore at det ikke stemmer helt. Mens tesen om sansedatas underdeterminerthet av teorien sier at det finnes fakta som kan bestemmes på forskjellige måte, så sier tesen om radikal oversettelse at det overhodet ikke finnes noe «matter of facts» som kan være med på å bestemme vår begrepsbruk. Så dermed ender vi vel i Humpty Dumtys situasjon: *Which is to be the master?* Quines svar er her ifølge Moore helt entydig – om enn fullstendig ubegrunnet: «To determine the general character of reality, or to determine what the general facts are, is the very business of the natural scientist» (s. 318). Da kan man vel med rette spørre – noe Moore ikke gjør – om ikke det er nominalismen som er bærebjelken i Quine's filosofi, og at denne er av en så radikal art at den ender i en semantisk nihilisme som han bare kan holde i sjakk ved sin stadige besvergelse av naturalismen og den dermed sammenhengende tro på at naturvitenskapen som den eneste måte å forstå virkeligheten på.

På det tradisjonelle filosofiske spørsmål om hva en fysisk gjenstand er, må Quines svar altså bli at en fysisk ting er det som fysikken *qua* naturvitenskap legger til grunn at den er. Det fører til at han også må mene at enhver naturvitenskapelig teoridannelse *eo ipso* er ontologisk forpliktende. Ontologien og den dermed sammenhengende metafysikk er opphevet i og med naturvitenskapen. Naturvitenskapen bestemmer hva tingene er, samtidig som den dermed også fastlegger at dens egen måte å bestemme noe på, er sann.

Da det ifølge Quine ikke finnes noen bedre grunn for naturvitenskapen enn vitenskapen selv, så unngår han den metafysikk som heftet ved Carnaps skille mellom interne spørsmål, det vil si spørsmål innen et rammeverk, og eksterne spørsmål, det vil si spørsmål om valg (begrunnelse) av selve rammeverket. Quine vil altså ha det til at det å analysere, klargjøre og systematisere de

grunnleggende trekk ved naturvitenskapen ikke er en spesifikk filosofisk aktivitet; det er noe som faller inn under vitenskapen selv. Men, spør Moore, når man på denne måten gir avkall på å begrunne vitenskapen via en uavhengig, filosofisk tenkning, har han da ikke manøvrert seg inn i en form for grunnløshet som med hans egne ord er «the ring of cultural relativism»?

Her må det være noe som har gått helt galt, ifølge Moore: «Quine's extreme naturalism has fallen foul of the following fundamental fact: the (natural) scientific way to make sense of things is not the way to make sense of making sense of things» (324). Selv om Quine skulle ha rett i at det man gjør når man analyserer, klargjør og systematiserer hva den vitenskapelige tenkning går ut på, skulle falle innenfor vitenskapen selv (men i så fall: hvilken vitenskap?), så må det jo være et poeng med denne aktivitet. Og det kan ifølge Moore ikke være noe annet enn et forsøk på «making sense of that way of making sense» (324). Altså tross alt en form for legitimering og selvbegrunnelse som ikke uten videre faller sammen med den vanlige vitenskapelige aktivitet. Og som en form for selvrefleksjon (*self-consciousness*) må dette er ifølge Moore i det minste indikere at «there is a non-scientific way of making sense of making sense of things» (325).

FRA ARKIVET: [Hva skal vi med språkfilosofi?](#) • [Kulturelle forgreiningar](#)

Det metafysiske bakteppet

Han utdyper dette ved å diskutere to innvendinger som er blitt fremsatt mot Quines naturalisme av John McDowell og John Campbell. På forskjellig måte går disse innvendinger ut på at Quine ikke respekterer sin egen tese om at det som sansningen leverer ikke er tilstrekkelig, det vil si at det ikke formidler oss nok informasjon slik at vi på det grunnlag kan forandre våre oppfatninger. Slik Quine bestemmer sansningen, formidler den kun en stimulus og ikke et innhold. Og med bemerkningen om at disse to innvendinger «skjærer dypt» (326), må vel Moore mene at de avdekker et metafysisk bakteppe for Quines filosofi. Et bakteppe som han riktignok ikke selv vedkjenner seg, men som i det minste er nok til å rokke ved Quines snevre oppfatning av hva som er meningsfullt.

Ifølge Moore har Quine grumset til det naturalistiske farvann på en slik måte at det åpner opp for en metafysikk som hadde vært utenkelig for de logiske positivister. Han bruker David Lewis som eksempel på en slik ny metafysikk. Og det mest bemerkelsesverdige sier Moore, er at denne metafysikk overhodet ikke reflekterer over seg selv, det vil si ikke oppfatter seg som noe problematisk i forhold til en vitenskapelig og naturalistisk virkelighetsforståelse. Dette kommer selvsagt av at man ikke forholder seg til en virkelighet, men konstruerer opp denne ved hjelp av sofistikerte teorier. Fordi filosofien er blitt en tumleplass for alle mulige teorier om de mest abstrakte sider ved vitenskapen, som på sin side er fullstendig grunnløs, så er det ikke lenger noen grenser for de teorier man kan konstruere – forutsatt da at de i logisk henseende er «well-worked-out theories». Ut over det er de som filosofi «a matter of opinion». Dette resulterer i Lewis' tilfelle i en metafysikk som ifølge Moore er «highly reminiscent of scholasticism» (330).

