

Det teologiske menighetsfakultet  
Kristendomskunnskap hovedfag  
Vår 2007

Richard Rortys filosofiske  
antifundamentalisme som  
utfordring for kristen teologi

Torstein Lindaas

Veileder: Jan-Olav Henriksen

<b>1</b>	<b>INNLEDNING OG PROBLEMSTILLING</b>	<b>1</b>
1.1	MATERIALE	2
1.2	METODE	2
1.3	DISPOSISJON	3
1.4	MÅLSETTING	5
<b>2</b>	<b>RORTY</b>	<b>6</b>
2.1	POST-ANALYTISK ANTI-FUNDAMENTALISME	6
2.1.1	<i>Quines holisme</i>	6
2.1.1.1	Quines utgangspunkt: Moderat monistisk, naturalistisk behaviorisme	6
2.1.1.2	Quines angrep på forestillingen om at påstander om verden kan bekreftes eller avkreftes på individuell og uavhengig basis	8
2.1.1.2.1	Quines angrep på forestillingen om eksistensen av distinkte fakta- og meningskomplekser	10
2.1.1.2.2	Quines angrep på forestillingen om eksistensen av uavhengige meningskomplekser i språkets ytre	15
2.1.1.2.3	Quines angrep på forestillingen om eksistensen av uavhengige meningskomplekser i språkets indre	19
2.1.1.3	Rortys moderasjoner av Quine	22
2.1.2	<i>Sellars' dualisme</i>	31
2.1.2.1	De epistemiske normene en rettferdiggjort påstand må være konform til, er kun synlige gjennom språket	32
2.1.2.2	Det er bare mulig å være oppmerksom på noe <i>som noe</i> ved hjelp av språket	35
2.1.2.3	Rortys dualisme	37
2.2	PRAGMATISTISK ANTI-FUNDAMENTALISME	44
2.2.1	<i>James' pragmatisme</i>	44
2.2.2	<i>Rortys pragmatistiske antifundamentalisme</i>	46
2.2.3	<i>Hva er nyttig?</i>	52
<b>3</b>	<b>KRITIKK AV RORTY</b>	<b>56</b>
3.1	ONTOLOGISK ORIENTERT KRITIKK	56
3.2	PRAGMATISTISK ORIENTERT KRITIKK	68
3.2.1	<i>Påstanden om at antifundamentalisme skader positive verdier</i>	69
3.2.2	<i>Påstanden om at antifundamentalisme skader forestillingene om verdighet og rettigheter</i>	74
3.2.3	<i>Påstanden om at antifundamentalisme skaper usikkerhet, skader ærlighet og tillit</i>	78
3.2.3.1	Påstanden om at antifundamentalisme skaper usikkerhet	78
3.2.3.2	Påstanden om at antifundamentalisme skader ærlighet og tillit	86
<b>4</b>	<b>RORTYS FILOSOFISKE ANTIFUNDAMENTALISME SOM TEOLOGISK UTFORDRING</b>	<b>88</b>
4.1	MONISTISK ORIENTERT ANTIFUNDAMENTALISME	88
4.1.1	<i>Vertikal monisme</i>	88
4.1.2	<i>Horisontal monisme</i>	92
4.2	DUALISTISK ORIENTERT ANTIFUNDAMENTALISME	96
4.2.1	<i>Vertikal dualisme</i>	96
4.2.2	<i>Horisontal dualisme</i>	98
4.3	INNEBÆRER SAMTIDIG MONISME OG DUALISME NØDVENDIGVIS PRAGMATISME?	101
4.3.1	<i>Forestillingen om at det kristne virkelighetsbildet er inkonsistent</i>	101
4.3.2	<i>Forestillingen om at det kristne virkelighetsbildet er konsistent</i>	104
<b>5</b>	<b>KONKLUSJON</b>	<b>109</b>
5.1	OPPSUMMERING AV DRØFTINGEN SÅ LANGT	109
5.2	FRA FUNDAMENTALISME OG ANTIFUNDAMENTALISME TIL MODERAT MONISME	111

# 1 Innledning og problemstilling

Da jeg begynte å studere var det med en forventning om at studiet skulle avdekke det egentlige fundamentet for min tro; fundamentet ville åpenbare seg dersom jeg bare arbeidet meg langt nok ned i den teologiske materien.<sup>1</sup> Problemet var «bare» grundighet; *svaret lå i grunnen*.

Antitetisk til denne forventningen hevder Wittgenstein at «the difficulty is to realize the groundlessness of our believing»; problemet er ikke å *finne* grunnen, men å gi den opp.<sup>2</sup> Etterhvert som jeg kom videre i studiet, begynte jeg smått om senn å tenke på denne måten. Hovedoppgaven er et resultat av den brytningen som oppstod mellom det innledende ønsket om å finne fundamental sannhet, og den skeptisismen som meldte seg etterhvert.

Jeg skal konkret analysere en amerikansk form for fundamentalisme-kritikk som har gjort sterkt inntrykk på meg, nemlig Richard Rortys filosofiske pragmatisme. Rorty (1931-2007) er kjent for sin radikale og betydningsfulle kritikk av epistemologi – enkelt sagt «læren om hva som skal til» for å kunne klassifisere overbevisninger som sanne eller usanne.<sup>3</sup> For Rorty er det eneste kriteriet som gjelder – i den grad man er interessert i å klassifisere overbevisninger på denne måten – at overbevisningene tjener oss og våre prosjekter på en god måte,<sup>4</sup> det vil si at overbevisningene er *nyttige*. Nyttige overbevisninger er sanne, unyttige overbevisninger er usanne.

Påstanden om at våre påstander om virkeligheten kan og bør begrunnes i noe *mer* enn hva som viser seg å være nyttig, har imidlertid lenge vært vanlig blant kristne, slik det har vært blant de fleste andre. Jeg vil derfor formulere problemstillingen på følgende måte: Er Rortys antifundamentalistiske argumenter gode? På hvilken måte utfordrer de teologien? Hvordan bør teologien håndtere utfordringen?

---

<sup>1</sup> Rorty beskriver den samme forventningen i platonistiske termer: «I figured that if I became a philosopher I might get to the top of Plato's 'divided line' – the place 'beyond hypotheses' where the full sunshine of Truth irradiates the purified soul of the wise and good [...]» Richard Rorty: «Trotsky and the Wild Orchids.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 9.

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein: *On Certainty*. New York: Harper & Row 1969, paragraf 166, s. 24e.

<sup>3</sup> Rorty sier han tilbyr et slags «[...] prolegomenon to a history of epistemology-centered philosophy as an episode in the history of European culture.» Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 390. Han mener epistemologien oppstod som resultatet av en tilfeldig, historisk utvikling. Dette synet på epistemologien fremstår selvsagt som en motsetning til den tradisjonelle overbevisningen om at den er det sentrale uttrykket for menneskehetens evige søken etter sannheten.

<sup>4</sup> «I want to demote the quest for knowledge from the status of end-in-itself to that of one more means towards greater human happiness.» Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. xiii.

## 1.1 Materiale

Det er naturlig å fokusere på Rortys argumentasjon i *Philosophy and the mirror of nature*, spesielt drøftingen av Quine og Sellars – Rorty beskriver disse filosofene som svært betydningsfulle for sin egen filosofiske utvikling.<sup>5</sup> Jeg kommer også til å bruke materiale også fra Quines *Word and Object* og *Two Dogmas of Empiricism*, og Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind* – dette materialet vil fungere som en introduksjon til, og som en bakgrunn for, Rortys videre drøfting. Samtidig vil jeg benytte meg av flere senere verk; Rorty har i noen grad distansert seg fra den post-analytiske filosofiske diskursen de fleste av argumentene i *Philosophy and the mirror of nature* er formulert innenfor, til fordel for en argumentasjon som er mer konsekvent sentrert rundt nyttebegrepet. Den viktigste inspirasjonskilden for denne måten å argumentere på er William James. Som med Quine og Sellars vil jeg først *introdusere* ideene hans, før jeg presenterer Rortys videre drøfting av dem. Jeg kommer i hovedsak til å henvise til James' *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*.

Når det gjelder den *teologiske* drøftingen vil jeg hovedsaklig benytte meg av relevant materiale i Bibelen, men også til en viss grad tekster av Gregor av Nyssa, Augustin og Luther.<sup>6</sup> Jeg har valgt disse tre tenkerne fordi de hver på sin måte, ut fra hver sin kirkelige tradisjon<sup>7</sup>, sier noe viktig om denne hovedoppgavens sentrale tema; forholdet mellom en monistisk eller dualistisk ontologi og fundamentalisme.

## 1.2 Metode

Spørsmålet om metode oppfatter jeg som et spørsmål om hvordan jeg har gått frem når jeg har jobbet med stoffet, og hvordan jeg vil jobbe med det fremover.

Arbeidet kan grovt sett deles inn i tre faser. Første fase var å sette seg inn i relevant litteratur. Jeg har lest mesteparten av bøkene Rorty har gitt ut, og en god del av den litteraturen han flittigst henviser til. I starten leste jeg med nykommerens «gadammerske» forventning om fullkommenhet – jeg forventet at tekstene både var

---

<sup>5</sup> «The antirepresentationalism I advocate here harks back to my 1979 book, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Although the figures looming in the background of that book were Wittgenstein, Heidegger, and Dewey, my most proximate intellectual debts at the time I was writing it were to Wilfrid Sellars and Willard van Orman Quine.» Richard Rorty: «Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991 s. 1.

<sup>6</sup> Jeg vil konsentrere meg om Augustins *On the holy trinity*, Gregor av Nyssas *On the soul and the resurrection*, og Luthers *On the bondage of the will*.

<sup>7</sup> Gregor av Nyssa, Augustin og Luther representerer på mange måter «hver sin» av de «tre store» familiene av kirkesamfunn; de ortodokse, det katolske, og de protestantiske.

konsistente og sanne,<sup>8</sup> og prøvde å «ta dem inn» uten å rangere og vurdere dem ut fra hvor kompatible de fremsto som i forhold til kristen og vitenskapelig normaldiskurs. Etter noen runder i den hermeneutiske sirkelen støtte imidlertid denne foregripelsen av fullkommenhet på problemer. Intern inkonsistens og inkompatibilitet med egne erfaringer problematiserte Rortys argumentasjon i betydelig grad.

Dermed startet fase to. Jeg begynte systematisk å organisere det jeg hadde skrevet ned av tanker og oppsummeringer og sitater i et arbeidsdokument. Denne tilnærmingen til stoffet gjorde at jeg oppdaget noen underliggende strukturer i Rortys argumentasjon som jeg kommer til å benytte meg av når jeg disponerer stoffet. Mer om dette under.

Fase tre var å velge en spesifikk vinkling på oppgaven. Jeg valgte å vinkle oppgaven på fundamentalisme fordi dette er et sentralt tema for Rorty, fordi temaet er aktuelt, og fordi jeg selv kommer fra en kultur der ideen om at visse konklusjoner faktisk er endelig begrunnet/har et objektivt fundament, er allment akseptert.

I arbeidet fremover vil jeg la presentasjonen og drøftingen følge de linjene jeg skal argumentere for i presentasjonen av disposisjonen. Jeg har ikke sett noen annen sekundærlitteratur vinkle stoffet slik jeg gjør,<sup>9</sup> så jeg kommer til å legge presentasjon og drøfting tett opptil tekstmaterialet. Ved å ligge tett på teksten på denne måten håper jeg å kunne vise at det har noe for seg å strukturere Rortys tenkning på den måten jeg gjør.

### **1.3 Disposisjon**

Jeg kommer til å presentere Rortys fundamentalisme-kritikk som orientert rundt tre forskjellige teoretiske sentre; et *monistisk* senter, med hovedvekt på quineansk, semantisk holisme, et *dualistisk* senter, med hovedvekt på det sellarske, psykologisk-nominalistiske skillet mellom språk og verden, og et *pragmatistisk* senter, med hovedvekt på en jamesiansk-inspirert radikal nyttetenkning. Argumentasjonen knyttet til det monistiske og dualistiske senteret er av det post-analytiske slaget, argumentasjonen knyttet til det pragmatistiske senteret er av det nytteorienterte slaget.

---

<sup>8</sup> Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*. 2. rev. utgave. New York: Crossroad 1984, s. 262.

<sup>9</sup> Det som kommer nærmest er kanskje påvisningen av Rortys dobbelte determinisme og eksistensialisme. Se for eksempel David Vaden House: *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Philosophy of History and Culture, bind 14. Leiden: Brill 1994, s. 121-122.

Når jeg har presentert Rortys tenkning, vil jeg problematisere den. Jeg kommer til å vurdere den både ut fra en forestilling om at den kan hjelpe oss i den prosessen det er å komme frem til *sanne* teorier om virkeligheten, og i den prosessen det er å komme frem til *nyttige* teorier om virkeligheten. Jeg velger denne dobbelte strategien både fordi Rorty kan tolkes i begge retninger, avhengig av om vi vektlegger det han sier eller det han gjør, og fordi jeg vurderer begge strategiene som interessante.

Jeg kommer til å argumentere for at argumentasjonen knyttet til det monistiske og det dualistiske senteret *hver for seg* fremstår som konsistent og overbevisende. I den grad man ser sentrene som en integrert *helhet*, problematiseres imidlertid den opplevelsen av konsistens og sammenheng som sentrene hver for seg gir. Spørsmålet blir dermed om Rortys monistisk og dualistisk orienterte argumentasjon virkelig kan være kompatibel med hverandre.

Argumentasjonen knyttet til det pragmatistiske senteret kan interpreteres som en måte å løse dette konsistens-problemet på; ved å hevde at både semantisk holisme og psykologisk nominalisme er teorier som utelukkende skal vurderes ut fra sin *nytteverdi*, avdramatiseres eventuelle påstander om inkonsistens. Spørsmålet som i stedet må besvares, er om denne måten å tenke på *selv* er nyttig.

Når jeg er ferdig med å drøfte disse problemkompleksene, vil jeg se nærmere på hvilke teologiske utfordringer Rortys tenkning bringer på banen. Innebærer for eksempel en påvisning av kristne monismer og dualismer antifundamentalisme slik det gjør for Rorty? Et annet interessant spørsmål jeg vil prioritere er spørsmålet om samtidig monisme og dualisme nødvendigvis innebærer antirealistisk pragmatisme. Jeg kommer hovedsaklig til å følge de samme linjene som beskrevet over når jeg jobber med de teologiske utfordringene. Til slutt vil jeg anbefale en konkret måte å håndtere utfordringene på.

Disposisjonen blir dermed seende slik ut:

## 1. Innledning

## 2. Rorty

### 2.1 Post-analytisk anti-fundamentalisme

### 2.2 Pragmatistisk anti-fundamentalisme

## 3. Kritikk av Rorty

### 3.1 Ontologisk orientert kritikk

### 3.2 Pragmatistisk orientert kritikk

## 4. Rortys filosofiske antifundamentalisme som teologisk utfordring

### 4.1 Monistisk orientert antifundamentalisme

### 4.2 Dualistisk orientert antifundamentalisme

### 4.3 Innebærer samtidig monisme og dualisme nødvendigvis pragmatisme?

## 5. Konklusjon

### **1.4 Målsetting**

Målsettingen for oppgaven er bedre forståelse av Rortys anti-fundamentalistiske argumentasjon. Det er lettere å argumentere når vi kjenner motstanderen godt, samtidig er det ikke umulig at det er elementer ved Rortys tenkning vi burde godta. Dave Tomlinson hevder at tradisjonell, evangelisk fundamentalisme er et barn av modernistisk scientisme,<sup>10</sup> og en god del av Rortys argumentasjon fungerer nettopp som en overbevisende kritikk av denne. Tomlinson hevder samtidig at det ikke går noen vei tilbake til det han beskriver som «the false certainties of fundamentalism», selv om relativt mange fremdeles lar seg friste av dette håpet. Han vil ta en annen vei, en som inkluderer «the pain and uncertainty of a thoroughgoing rethink.»<sup>11</sup> Med hovedoppgaven håper jeg å bidra til dette prosjektet.

---

<sup>10</sup> Dave Tomlinson: *The Post-Evangelical*. London: Triangle 1995, s. 66.

<sup>11</sup> Dave Tomlinson: *The Post-Evangelical*. London: Triangle 1995, s. 26-27.

## 2 Rorty

### 2.1 Post-analytisk anti-fundamentalisme

Når Rorty skal begrunne sitt negative forhold til forestillingen om fundamental sannhet, henviser han spesielt – særlig i begynnelsen av sitt forfatterskap – til de post-positivistiske, analytiske filosofene Willard V. O. Quine (1908-2000) og Wilfrid S. Sellars (1912-1989). I tillegg til Wittgenstein er det Quine og Sellars som var de mest sentrale da man i angloamerikansk analytisk filosofisk tradisjon fra ca. 1950 av begynte å bryte ned den vitenskapelige, empiristiske fundamentalismen John Locke først introduserte på 1600-tallet. Quines angrep på distinksjonen mellom analytiske og syntetiske setninger, og på distinksjonene mellom språklige meningsstrukturer generelt, gjorde det svært problematisk å skille mellom fundamenter og ikke-fundamenter. Et fundament har den helt eksklusive egenskapen at det er *selv-evident*; uten behov for epistemisk rettferdiggjøring, uten behov for rettferdiggjørelse ved å fundamenteres på noe annet. Når «fundamentet» fremstilles som kontinuerlig med det som *ikke* er fundament, blir det selvsagt vanskelig å vite hva som er selv-evident og hva som ikke er det. Sellars' etablering av en radikal distinksjon mellom språklige, epistemiske prosesser og ikke-språklige, kausale prosesser gjorde det samtidig svært vanskelig å beskrive ikke-språklige, kausale prosesser (f.eks. sansninger) som relevante for språklige, epistemiske prosesser (slutninger om verden). Det ikke-språklige beskrives her som så forskjellig fra det språklige at det ikke kan fungere som det språkliges fundament.

I det følgende skal jeg beskrive Quines og Sellars' tenkning mer utførlig. Jeg skal også beskrive Rortys modifikasjoner av den.

#### 2.1.1 Quines holisme

##### 2.1.1.1 Quines utgangspunkt: Moderat monistisk, naturalistisk behaviorisme

Quines filosofi blir ofte kalt «holistisk»; denne karakteristikken henspiller på Quines oppfatning av semantisk helhet. Quine oppløser den kantianske distinksjonen mellom analytiske og syntetiske setninger, og avviser forestillingen om at enkeltstående påstander om verden kan bekreftes eller avkreftes på individuell basis. Det kan argumenteres for at Quines semantiske holisme oppstår som en konsekvens av hans Dewey-inspirerte monistiske naturalisme; dette ser ut til å ha støtte i Quines egen



selvforståelse.<sup>12</sup> En monistisk-naturalistisk virkelighetsoppfatning innebærer en påstand om at det bare finnes *én type virkelighet*; den *naturlige* virkeligheten, alltid relatert til og kontinuerlig med seg selv.<sup>13</sup> Innenfor en kontinuistisk og enhetlig virkelighetsforståelse av denne typen er det i teorien ikke rom for skarpe distinksjoner, heller ikke den epistemologisk signifikante distinksjonen mellom epistemiske fundamentener og det byggverket av slutninger/argumenter som hviler på disse fundamentene; mellom førsteordens og andreordens justifikasjon.

Quines monistiske grunnsyn kommer klart til uttrykk når han lokaliserer menneskets mentale liv *i naturen*.<sup>14</sup> Det mentale – en entitet som den filosofiske tradisjonen hovedsaklig har beskrevet både som epistemisk fundamental og som en størrelse som eksisterer *utenfor* naturen – blir av Quine beskrevet nettopp som natur. Fordi filosofien har begrunnet sin egen «fundamenterende» rolle nettopp med sin kjennskap til det utenforliggende mentale domènet betyr dette at filosofien mister sin spesielle status og blir en del av naturvitenskapen:

---

<sup>12</sup> Roger Gibson Jr. trekker en direkte linje fra Quines naturalisme til hans holisme i *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*. Tampa: University Presses of Florida 1982. (Se f.eks. s. 106.) Quine skriver i forordet til Gibsons bok at «[i]t is a rare pleasure to read someone who understands my position so fully, presents it so clearly, defends it so cogently, and relates it so illuminatingly to earlier doctrines and rival schools. In reading Gibson I gain a welcome perspective on my own work. Fussing with the structure from my cramped position within it, I do not easily gain a proportionate overall view of what I am up to. Roger Gibson, surveying the scene from his external vantage point, does much to fill that need.» *ibid.*, s. xi.

<sup>13</sup> En av de mest sentrale forestillingene i den monistiske tradisjonen er forestillingen om kontinuitet; det den amerikanske pragmatismens «stamfar», Charles Sanders Peirce (1839-1914), kaller «synechism»: «[...] [I]t is by taking advantage of the idea of continuity, or the passage from one form to another by insensible degrees, that the naturalist builds his conceptions. [...] The tendency to regard continuity, in the sense in which I shall define it, as an idea of prime importance in philosophy may conveniently be termed *synechism*.» Charles Sanders Peirce: *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. Lincoln: University of Nebraska Press 1998, s. 63, 203. Dewey hevder i tråd med Peirce's tese at «the facts of man» er kontinuerlige med «those of the rest of nature». John Dewey: *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library 1930, s. 2. En ting kan i det hele tatt ikke vurderes epistemisk isolert fra andre ting; jo mer man vet om tingens relasjoner til andre ting, jo mer vet man om tingen «selv»: «To assume that anything can be known in isolation from its connections with other things is to identify knowing with merely having some object before perception or in feeling, and is thus to lose the key to the traits that distinguish an object as known. [...] The more connections and interactions we ascertain, the more we *know* the object in question.» John Dewey: *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company 1929, s. 267. Richard Bernstein hevder at «Dewey sought to unmask the tendency for philosophers to reify and hypostatize changing fluid, functional distinctions into metaphysical and epistemological dichotomies» Richard Bernstein: *Philosophical profiles: Essays in a pragmatic mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, s. 263. Rorty tolker Dewey på samme måte; ifølge Rorty er alle Deweys distinksjoner gradvise; der andre definerer distinksjoner som brudd, definerer Dewey dem som hele spektrum. Richard Rorty: «Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 94. Det er den *sekularistiske* formen for monisme som dominerer i den amerikanske, pragmatistiske tradisjonen både Quine, Dewey og Rorty er en del av, samtidig får denne virkelighetsoppfatningen også et religiøst uttrykk, f.eks. i panteismen og panpsykismen til William James, en av tradisjonens grunnleggere. Se f.eks. William James: *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co. 1909.

<sup>14</sup> Quine adopterte etterhvert sin elev Donald Davidsons *anomalske* monisme; selv om det «mentale» ontologisk sett må beskrives som en porsjon natur, er det ikke dermed sagt at mentale fenomener kan beskrives ved hjelp av et rent fysiologisk språk.

Philosophically I am bound to Dewey by the naturalism that dominated his last three decades. With Dewey I hold that knowledge, mind, and meaning are part of the same world that they have to do with, and that they are to be studied in the same empirical spirit that animates natural science. There is no place for a prior philosophy.<sup>15</sup>

Quine erstatter konkret studiet av det mentale med studiet av menneskers *adferd*. Denne endringen gjelder også studiet av ordenes betydninger eller meninger; et ords konkrete mening finner vi ikke ved å studere (antatte) ikke-naturlige avsondrede mentale områder i mennesket, men bare konkret menneskelig adferd.<sup>16</sup> Quine erstatter altså mentalisme med behaviorisme.

I det følgende skal vi se nærmere på hvordan Quine i praksis gjør sin fundamentalisme-fiendtlige monistiske naturalisme *mer plausibel* ved å angripe (1) den tradisjonelle forestillingen om at påstander om verden kan bekreftes eller avkreftes på individuell og uavhengig basis (det Quine kaller «reduksjonisme»), samt (2) den tradisjonelle distinksjonen mellom analytiske og syntetiske setninger. Den første av disse forestillingene forutsetter eksistensen av radikale distinksjoner i det Quine kaller språkets «ytre», den andre forutsetter eksistensen av radikale distinksjoner i språkets «indre». Både distinksjonene i språkets ytre og i språkets indre kan brukes som hendige «delelinjer» mellom et selvevident fundament og det ikke-selvevidente man forestiller seg at hviler på fundamentet. En *oppløsning* av disse distinksjonene får dermed umiddelbare anti-fundamentalistiske implikasjoner; for at forestillingen om et epistemisk fundament i det hele tatt skal kunne fremstå som meningsfull må man kunne distingvere mellom fundament og byggverk. Det må være mulig å snakke om *reell forskjell* på fundament og det som bare hviler på fundamentet. Forestillingene om distinkthet og uavhengighet fungerer som fruktbare forutsetninger for en slik forskjells-diskurs.

