

## Fil 100: Innføring i filosofi

9. desember 2014

### 1. Har mennesket en fri vilje? Gi et begrunnet svar.

Jeg tolker oppgaven slik at jeg skal velge en posisjon og begrunne den. Jeg skal trekke inn kritikk fra andre posisjoner

Mennesket har fri vilje. I hvert fall synes det slik at vi har det, og dersom vi ikke har det bør vi handle ut fra en antagelse om at vi har det. Dette er et normativt utsagn som jeg videre skal argumentere for. Først må begrepet "fri vilje" forklares nærmere. Fri vilje betegner frihet knyttet til den mentale prosessen som går forut for handlinger. Vi kan tenke oss to typer frihet. 1. Spontanitetsfrihet: friheten til å handle etter sine ønsker. 2. Kontra-kausal frihet: friheten til å kunne ha valgt gjøre noe annet enn det man gjorde (i fortid) selv om alle omstendigheter synes å være identiske. Mange filosofer (Jeg i blant dem) er motivert til å hevde at vi har en fri vilje, fordi fri vilje synes å være en forutsetning for ansvar. Det synes at vi ikke har noe moralsk ansvar for våre handlinger dersom vi var determinert til å handle slik vi gjorde, og derfor ikke hadde noe valg. Det må understrekes at når vi snakker om fri vilje snakker vi ikke om frihet overfor ytre ting. En som sitter i fengsel vil ikke være "fri" i den dagligdagse forstand av ordet, men han vil fremdeles ha fri vilje. Vi kan dessuten ikke velge å løpe 90km/t bare vi bestemmer oss for det: friheten er knyttet til den mentale prosessen som går forut for handlinger: viljen.

Dersom det er slik at vi lever i et deterministisk univers synes det å være slik at alt vi gjør, tenker og velger er gjenstand for en upåvirkelig årsaksprosess. Alt er en konsekvens av det som går forut. Noen vil hevde at en konsekvens ikke er nødvendig, men forløper seg i henhold til en viss sannsynlighet. I begge tilfeller er mennesket like fullt ufri, underlagt naturens lover. Dette er kritikken fra vitenskapen. Men innenfor vitenskapen selv finner vi to svar på kritikken. Det første er svaret fra kvantemekanikk: på partikkelnivå synes det at universet ikke er deterministisk. Det er i hvert fall slik at vi ikke kan forutse hvor en partikkel kommer til å dukke opp etter at den forsvinner fra et sted i rommet. Det andre svaret er svaret om entropi. Entropi er et prinsipp i termodynamikkens andre lov, som hevder at universet hele tiden blir mer og mer komplekst. Det finnes altså rom for utvikling i universet. Konsekvensen av dette prinsippet kan være at frie valg er mulig selv i et univers som stort sett er determinert av naturlover.

Dersom en mener at fri vilje og determinisme er forenelige med hverandre er man kompatibilist. En vil da normalt forholde seg til definisjonen av frihet som "spontanitetsfrihet". Våre ønsker er determinert, men vi er frie i den grad vi kan handle i tråd med våre ønsker, og ufrie i den grad vi må handle mot våre ønske. Men hvordan kan vi da stilles til ansvar? Svaret er at vi må stå til ansvar for våre ønsker og dermed også våre handlinger. Men er ikke også våre ønsker determinert? De synes å være det hvis vi lever i et monistisk univers.

De fleste filosofer er imidlertid inkompatibilister: de hevder at determinisme og fri vilje er gjensidig ekskluderende. Over presenterte jeg kritikken fra hard determinisme. Den harde determinismen har stor tillit til vitenskapen, og den oppfatter virkeligheten som regelmessig lovbundet slik naturlovene antyder at den er. Det sterkeste argumentet mot dette er imidlertid at mange vil avvise et slikt synspunkt. Dette er argumentet fra libertinistene: de som hevder at vi er absolutt fri til å velge og handle slik det måtte passe oss, uansett hvor vilkårlig valgene våre er. Libertinister (jeg i blant dem) aksepterer ikke den harde determinismen fordi det ikke stemmer over ens med vår egen erfaring. Vi har en følelse av at vi er fri. Mange føler også at de har et behov for å være fri til å kunne påvirke sine omgivelser gjennom sine handlinger, og sine handlinger gjennom valg. Dette er uttrykk for et pragmatisk syn på virkeligheten.