Modal realisme

Det mest notoriske av Lewis' metafysiske synspunkter – som ifølge ham selv vel å merke ikke er noe annet enn en *opinion* – er hans modale realisme: «It is the view ... that, as well as the actual world and all that constitutes it, there are countless other possible worlds and all that constitutes them» (335). Et eksempel på en forekomst i en slik mulig verden kan være flyvende griser. At det ikke forekommer flyvende griser i vår, det vil si den aktuelle verden, er ifølge Lewis intet argument mot at det skulle kunne finnes flyvende griser i en av de mange mulige verdener.

Lewis disker opp med et meget imponerende modallogisk apparat som grunnlag for sin lære om mulige verdener. Den viktigste ingrediensen her er læren om kontrafaktiske kondisjonaler, det vil utsagn av typen «hvis det hadde vært tilfelle at *p*, så ville det også være tilfelle at *q*.» Moore går ikke inn på den metafysikk man kan konstruere ved hjelp av et slikt modallogisk apparat. Han sier rett ut at: «As it happens, I do not myself believe that modal realism pays its way» (338). Moore er mer opptatt av å vise at dette fører til en feilslått form for metafysikk. Grunnen er, ifølge ham, at lever den type metafysikk Lewis utvikler så å si sitt eget liv. Som eksempler på slike problemer nevner han «the problem of induction» og «the problem of accounting for the unreasonableness of certain courses of action».

LES OGSÅ: [Sinnsfilosofi – en innføring](#)

Som metafysikk er Lewis' modale realisme ene og alene filosofi, og da som «a matter of opinion». Den utgjør ingen forskjell i vår måte å forstå virkeligheten på, men det var det filosofene i den nyere tid mente at den gjorde på en positiv måte, og de logiske positivister på en negativ måte. I denne sammenheng peker Moore igjen på innflytelsen fra Quine:

«Analytic philosophers became altogether less suspicious than they had been under the influence of Quine of the various associated distinctions, most notably the distinction between what is necessary the case and what is contingently the case.» (342)

Når nødvendighet ene og alene er noe som finnes i logikken og ikke i den virkelige verden, da mister metafysikken sin karakter av humanistisk disiplin, det vil si den er ikke lenger knyttet sammen «with the attempt to understand the place of humanity in the larger scheme of things» (343), og bidrar følgelig heller ikke til å klargjøre meningen med meningen med tingene. I den metafysikk som den modale realisme serverer oss, er tingen blitt til fritt svevende konstruksjoner à la flyvende griser.

Tilbake til Frege

Den siste filosof innen den analytiske tradisjon som Moore tar for seg, er Michael Dummett. Og på en måte slutter dette en sirkel: Dummett har i en rekke av sine verker fremhevet Frege som

urfaderen til den analytiske bevegelse innen filosofien, samtidig er Dummett også den analytiske filosof som har vist seg minst allergisk overfor metafysikk. Ifølge Dummett kommer man ikke videre i filosofien uten en grundig og fornyet tilegnelse av Freges filosofi.

Men blir ikke dette nesten det samme som å antyde at det meste som har foregått under navn av analytisk filosofi etter Frege, er en blindvei? Og i så fall hvorfor? Jo, ifølge Dummett fordi man bare har interessert seg for «to make sense of linguistic sense» (346), uten å koble dette sammen med oppgaven «to make linguistic sense in response to traditional metaphysical questions» (346).

Den analytiske filosofi har nærmest vært besatt av forestillingen om at bare man holdt seg unna (les: klarte å avskaffe) de metafysiske problemstillinger, så var man på trygg grunn. Det vil si en grunn hvor man kunne bruke språket på en meningsfull måte. I forsøket på å finne ut hvorledes dette var mulig, viklet denne type filosofi seg mer og mer inn i en selvsentrert verden; og det førte ifølge Dummett til at den mistet av syne at filosofiens oppgave er «to answer deep questions of great importance for an understanding of the world».

Kaster man imidlertid et blikk på listen over Dummetts produksjon, er det ingen tvil om at han rammes av sin egen kritikk, her er få eller ingen verker som handler om de store filosofiske spørsmål. Moore bemerker da også Dummetts filosofiske innsats må sees på som en prolegomena til en fremtidig metafysikk.

Skal Freges revolusjonerende innsikter kunne brukes «to the adressing of traditional metaphysical

questions which Dummett's conception suggests it could» (346), så er det følgende viktig: (1) Teorien om språklig mening må bli systematisk; (2) mening må – i motsetning til hva de logiske positivister mente – ikke bare søkes i begrepsmessig analyse og innen empirisk vitenskap; og (3) man må holde seg langt unna den Quineske naturalisme. Som man ser, er det ikke rent lite reformarbeid Dummett ser for seg.

