



אגודת הפילוסופיה הישראלית החדשה

# אגודת הפילוסופיה הישראלית (החדשה)

## הכנס ה-16 יום ב' 18.2.2013 אוניברסיטת בר-אילן

לצפייה בתקצירים נא ללחוץ על הקישורים



9:00-09:30	<b>בניין 7002 אולם 001:</b> התכנסות ורישום.
09:30-10:00	יו"ר: ד"ר רמי ישראל – ועד אגודת הפילוסופיה הישראלית (החדשה). ברכות: פרופ' יואל וולטרס – דיקן הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בר-אילן. ד"ר יובל אילון – האוניברסיטה הפתוחה, יו"ר אגודת הפילוסופיה הישראלית (החדשה). פרופ' אוהד נחתומי – ראש המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן
10:00-10:45	הרצאה חגיגית – פרופסור דוד הד, האוניברסיטה העברית: <b>"בין ייצוג להצגה: רוסו על פוליטיקה ותיאטרון"</b>

פילוסופיה תיאורטית	פילוסופיה מעשית	תולדות הפילוסופיה	פילוסופיה והמדעים
<p>11:00-12:30</p> <p><b>יו"ר:</b> יצחק בנימיני (בצלאל)</p> <p><b>חנוך בן פזי</b> (אוניברסיטת בר אילן) <a href="#">ההרמניטיקה המוסרית של התיאולוגיה הרדיקלית</a></p> <p><b>אבנר דינור</b> (מכללת ספיר) <a href="#">האם חילוניים צריכים תיאולוגיה?</a></p> <p><b>דנה פרייבך חפץ</b> (המרכז הבינתחומי) <a href="#">מחויבות לאתיקה האהבה בעולם נטול אל</a></p>	<p><b>פילוסופיה פוליטית: לגיטימיות וגבולותיה</b></p> <p><b>יו"ר:</b> דני אטאס (האוניברסיטה העברית)</p> <p><b>Alon Harel</b> (HUJI) <a href="#">The Case Against Privatization</a></p> <p><b>Amanda Greene</b> (Stanford) <a href="#">Contractualism and Democratic Legitimacy</a></p> <p><b>Gabriel Danzig</b> (BIU) <a href="#">Xenophon on justice, violence and the legitimacy of law</a></p>	<p><b>מאות 19-20: רצון, אהבה והזולת</b></p> <p><b>יו"ר:</b> פני איפרגן (אוניברסיטת בר-אילן)</p> <p><b>דביר מלניק</b> (אוניברסיטת בר-אילן) <a href="#">ארתור שופנהאואר המוקדם והמאוחר, עיון ביקורתי ברצון כדבר-כשלעצמו וביכולת לדעת אותו</a></p> <p><b>שרון קרישק</b> (האוניברסיטה העברית) <a href="#">האם אהבה מעדיפה אינה אלא אהבה עצמית? דיון בעמדתו של קירקגור</a></p> <p><b>גלעד שרביט</b> (האוניברסיטה העברית ומכללת ספיר) <a href="#">פרויד ובקורת הליברליזם: על המשמעות הפסיכולוגית של תיאורית המצב הטבעי של הובס</a></p>	<p><b>פילוסופיה של הנפש וקוגניציה</b></p> <p><b>יו"ר:</b> מייקל אנתוני (אוניברסיטת חיפה)</p> <p><b>Jens Harbecke</b> (Witten/Herdecke University) <a href="#">What is the relation between the regularity theory of mechanistic constitution and Gillett's dimensioned realization?</a></p> <p><b>Assaf Weksler</b> (Open University) <a href="#">modal intentionalism</a></p> <p><b>Malte Dahlgrün</b> (Humboldt-Universität zu Berlin) <a href="#">Multimodularity in evolutionary psychology: Rebutting Samuels' challenge</a></p>
12:30-13:30	<b>אסיפה כללית שנתית</b> (עד 13:00) – דיון בהשתתפות ראשי המחלקות לפילוסופיה.		

Acknowledgments:  
The Lechter Institute for Literary Research  
The Lewis Family Foundation for International Conferences in the Humanities

תודות:  
מכון לכטר לחקר הספרות  
הקרן לכנסים בינלאומיים במדעי הרוח ע"ש משפחת לואיס

פילוסופיה תיאורטית	פילוסופיה מעשית	תולדות הפילוסופיה	פילוסופיה והמדעים
<p>13:30-15:00</p> <p>יו"ר: אלון חסיד (אוניברסיטת בר-אילן) <b>טעמים וכוונות</b></p> <p><b>Dalia Drai</b> (BGU) <a href="#">Reasons Have no Weight</a></p> <p><b>Yonathan Shemmer</b> (Sheffield) <a href="#">Future reasons</a></p> <p><b>David Horst</b> (HU) <a href="#">Practical Knowledge</a></p>	<p>יו"ר: זואי גוטצייט (אוניברסיטת תל-אביב) <b>מושב ספר</b></p> <p>לספרם של <b>מנחם פיש</b> (אוניברסיטת תל אביב), <b>יצחק בנבג'</b> (אוניברסיטת תל-אביב) <a href="#">The View from Within. Normativity and the Limits of Self-Criticism</a></p> <p><b>יובל דולב</b> (אוניברסיטת בר אילן), <b>אורלי שנקר</b> (האוניברסיטה העברית), <b>אריאל פורסטנברג</b> (האוניברסיטה העברית) <b>והמחברים</b></p>	<p>יו"ר: נעה נעמן צאודרר (אוניברסיטת תל-אביב) <b>פילוסופיה אירופית: שפינוזה עד הברמאס</b></p> <p><b>נר פרידמן</b> (בן-גוריון) <a href="#">האנליטיקה של התבונה הטורה והבניית הניסיון – החוליה החסרה</a></p> <p><b>Noa Shein</b> (BGU) <a href="#">Spinoza's Cartesian and Hobbsian Axioms</a></p> <p><b>John Harvey</b> (Duquesne University): <a href="#">Pragmatic Metaphysics</a></p>	<p>יו"ר: תמר לבנון (אוניברסיטת בר-אילן) <b>פילוסופיה ומדע</b></p> <p><b>איתי ניסן</b> (האוניברסיטה העברית) האם ניתן למצוא ב'מדעי החברה החדשים' בשורה פוליטית? נאדג' כמקרה מבחן</p> <p><b>אמיר הורוביץ</b> (האוניברסיטה הפתוחה) <a href="#">פילוסופיה ניסויית ואי-ריאליזם אינטנציונלי</a></p> <p><b>דן ברא"ז</b> (אוניברסיטת בן גוריון) <a href="#">טיעוני הבסה סיבתיים: האם היסטוריה סיבתית של האמנה עשויה לתת טעם לזנח את ההאמנה?</a></p>
<p>15:30-17:00</p> <p>יו"ר: לוי ספקטר (האוניברסיטה הפתוחה) <b>מטאפיזיקה ואפיסטמולוגיה</b></p> <p><b>גל יחזקאל</b> (ספיר, הפתוחה) <a href="#">תיאוריות של זמן והאסימטריה בעמדות התייחסות אנושיות</a> מגיב: <b>יובל דולב</b> (בר אילן)</p> <p><b>בועז מילר</b> (אוניברסיטת תל-אביב) <a href="#">הבדל במידה או הבדל בסוג: האם ההבחנה בין השפעה ישירה להשפעה עקיפה היא ההבחנה הנכונה ביחס להשפעה מותרת של ערכים על הערכת ראיות?</a></p> <p>מגיבה: <b>רות וינטראוב</b> (אוניברסיטת תל אביב)</p>	<p>יו"ר: חגית בנבג' (אוניברסיטת בן-גוריון) <b>מטאטיקה</b></p> <p><b>Melis Erdur</b> (NYU) <a href="#">A Moral Argument Against Moral Realism</a></p> <p><b>Christos Kyriacou</b> (University of Cyprus) <a href="#">Pro Normative Properties as Disjunctive Properties</a></p> <p>-- Commentator <b>David Enoch</b> (HUJI)</p>	<p>יו"ר: יוסף ליברזון (אוניברסיטת בר-אילן) <b>פילוסופיה יוונית</b></p> <p><b>Joel Mann</b> (St. Norbert College) <a href="#">Accidentalism as an ancient ancestor of double effect: On some problems in Antiphon's third tetralogy</a></p> <p>Commentator: <b>Ariel Meirav</b> (HU)</p> <p><b>Samuel Scolnicov</b> (HUJI) <a href="#">Plato's atemporal teleology</a></p> <p>Commentator: <b>Andrew German</b> (TAU)</p>	<p>יו"ר: גדי פרודובסקי (האוניברסיטה העברית ואוניברסיטת חיפה) <b>פילוסופיה של הביולוגיה</b></p> <p><b>איילת שביט</b> (מכללת תל-חי) <b>אוהד נחתומי</b> (אוניברסיטת בר-אילן) <b>וזחר יכני</b> (טכניון)</p> <p>-- <b>מגיב: ארנון לוי</b> (מכון ון ליר)</p> <p><a href="#">Rethinking the Genotype /Phenotype Distinction</a></p>

	<p><b>פילוסופיה יוונית</b>  <b>יו"ר: אורנה הררי</b> (אוניברסיטת תל אביב)</p> <p><b>נלי טלר</b> (האוניברסיטה העברית)  תפיסה חושית והסבר מדעי בתיאטיטוס</p> <p><b>מור שגב</b> (פרינסטון)  פרשנותו של שופנהאואר ל'על הנפש' 3.5 של אריסטו</p> <p><b>שרון וייסר</b> (מכון ון ליר)  הכחדת הרגשות הסטואית וטיעון הנפש האחידה</p>	<p><b>פילוסופיה פוליטית: מוסריות וערכים</b>  <b>יו"ר: יצחק (יאני) נבו</b> (אוניברסיטת בן-גוריון)</p> <p><b>שלומי סגל</b> (האוניברסיטה העברית)  <u>בעד קדימות (וגם שוויון)</u></p> <p><b>חנוך שיינמן</b> (אוניברסיטת בר אילן)  <u>הבטחות</u></p> <p><b>שאול סמילנסקי</b> (אוניברסיטת חיפה)  <u>האם ענישת יתר רעה מבחינה מוסרית</u>  <u>כמו ענישת חפים מפשע?</u></p>	<p><b>לוגיקה ופילוסופיה של הלשון</b>  <b>יו"ר: אלי דרזנר</b> (אוניברסיטת תל-אביב)</p> <p><b>Michal Gleitman</b> (Emory University)  <u>Autistic Speakers and Davidsonian Interpreters: A New Perspective</u></p> <p><b>Martin Vacek</b> (Slovak Academy of Sciences)  <u>Impossibilists Paradise on the Cheap?</u></p> <p><b>Dan Zeman</b> (Institut Jean Nicod)  <u>Can the Operator Argument Support Relativism?</u></p>	17:30-19:00
--	---	--	--	-------------

## בין ייצוג להתחזות: רוסו על תיאטרון ופוליטיקה

דוד חד (האוניברסיטה העברית)

### תקציר

ייצוג הוא אחד היחסים הבסיסיים באונטולוגיה, אפיסטמולוגיה, פילוסופיה של הלשון, אסתטיקה ופוליטיקה. אך יחס זה כרוך במעין פרדוקס שכן המייצג והמיוצג הם מצד אחד אותו הדבר עצמו (בניגוד למשל ליחס הסיבתיות) אך מצד שני נבדלים (שאלמלא כן לא היה יכול האחד לייצג את השני, כלומר לתאר אותו או "לעמוד במקומו"; לכן גם אין דבר יכול לייצג את עצמו). רוסו, בעקבות אפלטון וכנגד הובס, היה עוין באופן עמוק לייצוגיות. אידיאל האותנטיות שלו אינו יכול להתיישב עם דו-המשמעות של להיות אחד או שניים האינהרנטית לייצוג. את מושג האמת המסורתי ממיר רוסו במאבק על יושרה ועל "אמת פנימית". מאחר שהוא חותר לאידיאל מוסרי, אין עניינו של רוסו מטפיסי או לשוני: הוא מתרכז בשאלת הייצוג בתחום האמנות והפוליטיקה.

השורש של ההתנגדות הנחרצת של רוסו לתיאטרון מצד אחד ולפרלמנט מצד שני הוא משותף. בשניהם נוצר חיץ בין האדם לבין האופן בו הוא מיוצג על הבמה בידי שחקן, או בבית המחוקקים על ידי שליח. יחס הייצוג הוא רע רדיקלי בתיאטרון ובפוליטיקה שכן הוא מיוסד על אשליה והעמדת פנים מכוונת בה משתפים פעולה המייצגים והמיוצגים. תחושת הצופים בהצגת תיאטרון היא מזויפת כשם שרצון חברי הפרלמנט אינו רצונם האמיתי של האזרחים. על פי המטפורה הידועה של ז'אן סטרובינסקי, השקיפות היא האידאל של רוסו וכל תיווך הוא בגדר מכשול שיש להסירו. בתחום האמנות, המוסיקה היא הסוגה הפטורה מעול הייצוגיות. בתחום הפוליטי, הדמוקרטיה הישירה ואסיפת העם היא הסיכוי היחיד להביא לידי ביטוי את "הרצון הכללי" ובכך להחזיר לאדם את חירותו שאבדה במעבר ממצב הטבע למצב החברתי.

ואולם, דווקא על בסיס המטפורה הויזואלית ניתן לטעון שהאידיאל של שקיפות הוא חסר סיכוי ואפילו ריק. בלא **עכירות** כלשהי במדיום בו אנו תופסים את העולם (ואף את עצמנו) אין דרך בה תתקיים תפיסה כלשהי. התודעה האנושית, השפה, התובנה שלנו את המציאות דרך האמנות – כל אלה ייתכנו רק על דרך התיווך של מושגים וייצוגים. גם בתחום הפוליטי הדרך הבלעדית לבטא משהו המתקרב לרצון הציבור בעל הערכים ההטרונגיים הוא באמצעות נציגים או מפלגות, מצעים וקואליציות. ייצוגיות מתבררת לפחות כבלתי-נמנעת ואולי אף רצויה בכל תחומי התודעה והפעולה האנושית. האידיאל של נאמנות בלעדית לגרעין פנימי לחלוטין של אישיות אינדיבידואלית שעולה בקנה אחד עם רצון רציונאלי אוניברסלי מוביל את תורת רוסו לפרדוקס ואותו עצמו לייאוש.