### **2.1.1.2 Quines angrep på forestillingen om at påstander om verden kan bekreftes eller avkreftes på individuell og uavhengig basis**

Når det gjelder forestillingen om at påstander om verden kan bekreftes eller avkreftes på individuell og uavhengig basis, er bakgrunnen følgende: Innenfor den logisk-empiristiske filosofiske tradisjonen som Quine er en del av har det vært vanlig å

---

<sup>15</sup> Willard Van Orman Quine: «Ontological Relativity». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Colombia University Press 1969, s. 26.

<sup>16</sup> Willard Van Orman Quine: «Ontological Relativity». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Colombia University Press 1969, s. 26-27.

beskrive både verden og språket *atomistisk*. Verden består av individuelle, distinkte fakta sammenstilt i forskjellige fakta-komplekser; språket (eller lenger tilbake i tid: det mentale) består på samme måte av individuelle, distinkte meninger (eller konsepter) sammenstilt i forskjellige menings-komplekser (konsept-komplekser).<sup>17</sup> Hvert distinkte, selvinnkapslede menings-atom denoterer, «peker på», hvert sitt selvinnkapslede, distinkte fakta-atom «ute i verden».

Sannhet defineres i denne atomistiske tradisjonen som en slags *strukturell likhet* mellom fakta-komplekser og menings-komplekser (strukturell isomorfisme). Når vi formulerer sanne setninger skjer følgende: Vi former setningen (menings-komplekset) slik at den får samme struktur som et eksisterende fakta-kompleks. Menings-komplekset «katta er på matta» er sann dersom katta er på matta – dersom fakta-komplekset man refererer til har akkurat denne strukturen – katta-på-matta. Hvis katta *ikke* er på matta er menings-komplekset «katta er på matta» usant; det er ikke lenger strukturellt med fakta-komplekset.

Et hvilket som helst fakta-atom eller menings-atom er en fast og distinkt størrelse som ikke påvirkes av eller glir over i atomene rundt seg eller i noe annet – hvert atom eksisterer bare på sitt eget sted. Quine beskriver dette synet som en aristoteliansk-derivert form for *essensialisme*: «Meaning is essence divorced from the thing and wedded to the word.»<sup>18</sup>

Siden atomene på denne måten oppfattes som upåvirkelige essenser, vil et hvilket som helst menings-kompleks ha den samme betydningen uansett hva som skjer med menings-kompleksene rundt det. En vitenskapelig konklusjon eller teori vil for eksempel ha den samme *betydningen* uansett hvilken kontekst (f.eks. språk, se note 17) teorien er fremsatt i, og også uavhengig av om fakta forandres. Setningen betyr det den betyr; siden menings-atomene den er bygget opp av er distinkte og

---

<sup>17</sup> I den eldre, mentalistiske tradisjonen ser man på menings-atomer og menings-komplekser som *mentale* størrelser og hevder at ordene *uttrykker* disse mentale størrelsene på forskjellige språk. Hvert mentale menings-atom refererer til sitt unike fakta-atom. Samtidig er menings-atomet (alternativt menings-komplekset) linket opp til flere forskjellige ord som fungerer som synonymymer til hverandre. Det samme menings-atomet kan altså uttrykkes ved hjelp av mange forskjellige ord, også på forskjellige språk. Når vi skal oversette et ord til et annet språk gjelder det bare å velge riktig synonym på det andre språket. Quine kaller denne forestillingen «the myth of the museum»; de mentale menings-kompleksene sammenlignes her med bildene på en utstilling, og de forskjellige synonymene som uttrykker menings-kompleksene sammenlignes med merkelappene under bildene. Oversettelse er å bytte merkelapper. Willard Van Orman Quine: «Ontological Relativity». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, s. 27.

<sup>18</sup> Willard Van Orman Quine: «Vagaries of Definition». *The Ways of Paradox and Other Essays*, 2. utg. Cambridge: Harvard University Press 1976, s. 51.

upåvirkelige essenser, kan den aldri forandre mening. Meningskompleksenes uavhengighet og distinkthet gjør det samtidig mulig å bekrefte eller avkrefte en påstand på *individuell* basis; vi spesifiserer ganske enkelt «[...] which bits of language tie up with which bits of reality [...]»,<sup>19</sup> og ser etter strukturlikhet.

For en naturalistisk monist som Quine fremstår både distinktheten og uavhengigheten som problematisk; både distinkthet og uavhengighet bryter med monistens vektlegging av kontinuerlighet og enhet. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan Quine beskriver både verden og språket som en *helhet* som ikke kan reduseres til et aggregat av individuelle, gjensidig uavhengige bestanddeler. Jeg vil først presentere Quines angrep på distinkthet, så uavhengighet.

#### **2.1.1.2.1 Quines angrep på forestillingen om eksistensen av distinkte fakta- og meningskomplekser**

Forestillingen om eksistensen av distinkte *fakta*-atomer har i den logisk-empiristiske tradisjonen vært knyttet til forestillingen om eksistensen av distinkte legemer (katter på matter). Quine hevder mot dette at selv om mennesket «[...] persist in breaking reality down somehow into a multiplicity of identifiable and discriminable objects [...]»<sup>20</sup> har – i vitenskapen – fysiske objekter («bodies») «[...] long since diffused into swarms of particles, and the Bose-Einstein statistic (§13) has challenged the particularity of the particle.»<sup>21</sup> Hvis man i vitenskapen ikke lenger i absolutt forstand kan referere til faste, distinkte legemer blir alle referanser også til distinkte fakta-komplekser overfladiske; «[...] factuality succumbs to vagueness after a point.»<sup>22</sup>

Quine hevder i stedet at fysiske objekter bør ses som firedimensjonale *utsnitt* av de *kontinuerlige størrelsene tid og rom*, og anbefaler å kalle disse utsnittene «hendelser» eller «prosesser».<sup>23</sup> Snittene som markerer «grensene» for hendelsene/prosessene *skjærer vi selv*; det vi kaller «fysiske objekter» tar sitt utgangspunkt i våre for tiden etablerte postulater om verden, i våre egne «patterns» som vi presser ned på våre

---

<sup>19</sup> Richard Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991 s. 10. Rorty tar, som vi snart skal se, avstand fra denne påstanden.

<sup>20</sup> Willard Van Orman Quine: «Speaking of Objects». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, s. 1.

<sup>21</sup> Willard Van Orman Quine: *Pursuit of Truth*. 2. utg. Cambridge: Harvard University Press 1992, s. 20.

<sup>22</sup> Willard Van Orman Quine: «Let Me Accentuate the Positive». *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 118.

<sup>23</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 171.

sanseinntrykk og strukturerer dem ved.<sup>24</sup> I epistemologisk forstand er fysiske objekter en *myte* på linje med homeriske guder. Tenker vi pragmatisk er troen på fysiske objekter likevel å foretrekke, fordi den gjør det lettere for oss å håndtere våre sanseinntrykk.<sup>25</sup>

En gang i fremtiden vil vi kanskje helt kunne kvitte oss med termer som refererer til distinkte, individuelle objekter; Quine leker iallfall med tanken om at «[...] the individuated, object-oriented conceptual scheme so natural to us could conceivably begin to evolve away.»<sup>26</sup>

Quine angriper også forestillingen om eksistensen av distinkte og uavhengige *meninger* (betydninger); den menings-essensialismen han diagnostiserer over. Før Quines konkrete kritikk av denne drøftes, vil jeg presentere bakgrunnen for den litt nærmere. Forestillingen om eksistensen av distinkte menings-atomer har i den logisk-empiristiske tradisjonen vært knyttet til forestillingen om eksistensen av distinkte *konsepter*. Konseptene har tradisjonelt vært forstått som *mentale universalier* (jf. Quines anklage om essensialisme) ordene er knyttet til og henter sin mening fra; det er det samme universaliet/konseptet *katt* som uttrykkes ved det norske ordet «katt», det engelske ordet «cat» og det tyske ordet «katze» (jf. Quines museumsmyte, note

---

<sup>24</sup> Willard Van Orman Quine: «Speaking of Objects». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Colombia University Press 1969, s. 2, 5. Peter Gardenfors beskriver analogt en prosess han kaller «kategorisk persepsjon»: «Det finns ett perceptuellt fenomen som inom kognitiv psykologi brukar kallas *kategorisk perception*. Det innebär att en verklighet där det inte finns några skarpa gränser sorteras upp i *distinkta* fack av våra kognitiva mekanismer. I tolkningen av perceptionen lägger vår hjärna till gränser som inte har någon verklig motsvarighet. Gränserna ges av ett system av *kategorier* som är en kognitiv produkt. Inom den indelning som skapas av kategorisystemet jämnas också olikheterna till så att två objekt som klassas inom samma kategori uppfattas som mer lika varandra än vad de 'egentligen' är, dvs om man jämför med de resultat som fysiska mätningar ger.» Peter Gardenfors: *Kategorisk perception i vetenskapen*. Tidskrift för Vetenskapsstudier 7: 2, 1994, s. 17-29.

<sup>25</sup> Myten om at det finnes fysiske objekter er «[...] epistemologically superior to most in that it has proved more efficacious than other myths as a device for working a manageable structure into the flux of experience.» Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism». *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 44. Når vi beskriver våre erfaringer ved hjelp av teorien om distinkte og faste objekter ute i verden, gjør vi altså i praksis vår erfaring håndterbar. Fysiske objekter er ikke våre eneste postulerer om verden; vi postulerer også abstrakte objekter, krefter, energi, og materie generelt. Disse har samme oppgave som postulatene om fysiske objekter; de skal gjøre vår håndtering av sanseerfaringen lettere: «Physical objects, small and large, are not the only posits. Forces are another example; and indeed we are told nowadays that the boundary between energy and matter is obsolete. Moreover, the abstract entities which are the substance of mathematics – ultimately classes and classes of classes and so on up – are another posit in the same spirit. Epistemologically these are myths on the same footing with physical objects and gods, neither better nor worse except for differences in the degree to which they expedite our dealings with sense experiences.» Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 45. Rorty deler Quines pragmatistiske, ontologiske relativisme: «Antiessentialists think of objects as what we find it useful to talk about in order to cope with the stimulations to which our bodies are subjected.» Richard Rorty: «Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 107.

<sup>26</sup> Willard Van Orman Quine: «Speaking of Objects». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Colombia University Press 1969, s. 24.

17, s. 9). Konseptet eller universaliet er her noe klart, distinkt og fast som ligger «bak» ordet og gir det mening.<sup>27</sup> Til sammen utgjør universalie/konseptene en *mental struktur som er identisk i alle mennesker, et fellesmenneskelig meningsunivers*. De forskjellige språkene vokser ut av denne mentale strukturen, og er *lokale* uttrykk for den. Vår felles mentale struktur av konsepter eller universalier beskrives gjerne som menneskets egentlige essens, menneskets kjerne, og er den egentlige grunnen til at vi kan forstå hverandre; vi er like dypest sett.

I den grad denne kjernen samtidig blir beskrevet som epistemisk fundamental, er den også den egentlige grunnen til at vi kan *vite* noe. Studiet av disse epistemisk fundamentale strukturene har dominert vestlig filosofi siden Kant, først direkte i form av et studie av det mentale, siden indirekte i form av studiet av språket. Det er dette siste forsøket på å forstå hvordan viten blir til som kjennetegner den *analytiske* filosofiske tradisjonen (ofte bare kalt språkfilosofi); den tradisjonen både Quine og Rorty er en del av og gjør opprør mot.

Quine angriper, tro mot sin egen behaviorisme, forestillingen om distinkte meningsatomer (og -komplekser) ved å henvise til konkret menneskelig *adferd*. I vår adferd finnes det mange eksempler på vage beskrivelser av overgangen mellom forskjellige porsjoner av virkeligheten, for eksempel overgangen mellom forskjellige farger, overgangen mellom gjørmete vann og våt gjørme, og overgangen mellom fjelltopp og fjellside:

A singular term naming a physical object can be vague in point of the boundaries of that object in space-time, while a general term can be vague in point of the marginal hangers-on of its extension. [...] Thus take the general term 'mountain': it is vague on the score of how much terrain to reckon into each of the indisputable mountains, and it is vague on the score of what lesser eminences to count as mountains at all.

Quine fortsetter med å hevde at det ikke eksisterer noen klar distinksjon mellom det vi har spist og oss selv; i fordøyelsesprosessen blir maten kontinuerlig tatt opp i kroppen og omgjort til organisme.<sup>28</sup> Det finnes heller ingen klar definisjon av hvor mye hår en mann må ha mistet før det blir korrekt å betegne ham som «skallet», eller, som

---

<sup>27</sup> Hos Platon og Augustin fikk universaliet sin adekvans garantert av universaliets deltakelse i det guddommelige; hos Platon i den guddommelige idéverdenen, hos Augustin i Guds tanke. Hos andre filosofer (Aristoteles, Kant) er universaliets adekvans i større grad forsøkt beskrevet i immanente termer, og/eller subjektivt.

<sup>28</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 126. Han beskriver der også flere andre situasjoner i kontinuistiske termer.

antydning, av forskjellen på «høylandet under fjellet» og «selve fjellet». Quine konkluderer:

So, if a sentence hinges for its truth or falsity on whether to regard some sketchily thatched old man as bald, or whether to regard some cabin a little way up the trail as on the mountain, it is reasonable to waive the law of excluded middle and reckon the sentence as neither true nor false.<sup>29</sup>

Hvis hytta det er snakk om ligger i området der fjellet omtrentelig begynner er det altså vanskelig å hevde at påstanden «hytta ligger på fjellet» er *enten* sann *eller* usann. Fordi hytta *verken* ligger på det alle er enige om er fjellet selv, *eller* på det alle er enige om er høylandet nedenfor fjellet, er det problematisk å anvende kontradiksjonsprinsippet i dette tilfellet; det er *ikke* sant at hytta «enten ligger på fjellet eller ikke». Vi kan verken slå fast at hytta ligger på fjellet eller at den ikke ligger på fjellet. Begge påstandene oppleves som problematiske; vi opplever dem som *verken* sanne eller usanne, helt i utakt med det kontradiksjonsprinsippet impliserer.

Dette er problematisk fordi kontradiksjonsprinsippet – «the law of the excluded middle» – helt siden Aristoteles' dager har fungert som epistemisk premiss; som en selvevident sannhet alle gyldige slutninger må ta hensyn til/bygge på. Det viser seg her at prinsippet er helt avhengig av eksistensen av *distinkte* meninger; jo mindre distinkt det er mulig å definere en påstands mening, jo vanskeligere blir det å hevde at påstandens presumptive *antitese* virkelig er så radikalt annerledes at det er adekvat å operere med et kontradiktorisk enten-eller.

Quine hevder også at setninger som inneholder ikke-refererende termer som «Pegasus» «[...] are reasonably regarded for the most part as neither true nor false.»<sup>30</sup> Sier vi at «Pegasus er en hest med vinger» er det rasjonelt å anse påstanden som verken sann eller usann, eller bedre; det er rasjonelt å anse setningen som *både* sann og usann. Den er sann fordi det er vanlig å forestille seg Pegasus med vinger, og usann fordi en slik hest ikke eksisterer i virkeligheten. Igjen fremstår kontradiksjonsprinsippet – og dermed forventningen om distinkthet – som relativt virkelighetsfjerne størrelser.

---

<sup>29</sup> Willard Van Orman Quine: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1987, s. 56.

<sup>30</sup> Willard Van Orman Quine: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1987, s. 56.

Quine avdemper angrepet på kontradiksjonsprinsippet noe ved å operere med en «dobbel standard»; kontradiksjonsprinsippet kan opphøre i dagligtalen, slik det er eksemplifisert over, men ikke i logisk analyse. Innenfor logisk analyse (og i lovgivning og vitenskap) kan vi *late som* om alle termer er presise og dermed oppnå tradisjonell analytisk effektivitet. Vi må bare huske å forholde oss til kontradiksjonsprinsippet som en *effektiv norm* og ikke som et ubestridelig faktum:

We can retain the luxury of the law of excluded middle in logical analysis simply by proceeding as if all terms concerned were precise. We can even introduce genuine precision by a supplementary convention whenever it matters, and so indeed we do, in legislation and in science. [...] Let us just recognize that the law of excluded middle is not a fact of life, but a norm governing efficient logical regimentation.<sup>31</sup>

Den fundamentalisme-vennlige distinktheten ved kontradiksjonsprinsippets enten-eller er altså her først og fremst beskrevet som en *overfladisk* affære; den er noe *vi selv* etablerer. Vår adferd som kvantifiserende normgivere kjenner vi forøvrig igjen fra flere områder i livet. Når vi får tak i en melodi på tross av sur sang tilordner vi hver sure note til ett trinn på den diatoniske skalaen – en menneskelig oppfinnelse. Likeledes skjærer vi oss hendige, håndterbare utsnitt av virkeligheten når vi tilordner varierende lyder til bestemte ord; i praksis er det kontinuerlighet mellom lydene vi tilordner ordene «red», «raid» og «rate», men ved hjelp av fonetiske normer blir vi enige om å skjære utsnittene våre på omtrent samme sted og tilordner dermed lydene til forskjellige betydninger. «The contrary attitude, of counting each slight imprecision as a full miss, would impose inconveniently high standards on singers and speakers. Indeed it would be inapplicable in principle, since a miss can be ever so slight; we could never recognize a hit.»<sup>32</sup> Å forvente genuin distinkthet fra sangere og talere fungerer verken i praksis eller i prinsippet. Det er mye bedre å starte med å erkjenne vagheten for så å kvantifisere denne ved hjelp av våre musikalske skalaer og fonetiske normer; det å nekte å overhodet forholde seg til det som ligger utenfor normene er bare å skyte seg selv i foten. Erkjennelsen av vagheter er en nødvendighet; først når vi erkjenner vagheter blir det naturlig å akseptere den logisk regimenterende normbruken som er nødvendig for å kunne kommunisere effektivt. Når normbruk først er akseptert, kan fonetiske unøyaktigheter likerettes, og språket fungerer i praksis.

---

<sup>31</sup> Willard Van Orman Quine: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1987, s. 56-57.

<sup>32</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 86.



En historie kan da, på tross av den faktiske eksistensen av fonetisk kontinuerlighet, likevel overleveres uendret fra generasjon til generasjon.<sup>33</sup>

#### **2.1.1.2.2 Quines angrep på forestillingen om eksistensen av uavhengige meningskomplekser i språkets ytre**

I tillegg til angrepet på forestillingen om genuin distinkthet i språket, angriper Quine forestillingene om språklige elementers *uavhengighet av hverandre*. Han angriper både forestillingen om at det er mulig for distinkte menings-komplekser i språkets *ytre* å operere uavhengig av hverandre, og at de analytiske setningene i språkets *indre* er uavhengige på samme måte. I inneværende kapittel skal jeg drøfte Quines angrep på forestillingen om uavhengighet i språkets ytre, i neste kapittel skal jeg drøfte angrepet på uavhengighet i språkets indre.

Når Quine skal problematisere forestillingen om uavhengighet i språkets ytre; i området der språket tenkes å være i direkte kontakt med verden, beskriver han en situasjon der en lingvist i en for oss helt ukjent kultur skal oversette den innfødtes ytringer i møte med visse fakta-atomer/komplekser den innfødte og lingvisten møter sammen.<sup>34</sup> Ifølge tradisjonen er lingvistens jobb her relativt ukomplisert; ytringene den innfødte kommer med består av menings-atomer og menings-komplekser som på individuell basis refererer til bestemte fakta-atomer og fakta-komplekser ute i verden (alternativt: bestemte sanseintrykk); det eneste lingvisten trenger å gjøre er å få tak i *hvilke* fakta-atomer og fakta-komplekser den innfødte henviser til. Når dette er ostensivt klargjort; når den innfødte har pekt på noe samtidig som han navngir det, trenger lingvisten bare å bytte ut den innfødtes konkrete ytringer med synonyme ytringer på lingvistens eget språk (jf. museumsmyten/ideen over).<sup>35</sup> Når en innfødt peker på en kanin og sier «gavagai», vet lingvisten at «gavagai» skal oversettes med «kanin», og så videre.

Mot dette hevder Quine at vi *ikke* ut fra de data lingvisten her har tilgjengelig kan slå fast hva den innfødte mener; lyden av «gavagai» i forbindelse med peking på kaninen er ikke nok til å med sikkerhet fastslå hva lyden betyr. Når den innfødte peker på en

---

<sup>33</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 87-88.

<sup>34</sup> Quine foretrekker å beskrive dette felles møtet med fakta-atomer som et tilfelle av «stimulanse-synonymi» – lingvisten og den innfødte utsettes i gitte situasjoner for omtrent den samme stimulansen av synsnerver etc.

<sup>35</sup> En mentalist ville her sagt at lingvisten må erstatte den innfødtes lokale uttrykk for et fellesmenneskelig universalie eller konsept med sitt eget uttrykk for det samme.

kanin og sier «gavagai», er det en reell mulighet for at den innfødte egentlig snakker om et bestemt tidslig utsnitt av kaninen («middels gammel kanin», «kanin-her-og-nå»), eller at han egentlig snakker om alle de forskjellige *delene* av kaninen i sin ikke-adskilte form (integrert, fullstendig sett av kanin-deler). Der lingvisten tolker kanin-sanseinntrykket sitt som en indikasjon på eksistensen av en *hel, individuell* kanin foran ham, ut fra *sin kulturelle tilnærming* til kaniner, sitt (vestlige) *individuierende objekt-språk*, kan den innfødte tolke sitt synonyme sanseinntrykk som en indikasjon på eksistensen av en fullstendig samling ikke-adskilte kanindeler foran ham, ut fra *sin kulturelle tilnærming* til kaniner. Den innfødte kan selvsagt også tenke mye større; han kan tenke at en «gavagai» er det vi vil beskrive som den *konkrete fusjonen* av alle eksisterende kaniner; en slags konkret, universell kanin, eller han kan tenke mer abstrakt og platonistisk; en «gavagai» er rett og slett en deltakende instans i *universaliet* kaninhet.<sup>36</sup>

Alt lingvisten har å holde seg til er den innfødtes adferd, og ut fra denne er det umulig å vite om han skal oversette «gavagai» med «kanin», «ikke-adskilte kanin-deler» eller «kanin-stadie». Begrepene «kanin», «ikke-adskilte kanin-deler» og «kanin-stadie» referer alle til den *samme* porsjonen av naturen, så det hjelper ikke hvor ivrig og ofte den innfødte peker på kaninen. Meningen til begrepet «gavagai» bestemmes av hvordan *den innfødte* «snitter ut» denne porsjonen av rom-tid. Dette er det umulig å vite noe om før man kjenner det relevante begrepets kontekst; før man har kommet godt på innsiden av den innfødtes kultur. I en innledende oversettelsessituasjon som den det er snakk om her, er dette selvsagt helt umulig:

If you take the total scattered portion of the spatiotemporal world that is made up of rabbits, and that which is made up of undetached rabbit parts, and that which is made up of rabbit stages, you come out with the same scattered portion of the world each of the three times. The only difference is in how you slice it. And how to slice it is what ostention or simple conditioning, however persistently repeated, cannot teach.<sup>37</sup>

Selv om den innfødte og lingvisten i møte med kaninen har tilnærmet synonyme sanseinntrykk/nervestimulanser, vet lingvisten altså ingenting om det som gir begrepet «gavagai» mening – nemlig den innfødtes ontologi, hans virkelighetsbilde.

---

<sup>36</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 51-52. Se også Quine: «Ontological Relativity». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, s. 30-35.

<sup>37</sup> Willard Van Orman Quine: «Ontological Relativity». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, s. 32.

Lingvisten kan komme et stykke på veien mot å forstå den innfødtes interpretasjon av sine sanseintrykk ved å spørre den innfødte spørsmål av typen «er denne gavagaien den samme som den?» Hvis f.eks. den innfødte med «gavagai» mener «universell kanin» og ikke «individuell kanin» i vestlig, nominalistisk forstand, og derfor svarer ja på spørsmålet, vil lingvisten etterhvert forstå at han ikke kan oversette «gavagai» med «kanin» i vår nominalistiske betydning av ordet. Før han kommer så langt, må han imidlertid også oversette uttrykkene «er», «denne», «den samme», «som» og «den» til den innfødtes eget språk; han må, hevder Quine, utvikle et system av analytiske hypoteser for å oversette våre plurale former, pronomener, numeriske funksjoner, former for identitet og ikke-identitet til det innfødte språket. Dette er selvsagt minst like problematisk når man mangler kunnskap om den lokale kulturen som oversettelsen av «gavagai» i seg selv; her man har ikke engang ostensive definisjoner å støtte seg på.