Om det er slik at vi tror at universet stort sett er determinert kan vi likevel velge hvordan vi skal forholde oss til de situasjoner som oppstår, og som vi finner oss i. Denne tanken åpner for et dualistisk syn på mennesket. (Substansdualisme hos Descartes.) Det må finnes noe ved mennesket som ikke er styrt av de fysiske lovene. Vi har en fysisk kropp, men vi har også en sjel og denne er

transendent. Sjelen ligger bakenfor det fysiske. Det er imidlertid vanskelig å tenke seg hvordan sjelen, dersom den befinner seg i det transendentale domene skal kunne påvirke det fysiske til å gjøre handlinger. Descartes løser problemet ved å hevde at sjelen (res cogitas: det tenkende/fornuften) har en forbindelse til kroppen (res extensa: det utstrakte/fysiske) i konglekjertelen. Men dette vil jeg komme tilbake til i spørsmål 2.

Vi antar at mennesket har en fri vilje fordi det er slik at vi føler at vi har en fri vilje. Konseptet om en fri vilje er nødvendig i samfunnsforfatningen vår fordi den er en forutsetning for at vi skal kunne stilles til ansvar for våre handlinger. Det er imidlertid slik at den frie vilje, dersom den eksisterer, er transendent og derfor ligger utenfor vitenskapens og filosofiens tilgang. Jeg kan derfor ikke konkludere at mennesket definitivt har en fri vilje, men jeg velger (tror jeg) å handle med hensyn til alternativer og stille meg selv og andre til ansvar for sine handlinger. Frihet og ansvar er nært knyttet til meningen i livet (jf. Sartre) som jeg skal komme tilbake til i oppgave 7.

## **2. Har mennesket en sjel? Begrunn svaret.**

Som jeg konkluderte med i oppgave 1 er det slik at vi føler at vi har en fri vilje. Slik er det også med sjelen. Denne er transendent og kan ikke måles, men den er en nødvendig forutsetning for menneskets frihet. I hvert fall er dette Descartes syn på sjelen. I antikken mente man med ordet "sjel" "det som gjør noe levende". Planter og dyr hadde således en sjel, selv om de ikke hadde fri vilje. Sjelen ble tidlig knyttet opp til den grunnleggende egenskapen ved en bestemt ting. I menneskets tilfelle er denne egenskapen fornuften. Fornuften er sjelens uttrykk i mennesket. Dette er ikke nødvendigvis dualistisk, men for to filosofer: Sokrates og Descartes var det slik at sjelen og kroppen stod i et motsetningsforhold til hverandre. Sjelen var udødelig og ville bli adskilt fra kroppen ved dennes forfall.

Hvis det nå er slik at vi kan definere sjelen som en egenskap ved mennesket heller enn som en selvstendig del i en sammensatt organisme kan vi støtte oss på Spinozas teori om "egenskapsdualisme". Det mentale og det fysiske er ikke to adskilte ting slik Descartes hevdet i sin teori om "substansdualisme", men to sider av samme sak. Sjelen kan derfor like godt være knyttet til denne verden på samme måte som kroppen. (Egenskapsdualismen åpner også for en mulighet for at fornuften ikke nødvendigvis er den mest grunnleggende egenskapen ved mennesket). I tråd med Spinoza kan vi knytte "det mentale" og "det fysiske" sammen, men hjelper det oss til å finne ut om mennesket har en "sjel"? Poenget mitt er at "sjelen" kan defineres som noe fysisk, og dermed ikke stå i kontrast til vitenskapen og positivismen (her sier jeg ikke at det er det Spinoza gjør). Vi kan hevde at mennesket har en sjel fordi med "sjelen" menes selve menneskets livskraft, eller fornuften (to ulike syn).