## כתבי הקודש : ההרמנויטיקה המוסרית של התיאולוגיה הרדיקלית

חנוך בן-פזי (אוניברסיטת בר אילן)

### תקציר

הרצאה זו תבקש לדון מחדש במשמעותם של כתבי הקדש בעקבות השיח המתחדש של התיאולוגיה החילונית והרדיקלית. אבקש להצביע על עבודתו של ריצ'רד רובינשטיין "אחרי אושוויץ" כנקודת מפנה במחשבה התיאולוגית היהודית, ואשר אפשרה חשיבה מחודשת על היחס לאלוהים והיחס לכתבי הקדש בעקבות השואה. יתר על כן, עבודתו הצביעה על התביעה המוסרית לחשיבה רדיקלית ביחס לכתבי הקדש. עבודתו הפרשנית והפילוסופית של עמנואל לוינס מציעה משמעות מוסרית של הפנומן התרבותי של "כתבי הקודש", ובעקבות זאת גם דרכי קריאה פילוסופיות בכתבי הקודש, אשר המחויבות הראשונה שלהם היא המחויבות המוסרית. במסגרת הרצאה זו, אבקש למקם את השיח האמוני המוצע על ידי רובינשטיין מחד גיסא, ואת השיח המוסרי המוצע על ידי לוינס בתוך המרחב התרבותי הישראלי של "התיאולוגיה החילונית"

## האם חילונים צריכים תיאולוגיה?

אבנר דינור (ספיר)

### תקציר

בהרצאתי אני מציע את שימוש במונח "תיאולוגים-חילונים" כדי להתייחס לשורה של הוגים שהאלוהות עומדת במרכז מחשבתם ולמרות זאת הם מאתגרים את המחשבה הדתית במובן המקשה לראות בהם הוגים דתיים. אני מתמקד בהוגים יהודים במאה העשרים כמו מרטין בובר, גרשום שלום, מרדכי קפלן, ריצ'ארד רובינשטיין, עמנואל לוינס והנס יונס, אך ברור שאיפיון דומה יתאים גם להוגים שאינם יהודים ולהוגים מוקדמים יותר. אני מציע לראות בהגותם בסיס מעניין לפיתוחה של תיאולוגיה שהיא מצד אחד "חילונית", כלומר היא אינה מחויבת למסורת זו או אחרת, לפרקטיקות-חיים, או לפולחן מסוים, לקהילה, מוסדות, רבנים, כנסיות, ואפילו לא לאמונה במובן המקובל של המילה. זוהי אלטרנטיבה שחילוניותה מתבטאת בהתנגדות חריפה לכמה רעיונות מרכזיים בתפישות יהודיות דתיות, ומצד שני, בכל זאת היא גם "תיאולוגית", כלומר היא בוחרת להציב את מושג האלוהות במרכז עולמה - להציב את האלוהות כבסיס לרעיונות פילוסופיים ומוסריים.

תיאולוגיה חילונית מובילה לזהות ביניים, אחת מיני רבות, לחילוניות הכרוכה באמונה, ושיש בה מימד רלגיוזי חזק ובלתי מסווג. במובן זה התיאולוגיה החילונית עלולה להוות סיכון וסיכוי של ממש עבור החילוני ועבור הדתי גם יחד. האם יהיה מוכן החילוני לקבל על עצמו רעיון רלגיוזי משמעותי כל כך מבלי לוותר בשום דבר על אורח חייו, על אמונתו ועל תחושת החופש שלו? האם יהיה הדתי מוכן להודות שהתיאולוגיה הדתית שאותה הכיר, מובילה לבעיות רבות שהתיאולוגיה החילונית פותרת אותן? בהרצאה אבחן את השאלה האם הגות תיאולוגית זו עשויה להיות אטרקטיבית ורלוונטית לציבור חילוני ובאיזה מובן עדיפה התיאולוגיה החילונית על אתאיזם פשוט.

## מחויבות לאתיקת-אהבה בעולם נטול-אל

דנה פריבך-חפץ (המרכז הבינתחומי)

### תקציר

נקודת המוצא של המאמר היא שלא ניתן להבטיח את קיומה והמשכיותה של האהבה האנושית בעולם ללא אל שיצווה עליה ויאפשר את קיומה, ומשום כך לא ייתכן ציווי לאתיקת-אהבה בעולם חילוני; לא בכדי, שני המודלים האתיים הקלאסיים שרווחו בתרבות המערב החילונית – הקנטיאניות והתועלתנות – התבססו על התבונה וראו את הרגש כא-מוסרי. מנקודת מוצא זו אבחן כמה אפשרויות לכונן ולהצדיק מחויבות לאתיקת-אהבה חילונית.

המאמר יציג בקצרה שתי דרכים מרכזיות לכונן מחויבות כזו, המבוססות על הבנה מסוימת של "אמת" לגבי בני אדם והתנהגותם: אתיקת-הסגולה (virtue ethics), עם מושגיה על נדיבות וידידות (philia), ואתיקת האכפתיות (care) הפמיניסטית. עיקר הדיון יוקדש לדרך שלישית, אקזיסטנציאליסטית, לכינון מחויבות כזו: הצגתה כדרך של מימוש-עצמי, וניסיון ליצור כלפיה מחויבות באמצעות "פיתוי ביקורתי"; יובאו שתי דוגמאות לכך: תפישות הידידות והנדיבות של ניטשה, והמושג או האידיאל של "חסד חילוני" (שפותח בספרי בשם זה שיצא בהוצאת רסלינג, 2009). מתוך כך, יעלו כמה מסקנות עקרוניות לגבי הבסיס האפשרי של מחויבות חילונית לאתיקת-אהבה.

# **The Case Against Privatization**

Alon Harel (HUJI)

## Abstract

This Article develops a non-instrumental argument against privatizing the provision of some goods. It claims that privatizing the provision of some goods undermines the value of these goods as the successful provision of these goods hinges on the agent providing these goods. More specifically it criticizes the private provision of criminal punishment and the private provision of security.



# **Contractualism and Democratic Legitimacy**

Amanda Greene (Stanford)

## **Abstract**

Democracy involves extending the legal standing to participate in government to citizens on a universal and equal basis, while recognizing majority support as being conclusive for the whole. An account of democratic legitimacy ought to provide a principled moral justification for this arrangement of political power. In this paper I consider contractualist accounts of democratic legitimacy. I begin by focusing on Joshua Cohen's account, motivated by a principle of deliberative inclusion. I argue that the deliberative inclusion account is unable to defend the majoritarian and equality elements of democratic legitimacy insofar as it relies on hypothetical rational assent as the legitimating factor. In order to defend majoritarianism and equality, one must draw on values that not only go beyond deliberative inclusion, but in some important ways conflict with it. I raise concerns about accounts of legitimacy that rest on a plural set of values (such as inclusion and equality), since they threaten our ability to make conclusive judgments about when democratic legitimacy has been achieved. I also consider other deliberative-based views, and I argue that insofar as they rely on hypothetical rational assent, they are liable to have the same shortcomings. If we doubt that hypothetical agreement can justify democratic equality and majoritarianism, then the deliberative-contractualist's account of legitimacy is incomplete.

In the second part of paper, I consider whether *any* contractualist account is able to justify democratic legitimacy. I argue that it is not, because the basis of imputing hypothetical assent is often a further value, such as freedom, equality, or wellbeing. Identification of such a value, along with the claim that its advancement is sufficient for legitimacy, is liable to valid reconsideration through democratic decision procedures licensed by equality and majoritarianism. This valid reconsideration within the system of the value claims that legitimate the system creates a tension between the hypothetical and actual modes of the legitimating factor. This tension is worrisome because our original hypothetical judgment that a regime adequately serves, e.g., freedom, may well be contravened by our subsequent judgments about its actual performance on that dimension. A theory of democratic legitimacy ought to acknowledge and find theoretical space for the idea that ongoing actual assent to rule matters, normatively speaking. But the contractualist has difficulty here: he invokes the authority of individuals to judge a regime's acceptability in a hypothetical way, but this invocation lacks the resources to *explain the significance* of periodic actual assent (or lack thereof) to the regime. This problem suggests that the justification of democracy by hypothetical assent lacks some essential normative resources for establishing political legitimacy.

In the third part of the paper, I propose an alternative account of democratic legitimacy based on the recognition of individual sovereignty through provisional assent. On the sovereignty view, each individual has the right to judge their interests and values, as well as the circumstances which best serve those interests and values. While this sovereignty is not permanently inalienable, it is temporarily and partially alienable through the establishing of institutions that are designed to give practical effect to these judgments while not usurping their status. Serving a person's interests while respecting their right to ultimately judge whether the service has been adequately performed is the moral ideal that legitimizes democracy. Why is this right of individual judgment valuable—that is, why is the assent to the ongoing use of political authority of any moral significance?

The answer must acknowledge that the assent is only valuable when (a) what is assented to is correct judgment and (b) the assent is based on the right reasons. These are necessary conditions of the value of assent, and their necessity shows that assent is a dependent, though non-instrumental, good (akin to Raz's account of the value of autonomy). The free assent to a particular regime's use of authority has a value that cannot be reduced or made instrumental to the quality of the regime's rule, but it nevertheless is only valuable if the regime's rule is correct by some standard independent of that free assent. I present three arguments for thinking that allowing majority judgment to be conclusive for the whole is the best way to get correct decisions *and* to get acceptance of the correct decisions to be for the right reasons. The standards of correctness and reasoning are independent of assent, but they help to explain when and why assent is valuable.

On the sovereignty view, the canonical elements of democracy – universal franchise, political equality, and majoritarianism – are understood as recognizing the ongoing authority of each individual to judge the performance of their government. This includes, crucially, the standing to pass judgment on the tradeoffs made between various political values—among independent values such as security and equality, but also among the hypothetical and actual modes of one value such as freedom. Respecting an individual's ongoing standing to pass judgment requires making a credible promise to query and be bound by his judgment in the foreseeable future. Therefore, one may think of this view as relying on *provisional* consent, rather than hypothetical *or* actual assent separately. On the sovereignty view, the moral insight driving democracy is that government should be aiming to win free popular approval through—and only through—the quality of its rule.

## **Xenophon on justice, violence and the legitimacy of law**

Gabriel Danzig (BIU)

### **Abstract**

In his Socratic and non-Socratic writings Xenophon expresses a distinct preference for the use of persuasion rather than violence in resolving political conflicts. In a conversation with Pericles (*Mem.* 2.40-46) Alcibiades argues that all law that is non-consensual is violence and unlawfulness (*bia kai anomia*). This extreme view, which seems to deny the legitimacy of coercion even by a democratic regime, appears to conflict with another view that Xenophon expresses, namely the view that justice is nothing other than willing obedience to the law (*to nomimon*: *Mem.* 4.4; see *Cyropaedia* 1.3.16-17). Why should one willingly obey the law if the law is based on coercion and hence illegitimate?

However, this conflict is not as sharp as it may appear. Willing obedience to the law is parallel to the insistence that law be based on persuasion and consent rather than coercion. Just as coercion is forbidden to the ruler, so too disobedience to the law, which Xenophon considers as a form of violence (*Mem.* 1.2.9-11; see *Cyropaedia* 1.3.16-17), is forbidden to the citizen. By encouraging the rulers to use persuasion and the citizens to obey, Xenophon seeks to promote a cooperative political organism in

which *homonoia* reigns. There is no question of the citizens obeying an illegitimate law, since the very act of willing obedience transforms the law into a consensual proposition, and hence removes it from the category of coercive and illegitimate legislation.

This solution of the problem of legitimacy makes no reference at all to the contents of statutory law. But Xenophon also offers such constraint by appealing not to a meta-legal principle such as justice, for as we have seen justice is obedience to the law, but rather to another form of law, the unwritten or divine law. There has been some controversy concerning whether or not the unwritten law provides a standard by which the statutory law can be judged and modified or whether it is simply a subset of all existing statutory law. Those who argue that it is a subset of existing statutory law base themselves on the idea that the unwritten law is universally observed or recognized. However, Xenophon's Socrates does not say that the unwritten law is universally observed or recognized. He says that it is enforced by the gods, by which he means the laws of nature. Thus customs and practices which are accepted by the statutory law of a particular community may conflict with the unwritten law, and such conflicts will be evident by the damaging results of the practices in question. The unwritten law provides a basis for judging and modifying existing statutory law. The expertise necessary for perceiving the unwritten law is derived from experience with political organizations, such as Xenophon possessed, and not from theoretical insights, such as Plato claimed to possess.

In sum, while law acquired its legitimacy by the persuasion of rulers and the willing obedience of citizens, it acquires its efficiency by conformity to the unwritten law.

## ארתור שופנהאואר המוקדם והמאוחר, עיון ביקורתי ברצון כדבר-כשלעצמו וביכולת לדעת אותו.

דביר מלניק (אוניברסיטת בר-אילן)

### תקציר

א.

ארתור שופנהאואר, בהקדמתו למהדורה השנייה של חיבורו הנודע, "העולם כרצון וכדימוי", מצהיר כי לא חל שינוי משמעותי במחשבתו הפילוסופית מאז 1818<sup>1</sup>, השנה שבה הוציא את המהדורה הראשונה של חיבורו זה. הרוב המכריע של חוקרי ופרשני שופנהאואר פסעו בעקבותיו והוכיחו לשיטתם שאכן המהדורה השנייה איננה יותר מאשר הרחבה של המהדורה הראשונה, ולפיכך כל מהדורות "העולם כרצון וכדימוי" מייצגות תפיסה אורגנית וקוהרנטית של אותה פילוסופיה. יוצא מן הכלל הוא מספר מועט של חוקרים הטוענים כי הצהרתו של שופנהאואר אינה מדויקת ואף נסתרת מתוך השוואת המהדורות. טענות אלה, שעלו לראשונה רק בשנות ה-80 של המאה ה-20, מתמקדות הן בטיב השוני הפילוסופי שחל במשנתו המאוחרת לעומת המוקדמת והן בסיבותיו.

ב.

לתפיסתו של ג'וליאן יאנג<sup>2</sup>, הפילוסופיה של שופנהאואר עברה שינוי בעיקר בשתי נקודות עיקריות:

1. תפקידה של הפילוסופיה: שופנהאואר הצעיר ראה את הפילוסופיה כגילוי של אמת, בעוד שופנהאואר המאוחר ראה בה ניסיון לתת נחמה לאדם, נחמה לנוכח קשיי הקיום וחוסר היכולת לספק אמת אחת שתיישב את מכלול הסתירות שבחיים אלה.

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, The World As Will And Representation, vol. I, pp. xxi-xxiii  
<sup>2</sup> Young, Schopenhauer, pp. 89-100; Willing and Unwilling ch.3.