Quine konkluderer med at det er umulig å nærme seg viten om hvilke innfødte uttrykk som tilsvarer våre hvis vi ikke samtidig har det klart for oss

[...] what native devices to view as doing in their devious ways the work of our own various auxiliaries to objective reference: our articles and pronouns, our singular and plural, our copula, our identity predicate. The whole apparatus is interdependent, and the very notion of term is as provincial to our culture as are those associated devices.<sup>38</sup>

For meningsatomisten er det selvsagt et problem at språkets forskjellige elementer fremstår som så integrerte, så *avhengige* av hverandre. Denne integrertheten kjenner vi imidlertid igjen også i vår egen språkbruk. Hvordan vil menings-atomisten redegjøre for den allment godtatte overbevisningen om at det både finnes *store* sommerfugler og *små* elefanter ved hjelp av en atomistisk orientert meningsteori – hvordan kan han i det hele tatt hevde at en sommerfugl kan være «stor» og en elefant «liten»? Ordene «stor» og «liten» skal ifølge den atomistiske tradisjonen han forsvarer ha en *fastlagt* mening, uavhengig av den konteksten ordene blir brukt i. Likevel regner vi altså en halvmeterlang sommerfugl som en «stor» sommerfugl, og en meterlang elefant som en «liten» elefant. Ordenes mening er her avhengige av konteksten, og den samme kontekstualiteten (og ambivalensen) anfører Quine for ord-

---

<sup>38</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 53.

par som «varmt» og «kaldt», «høyt» og «lavt», «ruglete» og «glatt», «tungt» og «lett».<sup>39</sup>

Denne kontekstualiteten gjelder dypest sett *alle* språklige meningsstrukturer; språkets ulike «deler» utgjør sammen en *helhetlig vev* eller et *kraftfelt* der «delene» (de antatte meningsatomene/kompleksene) står i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre og bare påvirkes av den ytre verden langs kantene:

The totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges. Or, to change the figure, total science is like a field of force whose boundary conditions are experience.<sup>40</sup>

Konsekvensen av at språket er en helhet er at våre meningsatomer/komplekser ikke kan bekrefte eller avkrefte på individuell basis; «[...] our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body.»<sup>41</sup> En sanseerfaring berører *hele* det systemet av setninger som konstituerer vårt verdensbilde, ikke bare fordi systemet/verdensbildet er en helhet, men også fordi det er strukturert og determinert av logiske lover. (De logiske lovene er selv bare «[...] certain further statements of the system, certain further elements of the field.»<sup>42</sup>)

Når vi erfarer noe som ikke stemmer med de oppfatningene vi har fra før, står vi fritt til å forandre *hvilke deler av systemet som helst*, bare systemet *som helhet* fremstår som sammenhengende og balansert:

No particular experiences are linked with any particular statements in the interior of the field, except indirectly through considerations of equilibrium affecting the field as a whole. Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system. Even a statement very close to the periphery can be held true in the face of recalcitrant experience by pleading hallucination or by amending certain statements of the kind called logical laws.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 126-127.

<sup>40</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 42.

<sup>41</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 41.

<sup>42</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 42.

<sup>43</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 43.

Når en hvilken som helst oppfatning *alltid* kan holdes for sann, uansett hvilke erfaringer vi gjør, finnes det ingen oppfatninger som er *immune mot revisjon*. Man kan alltid tilpasse resten av setningssystemet (trossystemet) til oppfatningen man prioriterer, eller – i ekstreme tilfeller – påberope seg hallusinasjoner og/eller forandre logiske lover for å få systemet til å gå opp. Alle oppfatninger kan altså revideres, uansett hvilke erfaringer vi gjør oss – vi må bare gjøre radikale nok forandringer andre steder i veven. Det finnes ingen transcendent eller uavhengighet i den menneskelige bevissthet; ingen setninger som er beskyttet mot påvirkning, beskyttet mot forandring. Alle våre oppfatninger utgjør en sammenvevet enhet, og det er umulig å bekrefte eller avkrefte oppfatningene på individuell basis.

\* \* \*

I neste kapittel skal vi se hvordan Quine viderefører angrepet på forestillingen om språklige elementers uavhengighet av hverandre ved hjelp av en problematisering av den fundamentale distinksjonen mellom analytiske og syntetiske setninger. Analytiske setninger har i vestlig filosofi vært sett på som en uavhengig eller transcendent klasse av setninger, upåvirket både av andre setninger og eksterne fakta. Denne uavhengigheten har – sammen med de analytiske setningenes tette bånd til menneskehetens mentale grunnstruktur – gjort det lettere å argumentere for at disse setningene kan være epistemisk fundamentale. Quines argumentasjon gjør denne forestillingen mye mindre overbevisende.

### ***2.1.1.2.3 Quines angrep på forestillingen om eksistensen av uavhengige meningskomplekser i språkets indre***

Quine definerer analytiske setninger som «[...] true by virtue of meanings and independently of fact.»<sup>44</sup> Han baserer seg her på Kants bruk av begrepet. Kant og tradisjonen etter ham beskrev analytiske setninger som setninger som i epistemisk forstand er *uavhengige av eksterne fakta*; man kan vite at analytiske setninger er *sanne* kun ved å analysere setningenes *mening*, eksterne fakta er irrelevante. Eksempelvis er påstandene «alle ungarer er ugifte» og «all triangler har tre sider» analytisk sanne; en analyse av påstandene viser at de alltid vil være sanne, uansett hvordan verden faktisk er innrettet.<sup>45</sup> Syntetiske setningers eventuelle sannhet er på

---

<sup>44</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 21.

<sup>45</sup> En sannhet er uavhengig av kontekst (analytisk) når den «faktiske komponenten» er lik null: «It is obvious that truth in general depends on both language and extra-linguistic fact. The statement 'Brutus killed Caesar' would be

sin side nettopp avhengig av fakta. Eksempelvis er påstandene «alle ungarer er lykkelige» og «alle skapninger med hjerter har nyrer» syntetiske setninger – dette er setninger som er sanne bare dersom virkeligheten er innrettet på en bestemt måte.

Når Quine skal argumentere mot forestillingen om at analytiske setninger er uavhengige meningskomplekser, starter han med å dele opp de analytiske setningene i to klasser, som vi kan kalle *identitets-baserte* og *synonymitets-baserte* analytiske setninger. I den første klassen er setningens sannhet basert på *bruken av identiske ord* i setningen; som i «a married man is married», eller invertert; «no unmarried man is married». Quine definerer disse setningene som «logically true»; hvis vi bare holder oss unna setningenes logiske ord («no» og «un-» i dette tilfellet, eller «if», «then», «and» og så videre i andre), kan vi tolke alle ordene i setningen fritt uten å forandre setningens sannhetsverdi.<sup>46</sup> Vi kan altså tolke «man» som «woman», eller «married» som «happy» uten at noe skjer med setningens sannhetsverdi; ingen reinterpretasjoner av de ikke-logiske ordene kan ødelegge for setningens analytiske status. Fordi setningene ikke sier noe om noe, annet enn å «repetere seg selv», kan de imidlertid ikke fungere som epistemiske fundamenter, like lite som uttrykket «married man» i seg selv kan fungere som et epistemisk fundament.

Den *sikkerheten* som preger de identitets-baserte analytiske setningene har man imidlertid prøvd å overføre til andre typer setninger – nemlig setninger man mener kan fungere som epistemiske fundamenter. Her er det de *synonymitets-baserte* analytiske setningene kommer inn i bildet – det er disse setningene man først og fremst referer til når man i vitenskapen har snakket om analytisk sannhet. I denne klassen av analytiske setninger er det *identiske* forholdet mellom de ikke-logiske ordene i setningen byttet ut med et *synonymt* forhold mellom dem, som i «no bachelor is married». For å kunne overføre sikkerheten knyttet til setningen «no unmarried man is married» til setningen «no bachelor is married» er man imidlertid avhengig av å kunne vise at «unmarried man» faktisk *er* synonymt med «bachelor». Tradisjonen har hevdet at dette er uproblematisk, og gått videre til mer vitenskapelig relevante

---

false if the world had been different in certain ways, but it would also be false if the word 'killed' happened rather to have the sense of 'begat'. Thus one is tempted to suppose in general that the truth of a statement is somehow analyzable into a linguistic component and a factual component. Given this supposition it next seems reasonable that in some statements the factual component should be null; and these are the analytic statements.» Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 36-37.

<sup>46</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 21-22.

instanser av synonymitet. David Hume beskrev således den euklidske setningen «the square of the hypotenuse is equal to the squares of the two sides» som en påstand vi kunne vite var evig sann uten å henvise til eksterne fakta,<sup>47</sup> og jeg antar at de fleste naturvitenskapelig interesserte nykantianere rundt forrige århundreskifte ville beskrevet setningen «atomet er udelelig» som «synonymt analytisk» på samme måte.

I dag er begge disse antatt analytiske, fakta-uavhengige sannhetene underminert nettopp av det de fleste regner som fakta; det krumme rommet (som i ytterste konsekvens bøyer Euklids rettvinklede trekant), og splittede atomer. Endrede fakta har også undergravd den påståtte, evige synonymien mellom «ungkar» og «ugift mann»; når det ble vanlig å flytte sammen uten å gifte seg ble det også vanlig å være ugift mann uten å være ungar. Quine anfører selv at synonymien mellom «bachelor» og «unmarried man» er avhengig av kontekst; snakker vi f.eks. om «bachelor» i betydningen «bachelor of arts» er ikke ordet lenger synonymt med «unmarried man».<sup>48</sup> De såkalt faktauavhengige, analytiske setningene har i praksis vist seg å være avhengige av fakta, akkurat som alle andre setninger.<sup>49</sup> Quine konkluderer derfor med at «[...] a boundary between analytic and synthetic statements simply has not been drawn.»<sup>50</sup> Distinksjonen mellom analytisk og syntetisk må beskrives som et

---

<sup>47</sup> Hume bruker ikke selv analytisk-begrepet; det var det Kant som begynte med. Hume skiller imidlertid – analogt med Kant – mellom det han kaller «relations of ideas» og «matters of fact», og plasserer Euklids geometri i den første kategorien. Setninger i denne kategorien er på samme måte som hos Kant absolutt sikre, i all evighet: «All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, *Relations of Ideas*, and *Matters of Fact*. Of the first kind are the sciences of Geometry, Algebra, and Arithmetic; and in short, every affirmation which is either intuitively or demonstratively certain. *That the square of the hypotenuse is equal to the squares of the two sides*, is a proposition which expresses a relation between these figures. *That three times five is equal to the half of thirty*, expresses a relation between these numbers. Propositions of this kind are discoverable by the mere operation of thought, without dependence on what is anywhere existent in the universe. Though there never were a circle or triangle in nature, the truths demonstrated by Euclid would for ever retain their certainty and evidence.» David Hume: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Dover Publications 2004, s. 14.

<sup>48</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 28.

<sup>49</sup> Quine argumenterer samtidig for at begrepet «analytiskhet» ikke lar seg definere; når man prøver å definere det er man avhengig av en henvisning til begrepet «synonymitet», men dette begrepet kan selv bare defineres ved å henvise tilbake til «analytiskhet». Ibid., s. 24-37. Noen hevder mot dette at man skal kunne definere synonymitet ved å definere et utsagns mening som den empiriske metoden man følger for å bekrefte eller avkreffe utsagnet, det vil si definere den konkrete vitenskapelige praksisen som skal til for å bekrefte eller avkreffe utsagnet. To utsagn er da synonyme «[...] if and only if they are alike in point of method of empirical confirmation or infirmation.» Ibid., s. 37. Quine hevder imidlertid at denne strategien er avhengig av et atomistisk syn på språket; avhengig av at utsagnene eksisterer som to individuelle meningskomplekser. Som vi har vært inne på argumenterer Quine eksplisitt mot dette – Quine hevder at «[...] our statements about the external world face the tribunal of sense experience not individually but only as a corporate body [...]. The unit of empirical significance is the whole of science.» Ibid., s. 41-42. Det er bare vitenskapen som helhet og ikke dens enkeltutsagn som kan ha en bestemt mening.

<sup>50</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 37.

metafysisk dogme: «That there is such a distinction to be drawn at all is an unempirical dogma of empiricists, a metaphysical article of faith.»<sup>51</sup>

Slik styrker Quine sin naturalistisk-monistiske agenda. Både de tradisjonelle distinksjonene mellom individuelle meningskomplekser i språkets ytre, distinksjonene mellom faktakompleksene de refererer til, og distinksjonene mellom de analytiske setningene innerst i språket og de syntetiske setningene litt lenger ute, viser seg å være svært problematiske å opprettholde. Hele språket utgjør en kontinuerlig enhet; alle meningsstrukturer henger sammen.

Som vi snart skal se var ikke Quine alltid like konsekvent når det gjaldt de semantiske implikasjonene av denne teorien, men Rorty er villig til å løpe linen helt ut.

### 2.1.1.3 Rortys moderasjoner av Quine

Rorty beskriver som sagt Quine som en av sine viktigste inspirasjonskilder, og utlegger også eksplisitt sin egen posisjon som quineansk, behavioristisk og holistisk:

We will say with Quine that knowledge is not like an architectonic structure but like a field of force, and that there are no assertions which are immune from revision. We will be holistic not because we have a taste for wholes, any more than we are behaviorist because of a distaste for 'ghostly entities,' but simply because justification has always *been* behavioristic and holistic.<sup>52</sup>

Samtidig har Rorty store problemer med en av Quines mest sentrale teser, nemlig den distinkt ikke-holistiske tesen om at observasjonssetningen<sup>53</sup> har en spesiell epistemisk status. I det følgende skal vi se nærmere på denne tesen; den fremstår etter min mening som en svært instruktiv markør på likheten og forskjellen mellom Quines og Rortys tenkning.

Observasjonssetningen er altså for Quine spesiell. Det finnes, hevder han, «[...] an important class of beliefs that do not rest on other beliefs [...] [-] the beliefs expressed by observation sentences.»<sup>54</sup> Observasjonssetningen har i stedet «[...] the 'special

---

<sup>51</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 37.

<sup>52</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s 181.

<sup>53</sup> Observasjonssetninger er setninger som «det regner», «det er kaldt», «dét er en kanin». Willard Van Orman Quine: *Pursuit of Truth*. 2. utg. Cambridge: Harvard University Press 1992, s. 3.

<sup>54</sup> Willard Van Orman Quine og Joseph S. Ullian: *The Web of Belief*. 2. utg. New York: McGraw-Hill Inc. 1978, s. 35.



epistemological status' of being keyed directly to sensory stimulation [...].»<sup>55</sup> Observasjonssetningen er «direkte koblet» til vårt sanseapparat, ulikt alle andre setninger. Samtidig blir den – i motsetning til resten av språket – forstått atomistisk:

The beliefs face the tribunal of observation not singly but in a body. But note now that the observation sentence itself, the sentence that reports or predicts a present or imminent observation, is peculiar on this score. It does face the tribunal singly, in the usual case, and simply stands or falls with the observation that it reports or predicts. And, standing or falling, it sustains or lets down the system of beliefs that implied it.<sup>56</sup>

Tidligere har vi sett Quine argumentere for at språket er en vev eller et kraftfelt som strekker seg fra de logiske reglene i språkets indre til de empirisk orienterte utsagnene i språkets ytre. Nå beskriver han observasjonssetningen atomistisk og som en epistemisk fundamental størrelse. Det finnes tydeligvis likevel områder i språket som er hevet over den gjensidige avhengigheten som preger resten av det.

Rorty går langt i antyde at Quine her er inkonsistent; etter å ha sitert Quine på at «logical truth» på forventet holistisk vis *ikke* har noen «[...] epistemological status distinct from that of any obvious truths of a so-called factual kind [...]» spør han hvorfor Quine *likevel* hevder det finnes en «[...] distinction to be made between those parts of the web of belief which express matters of fact and those which do not [...]».<sup>57</sup> Hvorfor sier Quine *både* at det ikke finnes epistemisk forskjell på logisk orienterte sannheter og selvsagte, fakta-orienterte sannheter, og at vi må skille mellom de delene av veven som uttrykker fakta og de som ikke gjør det? Quine svarer at Rorty har misforstått; den fakta-orienterte setningen som kalles *observasjonssetningen* har en spesiell epistemisk status; det er derfor det lar seg gjøre å operere med en meningsteori som angår eksterne fakta.<sup>58</sup>

Det kan diskuteres hvor tilfredsstillende denne responsen er. Quine hevder mot Rorty at observasjonssetningen har en spesiell epistemisk status, men unngår han dermed anklagen om inkonsistens? Han har jo ikke forandret noe på påstanden om at

---

<sup>55</sup> Willard Van Orman Quine: «Let Me Accentuate the Positive». *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 119.

<sup>56</sup> Willard Van Orman Quine og Joseph S. Ullian: *The Web of Belief*. 2. utg. New York: McGraw-Hill Inc. 1978, s. 22.

<sup>57</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 201-202. Quine-sitatet er hentet fra: D. Davidson, J. Hintikka og W.V.O Quine: *Words and Objections: Essays on the Work of W.V. Quine*. Dordrecht: Reidel 1969, s. 318.

<sup>58</sup> Willard Van Orman Quine: «Let Me Accentuate the Positive». *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 117.

«selvsagte» fakta-orienterte sannheter (observasjonelle sannheter) epistemisk sett er det samme som logiske sannheter, samtidig som han fortsetter å hevde at vi må skille mellom de delene av veven som uttrykker fakta og de som ikke gjør det.

At svaret til Rorty er lite tilfredsstillende innebærer imidlertid ikke at Quines tenkning som helhet kan stemples som inkonsistent. Det som mangler i responsen til Rorty finnes andre steder i Quines forfatterskap. Quine distingverer andre steder mellom *to typer* observasjonelle sannheter; *selvsagte* faktaorienterte sannheter og *ikke-selvsagte* faktaorienterte sannheter, det vil si mellom *slutnings-* og *hukommelsesbaserte* sannheter av typen «det har eksistert svarte hunder» og *persepsjonsbaserte* sannheter av typen «dette er en svart hund». <sup>59</sup> Det er bare de persepsjonsbaserte, ikke-selvsagte sannhetene som har den spesielle epistemiske statusen Quine snakker om; de slutnings- og hukommelsesbaserte sannhetene er – nettopp fordi de er avhengige av logiske slutninger og vår hukommelse – korrigerbare. <sup>60</sup>

Når Rorty anklager Quine for inkonsistens blander han sammen de selvsagte og de ikke-selvsagte fakta-orienterte sannhetene – det er bare de ikke-selvsagte sannhetene, uttrykt ved hjelp av persepsjonsavhengige, ikke-korrigerbare observasjonelle setninger, som utgjør den spesielle delen av veven; som i streng forstand kan karakteriseres som *ekte* observasjonssetninger. De «uekte» observasjonssetningene, de som konstituerer slutnings- og hukommelsesbaserte sannheter, er avhengige av elementer lenger inne i språket for å fungere i det hele tatt. Slik oversettelsen av «gavagai» ikke kan løsrives fra de grammatiske og logiske reglene som bestemmer begrepets mening, kan ikke de «uekte» observasjonssetningene løsrives fra de logiske slutningene og den bruken av hukommelsen som er involvert når vi uttaler oss om fortidige observasjoner. Quine konkluderer: «[...] [A]n observation sentence ceases to be an observation sentence, after all, when we change the tense of its verb.» <sup>61</sup>

Den distinksjonen mellom språkets ytterkant og resten av språket som her kommer til syne, opptrer også i Quines distinksjon mellom *teori* og ekte observasjonssetninger. Selv om det i prinsippet er mulig at teorier – klynger av setninger et stykke inne i språket – kan påvirke observasjonelle setninger, dreier dette seg igjen *aldri* om de ikke-selvsagte, persepsjonsavhengige observasjonelle setningene; de *ekte*

---

<sup>59</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 66.

<sup>60</sup> Willard Van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960, s. 65-66.

<sup>61</sup> Willard Van Orman Quine og Joseph S. Ullian: *The Web of Belief*. 2. utg. New York: McGraw-Hill Inc. 1978, s. 30.

observasjonssetningene i språkets ytterste. På samme måte; når teori en sjelden gang faktisk *påvirker* observasjonelle setninger dreier det seg *alltid* om de selvsagte slutnings- og hukommelsesbaserte observasjonelle setningene *litt lenger inne i språket*; de *uekte* observasjonssetningene.

Normally, observation is the tug that tows the ship of theory; but in an extreme case the theory pulls so hard that observation yields. [...] This still does not mean going back on our definition of an observation sentence. We defined it as a sentence to which all witnesses are bound to accede at the time of the observed event; we left them free to change their minds afterward. In the case where we waive an observation – and they had better be pretty special – we are changing our minds after the occasion, or, more usually, doubting someone else's report. It is never a matter of rejecting an observation sentence on the occasion of the observation. [...] Reports of past observations involve inference, as lately remarked. It is only these, and not strictly observation sentences, that we are second-guessing when we waive the wayward observation.<sup>62</sup>

Spørsmålet er om Quines distinksjon mellom ekte og uekte observasjonssetninger er konsistent med hans egen påstand om at han er bundet til en deweyansk form for naturalisme (se s. 8). Dewey beskriver jo *sin* naturalisme i *konsekvent* kontinuistiske termer. Hvordan tenker Quine seg egentlig at han skal kunne skille mellom persepsjon og hukommelse/slutning uten å samtidig unngå å undergrave den deweyanske monismen han påberoper seg? Er virkelig ikke slutninger og hukommelse involvert når vi fremsier «ekte», persepsjonsbaserte observasjonssetninger, som f.eks. setningen «dette er en svart hund»? Er vi ikke avhengig av å gjøre visse logiske og grammatikalske slutninger før vi – stimulert av vår umiddelbare sansning av hunden – kan fremføre «ekte» observasjonssetninger om den? Er vi ikke på samme måte avhengig av å først lære og så *huske* hva ordene «dette», «er», «en», «svart» og «hund» betyr, før vi kan utbryte: «Dette er en svart hund!»?

Quine ser problemet. For å håndtere innvendingen innfører han en definisjon av observasjonssetningen som *åpner for en minimal bruk av hukommelsen*:

[...] [A] sentence is an observation sentence if all verdicts on it depend on present sensory stimulation and on no stored information beyond what goes into understanding the sentence.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Willard Van Orman Quine og Joseph S. Ullian: *The Web of Belief*. 2. utg. New York: McGraw-Hill Inc. 1978, s. 29-30.

<sup>63</sup> Willard Van Orman Quine: «Epistemology Naturalized». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Colombia University Press 1969, s. 86.

Når Quine her utvider definisjonen av observasjonssetningen til også å inkludere hukommelsen, kommer han både de hukommelses-orienterte og de slutnings-orienterte innvendingene over i møte. Den lagrede informasjonen som skal til for å kunne bruke en observasjonssetning korrekt består jo både av begrepene selv og normene for bruken av dem.<sup>64</sup>

Problemet er at Quines distinksjon mellom de delene av språkveven som uttrykker fakta og de som ikke gjør det igjen fremstår som problematisk. Jo lenger han går i retning av den naturalistisk-monistiske deweyanismen han i utgangspunktet påberopte seg – jo lenger han går i retning av å gjøre observasjonssetningen avhengig av mer enn bare sanseinntrykkene – jo vanskeligere blir det å forsvare påstanden om at de «ekte» observasjonssetningene ytterst i språket har en spesiell epistemisk status. Jo lenger han vikler de «ekte» observasjonssetningene inn i den holistiske språkveven; jo tettere observasjonssetningene integreres i det semantiske kraftfeltet han tidligere har argumentert så overbevisende for, jo vanskeligere blir det å forsvare påstanden om at de ikke selv påvirkes av dette feltet.