Den beste grunnen til å hevde at mennesket har en sjel er imidlertid (igjen som i spørsmål 1) argumentet fra personlig erfaring. Vi har en følelse av at vi har en sjel. Vi har en følelse av at det er noe ved oss som ikke er fullstendig tilknyttet de fysiske forholdene. Vi kan sette oss selv på avstand: vi kan gjøre vårt "jeg" til gjenstand for filosofisk refleksjon. Dette tyder på at det er en side ved oss som ligger bakenfor selve "jeget". Bevisstheten kan skyldes en sjel. Argumentet mot sjelen er at det ikke er noen grunn til å tro at det finnes noe ved oss som ikke er fysisk. Men på den andre siden har ikke vitenskapen funnet noen fysisk forklaring på bevisstheten ved å observere hjerneaktivitet. De sier likevel at dersom hjernen blir fysisk traumatisert så vil dette påvirke vår mentale evne. Her henviser jeg til konklusjonen min i avsnittet om Spinozas egenskapsdualisme som både åpner for at "sjelen" kan defineres annerledes enn det mentale og at "det mentale" ikke nødvendigvis er den sentrale egenskapen ved mennesket, og derfor heller ikke nødvendigvis med sjelen.

Konklusjonen min er altså at vi ikke definitivt kan hevde å ha en sjel i den transendentale forstand. Vi kan omdefinere begrepet sjel og si at denne eksisterer fordi den er selve livsprinsippet eller det mentale. Eller vi kan hevde at vi har en transendental sjel fordi vi føler at det er en side ved mennesket som ligger bakenfor det fysiske, nemlig bevisstheten.

Om vårt forhold til andre mennesker som argument for en personlig "sjel" skal jeg komme tilbake til i oppgave 6.

### **3. Redegjør for den klassiske forståelsen av viten.**

Den klassiske forståelsen av viten stammer fra Platon.

Platon legger ned tre krav til viten:

1. Du må ha en tro for å ha viten. (Dette er tro i forstanden "tro at" ikke i forstanden "tro på".)
2. Det du tror må være sant. (jf. korrespondanseteorien om sannhet)
3. Du må ha en god begrunnelse for å tro det du tror.

Internalister og eksternalister er enige om at alle tre krav må være oppfylt for at man skal kunne ha viten. Man er imidlertid uenige om hvordan krav nummer 3 skal forstås. Denne inndelingen stammer fra Platon (internalismen: idealistisk realisme) og Aristoteles (eksternalisme: empirisk realisme).

Internalismen mener at begrunnelsen for å tro noe må finnes i deg selv. Du må ha personlig tilgang til begrunnelsen for å tro at en påstand er sann. For Platon var denne begrunnelsen "ideene" og de var medfødt. For den kristne kan dette være en personlig opplevelse av frelse eller nåde eller en personlig åpenbaring. Det er mulig å ha en god begrunnelse for å tro noe, men ikke selv være klar over den. Eksempelet om Barbie og Ken: Barbie tror at det snør ute fordi hun ser snø på skoen til Ken når han kommer inn. Hun kobler ikke sammen det at Ken har snø på skoen sammen med troen sin på at det snør ute.

Eksternalismen mener at begrunnelsen for å tro noe må eksistere utenfor mennesket. Den må kunne observeres av andre (i.e. være gjenstand for etterprøvbarehet). Denne troen henger sammen med Aristoteles syn på at kun det som kan observeres er virkelig. Tall og ideer kan sies å eksistere, men bare som rene abstraksjoner: som tanketing. For Aristoteles er det bare saksforhold som omfatter objekter som er gjenstand for viten. Aristoteles hevder så at absolutt sikker visshet er en nødvendig betingelse for viten (det gjør Platon også).

Det er imidlertid noen problemer med internalismen og eksternalismen. Internalismen åpner for solipsisme: den meningen at man ikke kan ha viten om noe annet enn det som fremstår for sin egen bevissthet. Eksternalismen åpner på sin side for scientisme: den meningen at kun vitenskapen, og ikke mennesker, kan oppnå kontakt med virkeligheten.