2. מהו העולם, המטפיזיקה: שופנהאואר המוקדם טוען לתפיסה דואלית של העולם – ישנו הרצון, שהוא הדבר כשלעצמו (ובניגוד לתפיסת קאנט הוא כן בר-השגה), וישנו הדימוי, שהוא עולם התופעות במוחו של הסובייקט. לעומת זאת, שופנהאואר המאוחר נכנע לטיעון הקנטיאני שלא ניתן לדעת את הדבר כשלעצמו והטעים כי הרצון הוא אובייקטיפיקציה ייחודית של הדבר כשלעצמו (גם אם עמוקה יותר).

יאנג מסביר שינויים אלה כפועל יוצא של התבגרותו הפילוסופית של שופנהאואר – סינתזה של יושר אינטלקטואלי מחד (המסבירה את השתנות הפילוסופיה שלו) יחד עם אישיותו העקשנית (המסבירה את הצהרתו בדבר אי-ההשתנות של הפילוסופיה שלו). בהקשר למטאפיזיקה, יאנג טוען כי משהבין שופנהאואר את היות הרצון תופעה בלבד הוא מעתיק את מרכז הכובד אל עבר האתיקה, שם ניתן לאדם למצוא גאולה.

חוקרת מרכזית נוספת הטוענת לשינוי בין שופנהאואר המוקדם למאוחר היא מוירה ניקולס<sup>3</sup>. לתפיסתה, הפילוסופיה של שופנהאואר עברה שינוי במטפיזיקה שלה בשלושה אספקטים:

1. היכולת לדעת את הרצון כדבר-כשלעצמו: שופנהאואר המוקדם טוען כי ניתן לדעת את הרצון כדבר-כשלעצמו דרך אינטרוספקציה, כלומר מודעות פנימית שכל אדם יכול לבצע בעצמו, באופן יומיומי; בעוד שופנהאואר המאוחר מוסיף (תוספת סותרת, לפחות לכאורה) על טענת המודעות היומיומית ומטעים כי היכולת להגיע לרצון כדבר-כשלעצמו מצריכה מודעות מיוחדת, מעודנת במיוחד, שאינה ניתנת להשגה בקלות.

2. טבע הדבר-כשלעצמו: שופנהאואר המוקדם טוען כי הרצון הוא הדבר-כשלעצמו של קאנט, בעוד שופנהאואר המאוחר מצד אחד ממשיך להחזיק בטענה כי הרצון הוא הדבר-כשלעצמו, ובד-בבד הוא טוען שהרצון הוא רק אחד האספקטים של הדבר-כשלעצמו. לפיכך (לפי ניקולס, בדומה ליאנג) הרצון איננו הדבר כשלעצמו, אלא תופעה בלבד, הגם שייחודית מבחינה אפיסטמולוגית.

3. מקומם של ההינדואיזם והבודהיזם: שופנהאואר הצעיר משתמש בדרך השלילה (לתאר את מה שאינו) בתיאורו את משמעות הגאולה, בעוד שופנהאואר המבוגר משתמש בדרך החיוב (לתאר את מה שישנו) להגדיר את הגאולה.

ניקולס מסבירה את השינוי שבין שופנהאואר הצעיר למבוגר בכך שבמהלך שנות התבגרותו מידת ההשפעה של ההינדואיזם והבודהיזם על התפלספותו הלכה וגברה עד שהפכה אותו מפילוסוף פוסט-קנטיאני לפילוסוף שעמדות הבסיס שלו ממש נשענות על תורות אלה<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Nicholls, The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself", in: The Cambridge Companion to Schopenhauer, pp.171-212.

<sup>4</sup> Ibid, p.197.

בהרצאה זו אבקש לטעון כי לא חל שינוי בתפיסת שופנהאואר ביחס לאפשרות ידיעת הרצון כדבר-כשלעצמו, אך כן התרחש שינוי בתפיסתו את מהות הרצון. לפיכך, מצד אחד ברצוני לחזק את התפיסה לפיה ישנו שופנהאואר מוקדם ושופנהאואר מאוחר. אמנם טיב השינוי ומשמעותו הפילוסופית שונים מן הפרשנויות שהוצגו לעיל. שוני זה, מצד שני, מביא אותי לטעון כי ההבדל בין המוקדם למאוחר בתורת שופנהאואר למעשה דווקא מצביע על כך ששופנהאואר נותר תחת אותה תשתית פילוסופית, תשתית שגם שופנהאואר עצמו לא הבחין בה.

לתפיסתי, ההשפעות ההינדואיסטיות והבודהיסטיות שחלו בהגותו של שופנהאואר אכן גדלו והתעצמו מן המוקדם למאוחר – אבל הן כמותיות וצורניות בלבד. כלומר, שופנהאואר המאוחר גם הרחיב את הטקסט הפילוסופי שלו כתוצאה מהשפעות אלה וגם הרחיב לתאר את טענותיו בדבר העולם והפעילות האנושית שבו (מטפיזיקה ואתיקה), אולם שינוי זה אינו אלא במתודולוגיה של הדרך להגיע לגאולת האדם, ולא בתפיסה האונטולוגית שלו מהו העולם וממילא מהי גאולת האדם בעולם זה.

לתפיסתי, שופנהאואר אמנם הטמיע מושגים ומתודות מן ההינדואיזם והבודהיזם, אך אלה השתלבו במצע תפיסתו התשתיתי יותר והוא התרבות המערבית: גלגולה של המיסטיקה הנוצרית בכלל והגרמנית בפרט לתוך הפילוסופיה והתרבות הרומנטיים. בתשתית זו יש סובסטנציה לעולם, נצחית וטובה, הנמצאת בתשתית הריבוי התופעתית. ולכן משמעות הגאולה היא הקפיצה המיסטית מעולם התופעות אל עולם האחדות שאינו בר תיאור.

משום כך, לדעתי צודק יאנג בטענתו כי תפיסת הרצון הפכה מורכבת יותר ובכך שהפילוסופיה עברה מתפקיד של גילוי האמת לתפקיד של נחמה לאדם. אולם איני מסכים עם יאנג לגבי תפיסתו את שופנהאואר המאוחר כקנטיאני. לטענתי, גם שופנהאואר המאוחר החזיק בדעה כי הרצון הוא הדבר-כשלעצמו, עקב תפיסתו המיסטית (התאחדות עם המוחלט והאפשרות לגאולה). לעומתו, לדעתי, צודקת ניקולס במידת ההשפעה הגוברת שהייתה להינדואיזם ולבודהיזם על הפילוסופיה של שופנהאואר, אך אני חולק עליה ביחס לטיב ההשפעה עליו, שכאמור לתפיסתי הוא צורני, אך לא מהותי.



ד.

לסיכום: שופנהאואר המוקדם אמנם שונה מן המאוחר, בניגוד למה ששופנהאואר עצמו הצהיר. שוני זה הוא בעיקר במושג הרצון, משמעותו ותפקודו בתוך המערכת הפילוסופית שלו, אך לא בתשתית העקרונית שעליה היא מונחת; תשתית המניחה אפשרות גאולה דרך התאחדות עם המוחלט, ואף "גאולה רגעית" באמנות.

לכן טעותו של שופנהאואר המאוחר ביחס לעצמו המוקדם כפולה היא:

1. אמפירית, הוא שינה תפיסות במסגרת ההתפלספות שלו בין המהדורות (ובכך, לדעתי, צודקים יאנג וניקולס),
2. אבל עקרונית, הוא כן נשאר בבסיסו אותו פילוסוף המחזיק באותה דעה, אך לא מהסיבה שהוא החזיק בה. "הכתם העיוור" של שופנהאואר ביחס לעצמו, היא אותה תשתית מיסטית-מערבית עליה ביסס את כל תורתו, גם אם ייבא אל קירבה מושגים ומתודות מתורות פילוסופיות אחרות בתכלית (ובכך, לדעתי, טועים יאנג וניקולס). טעותו השנייה, אם כן, היא הצהרתו לגבי היותו אתאיסט, שכן תשתיתו זו אינה אלא התמרה פילוסופית של רעיונות שהתגלגלו מהמיסטיקה הגרמנית, כפי שהוא עצמו טוען:

My ethics is related to all the ethical systems of European philosophy as the New Testament to the old...Thus the Old Testament puts man under the authority of the law which, however, does not lead to salvation. The New Testament, on the other hand, declares the law to be inadequate, in fact repudiates it...My ethics, on the other hand, has ground, basis, purpose, and goal; it first demonstrates theoretically the metaphysical ground of justice and loving kindness".<sup>5</sup>

בהקשר זה, מסיים שופנהאואר את אותו סעיף (מספר 163) בהבחנה בין התפיסות ההודיות שהוצגו לבין התשתית עליה בנויה הפילוסופיה שלו:

At the same time, it [my ethics] frankly and sincerely admits the abominable nature of the world and points to the denial of the will as the path to redemption therefrom. It is, accordingly, actually in the spirit of the New Testament...In this sense, my teaching could be called Christian philosophy proper, paradoxical as this may seem to those who do not go to the root of the matter, but stick merely to the surface.”<sup>6</sup>

## **האם אהבה מעדיפה אינה אלא אהבה עצמית? דיון בעמדתו של קירקגור**

שרון קרישק (האוניברסיטה העברית)

### **תקציר**

כשאנו מתייחסים לאהבה כחוויה משמעותית ומרכזית בחיי אדם אנו לרוב מתייחסים למה שניתן לכנות 'אהבה טבעית': אהבה רומנטית, אהבה בין חברים, אהבת הורה לילד. בספרו המרכזי על אהבה, *עבודות אהבה*, טוען קירקגור שאהבות אלו, באשר הן אהבות מעדיפות (כלומר, כאלו שבחרות כאהוב/ה אדם אחד על פני אדם אחר ובזאת מעדיפות אותו), חוטאות לאהבה שאותה הוא מציג כאידיאלית: אהבת האדם באשר הוא אדם. אהבה זו – בה עוסק הציווי "ואהבת לרעך כמוך" – היא שוויונית במהותה, ובזאת נדמית כעומדת במתח עם האהבות המעדיפות. יתירה מכך, הדיכוטומיה שקירקגור יוצר בין אהבת הרע לאהבה מעדיפה מציגה את זו האחרונה כלא יותר מאהבה עצמית, שעוסקת באהוב במקום באהוב. יחד עם זאת, קירקגור מכיר בערכן ובחשיבותן של האהבות המעדיפות לחיינו, כך שעמדתו נדמית כמכילה מתח פנימי. בהרצאה אבקש לברר מתח זה ולהציע פיתרון אפשרי לו. על רקע בירור זה אציג את תרומתה של העמדה הקירקגורית להבנת ערכה של אהבה מעדיפה.

---

<sup>6</sup> Ibid, p.314-15.

## **פרויד ובקורת הליברליזם: על המשמעות הפסיכולוגית של המצב הטבעי**

גלעד שרביט (האוניברסיטה העברית ומכללת ספיר)

### **תקציר**

מקובל לטעון כי הדיון בקשר שבין הפרט והחברה, ואפשרותה של חירות במסגרת יחסיו של האדם עם האחר, התחיל בשלבים מאוחרים יחסית של המחשבה הפסיכואנליטית של פרויד. רק לאחר שהרגיש פרויד כי ביסס טכניקה של טיפול ותיאוריה של הנפש, פנה פרויד לבחון את המשמעות של כתביו לתחומי דעת נוספים: להיסטוריה, לפוליטיקה, לסוציולוגיה, למוסר ולדת. פרויד אומנם משלב התייחסויות מפורשות לנושאים אשר מחוץ לקליניקה לכל אורך הדרך, אבל רק עם *טוטם וטאבו*, ומאוחר יותר, בעשור השלישי של המאה, תופס הדיון במרחב החברתי מקום של ממש אצל פרויד.

אך גם אם הדיון במרחב הבין אישי אינו במוקד של התיאוריה הפסיכואנליטית, יש לפרויד השגות מרתקות וחשובות למחשבה הפוליטית המודרנית. בהרצאה אבקש להציג תרומה חשובה של פרויד לדיון בתיאוריה ליברלית מודרנית בכלל ולפילוסופיה הפוליטית של הובס בפרט. בחלק הראשון של ההרצאה, אציג את הטיעון העקרוני של פרויד ליחס שבין האינדיבידואל ובין החברה. אני אראה כי התיאור של המרחב הבינאישי אצל פרויד מתאים לפרדיגמה ההובסיאנית, אך גם אטען כי פרויד מחליף את הדילמה הפוליטית שבין חירות והכרח, בדילמה פסיכולוגית שבין הנאה וסבל. בחלק השני של ההרצאה, אציע קריאה ביקורתית של התיאוריה של המצב הטבעי של הובס, מתוך קריאה בכתבי פרויד. כאן אטען, כי ניתוח של המבנה הנפשי אצל פרויד מעלה בעיה עקרונית עם הניסיון של תיאורטיקנים של האמנה החברתית להציע קונספטואליזציה קוהרנטית של מציאות אנושית פרה-מדינית. פרויד ימחיש באמצעות תורתו את אשר הגל, אפלטון, מרכס וממשיכיהם טענו לאורך השנים: המצב הפרה מדיני, של החירות המוחלטת, הוא תיאור של קיום חייתי ולא מצב לגיטימי של חברת בני אדם.

## חלק א'

על פניו, לכל אורך הדרך, פרויד, הוא נציג בולט של האינדיבידואליזם הליברלי הדוגל בטענה כי ישנו קונפליקט עקרוני בין האדם והחברה, במסגרתו החיים בחברה אינם טבעיים לאדם, ופוגעים בו ובחירותו. הליבראליזם האירופאי הקלאסי מבין שחברה היא הכרח, אם כדי להימנע מכאוס חברתי, אם בגלל שקר ורמייה ואם כדי להסדיר סכסוכים בין חבריה (לפי הובס, רוסו המוקדם ולוק, בהתאמה), ועל ההכרח הזה האדם משלם באפשרות לממש את רצונו בצורה מלאה בעולם, בחירותו. החיים בחברה על מוסדותיה, הצורך להתחשב באחר, כולם זרים לאינטרס הפרטי הצר של האדם המבקש למצוא מושא ראוי למשאלותיו.