Rorty ser denne spenningen hos Quine, og hevder at Quines påstander om observasjonssetningens spesielle epistemiske status er basert på en u-deweyansk dualisme. Rorty henviser konkret til

[...] Dewey's warnings about the movement which was eventually to become the 'behavioristic psychology' which Quine admires: 'The older dualism between sensation and idea is repeated in the current dualism of peripheral and central structures and functions; the older dualism of body and soul finds a distinct echo in the current dualism of stimulus and response'.<sup>65</sup>

Rorty hevder analogt at Quines «conception of science» er basert på en «[...] distinction between 'stimuli' and 'posits' which seems to lend aid and comfort to the old intuition-concept distinction.»<sup>66</sup> Han anser begge distinksjonene som slektninger av den tradisjonelle, empiristiske distinksjonen mellom det gitte og det postulerte – en distinksjon vi snart skal se ham argumentere mot.

---

<sup>64</sup> Quine har selv sagt at logiske regler bare er påstander blant andre påstander; «certain further statements of the system, certain further elements of the field». Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 42.

<sup>65</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 228n. Dewey-sitatet er hentet fra: John Dewey: «The Reflex Arc Concept in Psychology». *The Early Works of John Dewey*, bind 5. Carbondale 1972, s. 96.

<sup>66</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 171.

Mot Quines forsøk på å gjøre observasjonssetningen spesiell hevder Rorty at «[...] it takes a lot of stage-setting in the language to get the point of an ostensive definition».<sup>67</sup> Ifølge Rorty uttrykkes denne *konsekvente* semantiske holismen spesielt godt i tenkningen til Donald Davidson. Davidson krediterer først Quine for å ha påvist sine to empiristiske dogmer; Quine avviser, som vi har vært inne på, fakta- og menings-atomisme og analytisk/syntetisk-distinksjonen. Davidson hevder imidlertid at det er mulig å operere med et fundamentalistisk virkelighetsbilde selv *etter* at man har avvist disse dogmene. Selv når man har avvist fakta- og meningsatomisme, og oppløst distinksjonen mellom analytiske og syntetiske setninger, kan man jo på empiristisk manér – slik Quine gjør – hevde at vår totale vev av påstander om verden eller våre sansninger er sann eller falsk *avhengig av hvordan det står til med den verden eller den totaliteten av sanseintrykk som veven av påstander refererer til*. Her lever distinksjonen mellom fundament og byggverk i beste velgående; våre resonnementer og konklusjoner er byggverket, og våre sanseintrykk fundamentet.

Davidson hevder at Quines empirisme forutsetter en distinksjon mellom det Davidson kaller *skjema* og *innhold*. Ifølge Davidson kan skjema forholde seg til innhold på to måter; enten er det *skjemaet som former innholdet* (slik transcendentale forstandsformer eller mentale/konseptuelle strukturer former verden og/eller menneskets sansning i idealisme og antirealisme), eller så er det *innholdet som former skjemaet* (slik verden eller sansningen former menneskets mentale eller språklige representasjoner av den i empirisme og realisme).<sup>68</sup> Quines tenkning faller i siste kategori.

Spesielt i denne realistiske utformingen skaper distinksjonen skeptisisme; forestillingen om denne distinksjonen skaper en «avgrunn» mellom våre påstander om

---

<sup>67</sup> Richard Rorty: «Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, note 17, s. 105. Rorty henviser her til Wittgenstein.

<sup>68</sup> Davidson beskriver selv skjema/innhold-distinksjonen på denne måten: «Philosophers of many persuasions are prone to talk of conceptual schemes. Conceptual schemes, we are told, are ways of organizing experience; they are systems of categories that give form to the data of sensation; they are points of view from which individuals, cultures, or periods survey the passing scene. [...] The idea is then that something is a language, and associated with a conceptual scheme, whether we can translate it or not, if it stands in a certain relation (predicting, organizing, facing, or fitting) experience (nature, reality, sensory promptings). The problem is to say what the relation is, and be clearer about the entities related. The images and metaphors fall into two main groups: conceptual schemes (languages) either *organize* something, or they *fit* it (as in 'he warps his scientific heritage to fit his ... sensory promptings' [Quine-sitat, min anm.]). The first group contains also *systematize*, *divide up* (the stream of experience); further examples of the second group are *predict*, *account for*, *face* (the tribunal of experience) [nok et Quine-sitat, min anm.]. As for the entities that get organized, or which the scheme must fit, I think again we may detect two main ideas: either it is reality (the universe, the world, nature), or it is experience (the passing show, surface irritations, sensory promptings, sense-data, the given).» Donald Davidson: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press Oxford University Press 1984, s. 183, 191-192.

virkeligheten (vårt konseptuelle «skjema» over virkeligheten) og vårt grunnlag for disse påstandene, virkeligheten selv («innholdet» i skjemaet). Vi kommer ikke over denne avgrunnen, så hvordan kan vi vite om våre påstander om verden stemmer overens med verden slik den er i seg selv?<sup>69</sup> I den grad vi tror det finnes *mange forskjellige* skjema skapes det også grobunn for relativisme (jamfør Quines beskrivelse av den innfødtes og lingvistens forskjellige kulturelle skjema for tilordning av mening til begrepet gavagai/kanin).<sup>70</sup>

Selv om man har gitt opp de to empiristiske dogmene Quine har gitt opp, er det altså fremdeles mulig å praktisere en eller annen distinksjon mellom skjema og innhold. Davidson hevder imidlertid at også denne distinksjonen er en dogme, en myte:

[I]n place of the dualism of the analytic-synthetic we get the dualism of conceptual scheme and empirical content. [...] I want to urge that this second dualism of scheme and content, of organizing system and something waiting to be organized, cannot be made intelligible and defensible. It is itself a dogma of empiricism, the third dogma. The third, and perhaps the last, for if we give it up it is not clear that there is anything distinctive left to call empiricism.<sup>71</sup>

Hva betyr Davidsons oppløsning av skjema/innhold-distinksjonen for den empiristiske forestillingen om at det epistemiske fundamentet for våre påstander er våre sanseintrykk? For å kunne påstå dette er empiristen avhengig av å kunne beskrive fundamentet for påstandene som noe annet enn påstandene selv. Mens fundamentet er *selvevident*, er påstandene som er utledet fra det *ikke* selvevidente; de må tilbakeføres til fundamentet for å kunne anerkjennes som sanne. Når det nå ikke lenger er mulig å skille mellom fundament og byggverk, sanseintrykk og påstander, blir det imidlertid umulig å hevde at sanseintrykkene (eller verden) fungerer som påstandenes epistemiske fundament. Hele fundament-metaforen fremstår som

---

<sup>69</sup> Den tradisjonell empiristen har prøvd å komme over avgrunnen «[...] by connecting his beliefs to the world, confronting certain of his beliefs with the deliverances of the senses one by one, or perhaps confronting the totality of his beliefs with the tribunal of experience.» Men, hevder Davidson; «[n]o such confrontation makes sense, for of course we can't get outside our skins to find out what is causing the internal happenings of which we are aware. Introducing intermediate steps or entities into the causal chain, like sensations or observations, serves only to make the epistemological problem more obvious.» Donald Davidson «A Coherence Theory of Truth and Knowledge.» *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 125.

<sup>70</sup> «There may be no translating from one scheme to another, in which case the beliefs, desires, hopes, and bits of knowledge that characterize one person have no true counterparts for the subscriber to another scheme. Reality itself is relative to a scheme: what counts as real in one system may not in another.» Donald Davidson: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press Oxford University Press 1984, s. 183.

<sup>71</sup> Donald Davidson: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press Oxford University Press 1984, s. 189.

meningsløs når fundamentet og det som bygger på fundamentet ikke kan skilles fra hverandre.

Davidsons oppløsning av skjema/innhold-distinksjonen har samme virkning på den quineanske distinksjonen mellom observasjonssetninger og andre setninger som på distinksjonen mellom observasjonssetninger og sanseintrykk. Davidson beskriver selv oppløsningen av distinksjonen mellom «observation sentences and the rest» som en forlengelse av Quines egen oppløsning av distinksjonen mellom analytiske og syntetiske setninger.<sup>72</sup> Når distinksjonen mellom observasjonssetningen og resten av språket er oppløst, betyr det at observasjonelle uttrykk som «red» og «mama» «[...] have uses – can help make possible the statement of truths – only in the context of sentences and thus of a whole language [...]».<sup>73</sup> *En observasjonssetnings sannhet avgjøres ikke bare av sanseintrykk og et minimum av lagret informasjon; hele språket er involvert.*

Kort sagt: Så lenge noen overbevisende klarer å beskrive to porsjoner av virkeligheten som skjema og innhold i davidsonsk forstand, vil det være mulig å etablere en eller annen form for epistemisk fundamentalisme. Enten preger det konseptuelle skjemaet innholdet (idealisme), eller så preger innholdet skjemaet (empirisme, naiv realisme). På samme måte vil en overbevisende beskrivelse av *kontinuerlighet* mellom disse porsjonene innebære en oppløsning av denne fundamentalismen. Debatten rundt Quines beskrivelse av observasjonssetningen viser dette relativt klart; når observasjonssetningen beskrives som uavhengig av resten av språket, kan den fungere som resten av språkets epistemisk fundament, men når observasjonssetningen derimot beskrives som kontinuerlig med resten av språket, blir det mye vanskeligere å argumentere for at den har denne fundamenterende rollen.

Davidsons påstand om kontinuerlighet mellom observasjonssetningen og resten av språket, og mellom skjema og innhold generelt, er en del av en større, monistisk teori. Kontinuerligheten impliserer en re-etablering av det Davidson kaller «unmediated touch» mellom språk og verden,<sup>74</sup> en re-etablering av den *direktekontakten* med verden som gikk tapt da den skeptisisme-genererende dualismen mellom språk og

---

<sup>72</sup> Donald Davidson: «A Coherence Theory of Truth and Knowledge». *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 127.

<sup>73</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 303.

<sup>74</sup> Donald Davidson: «On the Very Idea of a Conceptual Scheme». *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press Oxford University Press 1984, s. 198.

verden først ble innført. Rorty hevder Davidson dermed er med på å frigjøre oss både fra «[...] the subject-object problematic that has dominated philosophy since Descartes, and from the appearance-reality problematic that has been with us since the Greeks.»<sup>75</sup> Det er kontinuerlighet både mellom det vi har skilt fra hverandre og siden kalt «subjekt» og «objekt», og mellom det vi har skilt fra hverandre og siden kalt «det overfladiske» og «det egentlige».

Rorty beskriver selv en kontinuerlighet mellom porsjoner av virkeligheten det er vanlig å beskrive som adskilte entiteter, blant annet hevder han at han støtter en tenkning som tar sitt utgangspunkt i forestillingen om «[...] a pre-existent continuity between science, art, politics, and religion [...]»<sup>76</sup> Overgangen mellom språk og verden beskrives som kontinuerlig på samme måte: «I see no break between nonlinguistic and linguistic interactions of organisms (or machines) with the world.»<sup>77</sup> Historien om språket, hevder Rorty, er en *sømløs* historie om gradvis økende kompleksitet; historien om hvordan språket utviklet seg fra grynting og små, fysiske bevegelser til tyske filosofiske avhandlinger er en like kontinuerlig historie som historien om hvordan vi utviklet oss fra amøbe til menneske. Disse to historiene; språkhistorien og vår fysiske historie, er også *selv* kontinuerlige porsjoner av *én større historie*; «[...] [c]ultural evolution takes over from biological evolution without a break».<sup>78</sup> Som Dewey har lært oss finnes det ingen fundamentale distinksjoner mellom «[...] amoebae adjusting themselves to changed water temperature at the bottom, bees dancing and chess players checkmating in the middle, and people fomenting scientific, artistic, and political revolutions at the top.»<sup>79</sup>

Rorty oppsummerer disse monistisk orienterte beskrivelsene med påstanden om at «[r]eality has no joints»<sup>80</sup>, og anbefaler å feie unna «[...] all questions about where the thing stops and its relations begin, all questions about where its intrinsic nature starts

---

<sup>75</sup> Richard Rorty: «A pragmatist view of contemporary analytic philosophy». *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical papers volume 4*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 133.

<sup>76</sup> Richard Rorty: «Pragmatism without method». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 63. Han støtter altså ikke en tenkning som – f.eks. med utgangspunkt i observasjonssetningenes spesielle epistemologiske status – gjør vitenskapen til et fundament for resten av våre kulturelle uttrykk.

<sup>77</sup> Richard Rorty: «Charles Taylor on Truth». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 96.

<sup>78</sup> Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 74-75.

<sup>79</sup> Richard Rorty: «Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 109.

<sup>80</sup> Richard Rorty: «John Searle on Realism and Relativism». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 83 note 23.



and its external relations begin, all questions about where its essential core ends and its accidental periphery begins.»<sup>81</sup> Rorty vil karakterisere det noen kaller «fundamentale» distinksjoner som «momentarily convenient blocking-out of regions along a spectrum, rather than as recognition of an ontological, or methodological, or epistemological divide».<sup>82</sup>

Ut fra disse sitatene er det lett å bli forledet til å tro at Rorty dermed definerer virkeligheten på en *konsekvent* monistisk måte. Dette er imidlertid ikke tilfelle; den radikale monismen Rorty argumenterer for i presentasjonen av Quine kontrasteres med argumenter for en radikal dualisme i presentasjonen av Sellars. I følgende kapittel skal vi se nærmere på dette paradoksale – men viktige – trekket ved Rortys tenkning.

### 2.1.2 Sellars' dualisme

Sellars tenker – som Davidson og Rorty – holistisk om *språket i seg selv*, men opererer samtidig med et skarpt skille mellom språket og det som *ikke* er språk. Skillet er basert på Sellars' argumentasjon for *epistemisk eksklusivitet*; det foregår ingen epistemisk aktivitet utenfor språket – det ikke-språklige er, i motsetning til språket, en epistemisk irrelevant størrelse.

Sellars angriper her det kanskje mest sentrale premisset både i klassisk rasjonalisme og empirisme; rasjonalister har tradisjonelt hevdet at våre påstanders epistemiske fundament ligger i våre ikke-språklige *mentale* strukturer, mens empirister tradisjonelt har hevdet at det er den delen av ikke-språklig virkelighet som kalles *sanseapparatet* som fungerer som våre påstanders epistemiske fundament.<sup>83</sup> Både empiristen og rasjonalisten anser informasjonen som noe *gitt*; rasjonalisten hevder informasjonen er gitt av en eller annen transcendent entitet (Gud, idéverdenen),<sup>84</sup> mens empiristen hevder informasjonen er gitt av immanente entiteter (i naturen).

---

<sup>81</sup> Richard Rorty: «A World without Substances or Essences.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 57-58.

<sup>82</sup> Richard Rorty: «Texts and lumps.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 84.

<sup>83</sup> Den *informasjonen* empiristen antar finnes tilgjengelig i sanseapparatet kalles ofte «sensedata»; det jeg direkte og umiddelbart sanser her og nå uavhengig av forutinntatte meninger, fortolkninger, teorier, begreper.

<sup>84</sup> I den *moderne* rasjonalistiske tradisjonen etter Kant fremstår denne «gittheten» som mer komplisert. På den ene siden hevder man – som de fleste andre – at «noe» gir oss et epistemisk fundament; i den moderne rasjonalistiske tradisjonen er det *fornuften* som blir tildelt denne rollen. På den andre siden hevder man at dette fornufts-fundamentet *selv former (vår interpretasjon av) virkeligheten* (jf. Kants forstandsformer og Davidsons

Sellars problematiserer forestillingen om gitte, ikke-språklige fundamentet ved å innføre en *distinksjon* mellom språket og det ikke-språklige fundamentet som han hevder er «genuine and irreducible».<sup>85</sup> Mens de filosofene jeg til nå har presentert valgte å problematisere filosofisk fundamentalisme ved å beskrive fundamentet og det som er bygget på fundamentet som en *kontinuerlig enhet*, slik at det blir umulig å gi fundamentet den *annerledesheten* det trenger for å fremstå som en troverdig sisteinstans (som eksklusivt selvevident), velger Sellars å innføre en *distinksjon* mellom fundament og det som er bygget på fundamentet som er radikal nok til å gjøre fundamentet *irrelevant* for det som er bygget på fundamentet.<sup>86</sup> Mens monistiske filosofer som Dewey og Davidson velger å gjøre fundamentet så *likt* påstandene som er bygget på det at fundamentet *selv blir påstand*, velger Sellars å gjøre fundamentet så *ulikt* påstandene at det ikke lenger fremstår som noe som kan være påstands-*relevant*.

Sellars argumenterer for sin språk/verden-dualisme ved å hevde at epistemisk aktivitet utelukkende har språklig karakter: Både de epistemiske *normene* vi innordner oss etter når vi rettferdiggjør våre påstander, og *objektene* vi refererer til når vi fremfører disse påstandene, er synlige kun gjennom språket. Både normene en påstand må være konform til for å bli ansett som sann, og de ikke-språklige objektene påstanden referer til, er mulig å få øye på kun ved hjelp av språket. Sellars kaller denne posisjonen «psykologisk nominalisme».

### **2.1.2.1 De epistemiske normene en rettferdiggjort påstand må være konform til, er kun synlige gjennom språket**

Sellars hevder at en påstand kan anses som rettferdiggjort – gjort til viten – kun dersom den er konform til samfunnets påstands-rettferdiggjørende normer; de

---

skjema/innhold-distinksjon). Forstandsformene gjør at vi alltid ser verden på en bestemt måte, uansett hvordan verden «egentlig» er; vi kommer aldri «bak» det formende fundamentet til verden i seg selv.

<sup>85</sup> Wilfrid Sellars: «Truth and 'Correspondence'», *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA.: Ridgeview Publishing Company 1963, s. 199. Etableringen av distinksjonen mellom språk og ikke-språk innebærer ifølge Sellars ingen kritikk av naturalismen; intet problematisk skille mellom ånd og kropp, sjel og legeme: «[...] [W]e can distinguish between observations and thoughts, on the one hand, and their verbal expression on the other, without making the mistakes of traditional dualism [...]» Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, §38, s. 78.

<sup>86</sup> Det er påstanden om irrelevans om gjør at jeg beskriver Sellars' og Rortys distinksjon mellom språk og ikke-språk som en dualisme. Jeg holder meg her til Brandoms definisjon: «A dualism is a distinction drawn in such a way as to make unintelligible the relation between the two sorts of thing one has distinguished.» Robert Brandom: «Vocabularies of Pragmatism. Synthesizing Naturalism and Historicism». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 168.

«logiske regler»<sup>87</sup> et samfunn har definert for å skille gyldig fra ugyldig argumentasjon. Før vi kan kalle en menneskelig *tilstand* for «viten», må vi ha rettfærdiggjort påstanden som leder frem til denne tilstanden ved hjelp av disse epistemiske normene/logiske reglene. Denne prosessen har ingenting med verden eller sanseapparatet å gjøre; den finner utelukkende sted i det Sellars kaller «the logical space of reasons»:

The essential point is that in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.<sup>88</sup>

Sellars poeng er at det er umulig å oppdage eller være oppmerksom på det logiske rommet uten ved hjelp av språket:

[...] [T]he primary connotation of «psychological nominalism» is the denial that there is any awareness of logical space prior to, or independent of, the acquisition of a language.<sup>89</sup>

Når rommet der *all* rettfærdiggjørelse av påstander skjer, for oss konstitueres av språket, fremstår selvsagt det ikke-språklige som epistemisk irrelevant.

Sellars argumenterer for påstanden om det ikke-språkliges epistemiske irrelevans ved å fortelle en historie om en mann som jobbet i en slipsbutikk. Inne i butikken – som akkurat hadde fått installert elektrisk lys – hevdet mannen, basert på sine sanseintrykk, at et gitt slips var grønt. Etter en diskusjon som blant annet medførte at slippet ble tatt med ut i dagslys, skiftet mannen mening og hevdet at slippet egentlig var blått – det så bare grønt ut i det nye, elektriske innelyset.<sup>90</sup> Mannen var rett og slett for uerfaren til å ha kommet til erkjennelsen av at blått kan se grønt ut i (svakt) elektrisk innelys.

Sellars hevder altså at en enkel *observasjon* av noe ikke innebærer viten om det man observerer. Før viten kan oppstå, i dette tilfelle at det man observerer faktisk *er* grønt,

---

<sup>87</sup> «[...] Sellars says 'logical,' but that is just 1950s talk for 'conceptual,' which for Sellars can be parsed as 'inferential' [...]» Sitat hentet fra Robert Brandoms «Study Guide» i Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 151.

<sup>88</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 36, s. 76.

<sup>89</sup> «[...] [O]bservational knowledge of any particular fact, e.g. that this is green, presupposes that one knows general facts of the form *X is a reliable symptom of Y.*» Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 31, s. 66.

<sup>90</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 14, s. 37ff.

må man *rettferdiggjøre* påstanden. Det er ikke nok å rapportere hva man ser; man må inn i det logiske rommet og argumentere for at det som ser grønt ut for meg, her og nå, er reelt grønt; man må kunne argumentere for at X (ser grønt ut) faktisk innebærer Y (er grønt).<sup>91</sup> Den sanne påstanden slips-selgeren etterhvert kom frem til («dette slipset er blått») er altså *ikke* en observasjonssetning; ikke en rapport om eksistensen av visse sansedata – disse signaliserer jo fremdeles at slipset er grønt. Observasjonen av det som ser ut som et grønt slips er bare en *kausal foranledning til viten*, en foranledning til den sanne påstanden om at slipset er blått. Selve *rettferdiggjøringen* av observasjonen; etableringen av den sanne påstanden om slipset, foregår utelukkende inne i det logiske rommet.

Det logiske rommets epistemiske normer regulerer hva vi *bør* (eller *må*) si dersom påstander skal kunne transformeres til viten; det logiske rommet er et *normativt* rom. Den ikke-språklige delen av virkeligheten er på sin side kun en *deskriptiv* størrelse; i den ikke-språklige delen av virkeligheten finnes det ingen epistemiske normer, og dette har alt å si for det ikke-språkliges epistemiske status. Mot empiristene hevder Sellars for eksempel at sansninger er «no more epistemic in character than are trees or tables».<sup>92</sup> Det finnes verken sansninger, trær eller bord blant de logiske reglene som begrunner all rettferdiggjørelse av setninger, derfor er både sansninger, trær og bord totalt irrelevante epistemisk sett. Verken trær eller sansninger om trær gir deg noen hjelp overhodet når du skal gjennomføre en gyldig logisk slutning; en «slutning» fra trær eller sansninger om trær til en konklusjon om trær er umulig, like umulig som en «slutning» fra er til bør i etikken. Både den epistemiske og den etiske «slutningen» innebærer en sammenblanding av inkompatible kategorier; en sammenblanding av entiteter som ikke kan blandes sammen uten å oppløse hverandre, nemlig *deskriptive* størrelser og *normative* størrelser.<sup>93</sup>

Den dualistiske «renhets-tankegangen» som ligger bak denne beskrivelsen av deskriptivitet og normativitet kommer også til uttrykk i den rent form-orienterte påstanden om at siden *konklusjoner* kommer på setnings-form, må også *premisser* komme på setnings-form. Dette må til for at premisser og konklusjoner skal være

---

<sup>91</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 36, s. 75.

<sup>92</sup> Wilfrid Sellars: «Some Reflections on Language Games», *Science, Perception and Reality*. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company 1963, s. 336.

<sup>93</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 5, s. 19.

kompatible med hverandre.<sup>94</sup> Verken trær eller sansninger om trær kommer imidlertid på setnings-form; de kan derfor heller ikke brukes som premisser: «[...] [A]lthough sensations do have status in the English language game, their role in bringing about the occupation of an observation sentence position is not that of a thought serving as a premise in an inference».<sup>95</sup>

### 2.1.2.2 Det er bare mulig å være oppmerksom på noe som noe ved hjelp av språket

I tillegg til påstanden om at de logiske reglene/epistemiske normene som strukturerer gyldige slutninger kun er synlige ved hjelp av språket, hevder Sellars at de eksterne (og interne) *objektene* slutningene refererer til kun er «synlige» ved hjelp av språket. Evnen til å ha et konsept for noe, og dermed til å kunne *legge merke til* forskjellige *typer* ting, er forbeholdt dem som har lært et språk:

For we now recognize that instead of coming to have a concept of something because we have noticed that sort of thing, to have the ability to notice a sort of thing is already to have the concept of that sort of thing, and cannot account for it.<sup>96</sup>

*Alle* slags typer ting, og alle likheter og fakta, blir først synlige for oss gjennom språket. Denne eksklusive, språklige synligheten gjelder også *enkelting* (partikulærer) – psykologisk nominalisme innebærer rett og slett at

*all* awareness of *sorts, resemblances, facts*, etc., in short, all awareness of abstract entities – indeed, all awareness even of particulars – is a linguistic affair. According to it, not even the awareness of such sorts, resemblances, and facts as pertain to so-called immediate experience is presupposed by the process of acquiring the use of a language.<sup>97</sup>

Sellars anbefaler derfor at vi gir opp ideen om at vi begynner vårt opphold her i verden «[...] with any – even a vague, fragmentary, and indiscriminating – awareness of the logical space of particulars, kinds, facts, and resemblances [...]».<sup>98</sup> Når vi ser

---

<sup>94</sup> Sellars skiller mellom partikulærer og fakta; disse størrelsene har inkompatibel form. Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 15-16. Robert Brandom oppsummerer Sellars' påstand slik: «For only things with sentential structure can be premises of inference, not nonepistemically specified particulars.» Fra Robert Brandoms «Study Guide» i Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 128. Presentasjonen av Sellars' distinksjon på s. 126-128 er kort og poengtert, anbefales.