Jeg har redegjort for den klassiske forståelsen av viten over, men vil avslutningsvis belyse den med noen nyere forståelser av viten, samt min egen kritikk av det klassiske synet. Mange mener det er upraktisk å kreve absolutt visshet for å kunne hevde at man har viten. Noen bruker ordet "vet" når de har en sterk tro om noe og ordet "tror" når man har en svakere tro om noe. Dette synes å være mer fruktbart i dagligtalen. Synet på at man kan ha viten, men likevel åpner for muligheten om at man kan ta feil heter "fallibilisme". Min utfordring til det klassiske synet er bruken av "korrespondanseteorien om sannhet". For å kunne oppnå viten i det hele tatt jf. den klassiske forståelsen må man ta det for gitt at man kan erfare og erkjenne virkeligheten, noe som gjentatte ganger er problematisert i filosofihistorien. Men dersom vi bytter ut korrespondanseteorien med for eksempel den pragmatiske teorien om sannhet, hvorfor skal vi da i det hele tatt behøve kravet om god begrunnelse? Sannheten ut fra nytteverdien av påstanden vil i seg selv være begrunnelse god nok.

### **4. Redegjør for Edmund Gettiers argumentasjon for at viten ikke er begrunnet sann tro.**

Gettiers problem består i at alle de tre klassiske kravene for viten kan være oppfylt uten at man har viten.

Eksempelet om andedammen: En mann ser det han tror er noen ender ute på en dam. Han tror med god begrunnelse at det finnes ender på dammen, og han har rett, det er ender på dammen. Det er imidlertid slik at endene på dammen befinner seg et annet sted som mannen ikke kan se, og det han ser, som han tror er ender, ikke er ender men kunstige ender. Mannen har en godt begrunnet sann

tro, men han har likevel ikke viten. Hans begrunnelse er basert på falske premisser.

Eksempelet om at Lulu vil ringe: Peter venter på at Lulu skal ringe. Han tror at hun vil ringe basert på at hun sa at hun vil ringe, og Lulu er vanligvis pålitelig. Lulu ringer og derfor er Peters tro også sann. Peter har en sann, godt begrunnet tro. Men hadde han viten? Det har seg sånn at Lulus telefon er ødelagt. Hadde Peter visst dette hadde det undergravet troen hans om at Lulu ville ringe. Et slikt faktum kalles en "defeater". Det hadde seg imidlertid sånn at Lulu hadde en gammel reservetelefon på loftet som hun kunne koble opp og ringe fra, hun ringte derfor likevel, og Peters tro viste seg å være sann. Men han hadde ikke viten.

Motstandere besvarer disse to forklaringene med å omformulere det tredje kravet for viten. En god begrunnelse må 1. ikke være basert på falske premisser og 2. det må ikke finnes noen defeaters som kan undergrave troen. Svaret på nummer 2 er ikke tilstrekkelig. I eksempelet om at Lulu vil ringe var det jo slik at hun hadde en gammel telefon som hun kunne ta i bruk i stedet for sin vanlige telefon. "Defeateren" ble altså selv beseiret av en annen "defeater". Kravet må altså formuleres slik "det må ikke finnes noen ubeseirede defeaters."

Gettier argumenterer for at en tro må være rettferdig. Det holder ikke at den er godt begrunnet, men den må være tilstrekkelig godt begrunnet til at det ikke finnes noen tvil om begrunnelsen er riktig. For å støtte dette argumentet legger Gettier som premiss at en rettferdig tro som omfattes av en annen rettferdig tro selv er rettferdig. A.J.Ayer har imidlertid tilbakevist dette argumentet ved å henvise til Carl Hempels ravneeksempel.

Ravneeksempelet:

Påstand 1: alle ravner er sorte.

Påstand 2: alt som ikke er sort er ikke en ravn.

Påstand 1 og 2 følger logisk av hverandre og de omfatter derfor hverandre. Hvis vi følger Gettiers argumentasjon vil det således være at et bevis for den ene vil være et bevis på den andre. (Med "bevis" menes et argument som gir viten.)

Det fremgår likevel ikke av dette eksempelet:

Premiss 1: alt som ikke er sort er ikke en ravn

Premiss 2: min gule sokk er ikke sort.

Konklusjon: min gule sokk er ikke en ravn.

Denne konklusjonen er på ingen måte et bevis for påstand 1: alle ravner er sorte.

Ayers konkluderer med at Gettiers premiss er feil.

## **5. Drøft på en kortfattet måte hvorvidt det finnes et epistemisk fundament som all begrunnelse må tilbakeføres til.**

Det finnes tre måter å argumentere på:

1. Ved å velge et epistemisk fundament som alle andre begrunnelser tilbakeføres til (stråleprinsippet)
2. Ved å la begrunnelsene begrunne hverandre i en sirkel: A begrunner B, B begrunner C, C begrunner A (sirkelargumenter)
3. Ved å la begrunnelsene hvile på andre begrunnelser i en evig rekke: 1 begrunner 2, 2 begrunner 3, 3 begrunner 4 osv. (linjeargumentet).