אצל פרויד, הקרע שבין האדם והחברה מומשג בהתאם לתיאוריה המכאניסטית שלו של הנפש. כאן, הפגיעה של החברה ומוסדותיה מתבטאת בעצירה ועיוות של הפעילות של המיניות, האגרסיביות והדחפים האחרים לטובת החיים המשותפים. לאדם אסור לבטא את צרכיו בצורתם המקורית והוא נאלץ למצוא פורקן אחר אשר מותאם טוב יותר לנורמות הקיימות ולדרישות החברה. העצירה וההדחקה של הארוס גובה מן האדם מחיר יקר - האני נאלץ להדחיק את הארוס בשמה של החברה, ועל כן סובל מאשמה, חרדה וייאוש. תוצאה אפשרית נוספת וחמורה יותר לתהום שבין הדחפים הבוערים מבפנים ובין האילוצים הסביבתיים, היא התפתחותה של הנוירוזה הנפשית.

בנקודה זו, פרויד למעשה מנסח מחדש את התיאוריה הפוליטית הליבראלית באמצעות ההתבוננות הפסיכואנליטית: האדם אינו משלם רק בחירותו עבור היתרונות המצויים בחיים המשותפים, אלא גם בבריאותו הנפשית. התועלת שהאדם מפיק מן החברה פוגעת באיכות חייו. הקונפליקט הליברלי בין שליטה חברתית וחירות, הופך לדילמה שבין שליטה חברתית ונוירוזה. במקום התיאור הקלאסי, לפיו ככל שהחברה מגבילה את הפרט חירותו נפגעת, אצל פרויד ככל שהשליטה החברתית גוברת, מחמירה המחלה הנפשית. השאלה על אפשרותה של החירות אצל פרויד במרחב הפוליטי, מוחלפת בשאלה על אפשרותה של הבריאות הנפשית: האדם שנולד חופשי ובכל מקום נמצא אסור באזיקים, מגלה שהוא גם חולה וסובל.

בחלק השני של ההרצאה, אציע קריאה ביקורתית של המהלך המשותף לפרויד והובס, מתוך קריאה בכתבי פרויד. אני אבקש לשאול על משמעותה של החירות המלאה. אצל פרויד, חירות מלאה מתורגמת לביטוי מלא, וללא מגבלה, של הדחף. ככל שהדחף נעצר, נבלם, עובר סובלימציה או הדחקה, כך החירות, במובנה הליברלי, נפגעת. ככל שהדחף מתבטא, ככל שהוסרו המגבלות, כך האדם זוכה בחירותו.

אולם, בחינה מדוקדקת של המבנה הנפשי שמציע פרויד, מעלה, כי המרה ועצירה של ביטוי דחפי אינה נובעת אך ורק ממגבלות חיצוניות / חברתיות אלא גם ממגבלות מבניות של הנפש האנושית. המודעות, הרציונאליות, החשיבה, כולן תכונות אנושיות מובהקות, וכולן מבוססות על המרת האנרגיה הנפשית ממטרתה הראשונית למטרה אחרת. כלומר, החירות המלאה, כביטוי טוטאלי של הדחף, אינה מושגת ולעולם לא תהיה מושגת, שכן ביטוי מלא של הדחפים האנושיים אינו אפשרי עקב תצורתה הייחודית של הקונסטרוקציה האנושית: בשביל החירות המלאה על האדם לוותר על המודעות הרציונאליות, על עצם מהותו.

בנקודה זו, פרויד מוסיף מובן חשוב לתיאוריה הליבראלית הקלאסית. אצל הובס, לוק ואחרים, האדם קיים בצורתו השלמה, המלאה, כבר במצב הטבעי. יש לו את כל הכישורים, התכונות והיכולות המגדירים את אנושיותו. אצל לוק, המצב הטבעי אף כולל התנהגות מוסרית ואמונה דתית. רק המעבר למצב המדיני הוא הבעיה, שכן אז מתחיל המרחב הפרטי להצטמצם, ונגזלת מן הפרט הזכות לבטא את האינטרס הפרטי ללא הגבלה. אך אצל פרויד, המצב מורכב עוד יותר. כבר במצב הטבעי, או טרם החיים החברתיים, ישנה הגבלה נפשית של הדחף הארוטי. הדחף מתעכב כבר ברגע שיש לאדם תודעה עצמית, או כשהוא מתחיל לראות את המציאות בצורה רציונאלית. האדם מעוכב, סובל מהפרעה לחירותו, כבר בהיותו אדם. הפרעה נוספת, מוגברת, תתחולל עם המעבר לחיים החברתיים. אך זהו שינוי כמותי ולא שינוי איכותי – האדם יעצור דחפים רבים יותר ובתדירות גבוהה יותר בשביל ליהנות מפירותיה של התרבות. אבל לא תהיה זו הפעם הראשונה שהדחף האנושי אינו מתבטא במלואו. הנטורליזם הפרוידיאני מזהה עוד קודם לתרבות את המעבר העקרוני שבין אדם לחיה, ומוצא כבר בקיומה של התודעה את השינוי האיכותי בהתנהלות של המשק הרגשי, שהובס וחבריו מעבירים מאוחר יותר, לחיים במדינה. במובן העמוק, ביטוי מלא וללא שום הפרעה של הדחף, אינו מעביר את האדם למרחב הפרה – מדיני, אלא למרחב א-אנושי.

# **What is the relation between the regularity theory of mechanistic constitution and Gillett's dimensioned realization?**

Jenes Herbeca (Witten/Herdecke University)

## **Abstract**

A central concept of the mechanistic approach to neurobiological explanation is that of 'mechanistic constitution', resp. 'constitutive relevance'. It is at the heart of the mechanists' model of explanation in the sense that an explanation of a phenomenon in neurobiology is taken to be informative only if an adequate description of a mechanism constituting that phenomenon is achieved (cf. Machamer&Dargen&Craver 2000, *Philosophy of Science*). Furthermore, the ontology promoted by the mechanists is essentially based on the constitution relation.

The pertinent literature contains several different, and in part incompatible, definitions of mechanistic constitution. For example, Carl Craver has proposed a manipulationist account of constitution, where other authors identify mechanistic constitution with the notion of *supervenience*. Again others appear to identify it with the *parthood* relation.

Probably the most detailed analysis of constitution so far has been provided by Jens Harbecke (2010, *International Studies in the Philosophy of Science*) and Mark Couch (2011, *Synthese*), who independently have defended a regularity theory of constitution. The relation is described as a second-order (relating mechanistic types) and as being expressible by a particular kind of conditional called a 'constitutive minimal theory' (Harbecke) or a 'constitutive INUS-conditional' (Couch).

An interesting aspect of these approaches consists in the fact that they share certain structural features with what in the philosophy of mind has become known as the 'dimensioned view of realization'. The idea was introduced to the debate by Carl Gillett (2002,

*Analysis*), who describes constitution as a systematic second-order relation between properties that is constrained by a mereological connection between the individuals instantiating the properties. In the words of the author, “a property/relation instances  $F_1$ - $F_n$  realize an instance of a property  $G$ , in an individual  $s$ , iff  $s$  has powers that are individuating of an instance of  $G$  in virtue of the powers contributed by  $F_1$ - $F_n$  to  $s$  or  $s$ 's constituents, but not vice versa.” (p. 322)

This paper tries to understand in detail the commonalities and differences of the notions of regularity mechanistic constitution as developed by Harbecke and Couch and of dimensioned realization as proposed by Gillett.

In a first step, the similarities of the notions are made precise. It is pointed out that both are defined as second-order relations based on certain regularities and that they demand a mereological relationship between the individuals involved. In a second step, several differences are made explicit. One concerns the restriction to mechanistic properties as potential relata that the regularity approaches carry out. A further one concerns the fact that a minimality constraint is at the heart of the regularity approaches, but does not appear in the dimensioned view. Finally, the two notions differ in defining the relation either as (a)symmetrical and (ir)reflexive. Several consequences of these differences are discussed. In a final step the findings are used to assess the value of the two notions for the understanding of scientific inquiry in the neurosciences. It is argued that regularity mechanistic constitution captures better the interlevel mechanistic relations that the neurosciences often study.

## אינטנציונאליזם משודרג

אסף וקסלר (האוניברסיטה הפתוחה)

### תקציר

מסורתית, פילוסופים הפרידו בין הצד האינטנציונאלי (ייצוגי) של התנסויות (experiences) לבין הצד הפנומנאלי שלהם, צד ה"איך-זה-מרגיש-לחוות-אותם" (what it is like to have them). מקובל היה לחשוב. שמצד אחד התנסויות הן מכוונות לעולם, ומצד שני יש להן מרכיב אינטרינזי, לא-אינטנציונאלי, שאחראי לצד הפנומנאלי שלהם. מרכיב זה כונה "קוולה" (בלשון רבים "קווליה"). כיום, ההשקפה הרווחת, המכונה "אינטנציונאליזם", היא שהצד הפנומנאלי והצד האינטנציונאלי חד הם. במלים אחרות, האופי הפנומנאלי של ההתנסות הוא מאפיין אינטנציונאלי לגמרי, הוא נקבע לגמרי על ידי מה שההתנסות מייצגת, על ידי איך שהעולם מופיע לנו מבעד להתנסות. (Byrne, 2001, 2009; Dretske, 1997; Harman, 1990; Horgan & Tienson, 2002; Kriegel, 2011; Loar, 2003; Matthen, 2010; McGinn, 1988; Pautz, 2007, 2010; Schellenberg, 2008, 2010, 2011; Siegel, 2006, 2010; Siewert, 1998; Tye, 1996, 2002)

האופי הפנומנאלי של תפיסה ויזואלית קשור במה שמכונה "השדה הוויזואלי". לדוגמא, כשאנו מסתכלים על מטבע ומטים אותו, הוא תופס מקום אליפטי בשדה הוויזואלי שלנו, ובאותה העת הוא לא נראה אליפטי אלא עגול. כלומר, על בסיס ההתנסות אנו שופטים שהוא מוטה ביחס אלינו אך בכל זאת עגול. לא נראה לנו כאילו הוא שינה את צורתו לאליפסה. במקרה זה, מחד, ההתנסות לא מייצגת את המטבע כאליפטי, ומאידך מטבע זה תופס מקום אליפטי בשדה הוויזואלי. פיקוק (Peacocke, 1983) הציג מקרה כזה כאתגר בפני הדוגלים באינטנציונאליזם: עליהם לתת דין וחשבון ל"אליפטיות" ההזו במונחים ייצוגיים באופן שייתשב עם העבודה שההתנסות לא מייצגת את המטבע כאליפטי. פיקוק סבר שלא ניתן לענות על האתגר, ועל כן הסיק שהאופי הפנומנאלי של השדה הוויזואלי מורכב מקווליה, ולא מרכיבים אינטנציונאליים. ההשקפה של פיקוק לא זכתה



להרבה תומכים, בין השאר כיוון שאין זה ברור למה הכוונה בטענה שהאליפטיות היא מרכיב אינטרינזי של ההתנסות עצמה, שהרי פיקוק אינו מתכוון לטעון שההתנסות הן עצמן אליפטיות.

על פי התגובה האינטנציונאליסטית המקובלת לאתגר שהציב פיקוק, ההתנסות האמורה לא רק מייצגת את צורת האובייקט הנתפס אלא היא גם מייצגת תכונה נוספת הקשורה ליחסים החלליים והסיבתיים השוררים בין האובייקט לבין הסובייקט התופס אותו. (Harman, 1990; Matthen, 2002; Schellenberg, 2008; Tye, 2002) לדוגמה, טאי (Tye, 2002) קובע כי ההתנסות מייצגת את המטבע המוטה ככזה שניתן להסתרה בדיוק על ידי אליפסה אטומה המאונכת לקו הראיה של הסובייקט, והייצוג של תכונה מורכבת זו הוא שאחראי לפנומנולוגיה ה"אליפטית" של ההתנסות. לאחרונה טען ברג (Burge, 2010) כי התגובה הנ"ל אינה הולמת כיוון שהיא מייחסת להתנסויות תוכן ייצוגי מסובך מדי, שלא סביר, מטעמים שונים, ליחס לה.

אם כן, על פני הדברים, גם הגישה האינטנציונאליסטית וגם גישת הקווליה של פיקוק סובלים מבעיות לא מבוטלות. מטרתי במאמר הנוכחי היא להציע השקפה חדשה באשר לטבע האופי הפנומנאלי של השדה הויזואלי, אשר נמנעת מהקשיים של שתי העמדות לעיל. אני מבקש לשרטט השקפה אשר מצד אחד מכילה רכיב אינטנציונאליסטי חשוב, אך מצד שני, בדומה לגישתו של פיקוק, גורסת שיש משהו מעבר לאינטנציונאליות באופי הפנומנאלי של ההתנסות. ההצעה היא שמה שהופך התנסות ל"אליפטית" הוא יחסיה עם התנסויות אחרות. בפרט, ובקווים כלליים, מצב שבו מטבע מוטה תופס מקום אליפטי בשדה הויזואלי של סובייקט S, על פי ההשקפה המוצעת, הוא מצב שבו התנסות של S מייצגת מטבע כמוטה וכעגול, ולגביה נכונים נוגדי מציאות כגון אלה:

אילו הייתה ל S-התנסות המייצגת אליפסה כאטומה, בגודל ובאוריינטציה מתאימים, וכמאונכת

לשדה הראיה, וכממוקמת לפני המטבע, אז ההתנסות במטבע הייתה נעלמת.

באופן מפורש יותר: התנסות היא בעלת אופי "אליפטי" = ניתן להעלימה על ידי התנסות המייצגת אליפסה אטומה ואנכית ( בגודל ובאוריינטציה מתאימים); התנסות היא בעלת אופי" משולשי = ניתן להעלימה על ידי התנסות המייצגת במשולש, וכך הלאה.

על פי ההשקפה המוצעת, האופי ה"אליפטי" של התנסויות לא נקבע על ידי כך שהן מייצגות אליפסה או תכונה מורכבת כגון זו שטאי מדבר עליה, והוא אף לא נקבע על ידי תכונה אינטרינזית אליפטית של ההתנסות. תחת זאת, הוא נקבע על ידי הנטיה של התנסות נתונה להגיב באופן מסוים לנוכחות של התנסויות אחרות, אילו היו מתקיימות. השקפה זו, כפי שאראה בהרצאה, אינה סובלת מהבעיות של הגישות האינטנציונליסטיות שהזכרתי למעלה, כיוון שהיא לא דורשת מההתנסות לייצג תכונה מסובכת. היא גם לא סובלת מאי הבהירות של הגישה של פיקוק. בנוסף, להצעה יש מספר יתרונות מעניינים. ראשית, ההצעה הופכת את הפנומנולוגיה של השדה היוזאלי לתוצר "אוטומטי" של האופן שבו התנסויות ויזואליות מתייחסות זו לזו, עקב היותנו חיים בתוך עולם פיזיקלי, שבו חפצים אטומים מסוגלים לחסום את האור הנפלט או מוחזר מחפצים אחרים. שנית, ההשקפה המוצעת יכולה להסביר את העובדה המתמיהה, שעליה הצביע הליו (Hellie, 2006) שה"אליפטיות" לא נראית לנו, אינטרוספקטיבית, כממוקמת בשום מקום (לא במטבע ולא בתוכנו).