<sup>95</sup> Wilfrid Sellars: «Some Reflections on Language Games». *Science, Perception and Reality*. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company 1963, s. 329. Merk den paradoksale bruken av «thought»-begrepet.

<sup>96</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 45, s. 87.

<sup>97</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 29, s. 63.

<sup>98</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 45, s. 87.

for oss et barn i ferd med å lære et språk for første gang, tror vi gjerne at det er i gang med å lære seg distinksjonene mellom «[...] elements within a logical space of particulars, universals, facts, etc., of which it is already indiscriminatingly aware, and to associate these discriminated elements with verbal symbols.»<sup>99</sup> Dette innebærer imidlertid å plassere barnet «[...] in a structured logical space in which *we* are at home. Thus, we conceive of him as a person [...] in a world of physical objects, colored, producing sounds, existing in Space and Time.»<sup>100</sup>

Sellars avviser denne forestillingen. Vi kan *ikke* gå ut fra at barnet i utgangspunktet har «[...] some degree of awareness – ‘pre-analytic,’ limited and fragmentary though it may be – of this same logical space.»<sup>101</sup> Selv om det språkløse barnet kan *respondere konsistent* på det *vi* ser som partikulærer eller universalier, betyr ikke det at denne responsen er epistemisk relevant – når et førspråklig menneskelig vesen konsistent trekker seg unna flammer *vet* det ikke mer om *flammer* enn en papegøye som kan si «rødt» bare når den blir utsatt for noe rødt *vet* om *rødt*, eller en jernplate som bare ruster når den blir utsatt for vann *vet* om *vann*. «Flammer», «rødt» og «vann» er *konsepter*; før vi kan *vite* noe om dem må de opptre i rettferdiggjorte påstander, og denne rettferdiggjørelsen er umulig å gjennomføre uten tilgang til språket.<sup>102</sup>

Verken tingene eller sanseerfaringene i seg selv eksisterer i «logical space», derfor er de heller ikke epistemisk relevante størrelser.<sup>103</sup> I det hele tatt er det ikke-språklige domènet nettopp i sin a-logiskhet, sin a-normativitet, sin *annerledeshet* noe epistemisk irrelevant. Bare ved å *beskrive* epistemiske normer, ting og sansninger konstitueres det et «logical space» – derfor er det bare *beskrivelser* som er epistemisk relevante størrelser.

---

<sup>99</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 30, s. 65.

<sup>100</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 30, s. 65.

<sup>101</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 30, s. 65.

<sup>102</sup> Se Robert Brandoms «Study Guide» i Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 140.

<sup>103</sup> Det betyr ingenting om vi har et realistisk eller fenomenologisk utgangspunkt; for Sellars står ikke fenomenologiske «ser ut som»-setninger nærmere det gitte, det ikke-språklige enn realistiske «er»-setninger. Før fenomenologen kan si at noe *ser ut som* noe, og dermed hevde han etablerer sikker viten om noe ikke-språklig gitt (sanseintrykket), må han ha avvist og dermed forstått den tilsvarende, realistiske «er»-setningen. Før han kan si at noe *ser rødt ut*, må han ha forstått hva rødt *er*; kompetansen til å håndtere «er»-setningen kommer altså *før* «ser ut som»-setningen: «I have, in effect, been claiming that *being red* is logically prior, is a logically simpler notion, than *looking red* [...]» Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 12, s. 36.

For å finne noe med epistemisk verdi må vi altså forflytte oss fra det ikke-språklige til det språklige domønet. Vi forflytter oss med dette fra det objektive til det subjektive og intersubjektive; det eneste som er epistemisk relevant er det som er *konstruert* – språkfellesskapet som helhet konstruerer språket og dermed det logiske rommet rettfærdiggjørelsen av påstander foregår i, og den enkelte språkbruker konstruerer sine personlige sansedata ved hjelp av de konseptene han har tilgjengelig; ved hjelp av det språket han har lært. Når empiristen beskriver sanseerfaringen som noe «gitt» snur han derfor saken fullstendig på hodet:

[...] [T]he sense-datum theorist [...] construes as *data* the particulars and arrays of particulars which he has come to be able to observe, and believes them to be antecedent objects of knowledge which have somehow been in the framework from the beginning. It is in the very act of *taking* that he speaks of the *given*.<sup>104</sup>

Empiristen beskriver sin rolle i mottakende, passive termer, og misforstår dermed totalt den aktive rollen han – bare gjennom det å bruke språket – faktisk spiller.

### 2.1.2.3 Rortys dualisme

Tidligere har jeg beskrevet hvordan Rorty kritiserte Quine ganske skarpt for hans påstander om at observasjonssetningen har en spesiell epistemisk status. I Sellars' system finner ikke Rorty noe tilsvarende graverende å sette fingeren på.<sup>105</sup> Han aksepterer i stedet fullt ut den sellarske distinksjonen mellom språket og det som ikke er språk, og utvikler den videre. I det følgende skal jeg argumentere for at Rorty – som Sellars – bruker påstanden om diskontinuitet til å legitimere forestillingen om at ikke-språklig virkelighet – i sin annerledeshet – er en epistemisk irrelevant størrelse; ute av stand til å fungere som epistemisk fundament.

Rorty lokaliserer opphavet til forestillingen om at noe ikke-språklig *kan* fungere som epistemisk fundament i tenkningen til den engelske empiristen John Locke (1632-1704). Lockes prosjekt var – ifølge Rorty – å finne ut «more about what we could

---

<sup>104</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 62, s. 116-117.

<sup>105</sup> Så vidt jeg vet setter Rorty bare ett sted av litt plass til en korleksjon av Sellars. I *Philosophy and the Mirror of Nature* kompletterer han Sellars' påstand om at bare språkbrukere har bevissthet om forskjellige typer ting med en påstand om at også ikke-språkbrukere kan ha en *opplevelse* av forskjellige typer ting, selv om de ikke dermed vet hva tingene er. Et lite barn og en fotoelektrisk celle er like på den måten at de ikke vet hva *rød* er som *type* (at det er en farge, at denne fargen er forskjellig fra blå etc.) Samtidig er barnet og den fotoelektriske cellen ulike på den måten at det lille barnet i likhet med det voksne, språkføre mennesket har en *opplevelse* av rød. Dette siste punktet kommer ikke godt nok frem hos Sellars, og kan ha negative implikasjoner for den empatien vi tradisjonelt har hatt overfor barn. Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 183-184.

know» ved å finne ut hvordan «our mind worked»<sup>106</sup> – han lokaliserte «the ‘grounding’ of our claims to knowledge» i en «mechanistic account of the operations of our mind».<sup>107</sup> Konkret hevdet Locke at verden setter *avtrykk* på vår bevissthet, vår *tabula rasa*, slik man setter avtrykk i voks. Det er disse avtrykkene (sanseintrykkene) som utgjør fundamentet for vår viten.

Rorty hevder ikke overraskende at «[t]he way in which a blank takes on the form of the die which stamps it has no analogy to the relation between the truth of a sentence and the event which the sentence is about.»<sup>108</sup> Når vi skal avgjøre om en setning er sann eller ikke nytter det ikke å prøve å sammenligne setningen med den hendelsen man tror *forårsaker* den. Påstanden om at en setning rettferdiggjøres av hendelsen som forårsaker den er avhengig av problematiske, atomistiske teorier om fakta og mening, dessuten blander Locke her sammen årsak og grunn; han blander sammen en kausal *forklaring på* hvorfor vi tror det vi tror med *rettferdiggjørelsen av* denne troen.<sup>109</sup> Som Sellars har vist oss finnes det ikke trær eller sansninger om trær i gyldige slutninger; entiteter tilhørende det deskriptive, kausale domènet eksisterer ikke innefor «the logical space of reasons», og er derfor irrelevante for rettferdiggjørelse av setninger.<sup>110</sup> All rettferdiggjørelse er språklig; «[...] there is no such thing as a justified belief which is nonpropositional, and no such thing as justification which is not a relation between propositions.»<sup>111</sup> Konsekvensen er at [...] we shall never be able to step outside of language, never be able [to] grasp reality unmediated by a linguistic description.»<sup>112</sup>

---

<sup>106</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 137.

<sup>107</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 140.

<sup>108</sup> Richard Rorty: «Texts and lumps.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 81.

<sup>109</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 139ff.

<sup>110</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 141. En konsekvens av påstanden om at våre oppfatninger bare kan rettferdiggjøres i et rom konstituert av språket, er Rortys påstand om «knowledge that» versus «knowledge how». Mens *både* språkbrukere og ikke-språkbrukere kan vite *hvordan* man oppnår noe (knowledge how; know-how), for eksempel *hvordan* man maler et hus rødt, kan *bare* språkbrukere vite *at* rødt er en farge, og *at* den er forskjellig fra blå (knowledge that). Richard Rorty: «Response to Barry Allen». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 239.

<sup>111</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 183.

<sup>112</sup> Richard Rorty: «A World without Substances or Essences.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 48.



Rorty forankrer – som Sellars – forestillingen om en radikal epistemologisk forskjell på språk og ikke-språk i (den kantianske<sup>113</sup>) distinksjonen mellom det kausale/deskriptive og det rettferdiggjørende/normative.

Samtidig hevder han, igjen med Sellars, at det er språket som gjør det mulig å være oppmerksom både på de objektene våre påstander refererer til, og de kriteriene vi baserer oss på når vi tilskriver påstandene en epistemisk verdi.<sup>114</sup> Også bedømmelsen av epistemisk verdi for et *helt vokabular* (paradigme) er en lingvistisk affære; Rorty hevder at «[...] nothing can serve as a criticism of a final vocabulary save another such vocabulary [...] there is nothing beyond vocabularies which serves as a criterion of choice between them [...]»<sup>115</sup> Både objektene påstanden refererer til, kriteriene for påstandens epistemiske status, og kriteriene for den epistemiske statusen til det vokabularet påstanden ytres innenfor er altså utelukkende tilgjengelige for oss på grunn av språket.

Rorty hevder også – med henvisning til Davidson – at språkbrukeren i motsetning til den språkløse ikke kan unngå å ta del i – og dermed kjenne presset fra – den aktiviteten Davidson kaller «trianglering»; den konstante etableringen av mening og beskrivelse som foregår i triangelet meg – deg – verden.<sup>116</sup> For den språkløse er «presset» fra andres beskrivelser av virkeligheten noe totalt irrelevant; like irrelevant

---

<sup>113</sup> Rorty-eleven Robert Brandom hevder at Rortys «master-strategy» i *Philosophy and the Mirror of Nature* var å bruke «[...] a Kantian conceptual tool to undermine a (broadly) Kantian representationalist picture. That tool is the distinction between causal considerations and justificatory considerations. Kant accused his predecessors of running together causal and conceptual issues, largely through insufficient appreciation of the normative character of the 'order and connection of ideas.' It is one thing, he says to Locke, to exhibit the grounds for our ideas or beliefs by saying where they come from, that is, what matter-of-factual processes in fact give rise to them. It is quite another to exhibit grounds for those beliefs by saying what reasons justify them. Rorty appeals to this Kantian distinction to enforce a strict separation between the foreign and domestic affairs of vocabularies.» Robert B. Brandom: «Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historism». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 160.

<sup>114</sup> Richard Rorty: «A World without Substances or Essences.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 48.

<sup>115</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 80. Han beskriver noen moderne forsøk på å lokalisere mening utenfor språket som irrasjonelle og «rubbishly pseudo-epistemological» i: Richard Rorty: «Pragmatism, Relativism, Irrationalism». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 171.

<sup>116</sup> «Davidson, [Ramberg] rightly says, has understood better than I that recognizing some beings as fellow-obeyers of norms, acknowledging them as members of a community, is as much a requirement for using a language as is the ability to deploy a descriptive vocabulary. [...] 'Whereas you can, in the course of triangulation, criticize any given claim about anything you talk about, you cannot ask for agreement that others shall take part in a process of triangulation, for the attempt to reach such an agreement would just be more triangulation.' The inescapability of norms is the inescapability, for both describers and agents, of triangulating.» Richard Rorty: «Response to Bjørn Ramberg». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 373-374. For mer om Rortys syn på er/bør-distinksjonen, se Robert Brandoms og spesielt Bjørn Rambergs artikler (samt Rortys responser) i *Rorty and his Critics*. For mer om trianglering se Donald Davidson: «Rational Animals». *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press 2001, s. 85ff.

som et kausalt press er det for språkbrukeren når han skal rettferdiggjøre en påstand. Det språklige og det språkløse domenet har hver sin type press som ikke har noe med hverandre å gjøre. Det kausale presset – instansiert av årsak-virkning-relasjoner som f.eks. «the pressure of light waves on Galileo's eyeball» eller «the stone on Dr. Johnson's boot» – er kun relevant (og tilstedeværende) i den ikke-språklige delen av virkeligheten. Rorty konkluderer: «No roads lead from the discovery of the organism's various interfaces with the world to criticisms of the organism's views about the world, or, more generally, from psychology to epistemology.»<sup>117</sup> Det finnes ingen måte å overføre «[...] nonlinguistic brutality to *facts*, to the truth of sentences.»<sup>118</sup> Når Locke fundamentierer normative, epistemiske utsagn på deskriptive, kausale utsagn, gjør han seg skyldig i den naturalistiske feilslutning.<sup>119</sup>

Den samme feilen gjør *alle* som på tradisjonell, representasjonalistisk manér vil sammenligne språklige meningskomplekser med ikke-språklige faktakomplekser for å se om meningskompleksene er korrekt representert/strukturert. Å forsøke å gjøre det deskriptive normativt på denne måten, er å forsøke å gjøre det irrelevante relevant. Rorty-eleven Robert Brandom beskriver kjernen i Rortys anti-representasjonalisme på denne måten:

In a nutshell, this is how I think Rorty's critique of semantic representationalism goes: Normative relations are exclusively intravocabulary. Extravocabulary relations are exclusively causal. Representation purports to be *both* a normative relation, supporting assessments of correctness and incorrectness, *and* a relation between representings within a vocabulary and representeds outside of that vocabulary. Therefore, the representational model of the relation of vocabularies to their environment should be rejected.<sup>120</sup>

Problemet med semantisk representasjonalisme er den samme som for empiristisk fundamentalisme; man prøver å gape over for mye, man er ikke fornøyd med at ord strukturerer andre ord, at påstander normerer andre påstander, men prøver i tillegg å gjøre en utelukkende *kausal* størrelse (verden, sanseapparatet) til en *normativ* størrelse.<sup>121</sup> Rorty hevder igjen at vi bør se «[...] sentences as connected with other

---

<sup>117</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 246.

<sup>118</sup> Richard Rorty: «Texts and lumps.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 81. Merk at Rorty her «lingvistifiserer» fakta-begrepet.

<sup>119</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 141.

<sup>120</sup> Robert B. Brandom: «Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historism». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 160.

<sup>121</sup> Rorty beskriver den tankegangen som ligger bak forestillingen om ikke-språklig normativitet som *religiøs bagasje*; både empirister og representasjonalister står i en tradisjon der naturen blir behandlet som en kvasi-guddommelighet. Naturen ble gjort til en kvasi-guddom da den respekten kristenheten hadde overfor Gud og hans

sentences rather than with the world.»<sup>122</sup> Vi kan ikke sammenligne en språklig meningsstruktur med en ikke-språklig faktastruktur for å se om de stemmer overens; «[...] any specification of a referent is going to be in some vocabulary. Thus one is really comparing two descriptions of a thing rather than a description with the thing-in-itself.»<sup>123</sup>

Når det ikke-språklige fremtrer som epistemisk-irrelevant på denne måten, forsvinner selvsagt muligheten til å beskrive det ikke-språklige som våre påstanders epistemiske fundament. Men hva med å gi visse deler av *språket* en slik rolle; hva med å la et *bestemt sett av setninger* fungere som fundamentet for et annet sett? Dette er problematisk av flere grunner.

For det første tenker Rorty, som vi har sett, *konsekvent holistisk* om språket. Han kan ikke «ta en Quine» og gjøre en *viss type* setninger (eller vokabularer) til de andre setningenes (eller vokabularenes) fundament; han kan ikke «[...] privilege some one among the many languages in which we habitually describe the world or ourselves».<sup>124</sup> Fordi Rorty tenker på språket som en vev, som en kontinuerlig enhet, har han «[...] no criterion of individuation for distinct languages or vocabularies to offer [...]»;<sup>125</sup> ingen mulighet til å etablere det nødvendige skillet mellom fundament og det som er bygget på fundamentet.

For det andre er det slik at selv om viss type setninger allerede fungerer som epistemiske normer, er de, i likhet med våre konsepter, vår forståelse av noe *som noe*, bare *midlertidige* resultater av en tilfeldig utvikling; «a product of time and chance.»<sup>126</sup> Denne midlertidigheten gjelder også våre vokabularer generelt; våre vokabularer er bare «temporary historical resting-places.»<sup>127</sup> Midlertidigheten innebærer at ingen områder i språkveven er i stand til å kunne fungere som de andre

---

normer fra 1600-tallet og utover ble erstattet med en tilsvarende respekt overfor Naturen og dens normer. Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 22.

<sup>122</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 371-372.

<sup>123</sup> Richard Rorty: «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 154.

<sup>124</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 6.

<sup>125</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, note 1, s. 7.

<sup>126</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 22.

<sup>127</sup> Richard Rorty: «Introduction: Pragmatism and Philosophy». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 158. Det samme gjelder de «davidsonske» skjemaene vokabularene konstituerer. Se Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 272.

områdenes fundament i tradisjonell forstand; de mangler den *uforanderligheten* dette krever.

Siden det – fordi menneskets subjektive skapelsesprosess heller ikke er noen *forutsigbar affære*<sup>128</sup> – er umulig å implementere alle *kommende* logiske strukturer i én altomfattende, *nåværende* logisk struktur, lik den epistemologene tradisjonelt har vært på jakt etter (eller postulert), er det samtidig umulig å garantere for at én bestemt konklusjon er koherent med *all* gyldig logikk (også den kommende).

Det tilfeldige eller ikke-determinerte ved språket – det Rorty kaller språkets *kontingens*<sup>129</sup> – gjør at han velger å beskrive «[...] language, logical space, and the realm of possibility, as open-ended.»<sup>130</sup> Språket, språkets logiske rom, og den sfæren av muligheter språket impliserer, er åpne, ikke-avsluttede størrelser fordi anormal diskurs – den poetiske eller revolusjonære bruken av ord og uttrykk de som praktiserer normal diskurs<sup>131</sup> vanligvis bedømmer som forvirret eller metaforisk – stadig opplever suksess; stadig transformeres til normal diskurs, stadig blir gjort til bokstavelige sannheter.<sup>132</sup> Slik tilføres normal diskurs, og denne diskursens logiske rom, hele tiden noe nytt:<sup>133</sup>

---

<sup>128</sup> Lydene og tegnene er forutsigbare, men ikke meningen; «[...] we can predict what noises will come from someone's mouth without knowing what they mean. Thus even if we could predict the sounds made by the community of scientific inquirers of the year 4000, we should not yet be in a position to join in their conversation.» Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 355.

<sup>129</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 16.

<sup>130</sup> Richard Rorty: «Philosophy as Science, Metaphor, Politics». *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 12.

<sup>131</sup> «Normal discourse (a generalization of Kuhn's notion of 'normal science') is any discourse (scientific, political, theological, or whatever) which embodies agreed-upon criteria for reaching agreement; abnormal discourse is any which lacks such criteria.» Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 11.

<sup>132</sup> «[...] [M]etaphors do not have meanings. That is to say that they have no place in the language-game which has been played prior to their production. But they may, and indeed do, have a crucial role in the language-games which are played afterwards. For, by being literalized, becoming 'dead' metaphors, they enlarge logical space. So metaphor is an essential instrument in the process of reweaving our beliefs and desires; without it, there would be no such thing as a scientific revolution or cultural breakthrough, but merely the process of altering the truth-values of statements formulated in a forever unchanging vocabulary.» Richard Rorty: «Non-reductive Physicalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 124.

<sup>133</sup> Rorty beskriver to måter metaforer oppstår på. Den første er naturalistisk orientert; ifølge denne bør vi forestille oss etableringen av metaforer slik «[...] Darwin taught us to think of the history of a coral reef. Old metaphors are constantly dying off into literalness, and then serving as a platform and foil for new metaphors.» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 16. Det er ingen motsetning mellom troen på et naturalistisk verdensbilde og troen på eksistensen av genuine nyskapingner: «For genuine novelty can, after all, occur in a world of blind, contingent, mechanical forces. [...] [F]or all we know, or should care, Aristotle's metaphorical use of *ousia*, Saint Paul's metaphorical use of *agape*, and Newton's metaphorical use of *gravitas*, were the results of cosmic rays scrambling the fine structure of some crucial neurons in their respective brains.» Ibid., s. 17. I tillegg til denne naturalistisk orienterte forklaringsmodellen, har Rorty en eksistensialistisk. Det å oppfinne nye metaforer er å oppfinne «[...] new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking», talemåter som tar oss «[...] out of our old selves by the power of strangeness, to aid us in becoming new beings.» Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press

To take a trivial case, mentioned by Davidson, «Once upon a time . . . rivers and bottles did not, as they do now, literally have mouths.» To take more important cases, the first time someone said ‘Love is the only law’ or ‘The earth moves around the sun’ the general response would have been ‘You must be speaking metaphorically’. But, a hundred or a thousand years later, these sentences become candidates for literal truth. Our beliefs were, in the interval, rewoven to make room for these truths [...].<sup>134</sup>

Normal diskurs kan stadig utvides med det som tidligere ble ansett som poetiske drømmerier eller bare helt uinteressante feilslutninger. Den stadige nyetableringen av normal diskurs innebærer at det logiske rommet diskursen konstituerer fremstår som *foranderlig*. Det logiske rommet konstituerer altså *ikke* det epistemologene egentlig var på jakt etter, nemlig et fast og uforanderlig utgangspunkt for generering av faste og uforanderlige sannheter.

Siden mennesket på denne måten utvider de logiske rommene ved stadig å skape<sup>135</sup> nye, suksessfulle metaforer, lander Rorty på den samme epistemologiske konstruktivismen som Sellars:

The world can, once we have programmed ourselves with a language, cause us to hold beliefs. But it cannot propose a language for us to speak. Only other human beings can do that. [...] [S]ince truth is a property of sentences, since sentences are dependent for their existence upon vocabularies, and since vocabularies are made by human beings, so are truths.<sup>136</sup>

Sannhet er noe vi skaper selv, ved å skape og utvide de språkene vi snakker; sannhet er noe *subjektivt* (eller intersubjektivt) og *konstruert*. Den stadige utvidelsen innebærer en midlertidighet som gjør det umulig for bestemte vokabularer å fungere som tradisjonelle epistemiske fundament.

For å oppsummere: Rorty kan ikke la ett eller flere vokabularer spille den fundamentende rollen epistemologene tradisjonelt overlot til det ikke-språklige

---

1980, s. 360. Det å skape et nytt språk er å skape en ny bevissthet («mind»). Richard Rorty: *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press 1989, s. 27. Nye talemåter (metaforer) genererer rett og slett nye subjekter, nye selv: «We are the poetic species, the one which can change itself by changing its behavior – and especially its linguistic behavior, the words it uses.» Richard Rorty: «Contemporary Philosophy of Mind.» *Synthese*, vol. 53, nr. 2, 1982 s. 346. Begge forklaringsmodellene problematiserer det tradisjonelle, epistemologiske synet på det logiske rommet som en fastlagt og uforanderlig felles mental struktur.