Aristoteles oppgir disse tre måtene å argumentere på før han hevder at den beste metoden er metode 1: å danne et fundament som all annen begrunnelse må tilbakeføres til. Fundamentet er en

grunnmur og all vår viten bygges på dette fundamentet som et hus bygges på en grunnmur. Et slikt fundament kan for eksempel være våre sanseerfaringer (dette er utgangspunktet for Aristoteles og Husserls filosofier). Descartes hevder at fundamentet må karakteriseres av absolutt og urokkelig utvilsomhet. Hans "cogito ergo sum": jeg tenker, derfor er jeg, er hans epistemiske fundament. Det er altså fornuften som er utgangspunktet for all viten. Det synet som disse tre filosofene fører kalles epistemisk fundamentalisme.

William Quine (naturalismens far og en propagatør for analytisk filosofi) har et annet syn, nemlig koherentismen. I henhold til koherensteorien om sannhet hviler ikke våre oppfatninger på en enkelt oppfatning, eller en rekke av slike, men inngår heller i en omfattende helhet av oppfatninger som begrunner hverandre. Du kan altså bare bedømme en oppfatning som godt eller dårlig begrunnet ved å se hvordan den passer inn i den altomfattende helheten. Kritikken mot dette er at oppfatninger som kan være sanne jf. noen av de andre sannhetsteoriene må forkastes dersom de ikke passer inn i helheten av de allerede etablerte oppfatningene.

Thomas Kuhn mener at summen av alle våre oppfatninger danner et paradigme, og dersom vi møter en tilstrekkelig godt begrunnet oppfatning som ikke passer inn i helheten må vi forkaste helheten, selv om mange andre oppfatninger som inngår i helheten kan være svært nyttige til sine praktiske formål.

## **6. Drøft hvorvidt det finnes en objektiv virkelighet.**

I oppgave 3 presenterte jeg det klassiske synet på viten og i oppgave 5 nevnte jeg kort hvordan empirisme danner grunnlaget for Aristoteles og Husserls vitenskapelige undersøkelser. Spørsmålet jeg nå skal ta for meg er hvorvidt det finnes en objektiv virkelighet som vi kan ha viten om. Husserl mente det, men hans fenomenologi er basert på det epistemologiske fundamentet at subjektet møter virkeligheten i bevisstheten. Dette fundamentet er ikke videre begrunnet uten gjennom fenomenologiens egne resultater.

Thomas Nagel stiller spørsmålet "Hva vil det si å være en flaggermus?" Kan vi tenke oss det? Og om vi skulle kobles til en maskin som gjorde at vår bevissthet ble flyttet inn i en flaggermuskropp, kunne vi således oppleve hvordan det er å være en flaggermus? Vi ville i tilfelle oppleve hvordan det er å være oss selv, i en flaggermuskropp. Vi synes å være så formet av vår egen oppfatning av vår identitet at å løsrive seg fra den er umulig. Vi vil aldri kunne vite hvordan det føles å være et annet individ fordi det er en uoverstigelig kløft mellom oss selv og den andre. I hvert fall er dette Nagels konklusjon. (Identiteten jeg nevner her kan for øvrig knyttes til sjelen som jeg omtalte i oppgave 2.)

Et annet eksempel er eksempelet om "what Mary didn't know". Mary er ekspert på farger, hun har lest om dem, kan beskrive dem bedre enn noen og forstår hvordan de fungerer. Hun kan beskrive følelsen av å se farger så godt at andre mennesker er helt enige. Mary har imidlertid vokst opp i et rom uten farger. Hun har alltid bodd her, og hun har aldri sett farger. En dag kommer en dame inn i rommet med rød kjole på seg, og Mary får se fargen rød for første gang. Selv om Mary kunne beskrive fargen, og følelsen av å se fargen var følelsen av å se fargen noe helt nytt for henne. Hun blir overveldet av følelser.