אבחן גם השלכה רחבה יותר של ההשקפה המוצעת. מקובל לחשוב שאם המשאב שעומד לרשותנו כתיאורטיקנים של התנסויות הוא אינטנציונאלי, הרי שכדי להסביר איכות X הלוקחת חלק באופי הפנומנאלי של ההתנסות, עלינו להתייחס אליה כאל איכות המיוצגת על ידי ההתנסות. אם אני צודק, הרי שיש עוד אמצעי העומד לרשותנו, והוא לנסות לתת דו"ח לאיכות X באמצעות היחסים בין התנסות המייצגת תכונה אחרת, לבין התנסויות אחרות, שאף הן לא מייצגות את X. הרעיון של אינטנציונאליזם, במלים אחרות, יכול לתת דין וחשבון ליותר מאשר היה נהוג לחשוב עד כה.

לבסוף, אציג בקצרה התנגדויות אפשריות לעמדתי, הנוגעות בעיקר לשאלה, מה מתרחש במקרים היפוטטיים שבהם נוגד המציאות הנ"ל לא מתקיים ובכל זאת, אינטואיטיבית, יש פנומנולוגיה של שדה ויזאלי. כוונתי למקרים כגון גירוי ישיר של עצב הראיה במוח, המקרה של "מוח במיכל", מקרה שבו האור לא נע בקו ישר, וכיו"ב.

- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, A. (2001). Intentionalism Defended. *The Philosophical Review*, 110(2), 199 – 240.
- Byrne, A. (2009). Experience and Content. *The Philosophical Quarterly*, 59(236), 429–451.
- Dretske, F. (1997). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Harman, G. (1990). The Intrinsic Quality of Experience. *Philosophical Perspectives*, 4(Action and Philosophy of Mind), 31–52.
- Hellie, B. (2006). Beyond Phenomenal Naiveté. *Philosophers' Imprint*, 6(2). Retrieved from [www.philosophersimprint.org/006002/](http://www.philosophersimprint.org/006002/)
- Horgan, T., & Tienson, J. (2002). The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality. In D. J. Chalmers (Ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U. (2011). *The Sources of Intentionality*. New York: Oxford University Press.
- Loar, B. (2003). Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content. In M. Hahn & B. Ramberg (Eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Matthen, M. (2010). How Things Look (and What Things Look That Way). In B. Nanay (Ed.), *Perceiving the World* (pp. 226–253). New York: Oxford University Press.
- McGinn, C. (1988). Consciousness and Content. *Proceedings of the British Academy*, 76, 219–239.
- Pautz, A. (2007). Intentionalism and Perceptual Presence. *Philosophical Perspectives*, 21(1), 495.
- Pautz, A. (2010). Why Explain Visual Experience in Terms of Content? In B. Nanay (Ed.), *Perceiving the World*. New York: Oxford University Press.
- Peacocke, C. (1983). *Sense and Content: Experience, Thought, and Their Relations*. Oxford: Clarendon Press.

- Schellenberg, S. (2008). The Situation-Dependency of Perception. *The Journal of Philosophy*, 105(2), 55–84.
- Schellenberg, S. (2010). The Particularity and Phenomenology of Perceptual Experience. *Philosophical Studies*, 149, 19–48.
- Schellenberg, S. (2011). Perceptual Content Defended. *Noûs*, 45(4), 714–750. doi:10.1111/j.1468-0068.2010.00791.x
- Siegel, S. (2006). Subject and Object in the Contents of Visual Experience. *The Philosophical Review*, 115(3), 355–388.
- Siegel, S. (2010). Do Experiences Have Contents? In B. Nanay (Ed.), *Perceiving the World* (pp. 332–368). New York: Oxford University Press.
- Siewert, C. (1998). *The Significance of Consciousness*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tye, M. (1996). *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Tye, M. (2002). *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, MA: The MIT Press

# Multimodularity in evolutionary psychology: Rebutting Samuels' challenge

Malte Dahlgrün (Humboldt-Universität zu Berlin)

## Abstract

Evolutionary psychology's central claim is this: The human mind contains a far greater number of reliably developing ("innate"), domain-specific, information-processing adaptations than has been standardly assumed. I will call this the *multimodularity claim* (MMC).

Perhaps the most prominent objection to have been voiced by a philosopher against the MMC is due to Richard Samuels (1998, 2000, 2006). Samuels does not dispute the above characterization of mental modules in evolutionary psychology. Nor does he attack the MMC directly. Rather, his challenge consists in criticizing the general arguments which have been advanced in support of MMC – in particular, by Cosmides and Tooby (1994, 1992), the leading theorists of evolutionary psychology.

Samuels emphasizes that evolutionary psychologists posit the innate, domain-specific (IDS) mental systems in question qua computational *mechanisms*. Against this background, he argues that the MMC is "unwarranted and unmotivated" because the general arguments offered in its favour fail to give us any reason to prefer MMC to a supposedly neglected alternative. According to this alternative, the human mind contains many truth-valuable IDS *representations* operated upon by domain-general computational mechanisms.

In the paper abstracted here, I argue that Samuels' criticism fails on several counts. Here I indicate the most important reasons.

**1.** Samuels frames the debate in terms of a false dichotomy, pitting a model of the mind involving IDS structure exclusively qua computational mechanisms against one involving IDS structure exclusively qua bodies of mental representations. He falsely associates evolutionary psychology's MMC with the former model. In fact, evolutionary psychologists typically posit IDS mechanisms with IDS representational structures inextricably tied into them. Moreover, Tooby and Cosmides explicitly argue for the need to posit rich IDS representational structures. These facts are ignored by Samuels.

**2.** Samuels misstates the MMC, placing at its core a multimodularity hypothesis regarding "central cognition". In fact, evolutionary psychologists reject classical cognitive science's division of the mind into separate realms of perception, motivation, and central cognition. Relatedly, they criticize its arguably disproportionate emphasis on knowledge acquisition and its marginalization of behavioral regulation. But Samuels' argument *only* works for central cognition, even by his own admission. Hence, by defining the target the way he does, Samuels begs an important architectural question against evolutionary psychology.

**3.** Samuels' discussions of MMC are almost devoid of examples to back up his crucial, persistent claim of a parity of support for IDS mechanisms and domain-generally processed IDS representations. In fact, numerous examples can be given where the latter variety is not even close to the former in terms of efficiency or evolutionary plausibility. In some important cases, the IDS

mechanisms are not conceivable in the alternative categories at all. Notably, such counterexamples are forthcoming even within “central cognition” alone.

## **Reasons Have no Weight**

Dalia Drai (BGU)

### **Abstract**

Most philosophers find the following claim absurd:

Every reason for or against an action has a numerical weight, so that we can sum the weights of the reasons for the action and the weights of the reasons against the action, in order to know what we have to do.

Still, many will say that if we do not take the idea of weight too literally the claim is true.<sup>7</sup>

Each reason is associated with a metaphorical weight. This weight need not be anything so precise as a number; it may be an entity of some vaguer sort. The reasons for you to  $\varphi$  and those for you not to  $\varphi$  are aggregated or weighed together in some way.

The aggregate is some function of the weights of the individual reasons. The function may not be simply additive. . . It may be a

---

<sup>7</sup> John Broome. Reasons. In R.Jay Wallace, et al. eds, *Reason and Value: Essays on the Moral Philosophy of Joseph Raz*, pages 28-55. OUP, 2004

complicated function, and the specific nature of the reasons may influence it. Finally, the aggregate comes out in favor of your  $\phi$ ing, and that is why you ought to  $\phi$ .

What is left from the idea of the weight of reasons is the following thesis:

*The evaluative judgment-what one ought to do in a specific situation- is determined by the weight of the reasons for and against that judgment.*

I will call this thesis the determination thesis and argue that it is false and hence that the notion of weight has no role in an account of reasoning, and weighing reasons has nothing to do with the weight of reasons.

The claim that what one ought to do is determined by the balance of reasons is relatively uncontroversial, but we have to pay closer attention to the notion of *balance of reasons*. To understand the distinction between the plausible claim that the balance of reasons is determined by the reasons and the problematic claim that the balance of reasons is determined by their weights compare the following two claims:

- 1- The degree of tastiness of a dish is determined by the tastes of the components.
- 2-The degree of tastiness of the dish is determined by the degree of tastiness of the components.

The first claim is approximately true,<sup>8</sup> the second is absurd: even if avocado is as tasty as chocolate, salmon with avocado is tastier than salmon and chocolate. This is because the taste of avocado is different from the taste of chocolate even if their degree of tastiness is the same. And what determine the degree of tastiness of the whole are the **tastes of the ingredients, not their**

---

<sup>8</sup> Even this claim is not completely true: Ingredients such as salt, oil or eggs contribute to the taste of the whole more than their tastes.



**degrees of tastiness.** I will argue that the same is true about reasons and their degrees. What one ought to do is determined by his reasons; but the determination thesis is similar to claim 2 in ignoring the tastes (reasons) and looking only at their degrees of tastiness (their weights).

My argument will advance in two steps. First, I will assume that a reason does not function in the same normative way in every context and conclude from this that the determination thesis fails if reasons and their weights are construed as context-independent. Arguments that support this assumption appear in Scanlon and in Dancy. However, they both think (Scanlon implicitly and Dancy explicitly) that the determination thesis is true for context dependent reasons/weights. The main contribution of my paper is in the second step where I will argue that the determination thesis is false for context-dependent weights also.

The second step of my argument starts with the following version of holism about reasons; a feature can be a reason for an action in one context without being a reason for this action in another context. Of course in contexts where this feature is a reason its degree can vary. The first thing to note is that if we accept holism about reasons, there is a way to make the determination thesis trivially and uninterestingly true. If the weights of reasons vary from one context of deliberation to another, we can trivialize the determination thesis by assigning weights to the different normative features according to the result of deliberation. This means that we reversed the order of determination: it is not the weights of the parts that determined the weight of the whole, but the other way round. This tension between holism and determination can be resolved only if there is a way to know the weight of a reason in a specific context without knowing the weight of the whole (the final evaluative judgment). I will argue that we cannot know

the weight of reasons independently of knowing the final evaluation. Suppose that in deciding whether to spend this evening with A and B, I think of the contribution of A to an evening with B, and of the contribution of B to an evening with A and somehow join these contributions (weights) together. This does not happen in a way that makes the determination thesis true since the contribution of A to the evening depends (according to holism about reasons) on all the factors of the specific situation. Taking all these factors into account in determining the contribution of A is the main part of the deliberation whether to spend this evening with A. I am not thinking about the weight of the reason to spend this evening with A or the weights of the other factors; I am thinking about spending this evening with A and the other factors. So again, the weight of the reason to spend an evening with A is quite irrelevant to the question how it will be best to spend this evening. We are left only with the plausible claim that the balance of reasons is determined by the reasons and not by their weights.

# **Future reasons**

Yonathan Shemmer (Sheffield)

## **Abstract**

Parfit argues that subjectivists cannot account for the fact that we necessarily have a reason to avoid future agony. Therefore, according to Parfit, subjectivism ought to be rejected. Sobel replies that subjectivists may appeal to a principle of rationality according to which we must act now in ways that facilitate acting on our future reasons. The appeal to this principle explains why we have a reason to avoid future agony.

In this paper I claim that:

1. To the extent that the debate between Sobel and Parfit is a terminological debate about the meaning of the term subjectivism, Sobel is right. A view that accepts the reason transfer principle is indeed a form of subjectivism, call it ‘future looking subjectivism’, and such a view can explain our reasons to avoid future agony.
2. ‘Future looking subjectivism’ should be rejected both because there are serious problems with attempts to justify it and because it conflicts with the normative phenomenology.
3. Subjectivists have an alternative way of explaining our reasons to avoid future agony. According to this alternative most of us most of the time, have reasons to avoid future agony. However these reasons differ from agent to agent and from one time to another and some of us at some times lack them altogether. This alternative:

- a. Seeks a middle ground between the traditional subjectivist position, according to which if we have no fully informed desires to avoid future agony then we have no reason to avoid future agony, and Parfit's own view that we *necessarily* have a reason to avoid future agony.
- b. Fits the normative phenomenology better than both Parfit's view and Sobel's view.
- c. Ultimately grounds our individual reasons to avoid future agony in our current desires.

## Practical Knowledge

David Horst (HU)

### Abstract

In my paper I intend to argue for the claim that in acting intentionally the agent must have *practical* knowledge of what she is doing. Following G. E. M. Anscombe, I take practical knowledge to be knowledge that is *the cause of what it understands*.<sup>1</sup> Recently, Anscombe's notion of practical knowledge has enjoyed renewed interest among philosophers of action (e.g., David Velleman and Kieran Setiya).<sup>2</sup> I attempt to say *why* such knowledge is in fact necessary in order to understand intentional action, and to say *what* a positive account of such knowledge must amount to.

My point of departure is the claim that intentional action *essentially* involves knowledge of one's action. From this I will argue to the conclusion that in order to account for the essential connection between intentional action and knowledge we have to conceive of the relevant kind of knowledge as *practical* knowledge. My argument will have three steps. First, I will interpret and defend the claim that there is an essential connection between knowledge and intentional action.

Second, I will argue for the negative claim that, if there is such an essential connection between knowledge and intentional action, the relevant kind of knowledge can be neither *observational* nor *inferential*. For, if I only knew by observation (or inference) what I am doing intentionally, it might very well be that I perform an intentional action without knowing what I am doing – I might have just failed to observe my behavior (or to draw the relevant inference). Hence, on an observational or inferential conception of knowledge, it would be quite mysterious why the connection between such knowledge and intentional action should be anything but *contingent*.

Third, I argue that there is only one way to account for the non-contingent presence of knowledge in intentional action: the knowledge itself must enter into the causation of what it is about and thus must be *practical* knowledge. The presence of knowledge in intentional action, then, is no accident because the fact that I am doing A intentionally depends on my knowledge of this very fact.