<sup>134</sup> Richard Rorty: «Philosophy as Science, Metaphor, Politics». *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 13. Se også Richard Rorty: «Non-reductive Physicalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 124.

<sup>135</sup> Vi begrenser oss altså her til Rortys *eksistensialistisk* influerte beskrivelse av utvidelsen av logiske rom (se note 133).

<sup>136</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 6, 21.

gitte, fordi språket er en kontinuerlig, midlertidig, subjektiv, uforutsigbar og ufullstendig størrelse. Rorty konkluderer: «The whole idea of ‘foundations’ of knowledge, basic to both empiricism and rationalism, disappears once we become psychological nominalists.»<sup>137</sup> Vi burde i stedet innrømme at «[...] we shall always need new metaphors, new logical spaces, new jargons, that there will never be a final resting-place for thought [...]».<sup>138</sup> Språket er i stadig endring, og våre epistemiske normer med det.

## 2.2 Pragmatistisk anti-fundamentalisme

### 2.2.1 James’ pragmatisme

Pragmatismen har sitt (moderne) opphav i tenkningen til Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) og William James (1842 – 1910).<sup>139</sup> Rorty foretrekker James’ versjon, så jeg vil kort presentere denne før jeg går videre til Rortys utvikling av den.

James tar utgangspunkt i noe han kaller «radikal empirisme» – en form for empirisme som ikke godtar noe «[...] into its constructions [...] that is not directly experienced [...]».<sup>140</sup> Alle våre teorier må i siste instans kunne tilbakeføres til menneskelig erfaring – også våre teorier om hva sannhet er. Heller enn å ta et eller annet ideelt<sup>141</sup> utgangspunkt for sin sannhetsteori bør man ta utgangspunkt i det man faktisk erfarer.

---

<sup>137</sup> Richard Rorty: «Introduction». *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, s. 5.

<sup>138</sup> Richard Rorty: «Philosophy as Science, Metaphor, Politics». *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s 19.

<sup>139</sup> Hos Peirce ble den først forsiktig formulert i to artikler fra 1877 og 1878; «*The Fixation of Belief*» og «*How To Make Our Ideas Clear*». William James utvidet og radikaliserer senere Peirces’ tanker i «*The Will to Believe*» (1897) og i «*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*» (1907).

<sup>140</sup> William James: «A World of Pure Experience». *Essays in Radical Empiricism. A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co. 1943, s. 42. Her er James i opposisjon til kantianeren Peirce: «Peirce himself remained the most Kantian of thinkers – the most convinced that philosophy gave us an all-embracing ahistorical context in which every other species of discourse could be assigned its proper place and rank. It was just this Kantian assumption that there was such a context, and that epistemology or semantics could discover it, against which James and Dewey reacted.» Richard Rorty: «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 161.

<sup>141</sup> James hevder at både empirister og rasjonalister starter med den samme empiriske erfaringen av sannhet, men at idealistene bruker denne erfaringen til å utvinne et slags «sannhetsekstrakt»; et falskt *idealbilde* av hva sannhet er. Med dette idealbildet på plass, kan erfaringen rebeskrives negativt; sammenlignet med idealbildet holder ikke erfaringen mål: «The rationalist’s fallacy here is exactly like the sentimentalist’s. Both extract a quality from the muddy particulars of experience, and find it so pure when extracted that they contrast it with each and all its muddy instances as an opposite and higher nature. All the while it is *their* nature.» William James: «Pragmatism’s conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 89.

Og det vi erfarer, hevder James, er følgende: Det sanne er det som er *verifiserbart*,<sup>142</sup> *koherent*<sup>143</sup> og *nyttig*.<sup>144</sup>

James vektlegger disse tre egenskapene forskjellig; noen ganger er han mest opptatt av at sannhet er et spørsmål om verifiserbarhet, andre ganger vektlegges koherens eller nytte. Til slutt går likevel verifiserbarhet, koherens og nytte sammen i en høyere enhet der *nyttien* fremstår som verifiserbarhetens og koherensens opphav og definerende utgangspunkt.

James starter med å si at han godtar den «normale» definisjonen av sannhet; en sann idé/setning er en idé/setning som er i overenstemmelse med virkeligheten:

Truth, as any dictionary will tell you, is a property of certain of our ideas. It means their 'agreement,' as falsity means their disagreement, with 'reality.' Pragmatists and intellectualists both accept this definition as a matter of course.<sup>145</sup>

Spørsmålet er hva «agreement» innebærer. James godtar bare delvis den tradisjonelle påstanden om at en idé om virkeligheten er i overenstemmelse med virkeligheten når ideen er en *kopi* av virkeligheten (jf. strukturlikhet, s. 8ff).<sup>146</sup> James hevder i stedet at «agreement» betyr «agreeable *leading*» (min kursiv.)<sup>147</sup> «Agreeable leading» oppstår når vi blir ledet frem til noe som er *nyttig for oss*: «Agreement thus turns out to be essentially an affair of leading – leading that is useful because it is into quarters that contain objects that are important. True ideas lead us into useful verbal and

---

<sup>142</sup> «It is the nature of truths to be validated, verified.» William James: «Pragmatism's conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 89.

<sup>143</sup> «A new opinion counts as 'true' just in proportion as it gratifies the individual's desire to assimilate the novel in his experience to his beliefs in stock. It must both lean on old truth and grasp new fact [...]» William James: «What Pragmatism Means.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 25.

<sup>144</sup> «As a rule we disbelieve all facts and theories for which we have no use.» William James: «The Will to Believe.» *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longman Green and Co. 1897, §3, s. 10.

<sup>145</sup> William James: «Pragmatism's conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 76-77.

<sup>146</sup> Det er mulig å «mentalt kopiere» sansbare ting – vi kan jo se sansbare ting for oss selv etter at vi har lukket øynene. Når vi prøver å kopiere andre deler av virkeligheten enn de sansbare ting får vi imidlertid problemer: «'Past time,' 'power,' 'spontaneity' – how can our mind copy such realities?» William James: «Pragmatism's conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 82. Hvordan kan vi kopiere fortiden når den ikke eksisterer lenger? Hvordan kan vi med lukkede øyne se for oss usynlige virkelighetspersjoner som kraft og spontanitet? James hevder at dette er umulig; «[...] of many realities our ideas can only be symbols and not copies.» William James: «Pragmatism's conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 82.

<sup>147</sup> William James: «Pragmatism's conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 78.

conceptual quarters as well as directly up to useful sensible termini.»<sup>148</sup> Sagt på en annen måte; «[...] an idea is ‘true’ so long as to believe it is profitable to our lives.»<sup>149</sup> Hvis vi *ikke* klarer å etablere ideer som er i overenstemmelse med virkeligheten er resultatet derimot «[...] endless inconsistency and frustration.»<sup>150</sup>

Det å ha sanne ideer er altså å ha ideer som leder oss frem til objekter som er nyttige for oss – sannhet er bare et middel; «[...] a preliminary means towards other vital satisfactions.»<sup>151</sup> En annen måte å si dette på er at sannhet ikke er en egen kategori, men en *underkategori av det gode*:

[...] [T]ruth is one species of good, and not, as is usually supposed, a category distinct from good, and co-ordinate with it. The true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief and good, too, for definite, assignable reasons.<sup>152</sup>

Det er dette jamesianske synet på sannhet Rorty tar utgangspunkt i, og som vi derfor skal konsentrere oss om fremover.

## 2.2.2 Rortys pragmatistiske antifundamentalisme

Rorty avviser – som James – distinksjonen mellom «the search for truth» og «the search for happiness».<sup>153</sup> Våre overbevisninger kan ikke gis noe objektivt fundament; en overbevisning er sann kun dersom den er *nyttig*. Spørsmålet om dette pragmatistiske, antifundamentalistiske synet på sannhet *selv* er sant er derfor et spørsmål om det har *positive konsekvenser*: «The question of whether the pragmatist

---

<sup>148</sup> William James: «Pragmatism’s conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 83. Det er akkurat det samme om vi sier at ideen er sann fordi den er nyttig, eller nyttig fordi den er sann. «Both these phrases mean exactly the same thing, namely that here is an idea that gets fulfilled and can be verified.» William James: «Pragmatism’s conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 79.

<sup>149</sup> William James: «What Pragmatism Means.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 30.

<sup>150</sup> William James: «Pragmatism’s conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 81.

<sup>151</sup> William James: «Pragmatism’s conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 78.

<sup>152</sup> William James: «What Pragmatism Means.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 30. Med denne definisjonen av sannhet skapte James en så radikal form for pragmatisme at Peirce ikke lenger ville ha navnet sitt knyttet til den pragmatistiske filosofiske bevegelsen. Fra 1905 kalte Peirce sin egen versjon *pragmatisme* – med et så stygt navn mente han det ville få være i fred for kidnappere. Se Charles Sanders Peirce: «What Pragmatism Is». *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce Vol. 5*. Red.: Charles Hartshorne og Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press 1931-1935, 1958, § 414, s. 276-277.

<sup>153</sup> Richard Rorty: «Response to Bjørn Ramberg.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 376.



view of truth – that it is not a profitable topic – is itself *true* is thus a question about whether a post-Philosophical culture is a good thing to try for.»<sup>154</sup> Vi bør konkret tenke på pragmatistens ytringer som *forslag* til hva det kan være *nyttig å prøve*:

In short, my strategy for escaping the self-referential difficulties into which ‘the Relativist’ keeps getting himself is to move everything over from epistemology and metaphysics into cultural politics, from claims to knowledge and appeals to self-evidence to suggestions about what we should try.<sup>155</sup>

Rorty ønsker altså at vi flytter kriteriene for å vurdere filosofiske konklusjoner, deriblant hans egne<sup>156</sup>, over fra en *epistemisk* sjanger der sannhetsspørsmålet er det sentrale, til en *politisk*<sup>157</sup> sjanger der nytteverdien<sup>158</sup> er det sentrale.

I stedet for å si at moralske fundamenter ikke finnes, bør pragmatisten si at troen på moralske fundamenter nok spilte en rolle når vårt samfunns institusjoner og idealer ble skapt, men at de samme fundamentene nå fremstår som «an impediment to the

---

<sup>154</sup> Richard Rorty: «Introduction». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xliii.

<sup>155</sup> Richard Rorty: «Hilary Putnam and the Relativist Menace». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 57.

<sup>156</sup> Rorty innrømmer at denne konsekvente nytte-orienterte tankegangen ikke alltid har vært like tydelig praktisert fra hans side, og at dette kan ha bidratt til å skape forvirring. Når han som pragmatist har problemer med sine motstanderes vokabularer og distinksjoner, burde han for eksempel ikke hevde – slik han noen ganger har gjort – at vokabularene og distinksjonene på en eller annen måte er usanne eller virkelighetsfjerne; han burde begrense seg til å forsøke å vise at de har lav nytteverdi. «I should not speak, as I sometimes have, of «pseudo-problems», but rather of problematics and vocabularies which might have proven to be of value but in fact did not. I should not have spoken of «unreal» or «confused» philosophical distinctions, but rather of distinctions whose employment has proved to lead nowhere, proved to be more trouble than they were worth. For pragmatists, the question should always be «What use is it?» rather than «Is it real?» Criticism of other philosophers’ distinctions and problematics should charge relative inutility rather than «meaninglessness» or «illusion» or «incoherence.» Richard Rorty: «Hilary Putnam and the Relativist Menace». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 45.

<sup>157</sup> Rorty henviser andre steder til en annen ikke-epistemisk praksis når han skal sjangerplassere filosofien sin, nemlig poesien. Se f.eks. Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 360. Poesien og politikken – det vil si den utopistiske politikken Rorty er interessert i – har begge et ønske om å skape noe nytt og bedre. Begge formulerer et nytt vokabular, med tilhørende nye muligheter. Forholdet mellom dem kompliseres noe av romantiske forestillinger om «dype» sannheter i poesi og kunst. Rorty hevder imidlertid med Nietzsche og James at poenget med poesi, poenget med det å skape nye talemåter, nye vokabularer, ikke er «[...] their ability to decode but their mere utility.» Richard Rorty: «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism». *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press 1982, s. 153. Poenget med nye måter å snakke på er bare at disse bedre enn alternativene kan skaffe oss det vi vil ha (ibid, s. 150). Denne definisjonen av poesi er mer i tråd med den *politiske* måten å tenke på beskrevet over; politikken har ikke ontologiske pretensjoner; i politikken er det stort sett nok at noe *virker*.

<sup>158</sup> Rortys fokusering på nytte skal ikke forstås som en smalsporet utilitarisme: «The utilitarians were right when they coalesced the moral and the useful, even though they were wrong in thinking that utility is simply a matter of getting pleasure and avoiding pain. Dewey agrees with Aristotle, against Bentham, that human happiness cannot be reduced to the accumulation of pleasures.» Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 73-74.

preservation and progress of democratic societies».<sup>159</sup> Troen på moralske fundament er gjør ikke jobben sin lenger; de har mistet sin nytteverdi. For eksempel gjør ikke den spesifikke fundamentalistiske ideen om en felles, menneskelig essens lenger vår «sense of community» mer robust.<sup>160</sup> De moralske valgene vi tar er for de fleste ikke basert på forestillingen om eksistensen av en fundamental og «ahistorical human nature», men på manipulasjon av følelser, på det å blir fortalt «sad and sentimental stories».<sup>161</sup> De verdiene som preger samfunnet vårt er ikke verdier vi har *funnet*; verdier vi har klart å lokalisere i et eller annet objektivt fundament, men verdier vi har *oppfunnet*, og dette går det an å fortsette med. Vi slutter ikke å tro på våre idealer og institusjoner når vi avviser deres metafysiske fundament, selv om mange er redd for nettopp dette. Rorty sier det slik: «[...] [A] belief can still regulate action, can still be thought worth dying for, among people who are quite aware that this belief is caused by nothing deeper than contingent historical circumstance.»<sup>162</sup>

Denne nytteorienterte strategien er i funksjon også når Rorty beskriver konsekvensene av en anti-fundamentalistisk kultur for *individet*. Fordi fundament vanligvis har fungert som autoriteter, som normerende for våre påstander, innebærer fundamentmangelen i praksis at mennesket blir sin egen herre, og dermed får mer selvsikkerhet. Uten noe eksisterende moralsk fundament – f.eks. i form av en guddommelig morallov – blir mennesket sin egen herre moralsk sett, og uten noe eksisterende epistemisk fundament – f.eks. i form av objektive fakta – blir mennesket sin egen herre epistemisk sett. Rorty sier at: «[t]here is no authority called Reality before

<sup>159</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 44. Rorty hevder også at vi kan kaste noen av stigen vi klatret opp på: «[...] the democracies are now in a position to throw away some of the ladders used in their own construction». *Ibid.*, s. 194.

<sup>160</sup> Richard Rorty: «Solidarity or objectivity?» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 33. Samtidig fortsetter Rorty å produsere tilsynelatende *ontologisk* orienterte påstander om denne essensen: «There is no such thing as human nature, in the deep sense in which Plato and Strauss use this term.» Richard Rorty: «Education as Socialization and as Individualization.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 117-118. «[...] [T]here is nothing deep inside each of us, no common human nature, no built-in human solidarity, to use as a moral reference point. There is nothing to people except what has been socialized into them – their ability to use language, and thereby to exchange beliefs and desires with other people. [...] It is a historical contingency whether we are socialized by Neanderthals, ancient Chinese, Eton, Summerhill, or the Ministry of Truth. Simply by being human we do not have a common bond. For all we share with all other humans is the same thing we share with all other animals – the ability to feel pain.» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 177.

<sup>161</sup> Richard Rorty: «Human Rights, Rationality, and Sentimentality» *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 172.

<sup>162</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 189. Den konflikten som kan oppstå mellom vår streben etter selvrealisering og vår streben etter solidaritet prøver Rorty å løse ved å innføre et skille mellom det offentlige og det private. Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. xv. Denne partisjoneringsmodellen skal sikre livsrom for både selvutvidelse og solidaritet, uten at vi verken blander disse holdningene sammen eller monopoliserer den ene av dem. Vi kan både ha et romantisk og estetisk livssyn i den private sfære, og et solidarisk i den offentlige, uten at disse ødelegger hverandres særpreg, eller får monopol, og dermed gjør livene våre fattigere.

whom we need bow down»,<sup>163</sup> og beskriver i samme ånd Sellars' psykologiske nominalisme som «[...] a turn away from the very idea of human answerability to the world.»<sup>164</sup>

Mangelen på autoriteter gjør det mye lettere å beskrive seg selv i egne termer, slik at man får muligheten til å skape seg selv om til noe man virkelig liker. For man omskaper når man rebeskriver, dette romantiske poenget er viktig for Rorty.<sup>165</sup> Man er ikke lenger bundet til andres, eller «objektive» beskrivelser av hva man «egentlig» er, denne beskrivelsen står individet fritt til å skape selv; «[...] one is at liberty to rig up a model of the self to suit oneself, to tailor it to one's politics, one's religion, or one's private sense of the meaning of one's life.»<sup>166</sup>

Rorty ser dette pragmatistiske opprøret mot ikke-menneskelige moralske og epistemiske autoriteter som *humanisme*; som en oppvurdering av det *menneskelige* over det *ikke-menneskelige*.<sup>167</sup> Humanisme er altså for Rorty mer enn et *religiøst* frigjøringsprosjekt,<sup>168</sup> humanisme innebærer også – i sin konsekvens – frigjøring fra forestillingen om at *verden* krever vår lydighet:

---

<sup>163</sup> Richard Rorty: «Response to Bjørn Ramberg.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 376.

<sup>164</sup> Richard Rorty: «John McDowell's Version of Empiricism». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 142-143.

<sup>165</sup> Rorty beskriver «the power of redescribing» som «[...] the power of language to make new and different things possible and important [...]». Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 39. Denne kraften vil Rorty bruke til en omforming av selvet: «We ironists hope, by this continual redescription, to make the best selves for ourselves that we can.» *Ibid.*, s. 80. Poenget med nyskapelsen av selvet er å unngå at selvet slaver under andres vokabularer: «To create one's mind is to create one's own language, rather than to let the length of one's mind be set by the language other human beings have left behind.» *Ibid.*, s. 27. Se også Rortys beskrivelser av mennesket som «the poetic species» i note 133, s. 42 denne avh.

<sup>166</sup> Richard Rorty: «The Priority of Democracy to Philosophy». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. (Philosophical papers volume 1). Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 192-193.

<sup>167</sup> Pragmatistenes vilje til å konsekvent ta utgangspunkt i menneskets behov gjør at mange ser på pragmatismen som en form for humanisme. Både humanismen og pragmatismen hevder også at mennesket er alle tings mål. Se: Nicola Abbagnano: «Humanism». *The Encyclopedia of Philosophy*. Red. Paul Edwards. New York: The Macmillan Company and The Free Press 1967, bind 4, s. 72. Humanisme er ifølge *Filosofisk Lexikon* «[...] som kunnskapsteoretisk riktning stundom likbetydende med *pragmatism*.» Alf Ahlberg (red.): *Filosofisk Lexikon*. 3. rev. utgave. Stockholm: Natur och kultur 1951, s. 80.

<sup>168</sup> Rorty ser sitt spesifikke *epistemologi-kritiske* prosjekt som en naturlig forlengelse av det allerede etablerte europeiske *religions-kritiske* prosjektet: «I agree with Heidegger that there is a straight line between the Cartesian quest for certainty and the Nietzschean will to power. So I think that modern European philosophy amounts to an attempt by human beings to wrest power from God – or, more placidly put, to dispense with the idea of human answerability to something nonhuman.» Richard Rorty: «John McDowell's version of empiricism». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 143. Brandom beskriver Rortys posisjon slik: «If we conceive inquiry and judgment in terms of making ourselves answerable to the world, as opposed to being answerable to our fellows, we are merely postponing the completion of the humanism whose achievement begins with discarding authoritarian religion.» Robert Brandom: «Introduction». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell, 2000, s. xi. John McDowell drøfter Rortys kobling mellom epistemologikritikk og religionskritikk mer utførlig i: John McDowell: «Towards Rehabilitating Objectivity.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell, 2000, s. 109-110.

The environment in which we human beings live poses problems to us but, unlike a capitalized Reason or a capitalized Nature, we owe it neither respect nor obedience. Our task is to master it, or to adapt ourselves to it, rather than to represent it or correspond to it.<sup>169</sup>

Because I think «representationalism» is a good answer to Williams' question «What exactly emerged when epistemology was constructed?» I think that the answer to his question «Where would we be if it fell apart?» goes like this: we would be left with less encouragement to cling to the pathos of distance. We should be more Nietzschean in our willingness to say «Thus I will it» rather than «Thus the Intrinsic Nature of Reality obliges me.» We should be more «humanist» in the sense of that term which Heidegger endeavored to make pejorative – more willing to take power into our own hands.<sup>170</sup>

Den maktviljen Rorty snakker om her gjelder altså først og fremst viljen til å utforme sine setninger etter hva som betaler seg, hva som gir et godt liv. Vi har sett ham vurdere antifundamentalisme som en positiv kraft både for samfunnet og individet – med andre ord har alle argumenter for antifundamentalisme en klar nytteverdi. I *Rorty and his Critics* beskriver da Rorty også i tillegg en mengde av sine egne antifundamentalistiske argumenter som «[...] suggestions about how to redescribe familiar situations in order to achieve various practical goals.»<sup>171</sup> Rorty pretenderer ikke å basere dualismen mellom språk og verden på objektive fakta; påstanden om inkompatibilitet er «[...] just a way of highlighting the problems which are important to epistemologists, preparatory to explaining how (by getting rid of the notion of representation) these problems can be dissolved.»<sup>172</sup> Ved å beskrive forskjellen på språk og verden som en uoverstigelig kløft umuliggjør man jo alle forestillinger om språklig representasjon av det ikke-språklige.

Rorty argumenterer altså for dualisme fordi dette underminerer tradisjonell epistemologi, ikke fordi det faktisk finnes noe objektivt skille mellom språk og verden. Det samme gjelder andre distinksjoner: «[...] [D]istinctions like legal vs.

---

<sup>169</sup> Richard Rorty: «Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 269-270.

<sup>170</sup> Richard Rorty: «Response to Michael Williams.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 216.

<sup>171</sup> Richard Rorty: «Response to Conant.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 344. De konkrete argumentative tesene Rorty beskriver på denne måten er listet opp i: James Conant: «Freedom, Cruelty and Truth: Rorty versus Orwell.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 275.

<sup>172</sup> Richard Rorty: «Response to Barry Allen.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell, 2000, s. 238.

moral, or mental vs. physical, are not written on the face of the world. Rather, they are cultural artifacts, to be judged by their utility in accomplishing our aims.»<sup>173</sup>

I *Philosophy and Social Hope* beskriver Rorty også sine darwinistiske, kontinuitetsorienterte *monistiske* virkelighetsbeskrivelser på denne pragmatistisk orienterte måten:

[...] [Y]ou should notice that it would be inconsistent with my own antiessentialism to try to convince you that the Darwinian way of thinking of language – and, by extension, the Deweyan, pragmatist way of thinking of truth – is the objectively true way. All I am entitled to say is that it is a useful way, useful for particular purposes. All I can claim to have done here is to offer you a redescription of the relation between human beings and the rest of the universe. Like every other redescription, this one has to be judged on the basis of its utility for a purpose.<sup>174</sup>

Rorty konkluderer med at alt; «[...] our beliefs, our theories, our languages, our concepts [...] are [...] to be seen [...] as ways of putting the causal forces of the universe to work for us.»<sup>175</sup> Når vi beskriver forholdet mellom menneske og natur i dualistiske eller monistiske termer er ikke dette et forsøk på å beskrive objektiv virkelighet, men et forsøk på å skape en *nyttig* beskrivelse av den. Noen ganger er det nyttig å beskrive forholdet mellom menneske og natur i dualistiske termer, andre ganger i monistiske; det naturvitenskapelige vokabularet er et eksempel på et nyttig monistisk vokabular, mens det etiske vokabularet er et eksempel på et nyttig dualistisk vokabular.<sup>176</sup> Det er nyttig å beskrive mennesket som en porsjon natur i naturvitenskapelig (f.eks. medisinsk) sammenheng, men i etisk sammenheng oppnår vi mer dersom vi etablerer en fundamental distinksjon mellom mennesket og resten av virkeligheten – mennesket *er* ikke en ting og skal heller ikke behandles som én.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> Richard Rorty: «Contemporary Philosophy of Mind.» *Synthese*, vol. 53, nr. 2, 1982 s. 337.