Spørsmålet som disse to eksemplene presenterer, og henholdsvis besvarer negativt, er hvorvidt det er mulig å overstige det subjektive ved vår erfaring av virkeligheten. Det later til at vi er så bundet av vår posisjon og bakgrunn at vi ikke kan overkomme vårt subjektive forhold til virkeligheten. Det vi imidlertid kan gjøre er gjennom konsensus med andre og gjennom å dele erfaringer og opplevelser i ord og språket å komme frem til en intersubjektiv virkelighetsoppfatning. Veien fra intersubjektivitet til objektivitet er kort. Men finnes det i det hele tatt noen objektiv virkelighet?

Empiristenes svar på dette spørsmålet er ja. Det vi erfarer er objektivt ekte. Kant svarte at det finnes en objektiv virkelighet, men denne er utilgjengelig for oss mennesker. Vi vil alltid erfare virkeligheten gjennom visse "briller". Epistemologien dreier seg om hvorvidt vi kan erkjenne virkeligheten, men om den virkeligheten vi evt. kan erkjenne har en objektiv virkelighet hører inn under en annen filosofisk

grunndisiplin: metafysikken. Metafysikken er det området av filosofien som omfatter alt det som er (ontologien) og det som kan være. Dessverre må jeg si meg enig med Kant her, men med en nyansering: Det er kanskje slik at vi ikke kan oppfatte den objektive virkeligheten, men det kan like fullt være slik at den virkeligheten vi oppfatter er den objektive virkeligheten (jf. fenomenologien). Vi kan imidlertid ikke vite om den virkeligheten vi erfarer er den objektive, ei heller den intersubjektive som alle erfarer (jf. eksemplene ovenfor). Men vi kan likevel forholde oss til den som om den virkeligheten vi erfarer er objektiv, fordi dette vil være nyttig for oss. Dette er igjen uttrykk for mitt pragmatiske perspektiv som er gjennomgående i denne eksamensbesvarelsen.

## 7. Redegjør for ulike svar på meningen med livet.

Det finnes tre typer svar på spørsmålet om hva som er livets mening.

Den første, mest kjent fra filosofiene til Nietzsche og Sartres eksistensialisme er nihilismen. Nihilismen hevder at det ikke finnes noen mening. Nihilismen betrakter definisjonen av mening på samme måte som den andre teorien jeg skal nevne, nemlig den som er mest utbredt i religionene. Denne teorien hevder at livet har en mening i kraft av at livet har en hensikt. Gud har en hensikt med menneskene. I kristendommen er denne hensikten å leve i samfunn med Gud, og kristen filosofi lar seg dermed sammenfalle med den nihilistiske når det gjelder det praktiske liv. (Kristendommen og Ateismen kan sammenfalle innenfor det synet som kalles Humanismen, men jeg skal ikke gå videre inn på det her). Dette praktiske synet er at hvert individ er ansvarlig for å skape sin egen mening ved å skape visse prosjekter for seg selv og utføre disse. Dette synet kommer først og fremst fra Heidegger som sier at mening oppstår i den sammenhengen noe inngår i. Overført til Kristendommen oppstår meningen med livet vårt i sammenheng med samfunnet til Gud og hverandre, innen ateismen med samfunnet til hverandre.

Denne teorien har et problem. Dette problemet kan illustreres med et eksempel. I et laboratorium forskes det på mus. De blir utsatt for lidelser og medisinsk testing som vil føre til medisiner som kan redde menneskers liv. Musens liv har dermed en mening for oss mennesker. Men har musens liv mening for musen selv? Vil den oppleve at det den gjør er meningsfylt? Kanskje det er litt kunstig å spørre om en mus vil oppleve mening i livet sitt. Vi kan overføre eksempelet til en parallell til Douglas Adams. Tenk deg at hele vår planet, jorden, er en biologisk mekanisme satt igang for 6 milliarder år siden av romvesener for å utvikle en viss medisinsk teknologi som romvesenene kan ha bruk for. Meningen med vår eksistens er dermed bare å utvikle dette medikamentet for romvesenene. Når vi har fullført vår oppgave kan vi like godt tilintetgjøres fordi vi ikke lenger har noen mening med tilværelsen vår. Vil vi godta dette?