מושב "שולחן עגול" לכבוד ספרם של פרופ' מנחם פיש וד"ר יצחק בנבגי

## *The View from Within. Normativity and the Limits of Self-Criticism*

יו"ר : זואי גוטצייט (אוניברסיטת תל-אביב)

יובל דולב (אוניברסיטת בר אילן), אורלי שנקר (האוניברסיטה העברית), אריאל פורסטנברג (האוניברסיטה העברית) והמחברים

### תקציר

בספרם *The View from Within. Normativity and the Limits of Self-Criticism* מבקשים פיש ובנבגי בראש ובראשונה לחשוף נקודת עיוורון, המשותפת לדיונים העכשוויים ברציונאליות. נקודת עיוורון זו, עניינה ביכולת לספק דין וחשבון לביקורת נורמטיבית, או ביכולת להפוך את קאנוני ההערכה הנורמטיבית עצמה למושא של ביקורת רציונלית; באפשרות לבחון את הראויות של מה שאימצנו עד כה כראוי, את טובו של מה שנלקח כטוב, ואת ההולמות של מה שזיהינו כהולם.

הבעיה להסביר כיצד ביקורת רציונאלית שכזו היא מן האפשר, עולה כקושי ממשי לנוכח הנחות המוצא של הכותבים, בעבורן הם טוענים בחלקו הראשון של הספר: ראשית, הנחת האפשרות של normative diversity או קיומן של מסגרות ערכיות נבדלות מכל וכל. שנית, הנחה רלטיביסטית לגבי נורמות, על פיה אוצר המילים הנורמטיבי: הטוב, הראוי, הנכון, הינו לעולם תלוי הקשר, לעולם משוקע בצורות החיים המסוימות ומקבל את פשרו אך ביחס אליהן. מתוך כך נגזרת גם התובנה השלישית, אותה הם מכנים comperative irrationalism: התובנה כי לא קיים סולם ערכי מוחלט שביחס אליו ניתן לדרג ולתעדף שתי מערכות נורמטיביות נבדלות ולשפוט מי מביניהן טובה, ראויה, ונכונה יותר: המושגים הנורמטיביים הרזים הללו – הטוב, הראוי, הנכון – אין להם אחיזה מחוץ למערכת הערכית שבה הם משוקעים.

וכאן למעשה עולה הבעיה: בהעדר מימד חיצוני להשוואה נורמטיבית, ביחס למה נקבע את אי ההולמות של תמונת העולם שלנו? לנוכח תפקידן המכונן של הנורמות בעיצוב מה שנקלח כרציונאלי בתוככי פרקטיקה מסוימת, הופכות הנורמות הללו עצמן לחסינות בפני הערכה רציונאלית. מצב זה מחייב אותנו להסכים לכך שטרנספורמציות נורמטיביות, לרבות בשיח המדעי, הינן תוצר של מקריות עיוורת או גחמה יצירתית שאינה ניתנת להנמקה, אלא בדיעבד. לדידם של המחברים, לא רק שזהו תיאור לקוי של הדינאמיקה של מהפכות מדעיות: יתר על כן, תיאור שכזה אינו מצליח ללכוד כהלכה את מלוא המובן של האוטונומיה שכרוכה בהוויתנו כבריות רציונאליות.

בחלקו השני של ספרם מציעים המחברים פיתרון, בדמותו של דין וחשבון אלטרנטיבי ומפורט לאפשרותה של ביקורת נורמטיבית. בחלק זה מבקשים המחברים להתוות צורת ביקורת-נורמטיבית שאינה שעונה על השוואה עם מערכות נורמטיביות חלופיות. פיתרון זה מחייב אימוצה של נקודת המבט "מבפנים": הוא מחייב פניה אל המגע ומשא בין האני לזולתו, שמתנהל בתוככי המערכת הערכית המשותפת לשניהם, והוא מכיר בשיחה החברית/ביקורתית כמניעה בתורה דיאלוג פנימי, שבו מתרחשת טרנספורמציה נורמטיבית כחלק מתהליך כינון העצמי. פתרון זה משרטט מעין תווך מדומיין, שבין הדין וחשבון של הארי פרנקפורט לחירות הרצון ומושג האיש מזה, לבין הדין וחשבון הברנדומיאני לפרקסיס הנורמטיבי הקהילתי, לאותו "משחק של תביעה ומתן טעמים" מזה.

**במושג המוצע** יבקשו המתדיינים לא רק להאיר ולבקר את המהלכים המוצעים בספרם של פיש ובנג'י, אלא גם להחילם על תחומי דעת אחרים, לרבות במדע ובדת. בכך הם יממשו, הלכה למעשה, את המסקנה העולה מתוך הספר, בדבר חשיבותו של השיג והשיח החברי – אך בה בעת הביקורתי והנוקב – בעבור אפשרות השינוי והתיקון של השקפות עולמנו.

## האנליטיקה של התבונה הטהורה והבניית הניסיון – החוליה החסרה

ניר פרידמן (אוניברסיטת בן-גוריון)

### תקציר

כיאה לשיטה פילוסופית גדולה הרבדים ב'ביקורת התבונה הטהורה' מורכבים מאוד. אחד המרכזיים בהם הוא חשיפת מערך המושגים אשר מבנה את הניסיון. האנליטיקה של התבונה הטהורה מבודדת את המרכיב המושגי אשר מונח ביסודו של הניסיון מן המרכיב החושי שלו. היא מראה כי הקטגוריות הן תנאים מושגיים אשר הכרחיים לניסיון. ככאלה, התנאים המושגיים לאפשרות הניסיון אינם תלויים בניסיון ואינם יכולים להיות מופרכים על ידו; ויחד עם זאת הם מונחים ביסוד כל ניסיון ומאפשרים אותו.

אך לצד הטענה כי מושגי האנליטיקה האפריוריים הם תנאים טרנסצנדנטליים אשר הכרחיים לאפשרות הניסיון עולה השאלה המתבקשת האם מושגים אלה מהווים גם תנאים מספיקים. בהרצאתי אבקש להסביר מדוע הדיון באנליטיקה הטרנסצנדנטלית אינו ממצה ואצביע על החוליה החסרה שעשויה להשלים את הפאזל. את דבריי אבסס על חלקים מסוימים מהדדוקציה של הקטגוריות בשתי המהדורות של הביקורת.

הדדוקציה מלמדת אותנו כי הקטגוריות מהוות תנאי הכרחי להבניית הניסיון. ההחלה שלהן על המרכיב החושי מכוננת את האובייקטים של התנסויותינו. התוקף של הקטגוריות הוא כללי במובן זה שכל אובייקט פרטיקולארי כפוף להן. לכן, נוכל לומר כי כל האובייקטים האמפיריים מהווים את התחום עליו חלות הקטגוריות; ומה שמבטיח את ההחלה של הקטגוריות היא ההנחה כי המרכיב החושי עצמו כפוף לחוקיות שלהן.

התייחסותו של קאנט להנחה הזו מגלה באופן מפתיע כי הדוח שלו פורץ את הגבולות הביקורתיים אותם הוא עצמו ניסח. האובייקטים של הניסיון, כך מסתמן מן הדדוקציה של הקטגוריות, מכילים יסוד אשר לא תלוי בסובייקט המתנסה בהם. לטענתו, כדי להסביר את האופן בו הכרה קושרת ריבוי של אובייקטים לניסיון אחדותי עלינו להניח כי הקישור נמצא באובייקטים עצמם. הטענה הזו מהווה גורם מפתח להצלחת הדדוקציה. לכן, אם יש בדברים האלה ממש הם מעיבים על המפעל הביקורתי כולו, הגורס כי כל הניסיון שלנו כפוף בהכרח לחוקיות של ההכרה ובשום מקרה לא

עומד כשלעצמו.



אבל העובדה כי בדוקציה של הקטגוריות מעורב מרכיב אשר חורג מגבולות הניסיון אינה מובילה בהכרח למסקנה הרדיקלית כי הפרויקט הביקורתי של קאנט נכשל. דרך להימנע מכך היא לראות באנליטיקה דוח חלקי בלבד אשר לא יכול לספק את התשתית הטרנסצנדנטלית השלמה עבור אפשרות הניסיון. החוליה החסרה בדוח הזה היא ההנחה כי הקישור מצוי באובייקטים עצמם. מה שיכול למלא את מקומה של החוליה הזו הן, כפי שאטען, האידיאות הטרנסצנדנטליות של התבונה אשר נידונות בדיאלקטיקה של התבונה הטהורה.

אולם, השילוב של אידיאות התבונה במערך הקוגניטיבי אף הוא לא חף מקשיים. הפנייה לאידיאות כרוכה בהנחות מטפיזיות, כגון נפש ואלוהים, אותן דווקא קאנט דווקא מבקש לסלק משיטתו. יחד עם זאת, אני סבור כי בעוד שלטענה כי הקטגוריות לבדן מספיקות להבניית הניסיון מתלווה קושי אשר עקרוני לשיטה, את השילוב של האידיאות במערך המושגי ניתן ליישב במסגרתה.

אך לא על הלגיטימיות של האידיאות אנסה להגן בהרצאתי. את דבריי אבקש לייחד לטענה כי: א. הקטגוריות לבדן לא מספיקות להבניית הניסיון; ו-ב. התנאי הנוסף שנדרש להשלמת התמונה מחייב סוג אחר של מושגים אשר לכאורה אין להם מקום במסגרת הביקורתית. לטענה הזו חשיבות להבנת ההתפתחות ההיסטורית של המפעל הביקורתי של קאנט. כידוע, קאנט טוען ב'*ביקורת כוח השיפוט*' כי מושגים מטפיזיים של התבונה הטהורה הם חלק ממערך התנאים ההכרחיים של ההכרה. לכן, נוכל להשקיף על הטענה ב'*ביקורת* הראשונה כי אידיאות התבונה נחוצות להבניית הניסיון כחלק בהתפתחות הפילוסופיה הביקורתית של קאנט אשר מבשילה ב'*ביקורת* השלישית. אך לטענה כי האידיאות של התבונה נחוצות להכרה יש גם חשיבות פילוסופית. אני סבור כי הטענה הזו עשויה להבליט צדדים שונים ואולי אף חדשים בהכרה האנושית, ואשר דרכם נוכל בעתיד אף ללמוד על מושאי העולם הנגלה לנו ועל המבנה שלו. את ההיבט הזה של שאלת מעורבותן של האידיאות בהכרה אנסה להדגיש בהרצאתי.

## Spinoza's Cartesian and Hobbsian Axioms

Noa Shein (BGU)

### Abstract

Spinoza proves, within the very first fifteen propositions of his magnum opus *The Ethics*, that there can only be a single infinite substance. One of the most important issues that arise once so-called monism has been established is, how to account for the apparent diversity that permeates the world as we know it—in the form of, say, tables, chairs and minds. More specifically it seems difficult to see, as many have noted, how finite things can be derived from the infinite substance in light of the fact that Spinoza says that finitude is in part a negation.

The paper shows first that Spinoza was not blind to this issue, and that he does not establish the existence of finite things (or modes) in the first part of the *Ethics* as many have assumed. I explain why the propositions that are traditionally taken as establishing the existence of finite things, such as 1P16 and 1P25, cannot do so. I then turn to Part Two of *Ethics* and to two axioms (2A2: “Man thinks” and 2A4: “We sense our body affected in many ways”) that have thus far not been given the attention they deserve.

I argue that these two axioms are epistemic self-evident starting points—we begin by recognizing that we are finite. Although nothing brute is established, which would be anathema to Spinoza's rationalism, our epistemic journey begins at these two points. I then explain why Spinoza chooses to take these particular notions as axioms. To do so I show that Spinoza here is drawing on

both Cartesian and Hobbesian insights. I finally conclude that this double starting point is what allows Spinoza to solve in an elegant and subtle way what has been previously taken to be an acute problem for his metaphysics.

## **Pragmatic metaphysics**

John Harvy (Duquesne University)

### Abstract

The death of metaphysics has been proclaimed many times. Hume's fork killed metaphysics for many. Comte asserted the chimerical nature of metaphysics, but, according to Habermas, must repeatedly rely on "the metaphysical antitheses of essence and appearance." Wittgenstein's *Tractatus* finally treats the urge to metaphysical expression as a pathology to be cured (6.53). Carnap felt that he had completed "the elimination of metaphysics." Now that the logical positivist program has collapsed we are ready again to explore first philosophy. Several defenses of metaphysics are possible: this paper focuses on the strategy of considering metaphysical statements as having pragmatic content.

Metaphysical statements can be understood pragmatically as second-person exhortation: "Think this way." One aspect of the multifarious importance of Jürgen Habermas for philosophy in the post-1945 period is his focus on communicative acts as

foundational, replacing such failed foundations as Descartes' perilous flirtation with solipsism and the positivists' ultimately dogmatic insistence on reports of observations ("protocol statements") as indubitable. An example of the potency of a metaphysical position can be seen by asking: what is the thing in itself? Spinoza's daring answer, that the thing in itself is *Deus sive Natura*, gave license to generations of nature-worship. (This cult has been seen as essential to romanticism, and can be detected not only in the work of Rousseau but also in that of his less naïve contemporary Diderot.) Kant's answer, that we do not know, is fraught with consequence: indeed it is an essential move in his program of getting knowledge out of the way (*Wissen aufheben*) in order to make room for faith (*Glauben*), for if reason could know the thing in itself, there would be much less call for faith. Schopenhauer's declaration that the thing in itself is will might be called a manifesto of romanticism, for within this creed we have room not only for the world-weariness of Byron and Schopenhauer and the tragic Weltanschauung of Wagner, but also, with an ethical twist, the mature Nietzsche's affirmation of life as the will to power.

Further, natural science, properly considered, requires metaphysics. For example, consider the proposition "There are laws of nature." This is a metaphysical statement. A statement of a particular law, such as  $\nabla \cdot \mathbf{B} = 0$ , is physical in the sense that it belongs to physics (without, of course, being a physical object), and is subject to empirical testing, but no laboratory test could be designed to determine whether laws of nature exist. It is the same problem as the justification of induction: Russell commented, "[J. S.] Mill takes the view that what gives ground for [induction] is the observed constancy of nature, which is itself a supreme induction." But however open to doubt, the proposition that there are laws of nature is far from meaningless or without practical consequences. On the contrary, every activity of scientists whether theoretical or experimental, whether applying existing laws to particular puzzles or seeking new laws, is governed by this metaphysical statement. The scientists' activities would be pointless (and, to speak more pragmatically, without funding) without this metaphysical belief.

Pragmatic metaphysics opens the door to a new foundationalism. Powerful and fundamental pragmatic demonstrations may be derived from the event of dialogue itself. It is only within the dialogue that we can establish pragmatic certainty. I may easily and coherently cast doubt on a statement such as “The moon exists”; but for me to say, “You do not exist” commits an immediate performative contradiction, for if you do not exist, whom am I addressing? This argument can be shown to be stronger than the Cogito.