<sup>174</sup> Richard Rorty: «A World without Substances or Essences.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 65-66.

<sup>175</sup> Richard Rorty: «Texts and lumps.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 82.

<sup>176</sup> Bjørn Ramberg trekker samme konklusjon i: Bjørn Ramberg: «Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 367-368.

<sup>177</sup> Richard Rorty: «Method, Social Science, Social Hope.» *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 203.

### 2.2.3 Hva er nyttig?

I denne situasjonen, der konsekvenser erstatter fundamentet, blir diskusjonen om hva som utgjør en «god» eller en «dårlig» konsekvens viktig. Rorty har imidlertid her lite å tilføre:

Pragmatists – both classical and ‘neo-’ – do not believe that there is a way things really are. So they want to replace the appearance-reality distinction by that between descriptions of the world and of ourselves which are less useful and those which are more useful. When the question ‘useful for what?’ is pressed, they have nothing to say except ‘useful to create a better future’. When they are asked, ‘Better by what criterion?’, they have no detailed answer, any more than the first mammals could specify in what respects they were better than the dying dinosaurs.<sup>178</sup>

Rorty hevder altså at det ikke finnes noen fellesmenneskelige kriterier å basere en eventuell definisjon av «bedre» på – det finnes ikke noe «[...] deep down inside us except what we have put there ourselves, no criterion that we have not created in the course of creating a practice [...]».<sup>179</sup> Fordi objektive kriterier på «godt» ikke finnes, stempler Rorty det generaliserende uttrykket «the good life for a human being» som både tomt og ubrukelig.<sup>180</sup> Det er umulig å forankre definisjonen av begrepene «nyttig», «bedre» eller «god» i objektive, eller i et fellesmenneskelig sett av kriterier, og dermed også umulig å bekrefte eller avkrefte pragmatismen, både i objektiv og intersubjektiv forstand:

There is no way in which the issue between the pragmatist and his opponent can be tightened up and resolved according to criteria agreed to by both sides. This is one of those issues which puts everything up for grabs at once – where there is no point in trying to find agreement about «the data» or about what would count as deciding the question.<sup>181</sup>

Rorty anbefaler i stedet å ta utgangspunkt i *kriterier som er spesielle for subjektet eller den gruppen av mennesker subjektet tilhører*. En eventuell definisjon av hvilke konsekvenser som kan avgjøre hvorvidt «the pragmatist view of truth [...] is itself true» er altså subjektiv eller etnosentrisk, og alltid sirkulær. Pragmatistens vurderinger er nettopp *pragmatistens* vurderinger, og de eneste vurderingene pragmatisten (som

---

<sup>178</sup> Richard Rorty: «Truth without Correspondence to Reality.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 27.

<sup>179</sup> Richard Rorty: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xlii. Se også note 160, s. 48.

<sup>180</sup> Richard Rorty: *Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises*. Artikkel tilgjengelig på internett: <http://www.xschina.org/show.php?id=1255>

<sup>181</sup> Richard Rorty: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xliii.

pragmatist) *kan* gjøre.<sup>182</sup> Det er ingen annen mulighet; «[...] a circular justification of our practices, a justification which makes one feature of our culture look good by citing still another, or comparing our culture invidiously with others by reference to our own standards, is the only sort of justification we are going to get.»<sup>183</sup> Det finnes «no noncircular argumentative recourse»;<sup>184</sup> menneskeheten praktiserer en mengde forskjellige språkspill, eller disipliner, og alle argumenterer for sitt syn ut fra *egne* kriterier for hva som er godt eller dårlig, for hva som teller som et gyldig argument, hva som fungerer bekræftende eller avkreftende i forhold til det man diskuterer.<sup>185</sup> Vi kan ikke hoppe ut av vår egen praksis og vurdere den nøytralt eller intersubjektivt, teologien vil alltid argumentere teologisk for seg selv, materialismen materialistisk, sosialismen sosialistisk, og pragmatismen pragmatistisk; hver disiplin, eller hvert paradigme, inneholder de kriteriene som gjør at den i egne øyne kan vinne diskusjonen, og disse verken kan eller vil den gi slipp på. Gir den slipp på sine egne kriterier, oppløser den i tilfelle seg selv samtidig – kriterier som er relatert til *konkurrerende* posisjoner vil med stor sannsynlighet undergrave ditt eget vokabulars posisjon hvis du adopterer dem – de legitimerer jo allerede konkurrerende konklusjoner.<sup>186</sup>

---

<sup>182</sup> Richard Rorty: «Solidarity or objectivity?» *Objectivity Relativism and Truth*. Cambridge University Press 1991, s. 23. Det går selvsagt an å argumentere for at Rorty tenker mer habermasiansk om intersubjektivitet enn det som er antydnet her. Jeg mener at hovedvekten av Rortys argumenter – spesielt når det gjelder inkommensurabiliteten mellom pragmatister og filosofiske fundamentalister – drar i retning av etnosentrisme, men jeg har ikke anledning til å gå tungt inn i denne materien. Hvis leseren er interessert i mer om dette temaet anbefaler jeg introduksjonen til *Consequences of Pragmatism*, f.eks. sidene xiv, xix, og xliii.

<sup>183</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 57. «For Rorty, we measure ourselves and others in the light of our own ethnocentric norms. Other cultures do the same.» David Vaden House: *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Philosophy of History and Culture, bind 14. Leiden: Brill 1994, s. 7.

<sup>184</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 73

<sup>185</sup> For Rorty er kriterier bare midlertidige stoppesteder, konstruert for et eller annet mer eller mindre nyttig formål. Rorty sammenligner i dette (og mange flere) henseender pragmatisten med en «uvitenskapelig» innstilt litteraturviter: «Rigorous argumentation issues in agreement in propositions. The really exasperating thing about literary intellectuals, from the point of view of those inclined to science or to Philosophy, is their inability to engage in such argumentation – to agree on what would count as resolving disputes, on the criteria to which all sides must appeal. In a post-Philosophical culture, this exasperation would not be felt. In such a culture, criteria would be seen as the pragmatist sees them – as temporary resting-places constructed for specific utilitarian ends. On the pragmatist account, a criterion (what follows from the axioms, what the needle points to, what the statute says) is a criterion because some particular social practice needs to block the road of inquiry, halt the regress of interpretations, in order to get something done.» Richard Rorty: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xli. Vaden House sier det på denne måten: «All criteria are either our criteria or rival criteria that we do not accept because they violate our criteria. [...] In Rorty's view any attempt to underwrite our currently accepted beliefs inevitably relies on an already accepted set of beliefs. On this view, any attempt to provide a justification for induction or foundations for science or common sense either presupposes what they set out to prove, or provides foundations that are far more dubious than their superstructure. Usually they are merely forms of self-congratulation.» David Vaden House: *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Philosophy of History and Culture, bind 14. Leiden: Brill 1994, s. 91. Mer om denne «innbilte» forskjellen mellom våre og de riktige kriteriene i *Consequences of Pragmatism*. s. 166-167, og i *Philosophy and the Mirror of Nature* på s. 299.

<sup>186</sup> En person eller et fellesskap prioriterer nesten alltid (unntaket er i oppkjøringen til selve paradigmeskiftet) kriterier som er interne i forhold til det inneværende paradigmet, det er derfor den paradigmatisk diskusjonen

Rortys bevisst sirkulære, innadvendte holdning til hvilke kriterier som gjelder blir imidlertid – til en viss grad – avdempet av hans insistering på at vår kultur (tilfeldigvis) er en kultur som er interessert i andre kulturer,<sup>187</sup> og til en viss grad også av hans anbefaling av å se alle overbevisninger – inkludert Rortys egne – som «[...] contingent results of encounters with various books which happened to fall into one's hands.»<sup>188</sup> Innadvendthet blir selvsagt mindre interessant når man ser på sine innerste overbevisninger som tilfeldige, og når man er interessert i andre kulturer. Samtidig blir den innadvendte holdningen *forsterket* av Rortys anbefaling av såkalte «strong misreadings»; manipulerende lesninger av tekster hjemmehørende i konkurrerende kulturer/vokabularer. Fordi tekster ikke har noen mening i seg selv, ligger de åpne for at «strong textualists» – Rortys erklærte helter – kan lese inn den meningen som passer den sterke tekstualisten best: «The [textualist] critic asks neither the author nor the text about their intentions but simply beats the text into a shape which will serve his own purpose.»<sup>189</sup> Rorty har her ingen problemer med å la vår tolkning av andre kulturer bli bestemt av kriterier som tjener våre egne formål.

Hva består så pragmatistenes etnosentrisk orienterte kriterier i; hva er bra *for pragmatisten*, hvilke praktiske konsekvenser er det i praksis som fungerer bekreftende og avkreftefor pragmatisten selv? Rorty fortsetter sitatene over på følgende måte:

When they are asked, 'Better by what criterion?', they have no detailed answer, any more than the first mammals could specify in what respects they were better than the dying dinosaurs. Pragmatists can only say something as vague as: Better in the sense of containing more of what we consider good and less of what we consider bad. When asked, «And what exactly do you consider good?», pragmatists can only say,

---

kalles *normaldiskurs*. Dette gjelder også for pragmatismen, på samme måte som den epistemiske tradisjonen avskriver revolusjonær pragmatisme som et utslag av irrasjonalitet, avskriver pragmatismen den epistemiske tradisjonen som unyttig. I møte med inkompatible kriterier (f.eks. i forholdet til sannhet/nytte) velger begge tradisjonene å avvise det konkurrerende vokabularet. Begge bruker altså inkompatibiliteten til å legitimere sin egen autonomi. Hos Rorty ser vi denne autonomi-orienterte strategien i funksjon i forsøket på å vinne diskusjonen ved å skape et sirkelvokabular som er nyttigere enn de andre sirkelvokabularene, i motsetning til den tradisjonelle løsningen, som er å unngå sirkelen med et sprang ut i det transcendentale.

<sup>187</sup> Se f.eks. Richard Rorty: «On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 203.

<sup>188</sup> Richard Rorty: «The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 133.

<sup>189</sup> Richard Rorty: «Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 151. Pragmatismen er tekstualismens «philosophical counterpart». *Ibid.*, s. 153. Når den sterke tekstualisten leser sin egen mening inn i teksten oppløser han eldre, personlighetsgenererende vokabularer til fordel for egen, selvomformende nyskapning. Det samme gjør «den sterke dikteren» – en annen av Rortys helter (se Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 26 og 53.) Uansett om Rorty snakker bloomsk om den sterke tekstualisten eller nietzscheansk om den sterke dikteren betyr dette en ytterligere innskrenking av påvirkningskraften fra konkurrerende vokabularer. Innskrenkningen hjelper forøvrig til å skape det integrasjonsnivået som skal til for at det pragmatistiske vokabularet kan fremstå som presentabelt og «up for grabs at once» (se note 181, s. 52).



with Whitman, «variety and freedom», or, with Dewey, «growth». «Growth itself,» Dewey said, «is the only moral end.» They are limited to such fuzzy and unhelpful answers because what they hope is not that the future will conform to a plan, will fulfil an immanent teleology, but rather that the future will astonish and exhilarate.<sup>190</sup>

Det nærmeste vi kommer en paradigmatisk pragmatistisk definisjon av «gode konsekvenser» er altså relativt vage utsagn om «variasjon», «frihet» og «vekst», samt «overraskelse» og «stimulering». En eventuell realisering av disse ønskene for fremtiden vil for pragmatisten fungere som «fundament»; som en bekreftelse av den pragmatistiske livsanskuelsen.

Rorty relativiserer imidlertid påstanden om at variasjon, frihet og vekst er noe positivt bekreftende ved å beskrive den som et resultat av hans personlige beundring for en spesifikk historisk epoke (romantikken), spesielt slik den kommer til uttrykk i en av de bøkene han tilfeldigvis kom over i sine unge år, nemlig Hegels *Phenomenology of Spirit*:

Talk of the point of human existence will always be an expression of admiration for the talker's own gifts, or for his own heroes. My own talk on this topic is an expression of admiration for Romanticism, and in particular for the form this movement takes in the best book written by one of my earliest heroes – Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Brandom is equally in awe of that book, and so the two of us agree that the point of human life is «to make and understand an indefinite number of novel claims, frame an indefinite number of novel purposes, and so on, subjecting oneself to constraint by the norms implicit in a vocabulary [which] at the same time confers unparalleled positive freedom – that is, freedom *to* do things one could not only not do before, but could not even *want* to do.»<sup>191</sup>

En eventuell realisering av variasjon og frihet og overraskelse i et pragmatistisk dominert fremtidssamfunn fremstår altså for Rorty og andre pragmatister *av hans romantiske støpning* som bekreftende for den pragmatistiske livsanskuelsen. Andre mennesker, som tilfeldigvis har andre gaver og har vært utsatt for andre bøker, vil kunne bedømme frihet og overraskelse helt annerledes. Noen foretrekker trygghet og ordnede forhold fremfor usikkerhet og omveltninger,<sup>192</sup> og disse menneskene vil

---

<sup>190</sup> Richard Rorty: «Truth without Correspondence to Reality.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 27-28.

<sup>191</sup> Richard Rorty: «Response to Brandom.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 188-189.

<sup>192</sup> Til og med pragmatister kan foretrekke trygghet fremfor frihet; dette gjelder kanskje oftest de av pragmatistene som prioriterer tekniske fremskritt fremfor poetiske revolusjoner. Rorty tenderer imidlertid mot å identifisere pragmatisme med ikke-metafysisk romantisisme. Han snakker for eksempel anerkjennende om «[...] the priority of the need to create new ways of being human, and a new heaven and a new earth for these new humans to inhabit, over the desire for stability, security and order.» Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 88. Jeg kan imidlertid ikke se noen tungtveiende grunner for å begrense pragmatisk tankegang til romantiske idealer – andre enn de kontingente, historiske, selvsagt.

tendere mot å vurdere en fremtid dominert av usikkerhet og omveltninger på en annen og mer negativ måte enn Rorty; det vil ikke være overraskende om disse menneskene tolker en slik fremtid som noe som virker *avkrefte*nde for den pragmatistiske livsanskuelsen.

Når kriteriene man bruker for å vurdere pragmatismen på denne måten både er subjektive og kontingente, og forskjellige fra person til person, paradigme til paradigme, betyr det at det er *den enkeltes (eller gruppens) selvbilde* som avgjør om en gitt utvikling bekrefter eller avkrefter den pragmatistiske livsanskuelsen:

[...] [T]he issue about the truth of pragmatism [...] will be decided, if history allows us the leisure to decide such issues, only by a slow and painful choice between alternative self-images.<sup>193</sup>

Våre selvbilder, for eksempel vår oppfatning av oss selv som romantiske eller teknokratiske pragmatikere, som frihetselskere eller trygghetsøkere, som kristne, rasjonalister eller materialister, har stor betydning både for *realiseringen av* og *dommen over* et tenkt fremtidssamfunn, fordi vi både skaper og dømmer et slikt samfunn ut fra våre egne verdier.

### 3 Kritikk av Rorty

I det følgende vil jeg kritisk drøfte Rortys anti-fundamentalistiske filosofi. Jeg vil forsøke å se den både «innenfra» og «utenfra» Rortys offisielle pragmatistiske posisjon; både som et forsøk på å bedrive kulturpolitikk, og som et forsøk på å beskrive virkeligheten.

#### 3.1 Ontologisk orientert kritikk

Jeg vil starte med det siste perspektivet. Gitt en tradisjonell *realistisk* (ontologisk) orientert interpretasjon av Rortys anti-fundamentalistiske argumenter, en interpretasjon der man ser argumentene som relevante for etableringen av sanne beskrivelser av virkeligheten, mener jeg det er riktig å vurdere disse som vellykkede i den grad man ikke spiller de monistiske og dualistiske beskrivelsene av virkeligheten ut mot hverandre. Hvis den naturalistisk-monistiske beskrivelsen av virkeligheten som

---

<sup>193</sup> Richard Rorty: «Introduction». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xlv.

en kontinuerlig enhet stemmer overens med virkeligheten selv, blir det ganske umulig å skille fundamentet fra ikke-fundamentet. Hvis den psykologisk-nominalistiske påstanden om en dyp inkompatibilitet mellom kausale og epistemiske prosesser stemmer overens med virkeligheten, blir det svært problematisk å beskrive de kausale prosessene som de epistemiske prosessenes fundament.

For realisten er det imidlertid ikke mulig å komme utenom en drøfting av om Rortys monistiske og dualistiske argumenter er kompatible med hverandre.

Som jeg har vært inne på hevder Rorty på den ene siden at «[r]eality has no joints»<sup>194</sup>, og advarer følgelig mot å «[...] split the soul or the mind up into faculties named 'reason,' 'the senses,' 'the emotions,' 'the will' and the like [...].»<sup>195</sup> Som Dewey lærte oss finnes det ingen fundamentale distinksjoner mellom amøber og «[...] people fomenting scientific, artistic, and political revolutions [...].»<sup>196</sup> og som Davidson lærte oss finnes det ingen fundamentale distinksjoner mellom skjema og innhold, for eksempel mellom observasjonssetning og resten av språket, eller mellom observasjonssetning og ikke-språklig virkelighet (note 68, s. 27). Det finnes ikke engang noen epistemisk relevant distinksjon mellom det normative og det deskriptive: «[...] [T]here is no epistemological difference between truth about what ought to be and truth about what is, nor any metaphysical difference between facts and values, nor any methodological difference between morality and science.»<sup>197</sup> På samme måte beskriver han rettferdiggjorte konklusjoner som kontinuerlige med ting; med våre redskaper: «My pragmatism, like Dewey's, treats the historian's justified belief that a certain event took place as continuous with the architect's skill, the caveman's spear and the beaver's dam.»<sup>198</sup> Rorty fortsetter med å beskrive forholdet mellom proto-språk og avansert språk, og mellom språk generelt og den fysiske verden som kontinuerlig på samme måte. Historien om hvordan språket utviklet seg fra grynting og små, fysiske bevegelser til filosofiske avhandlinger er en like kontinuerlig historie som historien om hvordan vi utviklet oss fra amøbe til menneske, og disse to

---

<sup>194</sup> Richard Rorty: «John Searle on Realism and Relativism». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 83 note 23.

<sup>195</sup> Richard Rorty: «Kant vs. Dewey. The current situation of moral philosophy». *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical papers volume 4*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 195.

<sup>196</sup> Richard Rorty: «Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 109.

<sup>197</sup> Richard Rorty: «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism.» *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 163.

<sup>198</sup> Richard Rorty: «Response to Barry Allen». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 238.

historiene – språkhistorien og vår fysiologiske historie – er også selv kontinuerlige porsjoner av én større historie: «The two stories are parts of one larger story. Cultural evolution takes over from biological evolution without a break».<sup>199</sup>

På den andre siden hevder han at «Dewey [...] should have agreed with Peirce that a great gulf divides sensation and cognition, decided that cognition was possible only for language users, and then said that the only relevant break in continuity was between non-language users (amoebas, squirrels, babies) and language users.»<sup>200</sup> Vi må skille mellom språket og de kognitive, epistemiske prosessene som foregår der, og ikke-språklige *kausale* prosesser; en «slutning» fra det kausale til det epistemiske domènet resulterer i den naturalistiske feilslutning. Kausale og epistemiske prosesser er også strukturelt sett så forskjellige fra hverandre at den ene typen ikke kan utgjøre noe fundament for den andre – de kausale prosessene kommer rett og slett på feil form; de er inkompatible (s. 34). Setninger er ikke i kontakt med den ikke-språklige delen av virkeligheten, bare med andre setninger (s. 41). En konsekvens av distinksjonen mellom språk og ikke-språk er en distinksjon mellom språkbrukeres ikke-språklige og språklige *evner* – på tross av det Rorty sier om kontinuerlighet mellom rettferdiggjorte påstander, spyd og beverdammer, fremstår distinksjonen mellom det å vite *hvordan* du gjør noe (knowing-how; know-how) og det å vite *at* noe er sann og sann (knowing-that) som «both great and useful».<sup>201</sup>

Rortys dobbelte monisme og dualisme gir seg også utslag i tilsynelatende paradoksale uttalelser om frihet og determinisme. Fordi mennesket er natur er mennesket

---

<sup>199</sup> Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 74-75.

<sup>200</sup> Richard Rorty: «Dewey Between Hegel and Darwin». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 297. Det er mulig å interpretere denne moderasjonen av Deweys monisme som et forsøk på å «bygge bro» mellom naturalistisk monisme og psykologisk nominalisme. Dette er imidlertid den eneste gangen (som jeg vet om) at Rorty eksplisitt *modifiserer* en konsekvent monisme på denne måten – det virker noe søkt å «konstruere» en konsistens bare på bakgrunn av dette ene sitatet. Det kan også anføres at når en konsekvent monisme har *positive* konsekvenser for Rortys antifundamentalistiske agenda – og det er i de fleste tilfeller – så argumenterer han ikke for noen moderasjon. Når Rorty nå går til det skritt å moderere en konsekvent monisme, er det fordi den i dette spesielle tilfellet – på grunn av de *panpsykistiske* implikasjonene av den – underminerer Rortys egen filosofiske agenda, nemlig hans *sekularistiske* monisme. Rorty må distansere seg fra disse implikasjonene, derfor behandler han – konsistent med sin egen pragmatisme – Deweys beskrivelser av virkeligheten slik han behandler Sellars', nemlig som *instrumenter* for å fremme sin egen, *positive* ideologi, sin egen ateistiske, antifundamentalistiske pragmatisme (se s. 51). Spørsmålet om moderasjonen bygger bro mellom naturalistisk monisme og psykologisk nominalisme, eller om den i det hele tatt er kompatibel med Rortys øvrige naturalistisk-monistiske påstander, er derfor irrelevant; poenget er bare om moderasjonen har gode konsekvenser eller ikke. Jeg kommer tilbake til denne måten å interpretere Rortys argumenter på i neste kapittel.

<sup>201</sup> Richard Rorty: «Response to Barry Allen». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 238.

fullstendig determinert,<sup>202</sup> samtidig er det som språkbruker et fritt og autonomt vesen som skaper seg det selv det vil ha gjennom de valgene det tar.<sup>203</sup> Kropp og bevegelse, tanker, følelser og handlinger er et genuint produkt av naturen, og forutbestemt fra tidenes morgen, samtidig står mennesket fritt til å skape seg selv, i praksis gjennom de vokabularene det oppfinner eller velger å beskrive seg selv med (note 165, s. 49). Eimen av paradoks forsterkes bare når Rorty på semantisk-holistisk manér hevder at språket utgjør én kontinuerlig vev, samtidig som han anbefaler å gi opp forestillingen om at «[...] truth, like reality, is one and seamless.»<sup>204</sup> Sannhet er i Rortys analytiske tradisjon utelukkende språklig konstituert, likevel er det altså ikke nødvendig at setningene vi holder for sanne er kompatible med hverandre – Rorty hevder med henvisning til James at «[...] our beliefs can be compartmentalized [...]».<sup>205</sup> Språket er ett og kontinuerlig, sannhet er et produkt av språket, likevel kan altså sannheten være fragmentert.<sup>206</sup>

---

<sup>202</sup> «Physicalism is probably right in saying that we shall someday be able, 'in principle,' to predict every movement of a person's body (including those of his larynx and his writing hand) by reference to microstructures within his body. [...] Every speech, thought, theory, poem, composition, and philosophy will turn out to be completely predictable in purely naturalistic terms. Some atoms-and-the-void account of micro-processes within individual human beings will permit the prediction of every sound or inscription which will ever be uttered.» Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 354, 387.

<sup>203</sup> For mer om spenningen mellom determinisme og desisjonisme/eksistensialisme hos Rorty, se David Vaden House: *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Philosophy of History and Culture, bind 14. Leiden: Brill 1994, s. 121-122. Se også Roy Bhaskar: «Rorty, Realism and the Idea of Freedom.» Red.: Alan Malachowski: *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 222-225. I *Rorty and his Critics* blir Rorty presset til å modifisere sin eksistensialisme noe: «He is also right that I have been in danger of over-romanticizing novelty by suggesting that great geniuses can just create a new vocabulary *ex nihilo*. I should be content to admit that geniuses can never do more than invent some variations on old themes, give the language of the tribe a few new twists. This admission is compatible with saying we should be profoundly grateful to, for example, Galileo, Yeats and Hegel.» Richard Rorty: «Response to Brandom». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 188.