Den tredje teorien om livets mening forutsetter ikke noen entitet utenfor livet selv som kan gi livet mening. I følge denne teorien er livet meningsfylt i kraft av å ha en egenverdi, nemlig at livet er godt. Jeg skal videre presentere tre teorier om det gode liv.

Hedonismen hevder at lyst og lidelse er de eneste meningsfylte ingrediensene i livet. Livet er godt i den forstand at det maksimerer lyst og minimerer lidelse. Kritikken som oppstår her er om et liv kan være meningsfylt uten å være godt? For å besvare dette må vi igjen trekke inn teorien om mening som hensikt. Om din lidelse kan gjøre livet bedre for andre så er livet ditt meningsfylt. Men i følge teorien om at den eneste meningen ved livet er livets egenverdi i kraft av å være godt blir dette problematisk. For hvorfor skal noen andres lyst telle mer enn din egen? Vi har bare forflyttet problemet vekk fra vårt individuelle liv til eksistensen som helhet. En annen kritikk av hedonismen illustreres ved eksempelet om en "nytelsesmaskin". Dersom vi ble koblet til en maskin som sørget for at du opplevde maksimal nytelse, ville livet i den maskinen være meningsfylt? Vi legger ofte et krav om at nytelsen må være virkelig, men virkelighet er ikke en egenskap ved lysten i seg selv. Altså kommer noe normativt i tillegg. Dette eksempelet undergraver hedonismen.

Preferansialismen hevder at livet er godt i den grad våre ønsker blir oppfylt. Vår viten om hvorvidt våre ønsker blir oppfylt er unødvendig og irrelevant. Vil et liv hvor alle dine ønske går i oppfyllelse være godt og derav meningsfylt, selv om du opplever mye lidelse og meningsløshet? Dette er kritikken fra hedonismen.

Perfeksjonisme hevder at et godt liv er et liv som realiserer seg selv. For mennesket består selvrealiseringen i å utvikle og bruke vårt fysiske og intellektuelle potensiale fullt ut. Perfeksjonismen stammer fra antikken og er Aristoteles svar på hva det gode liv innebærer. Perfeksjonismen er fordelaktig i at den gir individuelle betingelser for det gode liv basert på alle individuelle egenskaper. Den kan likevel kritiseres fra de andre teoriene om mening ved at et perfekt realisert individ som leve i et vakuum uten å påvirke sine omgivelser er et meningsløst liv. Denne kritikken kan besvares ved å si at menneskets egenskap ligger i de sosiale forhold, og vi må realisere oss innenfor en sosial ramme dersom vi skal kunne realisere oss fullt ut. I så fall vil vårt liv også inngå i en sammenheng. På denne måten kan flere av perspektivene om mening med livet forenes med hverandre.

## **10. Hvorfor er kravet om konsistens viktig for filosofisk refleksjon?**

Ingenting slår hull i en god filosofi som inkonsistent argumentasjon. Konsistens handler om hvorvidt to eller flere påstander kan være sanne samtidig. Jf. konsistensprinsippet kan ikke A og ikke-A begge være sanne samtidig. For eksempel:

Påstand 1: Gud eksisterer

Påstand 2: Gud eksisterer ikke.

Disse to kan ikke være sanne samtidig fordi de er logiske motsetninger.

Konsistens er viktig i filosofisk refleksjon ikke bare i kraft av sin egen virkning men også fordi den er en nødvendig betingelse for koherens. Koherens handler om hvordan flere oppfatninger inngår i en større helhet. Filosofien beror på et spindelvev av slike oppfatninger. Dersom en påstand er inkonsistent med en annen passer den ikke inn i helheten. Hvis du tvinger den inn vil hele spindelvevet rakne.

Noen filosofier kan tilsynelatende motsi hverandre, men det er ofte ikke snakk om inkonsistent argumentasjon, men heller om unøyaktighet i begrepsapparatet. Den analytiske retningen innen filosofien har beskyldt den kontinentale for å ikke ta tilstrekkelig hensyn til et presist og allment begrepsapparat. Derfor kan noen ord synes å være inkonsistente med andre selv om begge passer inn i en helhet. Dette er for eksempel tilfellet med ordet "sjel" som jeg betraktet i oppgave 1 eller "frihet" som jeg betraktet i oppgave 2.

**Kandidatnummer 3510.**