This impossibility of coherently making a given statement is precisely what confers certainty on its negation (in this case “You exist”). Thus the existence of the speakers and of a message to be conveyed may be established as a *sine qua non* to provide a rationale for any dialogue at all. This may be called a transcendental pragmatic proof. By this phrase I mean to contrast Kant’s transcendental proofs, which show what must be as a requisite for experience to occur, with the present type of proof, which shows what is necessary as a practical premise for our action, that is, what we cannot contradict without being convicted of being lacking in practical reason.

That we are now permitted again to make metaphysical statements allows philosophers, if they wish, to reconnect with the concerns of ordinary men and women, for indeed beliefs on a metaphysical level, though perhaps not arrived at by reason, are ubiquitous. Both the phenomenological reluctance to posit external entities and the analytic concentration on linguistic minutiae have left a gap between philosophy and what people care about. The reembracing of metaphysics restores to philosophy the heart of its historical mission.

## פילוסופיה ניסויית ואי-ריאליזם אינטנציונלי

אמיר הורוביץ (האוניברסיטה הפתוחה)

### תקציר

בשנים האחרונות התפתחה תנועה פילוסופית הקוראת תגר על תפיסתה המסורתית של הפילוסופיה כעיסוק אפריורי – פילוסופיה ניסויית. תנועה זו שנויה במחלוקת. תגר חשוב שנקרא עליה הוא החידה הבאה (במילותיהם של נוב וניקולס): "כיצד לכל הרוחות עשוי מידע על חלוקה סטטיסטית של אינטואיציות לספק לנו טעם כלשהו בזכותה של תיאוריה פילוסופית כלשהי או נגדה?" אני אדון בסוגיית הפילוסופיה הניסויית בהקשר של פילוסופיה של הלשון. אטען ששיקולים תיאורטיים אינם מספיקים ליישוב שאלות על הוראת מונחים. לפיכך, ניסויים החושפים שונות בין-תרבותית באינטואיציות סמנטיות הם בעלי משמעות רבה. כן אראה שההשקפה בדבר אי-מספיקות השיקולים התיאורטיים (העומדת ביסודה של פילוסופיה ניסויית של הלשון) מוליכה לאיריאליזם סמנטי מסוג מסוים – לכך שלאינטואיציות תפקיד מכונן באשר להוראת מונחים, והוראה היא יחסית לפרקטיקה של ייחוס הוראה. אי-ריאליזם זה פותר את החידה של הפילוסופיה הניסויית במקרה הספציפי של פילוסופיה של הלשון.

## **טיעוני הבסה סיבתיים: האם היסטוריה סיבתית של האמנה עשויה לתת טעם לזנוח את ההאמנה?**

דן ברא"ז (אוניברסיטת בן-גוריון)

### **תקציר**

האם הסברים סיבתיים להאמנה כלשהי שלי עשויים לתת לי טעם טוב לזנוח את ההאמנה? במאמר מפורט שפרסם לאחרונה, רוג'ר ווייט בחן שלל ניסיונות הבסה סיבתית (causal debunking arguments) ודן אותם לכישלון. אם ווייט צודק, מפעל טיעוני ההבסה האבולוציוניים ( evolutionary debunking arguments) הפורח בשנים האחרונות, בטעות יסודו. בעבודה זו אבקר חלק מטיעוניו של ווייט ואטען שבמקרים מסוימים הסברים סיבתיים מביסים הצדקה של האמנות. זאת מכיוון שלפעמים הסברים סיבתיים נותנים לנו טעם להאמין שהאמנה גובשה באופן לא מהימן או לא רגיש לאמת. האם בכך ניצולו טיעוני ההבסה האבולוציוניים? לא בהכרח. לפחות בנוגע לחלק מקבוצות ההאמנות, לא ברור שההסברים האבולוציוניים מצביעים על חוסר רגישות לאמת או חוסר מהימנות.

# **תיאוריות של זמן והאסימטריה בעמדות התייחסות אנושיות**

## **Theories of Time and the Asymmetry in Human Attitudes**

(ספיר, האוניברסיטה הפתוחה) Gal Yehezkel

### Abstract

For about a hundred years there has been a debate as to which of two rival theories of time, the A-theory and the B-theory, is true. An important aspect of this debate is the theories' respective alleged implications for some of the most basic human attitudes and stances. These include our attitude towards pleasant and unpleasant events, such as pleasures and pains, and our attitudes towards the temporal limits of our existence, that is, birth and death. Normally, our attitude towards an event, whether pleasant or unpleasant, depends on whether this event is in the past or the future. Future unpleasant events make us anxious, while past unpleasant events make us feel relieved. An asymmetry is displayed in our different attitudes taken towards the temporal limits of our existence. While we commonly celebrate birthdays, we tend to mourn on anniversaries of deaths.

Some philosophers argue that these asymmetries in our attitudes are justified by the A-theory, and so they discredit the B-theory. Some B-theorists reject this claim, and argue that, contrary to appearances, the B-theory coheres with natural human attitudes (MacBeath 1983; Mellor 1985). On the other hand there are B-theorists who gladly embrace the alleged revolutionary implications of the B-theory, for example as a means to overcome the fear of death (Le Poidevin 1996, 145-6).

In my lecture I examine several options for explaining the asymmetry of our attitudes:



1. An ontological asymmetry between past and future events
2. The direction of the moving present
3. The indeterminacy of future events

I argue that contrary to what *prima facie* seems to be the case, our attitudes are neither justified nor discredited by anything which is in debate between the A-Theory and the B-theory of time.

## REFERENCES

- Le Poidevin R. (1996), *Arguing for Atheism* (London: Routledge).
- MacBeath M. (1983), "'Mellor's Emeritus Headache'," *Ratio* 25, 81-88.
- Mellor H. (1985), *Real Time* (Cambridge: Cambridge University Press).

הבדל במידה או הבדל בסוג:

האם ההבחנה בין השפעה ישירה להשפעה עקיפה היא ההבחנה הנכונה ביחס להשפעה מותרת של ערכים על הערכת ראיות?

## A Difference in Degree or a Difference in Kind?

### Questioning the Direct/Indirect Distinction Regarding the Legitimate Role of Values in Evidential Reasoning

בועז מילר (אוניברסיטת תל-אביב)

#### Abstract

Philosophers debate whether and in what ways social values may legitimately influence evidential reasoning that lead to belief formation or scientific theory acceptance. Heather Douglas and Richard Foley distinguish between two roles of social values in theory choice and belief formation: direct and indirect. In their *direct* role, values serve as reasons for accepting or rejecting a theory or forming a belief. They argue that the direct role is *not* epistemically legitimate, as it amounts to wishful thinking. But in their *indirect* role, values determine the threshold level that evidence must meet for justified belief formation or theory acceptance, by determining the levels of inductive risks we are willing to tolerate. They argue that the indirect role is legitimate and required, because social values determine acceptable risks in a given context, and different social circumstances may legitimately require different balances between types of errors. When we value a risk as mild, we lower the threshold level required for accepting a theory or forming a belief, and when the risk is acute we raise it. I argue that the direct/indirect distinction does not cut the right line between legitimate and illegitimate influence of social values on evidential reasoning. Rather, the

correct distinction to make is a distinction in degree. That is, I argue that the social values' influence, both direct and indirect, is epistemically legitimate when it is moderate, but illegitimate when it is extreme. My argument for this claim is twofold. First, from a consequentialist perspective, the direct and indirect influence *de facto* lead to the same outcomes. Second, from a deontological perspective, namely, if we regard subjects' intentions as relevant to normatively assessing the role of values in evidential reasoning, the same aims that arguably legitimize the indirect role may legitimate the direct role as well.

## **A Moral Argument Against Moral Realism**

Melis Erdur (NYU)

### **Abstract**

If what is morally right or wrong were ultimately a function of our opinions, then even such reprehensible actions as genocide and slavery would be morally right, had we approved of them. Many moral philosophers find this conclusion objectionably permissive, and to avoid it they posit a moral reality that exists independently of what anyone thinks. This is the core idea of moral realism in meta-ethics. The notion of an independent moral reality has been subjected to meticulous metaphysical, epistemological and semantic criticism, but it is hardly ever examined from a moral point of view. In this essay I offer such a critique. First I show that the appeal to an independent moral reality as a ground for moral obligations is not just a meta-ethical position but, rather, amounts to a substantive moral universal generalization concerning the ultimate reason why any right action

is right and wrong action is wrong. Then I argue that this universal generalization is objectionable from a purely moral point of view, concluding that moral realism is problematic not only from a metaphysical and epistemological, but also, and more importantly, from a moral perspective. In the light of that, however, I do not claim that we must therefore embrace the opposite anti-realist view that moral truths are ultimately dependent on our attitudes. Rather, I suggest that we reject both of these views and answer the classic meta-ethical question “Is what we morally ought to do ultimately a function of our actual attitudes, or determined independently of them?” with Neither.

## **Normative Properties as Disjunctive Properties**

Christos Kyriacou (University of Cyprus)

### **Abstract**

In this paper, I sketch a working hypothesis called ‘Disjunctivist Virtue-Contextualism’ (DVC) that promises to address the usual semantic, epistemological and ontological challenges to normative realism. DVC aspires to reconcile normative realism with naturalism in a broadly virtue-theoretic framework while reaping important explanatory dividends. To that effect, DVC takes normative properties to be natural, disjunctive properties and invokes virtue-theoretic insights to sketch a naturalist, normative epistemology. DVC promises to save the realist appearances of normative discourse in a naturalistic setting, to explain the context-sensitivity of normative concepts and ‘reasons holism’, to account for the plausibility of Moore-style ‘open question

arguments' and to easily avoid the notorious Frege-Geach problem for expressivism. This promise, I claim, renders DVC an interesting working hypothesis that deserves to be explored in good hope.

## **Accidentalism as an ancient ancestor of double effect: On some problems in Antiphon's third tetralogy**

Joel Mann (St. Norbert College)

### **Abstract**

Antiphon's third tetralogy describes a case in which the defendant is accused of intentional homicide. The basic, and undisputed, facts are these. During a session of excessive drinking, the victim (an older man) started a fight with the defendant (a younger man). The younger man returned the blows of the older, who was sorely injured. In the exchange, the older man was taken by his friends and family to a doctor, who treated him to no effect. He died.

The defendant interpretation of these facts is extraordinary: I struck the man, but I did not kill him. Perhaps more astounding than this claim is (at least one of) the defense's argument for it: "the things [the defendant] 'did' were done in self-defense while trying to escape suffering and were less harsh than what he who had started the fight was due, and thus he did not do them." (4.4.6). why should the moral status of the victim impinge upon the causal question? If I cut a man with a knife, it does not matter (does it?) that he drew a knife first! How to make sense of this?

One might conclude that the defense cannot be made sense of, that it is nonsense in the strict sense. In a frenzy of sophistic mumbo-jumbo, Antiphon from the get-go has confused two distinct kinds of responsibility, the moral (or, more naturally and perhaps

less anachronistically, the "evaluative") and the causal. This is the rather severe verdict of some prominent scholars regarding the second tetralogy, and one might be content to foist it also upon the third.

A more sympathetic approach, and the one adopted by some other commentators, would be to interpret the third tetralogy as an argument about causes, that is, about the conditions of causal (not evaluative) responsibility. There is much to be praised in this interpretation, including its charity to Antiphon. As we shall see, the philosophical complexities of causal analysis do indeed inform Antiphon's argument. But the causal interpretation acquires its virtues at the expense of a vice. It must ignore, minimize, or explain away the ethical language. On this view, the evaluative elements of Antiphon's architecture appear as so much rhetorical window-dressing.

I believe there is more substance to Antiphon's defense than all this. In this essay I reconstruct the third tetralogy so as to cast it as an early attempt to deal with issues of intention and action surrounding around what contemporary philosophers know as the doctrine of double effect.

## Plato's atemporal teleology

שמואל שקולניקוב (HUJI)

### תקציר

מגורגיאס ואילך, אפלטון מזהה רציונליות וטלאולוגיה. הוא נותן לנו שלושה מודלים של טלאולוגיה: (1) האומנות האנושית היוצרת (טכנה): הטלוס נפרד מן המעשה והוא בעתיד. (2) הארגון הביולוגי (זואון): הטלוס איננו נפרד, אך הוא עדיין בזמן (דהיינו, המשך חייו של האורגניזם עצמו). (3) המתמטיקה: ארגון לא בזמן של מספרים ואידאות כסטרוקטורות טהורות. בעולם המוחש, הטלאולוגיה היא בזמן ומכשירית. אבל, כשלעצמה, היא ארגון טהור, לא בזמן, אינה צופה פני דבר מלבד עצמה, ובתור שכזאת היא נורמטיבית. אולם, אי אפשר להוכיח נורמטיביות זו, שכן כל הוכחה תניח נורמטיביות זו עצמה. הטלאולוגיה המכשירית והזמנית היא, אליבא דאפלטון, השתקפותה של הטלאולוגיה הטהורה במדיום של התנועה. טבעית לנו הבנת הרציונליות חיצונית, בזמן, מתוך הבנתנו הבלתי-מתווכת של המעשה האנושי. לפיכך, בדיון בחינוך, במדינה, כבחוקים, הכרחיים שכר ועונש. בחוקים, אף המושלים לא יהיו מסוגלים להגיע לרציונליות מלאה ויזדקקו לחיקוי הרציונליות הפנימית, אך עדיין בזמן, של השמיים. אפלטון מקווה – אבל בעניין זה הוא פסימי למדי – שיהיה אדם מסוגל לעבור מהבנת הטלאולוגיה האמפירית אל הרציונליות שלא בזמן של הטלאולוגיה לעצמה ולקבלת הנורמטיביות של התבונה, לא מכשירית ולא בזמן.

# **Rethinking the Genotype/Phenotype Distinction**

Ohad Nachtomy (Bar-Ilan) Zohar Yakhini (Technion)

## **Abstract**

While the definition of the ‘genotype’ has undergone dramatic changes in the transition from classical to molecular genetics, the definition of the ‘phenotype’ has remained for a long time within the classical framework. In addition, while the notion of the genotype has received significant attention from philosophers of biology, the notion of the phenotype has not. Recent developments in the technology of measuring gene-expression levels have made it possible to conceive of phenotypic traits in terms of levels of gene expression. We demonstrate that not only has this become possible but it has also become an actual practice. This suggests a significant change in our conception of the phenotype: as in the case of the ‘genotype’, phenotypes can now be conceived in quantitative and measurable terms on a comprehensive molecular level. We discuss in what sense gene expression profiles can be regarded as phenotypic traits and whether these traits are better described as a novel concept of phenotype or as an extension of the classical concept. We argue for an extension of the classical concept and call for an examination of the type of extension involved. By observing the technology and its presuppositions, we put forward the thesis that at least in this case genotype and phenotype are effectively co-identified one by means of the other. We suggest that the co-identification of genotype–phenotype couples in expression-based Gene Wide Association Studies also indicates a conceptual dependence, which we call “co-definition.”