MER OM FREGE: [Freges skrifter til norsk](#) • [Frege om logikk og begrepsanalyse](#)

En filosofisk kursendring

Det mest interessante i så måte er at han mener å måtte foreta visse grunnleggende korreksjoner også av Frege. Dummetts innvending mot Frege er at han «accord an unreasonable degree of objectivity to linguistic sense», og at dette fører til at Frege «thwarts a satisfactory account of how such sense is grasped and conveyed in acts of linguistic communication» (348). Dummett mener med andre ord at Freges *Bedeutungen* ikke bare er, men også må gripes, det vil si de må kobles tettere sammen med det språklige uttrykk og kommunikasjon enn hva tilfelle er i Freges egen teori om *Bedeutungen*. Ifølge Moore fører dette til en fullstendig kursendring i forhold til Frege.

Det er i synet på sannhet at denne forskjell mellom Frege og Dummett klarest kommer til uttrykk. Sannhet er ifølge Frege noe som tilkommer *Bedeutungen* som sådanne (*an sich*). I og med at Dummett trekker inn aspektet om hvorledes vi kan gripe *Bedeutungen*, altså kobler disse til den aktuelle språkbruk, blir sannhet betinget av vår begripelse av *Bedeutungen*: «the concept of linguistic sense and the concept of truth are correlative and need to be explained together» (349). I så fall må det være tillatt å spørre om dette er mulig uten samtidig å utvikle en lære om den instans (les: subjektet) som knytter språklig mening og sannhet sammen i og med tilegnelsen av *Bedeutungen*. En slik subjektsteori er – så vidt jeg kan forstå – like fraværende hos Dummett som i den øvrige analytiske filosofi.

Med denne korrigeringen av Frege må Dummett postulere en nødvendig sammenheng mellom å gi en fullgod redegjørelse for hva språklig *mening* går ut på og det å gi en fullgod redegjørelse for hva *meningen med tingene* går ut på. Og denne sammenheng gir seg kun i den grad man reflekterer over «the content of true thought» (349). Det er altså først i sammenfallet mellom disse to filosofiske oppgaver at den generelle karakter ved virkeligheten kan avdekkes – og dermed også grunnlaget for metafysikken legges. Ifølge Dummett er det høyst problematisk om sannhet, forstått som meningen med et assertorisk utsagn, kan avgjøres i kraft en selvstendig instans, kalt virkelighet eller *Bedeutung*. Dette er hans anti-realisme.

Når begripelsen blir en del av tanken ved at denne formuleres i språket, da blir tankeinnholdet noe som kan – og må? – kommuniseres og diskuteres i et offentlig medium: språket. Men dermed blir det å formulere en setning som formidler en sann tanke samtidig å hevde at denne sannhet kan gjøres rede for. Det er med andre ord ikke lenger bare forholdet mellom tenkning (språk) og et i og for seg gitt innhold – kalt virkelighet eller *Bedeutung* – som betinger sannheten, men også at denne sannhet kan gjøres rede for.

Teori og praksis

Moore gir en grundig redegjørelse for tre hovedinnvendinger mot Dummetts betydningsteoretiske anti-realisme, men han har lite eller intet å si om hva denne filosofiske posisjon måtte innebære for forståelsen og drøftelsen av de store filosofiske spørsmål. Altså dens kraft og funksjon som bærebjelke i en prolegomena til en fremtidig metafysikk. Det han i stedet drøfter, er hvilken status denne betydningsteoretiske anti-realisme har som metafysikk, og det vi si om den kan oppfattes som en slags moderne, språkfilosofisk variant av Kants transcendentale idealisme.

Også Dummetts anti-realisme formulerer jo visse betingelser som må være oppfylt for at et utsagn skal kunne være meningsfullt. Men de utsagn som formulerer anti-realismen som teori, oppfyller jo ikke selv disse betingelser. Så hvorledes unnslipper i så fall Dummetts anti-realisme den avgrensingsproblematikk – «the limit argument» – som spiller en så stor rolle i Moores fremstilling av de forskjellige filosofer? Det sier han rett ut ved å hevde at Dummetts anti-realisme er like «self-stultifyingly incoherent as any that we have encountered in this enquiry» (365).

Den eneste utvei Moore ser her, er den han mente å finne hos Wittgenstein, nemlig ikke å betrakte anti-realismen (les: filosofien) som teori, men som aktivitet. Den innsikt i mulighetsbetingelsene for mening (erfaring) som filosofen i sin refleksjon kommer frem til, er en nødvendig praksis som ikke kan formuleres som doktrine, det vil si teoretiske innsikt.

Med et slikt syn på filosofien finner jeg det i høyeste grad merkelig at de to filosofer som mest konsekvent (og med størst innsikt!) har hevdet et slikt syn på filosofien ikke forekommer i hans fremstilling. Jean-Jacques Rousseau blir ikke omtalt i «Part One: The Early Modern Period», og Søren Kierkegaard glimrer med sitt fravær i «Part Three: The Late Modern Period II: Non-Analytic Traditions». Her kan man derimot lese om Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, Collingwood, Derrida, og Deleuze – som sammen med Wittgenstein er «helten» i hans fremstilling.

Noter

¹ Se hans *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998 (1928), s. 94–104.