# Autistic Speakers and Davidsonian Interpreters:

## A New Perspective

Michal Gleitman (Emory University)

### Abstract

Donald Davidson's philosophy of language rests on the premise that being a language user requires the ability to attribute beliefs to others, because "thought attribution" is necessary for interpreting other people's speech in concrete occasions of communication. It has been argued against Davidson that his theory of meaning is challenged by the existence of individuals on the autistic spectrum who use language but have difficulties interpreting the speech and mental states of others because they do not have theory of mind skills (traditionally defined as the ability to attribute mental states to others in order to explain and predict their behavior). Attempts have been made to save Davidson's theory by questioning whether empirical findings bear on his conceptual analysis, and by redefining what is involved in interpreting the speech of others, so as to let autistics into the community of Davidsonian interpreters. This paper provides a new approach to this debate: it argues that the arguments made by both sides are problematic, because they fail to consider Davidson's philosophy of language as a whole, and that once this misconception is corrected the empirical evidence about autistics turn out to *support* Davidson's theory, and even highlight an innovative and important distinction he introduces between the ability to use **conventional language** and being a **radical interpreter**. The paper concludes with a preliminary note on how this distinction yields a flexible conception of language, which

reverses Davidson's own position that there is a sharp divide between speakers and non-speakers (and consequently between thinkers and non-thinkers), thereby making his work an invaluable resource for exploring the implications of borderline language users for our understanding of language.

## **Impossibilists Paradise on the Cheap?**

Martin Vacek (Slovak Academy of Sciences)

### **Abstract**

The aim of the paper is to discuss the ersatz theory of David Lewis's impossible worlds, point out its undeniable benefits and demonstrate its cost. Firstly, I motivate the debate. A quite persuasive reason for the acceptance of impossible worlds is the so-called granularity problem. Famously, Lewis, following Quine, accepts the identity conditions for sets according to which sets are identical if and only if their members are identical. Also, Lewis accepts a so-called Natural Class theory according to which a proposition is ontologically identified with a set of possible worlds. But then, some problems arise. Namely, if there are cases where two mutually distinct propositions are necessarily coextensive, Lewis's possibilist ontology lacks the resources to distinguish them. For example, is the proposition of, say, 'Tobby is triangular' the same as the proposition 'Tobby is triangular'? In the same manner, is the proposition 'it is raining and it is not raining' the same as the proposition 'it is snowing and it is not

snowing', namely the empty set? If we suppose that a) the propositions in fact are different, and b) do not include trilateral but not triangular individuals as well as contradictory worlds into modal realists' ontology, our pre-theoretical opinions about their distinctness are violated.

Secondly I present one approach to Lewis's impossible worlds taken as constructions out of possibilia (Franz Berto 2010). The basis of Berto's proposal rests on the Lewisian account of propositions which, briefly, says that propositions A and B are the same propositions iff A and B are true at the same possible worlds and, that is the case iff A and B are the same set of worlds (Berto 2010: 471). Since, according to Lewis, worlds represent de dicto possibilities by instantiating propositions directly, basic propositions like 'it is raining', 'it is not raining' or 'there are married bachelors' are simply those sets of concrete possible worlds that the propositions 'it is raining', 'it is not raining' and 'there are married bachelors' hold at them, respectively. The question, however, is whether genuine modal realism has resources for constructing ersatz impossible worlds without violating its thorough extensional character. To put the problem otherwise: does genuine modal realism contain the resources for constructing ersatz impossible worlds qua sets of propositions?

In particular, if we consider basic atomic propositions to be sets of concrete worlds, and, using the set-theoretic machinery, consider impossible worlds to be sets of proposition, we get a fully extensional account of possible worlds as well as impossible worlds. Since impossible world-books are further reducible to sets of propositions, and propositions are identified with sets of worlds, impossible worlds can be simply identified with certain sets of sets of concrete possible worlds.

For instance, let us have two distinct contradictory propositions, 'the sun is shining and the sun is not shining' and 'it is raining and it is not raining'. Let us also suppose that the Lewisian logical space consists of exactly six worlds  $\{w_1, w_2, w_3, w_4, w_5, w_6\}$ . Provided that the proposition 'it is raining', A, is identified with the set  $\{w_1, w_2, w_3\}$  and the proposition 'it is not raining',

$\sim A$ , with the set  $\{w_4, w_5, w_6\}$ , the contradictory proposition ‘it is raining and it is not raining’ -  $(A \text{ and } \sim A)$  - is, by the same reasoning, identified with the conjunction of the above sets, namely  $\{\{w_1, w_2, w_3\} \{w_4, w_5, w_6\}\}$ . The resultant set is an impossible world,  $i_1$ , since it represents an inconsistent situation. Now, let us also suppose that the proposition ‘the sun is shining’,  $B$ , is identified with the set  $\{w_1, w_3, w_5\}$  and its negation,  $\sim B$ , with  $\{w_2, w_4, w_6\}$ . Similarly, the contradictory proposition ‘the sun is shining and the sun is not shining’ -  $(B \text{ and } \sim B)$  - is then the set  $\{\{w_1, w_3, w_5\} \{w_2, w_4, w_6\}\}$ . Let call the impossible world  $i_2$ . No doubt, impossible worlds  $i_1$  and  $i_2$  are different. While  $i_1$  is identified with the set of the form  $\{\{w_1, w_2, w_3\} \{w_4, w_5, w_6\}\}$ , the form of  $i_2$  is quite different -  $\{\{w_1, w_3, w_5\} \{w_2, w_4, w_6\}\}$ .

There is, however, a problem. Granted, Berto’s theory gives us various representations of different impossibilities by using genuine worlds. However, there are several limits the hybrid theory has. Recall, that one of the motivations for impossibilia was the need to differentiate between various necessary coextensive and impossible propositions, and thus provide a finer-grained distinction absent in the original theory. For, according to Lewis, the property of ‘being trilateral’ is identified with the property of ‘being triangular’, because any (actual and possible) individual which is trilateral is also triangular, and vice versa. But the problem seems to preserve even in these theories.

To see the problem, let us have two (distinct) propositions, ‘Tobby is triangular’ and ‘Tobby is trilateral’. Apparently, the aim is to show that the propositions are different, and thus that the proposition ‘Tobby is triangular but not trilateral’ can be represented by an (ersatz) impossible world distinct from a world according to which ‘Tobby is triangular but not triangular’. Provided Berto’s strategy, and given a simple logical space consisting of three worlds -  $w_1, w_2, w_3$  - we can identify the proposition ‘Tobby is trilateral’ with, say, the set of worlds  $\{w_1, w_2\}$  and its negation with  $\{w_3\}$ . Given the Lewisian pluriverse, the same holds for the proposition ‘Tobby is triangular’, namely that the proposition is identified with the set  $\{w_1, w_2\}$ , while its negation

with  $\{w_3\}$ . But then the impossible proposition ‘Tobby is triangular but not trilateral’ –  $\{\{w_1, w_2\}, \{w_3\}\}$  - is not different from the impossibility ‘Tobby is triangular but not triangular’  $\{\{w_1, w_2\}, \{w_3\}\}$ .

Finally, I argue for the existence of concrete impossible worlds. How can we know, after all, which logic appropriately describes reality? Without definite answer to the question, the objection from incredibility then simply collapses into a statement of possibilist dogma.

## **Can the Operator Argument Support Relativism?**

Dan Zeman (Institut Jean Nicod)

### **Abstract**

One traditional argument for introducing parameters in the circumstances of evaluation has been the “operator argument” initially proposed by David Kaplan. In a nutshell, the argument starts from a claim about the semantics of certain natural language expressions and concludes that certain parameters need to be introduced in the circumstances of evaluation of utterances, on pain of rendering those expressions redundant. Recently, this type of argument has been taken to support relativism (understood here as the position that the contribution of context is to provide values for the parameters in the circumstances of evaluation, and not elements in the content of utterances) about several expressions. In this paper I consider an argumentative strategy to the effect that the operator argument cannot support relativism on the grounds that the type of semantic values the operator argument deals

with (“compositional semantic values”) are different from the kinds of semantic values relativism is about, and that arguments involving the former have no bearing on the latter. After presenting Kaplan’s original formulation of the argument and preparing the terrain for the argumentative strategy considered by distinguishing between two general views about semantic content (what I call “semantic value pluralism” and “semantic value monism”), I illustrate the strategy by looking into one of its recent instantiations in a paper by Dilip Ninan. I show that Ninan’s objection could be easily avoided by slightly modifying the operator argument. I then consider extant and possible objections to the new version of the argument and show that they either beg the question or are based on claims that the relativist is not committed to. I close with noting that even if the new version of the argument is not convincing, there are other ways in which the original version can be relevant for (some forms of) relativism, thus concluding that the thesis that the operator argument cannot support relativism is false.

## In Defense of Priority (and Equality)

(האוניברסיטה העברית) Shlomi Segal

### Abstract

It has been recently suggested by Michael Otsuka and Alex Voorhoeve that the priority view violates the separateness of persons. Prioritarianism allegedly does so because it reaches the same recommendations in single- and multi-person cases, where the correct judgment should be to vary between the two. The paper attempts to show that prioritarianism escapes this objection. Despite Otsuka and Voorhoeve, prioritarianism, rightly understood, provides consistent and attractive recommendations in both single- and multi-person cases. Yet, prioritarians, the paper adds, cannot do so *while* affirming a leveling down objection (LDO) to egalitarianism. The same strategy that allows prioritarians to provide an attractive account of one-person cases is the one employed by egalitarians to escape the LDO. It would follow that while the Otsuka-Voorhoeve objection does not refute prioritarianism (contra to their claim), it does in fact refute (what we may call) *anti-egalitarian prioritarianism*.

## הבטחות

חנוך שיינמן (אוניברסיטת בר אילן)

### Abstract

This book offers an alternative to the dominant view of promises in contemporary philosophy. Under the dominant view, a promise is the communication of an intention to undertake an obligation, and is a performative speech act that can be neither true nor false. Inspired by suggestive remarks by Richard Price (1787), the book argues that promises are *self-motivating assertions*. I promise to perform some action when I assert that I shall perform the promised action, namely that I will perform it because of this very assertion of mine. I keep the promise when I make this assertion true, retroactively. Thus a promise represents the world now as being a certain way in the future, and as being that way in the future partly because it is now represented to be that way in the future.

Earlier attempts to explain promises in assertive terms assumed a truth theory of assertion. This book endorses Timothy Williamson's *knowledge theory of assertion* (1996, 2000). According to this theory, only knowledge warrants assertion. The constitutive norm of assertion requires us to assert only what we know. The book takes it pretty much for granted that assertions about the future can be determinately true or false at the present time, and argues that one can in fact foreknow that one shall perform the promised action (at least under normal conditions).

The resulting theory of promises offers a simple explanation of their intrinsic normativity, the fact that promises, by their very nature, are to be kept rather than broken: I am to do what I promised because I said I would, and I ought to have spoken



knowledgably, and therefore truthfully. Thus contrary to the common view, the promise does not create a new, self-standing obligation to keep the promise; rather, my obligation is to speak knowledgably at the time promising. I must keep my promise on pain of having flouted that obligation (i.e. because keeping the promise is a logically necessary condition of discharging that obligation).

The norm that requires us to speak knowledgably is not particularly moral; it is the constitutive norm of assertive language use. Following David Lewis's conventional account of language use (1969/200#, 1975/198#), I argue that this norm has conventional manifestations in different linguistic communities. The celebrated yet elusive intrinsic normativity of promises—their supposed-to-be-kept-ness—derives in this story from the constitutive and conventional normativity of assertive language use.

In offering the account, I do not purport to reduce promises to assertion. A self-motivating assertion is an assertion all right, but a rather special kind of assertion. It does not represent the world as being a certain way independent of the assertion; it represents the world as being a certain way partly because of the assertion. To use a favorite philosophical metaphor, motivating assertions straddle the line between the mind-to-world and world-to-mind direction[s] of fit. This, I shall argue, reflects the practical nature of the knowledge required for making warranted promises.

The book is written in a tradition that takes assertive language use to enjoy a certain conceptual primacy over performative language use. We can do so, explaining a speech act in assertive terms highlights its continuity with *the* paradigm of language use. This book will try to show that we can in fact do so in the case of promises and some related speech acts.

## האם ענישת יתר רעה מבחינה מוסרית כמו ענישת חפים מפשע?

שאול סמילנסקי (אוניברסיטת חיפה)

### תקציר

רווחת התפיסה כי ענישת חפים מפשע היא מזעזעת מבחינה מוסרית. רווחת גם ענישת יתר של אשמים – ענישתם יותר מאשר מגיע להם עבור הפשעים שהם נענשים עליהם. מבחינה מוסרית, ענישת יתר כוללת בתוכה אי-צדק דומה לענישת חפים מפשע. כיצד עלינו להתייחס לענישת יתר, ולאדישות היחסית המלווה אותה? אבחן את הסוגייה, ואטען כי אף שענישת יתר פסולה מבחינה מוסרית, אין לראותה כפי שאנו רואים את ענישת החפים מפשע.

## מושב פילוסופיה יוונית

יו"ר אורנה הררי (אוניברסיטת תל אביב)

נלי טלר (האוניברסיטה העברית), מור שגב (פרינסטון), שרון וייסר (מכון ון ליר)

### תקציר

מטרת המושב היא להעלות לדיון נושאים שונים בתולדות הפילוסופיה היוונית בתקופה הקלאסית ובתקופה ההלניסטית. נפתח בהרצאתו של נלי טלר שחושפת את תפקיד ההתנסות האמפירית בתורת הידיעה של אפלטון, נעבור להרצאתו של מור שגב שתעסוק בהשפעת הדת היוונית על הפוליטיקה של אריסטו ונסיים בהרצאתה של שרון וויזר שתעסוק בהתמודדות הסטואית עם ביקורת אריסטוטלית על אידאל הכחדת הנפש.

נלי טלר (האוניברסיטה העברית בירושלים): תפיסה חושית והסבר מדעי מתאיטוס

מור שגב (אוניברסיטת פרינסטון): פרשנותו של שופנהאואר ליעל הנפשי 3.5 של אריסטו

שרון וייסר (מכון ון ליר בירושלים): הכחדת הרגשות הסטואית וטעון הנפש האחידה