<sup>204</sup> Richard Rorty: «Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 270.

<sup>205</sup> Richard Rorty: «Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 270.

<sup>206</sup> Denne anti-holistiske, pluralistiske tendensen forsterkes når Rorty argumenterer for eksistensen av inkommensurable (ikke-reduserbare) vokabularer. I *Contingency, irony, and solidarity* bruker Rorty inkommensurabilitetsbegrepet til å karakterisere en av sine viktigste filosofiske distinksjoner, nemlig den mellom private og offentlige vokabularer. Se Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. xv. I tillegg hevder han at det finnes normale og anormale diskurser, og at forskjellen mellom dem består i at de er inkommensurable med hverandre. Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 320. Vi har også sett hvordan Rorty avviser muligheten for at «[...] the issue between the pragmatist and his opponent can be tightened up and resolved according to criteria agreed to by both sides.» (s. 52). Det finnes ingen «noncircular argumentative recourse», resultatet er at det pragmatistiske vokabularet effektivt beskyttes mot epistemologisk kritikk; for pragmatisten er det bare kritikk formulert innenfor det pragmatistiske vokabularet som er gyldig. Spørsmålet her blir: Hvordan kan et minstemål av kriterier for vurdering av vokabularer (og dermed et mini-morvokabular) være umulig å oppnå dersom alle områder innen språket, små som store, enkeltord som vokabularer, får sin mening definert av språket som helhet? Vil ikke nettopp påstanden om mening som noe helhetlig innebære muligheter for et minstemål av enighet og kompatibilitet? I *Rorty and his Critics* (2000) modifiserer Rorty posisjonen sin noe. Han tar her avstand fra tesen om at forskjellige språk kan være inkommensurable med hverandre, og hevder at «[...] any language can be learned by one who is able to use any other languages [...]» Richard Rorty: «Universality and Truth». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 18. Rorty erklærer seg samtidig enig med Davidson når han sier at Kuhns bruk av «[...] 'incommensurable' to describe the difference between pre- and

For realisten er det naturlig å spørre: Er psykologisk nominalisme; forestillingen om et radikalt skille mellom språklige epistemiske prosesser og ikke-språklige kausale prosesser, kompatibel med naturalistisk monisme; forestillingen om at naturen er én kontinuerlig størrelse, og at alt som finnes er natur? Hvor kontrastrik bør distinksjonen eventuelt beskrives som?

Vi husker at hovedtyngden av argumentasjonen for skillet mellom de epistemiske prosessene i det logiske rommet og de kausale prosessene i ikke-språklig virkelighet utgjøres av et forsøk på å beskrive det logiske rommet som et *eksklusivt normativt* rom, utelukkende tilgjengelig gjennom språket (s. 31-41). Den retoriske kjernen i dette argumentet er forsøket på å sammenkoble den psykologisk-nominalistiske kontrasten mellom logisk rom og ikke-språklig virkelighet med den etablerte kontrasten mellom normativt og deskriptivt. Sellars benytter seg av denne sammenkoblings-strategien (eller assosiasjons-strategien) når han hevder at en «slutning» fra ikke-språklig sanseerfaring til språklig konklusjon er like umulig som slutningen fra er til bør i etikken.<sup>207</sup> Rorty benytter seg av det samme grepet når han hevder at slutningen fra det kausale til det normative er like umulig som slutningen fra «er» til «bør» (s. 32).

Det er mulig å undergrave denne strategien på flere måter. For det første kan det argumenteres for at det logiske rommet ikke er et *rent* normativt rom; *det logiske rommet inneholder deskriptivitet*. En gyldig slutning består av mer enn epistemiske normer, den består også av *beskrivende* meningskomplekser. Når en slippselger konkluderer med at et slips er blått selv om det ser grønt ut (inne), er både normative og deskriptive elementer involvert: Det normative elementet (det epistemiske regelverket) strukturerer og organiserer det deskriptive elementet (beskrivelsen av slipset) på en bestemt måte. Spørsmålet blir: Når det logiske rommet selv inneholder deskriptive elementer, hvor relevant er det å hekte kontrasten mellom det logiske

---

post-revolutionary discourse was unfortunate.» Richard Rorty: «Response to Habermas». *Rorty and his Critics*, red. Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell, 2000, s. 63, note 1. Lyotard tok feil når han hevdet at språket består av uoversettbare øyer av språk, uten kontakt med hverandre. Distinksjoner mellom porsjoner av språk er ikke et resultat av at språkene er basert på inkompatible konseptuelle skjema, lingvistiske regler eller grammatiske systemer; de er bare et uttrykk for uenighet mellom mennesker; det at mennesker noen ganger holder seg med så forskjellige oppfatninger om virkeligheten at det blir vanskelig å jobbe sammen mot et felles mål. Dette er et *praktisk* problem, ikke et teoretisk. Richard Rorty: «Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-Francois Lyotard». *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 215, 219. Inntrykket av paradoks forsvinner likevel ikke helt. Selv om Rorty på teoriplan nå hevder å ta avstand fra tesen om fundamental inkommensurabilitet mellom porsjoner av språk, har han ikke gått bort fra tesen om at våre private og offentlige vokabularer er ikke-reduserbare størrelser. Han har heller ikke tatt avstand fra tesen om at argumenter formulert innenfor et epistemologisk vokabular er ugyldige for pragmatisten.

<sup>207</sup> Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997, § 5, s. 19.

rommet og den kausale verden «utenfor» på kontrasten mellom det normative og det deskriptive?

For det andre kan det argumenteres for at *det logiske rommet inneholder kausalitet*. Hvis utgangspunktet er at epistemiske slutninger har med hjerneprosesser å gjøre, eller kanskje til og med konstitueres av disse, er det sannsynlig at kausaliteten også influerer den aktiviteten som foregår i det logiske rommet. I «monist-modus» nærmer Rorty seg denne konklusjonen.<sup>208</sup> Kritikerer kan her igjen hevde at sammenkoblingen av distinksjonen epistemisk/kausal og normativt/deskriptivt er problematisk.

Alternativet fremstår som like dårlig, spesielt for en bekjennende naturalist som Rorty: Hvis epistemiske prosesser *ikke* har med hjerneprosesser og kausalitet å gjøre, hva er de da? Hvis det virkelig finnes et sted kalt «the logical space of reasons» der loven om årsak-virkning er irrelevant; der argumenter braker sammen og vinnere utkåres kun ut fra gjeldende epistemiske normer, uten noen som helst innflytelse fra den kausaliteten som styrer alle andre prosesser, hva slags sted er dette? Er «logical space» noe som eksisterer *i tillegg* til tid og rom; noe som eksisterer utenfor naturen?

Når vi vender oppmerksomheten mot ikke-språklig virkelighet, den virkeligheten Rorty legger til det kausale domènet, kan det videre argumenteres for at det finnes *ikke-språklige prosesser eller strukturer med normativ funksjon*, for eksempel ikke-språklig kontekst (den sammenhengen en setning blir fremført i, f.eks. stillheten i en kirke), eller kroppslige prosesser og uttrykk (visse bevegelser og ansiktsuttrykk).<sup>209</sup> På samme måte som over gjør eksistensen av normer i det ikke-språklige domènet det vanskelig å koble distinksjonen språklig/ikke-språklig på distinksjonen normativt/deskriptivt. Eksistensen av normativitet i det ikke-språklige, deskriptive domènet, og eksistensen av deskriptivitet i det normative domènet, innebærer rett og slett en svekkelse av kontrasten mellom doménene.

Den psykologiske nominalisten kan selvsagt problematisere påstanden om at det finnes ikke-språklig normativitet. Den første måten å gjøre dette på er ved å innlemme

---

<sup>208</sup> «I see myself as a wholehearted naturalist [...]. I define naturalism as the claim that (a) there is no occupant of space-time that is not linked in a single web of causal relations to all other occupants and (b) that any explanation of the behavior of any such spatiotemporal object must consist in placing that object within that single web.» Richard Rorty: «Charles Taylor on Truth». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 94.

<sup>209</sup> Barry Allen går langt i å hevde at epistemiske prosesser først og fremst er av ikke-språklig karakter. Se Barry Allen: «What was Epistemology?» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 228ff.

ikke-språklige normative størrelser i et utvidet språkbegrep. Både sosial kontekst og kroppslige uttrykk kan regnes som språk (subtekst, kroppsspråk). Spørsmålet er imidlertid om ikke sosial kontekst og kroppslige uttrykk dermed får en epistemisk funksjon; når sosial kontekst og kroppslige uttrykk både regnes som normative størrelser og som språk, innlemmes de ikke da i praksis i «the logical space of reasons»? Hvis de kan innlemmes i «the logical space of reasons» på denne måten, uten å måtte omgjøres til bokstav-kombinasjoner, er det da noe prinsipielt til hinder for å gjøre også *sansning* epistemisk relevant? Dersom kroppen kan ha et «språk», hvorfor ikke også sanseapparatet – sanseapparatet er jo en del av kroppen? For en psykologisk nominalist er det selvsagt dypt problematisk å modifisere posisjonen sin på denne måten; han vil med en gang frykte en revitalisering av myten om det gitte. Rorty er da også selv meget klar i sin avvisning av analoge former for kroppslig rasjonalitet.<sup>210</sup>

Den andre måten å problematisere ikke-språklig normativitet på er å hevde at eventuelle «normative» ikke-språklige størrelser er ubrukelige som fundamenter/premisser for epistemisk gyldige konklusjoner, fordi de mangler lingvistisk struktur/fasong. Vi har sett Sellars hevde dette (note 94, s. 35), og Rorty følger også her Sellars. Problemet med denne strategien er at den forutsetter en *renhet*, en «implisitt identitet» når det gjelder lingvistisk struktur/fasong som verken Sellars eller Rorty gjør noe forsøk på å påvise. For å kunne føre en overbevisende argumentasjon for tesen om at lingvistisk struktur er en struktur som er inkompatibel med andre typer strukturer, må man både definere strukturene nøyaktig og forklare hva det er som gjør dem inkompatible med hverandre. Rorty verken definerer prosessene eller sier noe om hva det er som gjør det umulig å etablere epistemisk kontakt. Det ser ut til at han bare *forutsetter* at det lingvistiske *er* noe rent lingvistisk, noe med implisitt identitet, noe som ikke glir over i noe annet. Han gjentar – kanskje nettopp ut fra denne forutsetningen – at setninger/konklusjoner har en inkompatibel struktur i forhold til sanseerfaringer, men beskriver ikke konklusjons-strukturen og sanseerfarings-strukturen på noen konkret og inngående måte, slik at det er mulig å forstå akkurat *hva* det er som genererer inkompatibiliteten.

---

<sup>210</sup> «Irrationalists propose such rubbishly pseudo-epistemological notions as 'intuition' or 'an inarticulate sense of tradition' or 'thinking with the blood' or 'expressing the will of the oppressed classes.'» Richard Rorty: «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism.» *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 171.



Hadde Rorty beskrevet hva inkompatibiliteten består i hadde han da også havnet både i selvmotsigelser og i et prinsipielt uføre: Rorty hevder med Nietzsche at viten (for Rorty: rettferdiggjorte konklusjoner – det vil si lingvistiske konstruksjoner) gir oss makt – et ofte brukt eksempel er forutsigelse og kontroll av ikke-språklig virkelighet. Sett at Rorty hadde klart å etablere et overbevisende argument for at viten og ikke-språklig virkelighet ikke kan ha noe med hverandre å gjøre – ville han ikke da samtidig ha begrenset denne makten til språket? Hvordan kan viten i form av lingvistiske konstruksjoner gi oss makt over ikke-språklig virkelighet når viten og ikke-språklig virkelighet er inkompatible størrelser?<sup>211</sup>

Rorty havner i et prinsipielt uføre også fordi det er problematisk å argumentere for at én struktur eller prosess er totalt irrelevant for en annen både når utgangspunktet er en naturalistisk-monistisk og en davidsonsk anomalisk-monistisk verdensanskuelse. Kritikerer vil ta utgangspunkt i påstanden om at hele verden henger sammen, og spørre: Hvordan kan det ha seg at sanseerfarings-strukturer og epistemisk relevante lingvistiske strukturer er inkompatible når begge deler er natur, og begge deler oppstår innenfor den samme menneskekroppen? Hvordan kan det ha seg at ikke-språklige reaksjonsprosesser er inkompatible med lingvistiske epistemiske prosesser når begge deler er naturlige, endatil *menneskelige* prosesser?

Kritikerer vil altså stille seg meget skeptisk til om det er mulig å beskrive en eventuell distinksjon mellom det logiske rommet og ikke-språklig virkelighet som særlig kontrastrisk hvis man på denne måten skal ta et monistisk utgangspunkt.

Rorty snur også på flisa og hevder det går an å tenke konsekvent naturalistisk uten å underordne det logiske rommet under naturlovene, og dermed under kausaliteten. Rorty hevder her at «[...] the emergence of language-using organisms, and the development of norm-governed practices by those organisms, is readily explicable in

---

<sup>211</sup> David Vaden House problematiserer Rortys nietzscheanske beskrivelse av viten som makt på denne måten: «Rorty often speaks of power as the prediction and control of the physical universe to satisfy our wants. However, he refuses to reflect on what makes prediction and control possible. All attempts to talk about truth as in any way a function of the way the world is, is immediately interpreted by Rorty as foundationalism. [...] Yet, without a 'respect' for natural regularities, for 'the nature of things' it is hard to imagine what sort of power would be available to us. [...] [W]ithout respect for (attention to, acceptance of) the world we *find*, nothing of use or value ever gets *made*. [...] Science need not be considered 'nature's own language', nor need we insist that it has a unique or finished access to the truth which rules all contributions from other cultural domains. But that it is just a jargon which has nothing to do with fitting the facts makes the claim that it provides power a total mystery.» David Vaden House: *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Philosophy of History and Culture, bind 14. Leiden: Brill 1994, s. 126. Rorty gjør et forsøk på å imøtegå denne kritikken ved å etablere et skille mellom (språklig) viten-at og (ikke-språklig) viten-hvordan, jeg kommer tilbake til en kritikk av denne distinksjonen på s. 83f.

Darwinian terms.»<sup>212</sup> Både normbrukere, normbruk og normer kan enkelt plasseres innenfor darwinistisk teori – de har vokst frem som et resultat av evolusjonen. Konkrete normer oppstår som en følge av normbrukernes *konformitets-praksiser*; en spesifikk norm er en norm fordi *vi gjør* den til en norm; fordi vi i det store og det hele praktiserer konformitet til den: «[...] [T]he norms for the use of ‘snow’ would not be the norms they are if we did not, most of the time, obey them.»<sup>213</sup> Rettferdiggjørelse av setninger, produksjon av viten er derfor et «[...] social phenomenon rather than a transaction between ‘the knowing subject’ and ‘reality’.»<sup>214</sup> Verken normbrukere eller normer er imidlertid transcendent størrelser, hevet over naturen og dens lover. Normer skapes av menneskelige praksiser, men det er naturlige prosesser som driver det hele frem.

Dette betyr at selv om normene *konstitueres* av ikke-normer, er det *forskjell* på normer og ikke-normer.<sup>215</sup> Rorty viser her at han tenker konsekvent naturalistisk om normer, og dermed om det logiske rommet, samtidig som han fortsetter å argumentere for eksistensen av et brudd mellom prosessene i det logiske rommet og prosessene i kausal virkelighet. Den ontologisk orienterte kritikeren stiller seg imidlertid avvisende til at det er meningsfullt å skille mellom det som konstituerer normen (kausal evolusjon), og den epistemiske normen selv. Det er det grunnleggende ved en ting som gjør tingen til det den er. Avviser ikke Rorty selv – på monistisk-naturalistisk grunnlag – alle distinksjoner mellom essens og overflate, kjerne og periferi (s. 31)? For naturalisten må normer i det logiske rommet beskrives som naturlige størrelser, og derfor som kontinuerlige med alt annet – inkludert det som konstituerer dem. Et prinsipielt skille mellom det normative og det deskriptive har ingen rot i monistisk-naturalistisk virkelighetsforståelse.

Tidligere fremsto det deskriptive og det normative som to radikalt forskjellige størrelser fordi det normative ultimatt sett ble tilordnet en transcendent eller guddommelig virkelighet. Med Rortys naturalistisk korrekte definisjon av normbegrepet fremstår denne kontrasten som meningsløs. En slutning fra ikke-språk

---

<sup>212</sup> Richard Rorty: «Hilary Putnam and the Relativist Menace». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 61.

<sup>213</sup> Richard Rorty: «Response to Bjørn Ramberg». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 375. Det går an å beskrive disse to påstandene som nok et tilfelle av oscillering mellom fysikalistisk determinisme og eksistensialistisk desisjonisme. Rorty sier imidlertid ikke eksplisitt her om våre konformitets-praksiser konstitueres av vår determinerthet eller vår frihet.

<sup>214</sup> Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 9.

<sup>215</sup> Dersom vi leser påstanden om menneskelige konformitets-praksiser innenfor et eksistensialistisk paradigme, kan vi også si at noen normer konstitueres av våre valg.

til språk innebærer ikke lenger en slutning fra én inkompatibel kategori til en annen; både språk og ikke-språk, normer og det som konstituerer normer befinner seg nå innenfor den samme, eneveldige naturlige kategorien.

Når de psykologisk-nominalistiske distinksjonene på denne måten oppløses, er det ikke lenger noe i veien for å inkludere bestemte hjerne- og kroppsstrukturer, for eksempel strukturer og prosesser i hjernens språksenter og i nervesystemet generelt, i definisjonen av hvilke strukturer som er epistemisk relevante. Disse strukturene og prosessene kan være både «språklige» og «ikke-språklige», eller vi kan droppe distinksjonen mellom «språk» og «ikke-språk» og heller begynne å snakke om en vev av strukturer og prosesser som *til sammen* konstituerer epistemisk aktivitet.<sup>216</sup>

Rorty fastholder imidlertid at epistemiske prosesser ikke henger sammen med de kausale prosessene i hjernen eller kroppen forøvrig. Dermed forholder han seg til det epistemiske språket slik William James hevder idealistene forholder seg til sannhet og sentimentalistene til kjærlighet – både Rorty, idealistene og sentimentalistene beskriver i praksis en porsjon av virkeligheten som et stykke abstrakt ikke-natur. James hevder at idealistene og sentimentalistene som alle andre starter med en konkret erfaring av sannhet og kjærlighet, men at de i motsetning til de andre utvinner et slags «abstrakt ekstrakt» av disse erfaringene; et falskt idealbilde av hva sannhet og kjærlighet egentlig er. Med dette bildet på plass, kan de originale erfaringene kontrasteres negativt; sammenlignet med idealbildet *holder ikke erfaringene mål*: «The rationalist's fallacy here is exactly like the sentimentalist's. Both extract a quality from the muddy particulars of experience, and find it so pure when extracted that they contrast it with each and all its muddy instances as an opposite and higher nature. All the while it is *their* nature.»<sup>217</sup> Rorty abstraherer på samme måte setninger og gyldige slutninger fra vår konkrete og «grumsete» erfaring av språk og epistemisk aktivitet – en ontologisk orientert naturalist ville sagt; han abstraherer ut et uvirkelig setnings- og slutningsekstrakt fra naturen, fra den epistemisk relevante veven i kroppene våre, fra våre konkrete hjerneprosesser. Han dikter opp et falskt idealbilde av hva språk og epistemisk aktivitet er, og bruker dette abstraherte ekstraktet til å kontrastere virkelig språk, virkelige hjerneprosesser negativt; det konkrete, det sammenblandede, det

---

<sup>216</sup> Min erfaring er at argumenter, eller meningsstruktur generelt, ofte fremtrer som «figurer» eller som mer diffuse «former». Meningsstruktur kan også ganske enkelt være krefter man kjenner på. En eventuell lingvistifisering av figurene og kreftene kan ofte være klargjørende, og er nødvendig hvis man vil kommunisere med andre.

<sup>217</sup> William James: «Pragmatism's conception of truth.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 89. Se også denne avh. s. 44.

grumsete er i motsetning til Rortys rene, oppdiktete språk-ekstrakt epistemisk irrelevante størrelser.

I den grad Rorty fortsetter å beskrive språket generelt eller «the logical space of reasons» spesielt som for evig en abstrakt og/eller distinkt størrelse, uten epistemisk kontakt med andre områder i menneskeveven eller naturen, vil man med rette kunne hevde at han sager over den monistiske grenen han sitter på. Man kan også med god grunn insinuere at overbevisningen om at gyldige konklusjoner bare kommer på en bestemt struktur – den lingvistiske – er et uttrykk for essensialisme. Essensialisme er jo nettopp overbevisningen om at ting og fenomener bare har én grunnleggende struktur, en distinkt ontologisk «kjerne», og derfor i prinsippet bare kan gis én adekvat karakteristik. Rortys essensialisme består i at han hevder at *gyldige slutninger* kun har én struktur, den lingvistiske, og derfor bare kan gis en *lingvistisk* karakteristik.

For monisten fremstår slutnings-essensialistens skille mellom språk og ikke-språk som skillet mellom forskjellige porsjoner av rom-tid gjør for Quine (s. 10) – nemlig som en menneskelig konstruksjon.<sup>218</sup> Monisten ser den implisitte avgrensningen av epistemisk relevans som både kunstig og fattigslig – for monisten er det vanskelig å se at *noe* kan være helt irrelevant for noe annet når hele virkeligheten, inkludert språket, utgjør én, kontinuerlig størrelse.

Monisten kan også, med henvisning til Rortys kompatibilitets-argument, argumentere for at konklusjoner og «premisser» må ha samme *naturlige* form – konklusjoner og «premisser» må være kompatible med hverandre (monisten vil nok foretrekke et ord med færre lingvistiske konnotasjoner). All kroppslig struktur og aktivitet kan fungere som premisser, og ultimat sett kan hele virkeligheten fungere på samme måte. Vi kan se disse strukturene og prosessene som relativt distinkte områder/aktiviteter i den epistemiske veven, eller legge mer vekt på helheten. Poenget er at strukturene og prosessene nettopp ikke trenger å oversettes til et abstrahert språk-ekstrakt for å være

---

<sup>218</sup> Rorty avviser selv – i monist-modus – at våre skillelinjer mellom forskjellige virkelighetsporsjoner korresponderer med naturens oppdeling av seg selv – naturen er ikke oppdelt. Richard Rorty: «John Searle on Realism and Relativism». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 83 note 23. Det er gunstig å konstruere et skille mellom giraffer og luften omkring giraffer hvis man er et menneske på jakt etter kjøtt, men det samme er ikke tilfelle dersom man er en maur, en amøbe eller et romvesen langt ute i universet – disse størrelsene har sannsynligvis interesser som genererer alternative skiller. Poenget er at verken menneskenes, maurenes, amøbenes eller romvesenenes oppdeling av virkeligheten korresponderer med noen «virkelige» skillelinjer i naturen; slike finnes ikke. I stedet opererer vi alle med skillelinjer som har en eller annen nytteverdi for oss. Richard Rorty: «Introduction: Relativism: Finding and Making». *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. xxvi.

epistemisk relevante; både språklig og epistemisk virksomhet blir her sett som en konkret og «grumsete» virksomhet – en virksomhet som involverer hele mennesket, hele virkeligheten. Uten et objektivt skille mellom språk og ikke-språk, slutninger og sansninger, konformitet og kreativitet finnes det ikke lenger noen skarp grense mellom det epistemisk relevante og det epistemisk irrelevante, bare en glidende overgang til de porsjonene av kroppen/virkeligheten som er *minst* relevante for våre konklusjoner.<sup>219</sup>

For en pragmatisk orientert psykologisk nominalist vil det her være naturlig å innvende at en forsøksvis avgrensning av epistemisk aktivitet til språket gjør epistemisk orientert *kommunikasjon* lettere håndterbar og mer effektiv. Dette er et argument de fleste vil være enige i, og som jeg selv anerkjenner. Jo sterkere man vektlegger det sosiale eller intersubjektive aspektet ved epistemisk aktivitet, jo mer naturlig er det å argumentere på denne måten.

Monisten vil imidlertid insistere på at en eventuell avgrensning av epistemisk virksomhet til språket må være ledsaget av en bevissthet om at denne avgrensningen er *oppdiktet*. Selv om man vektlegger det sosiale aspektet ved epistemisk virksomhet er det ikke sånn at kontinuerligheten mellom språk og verden, epistemiske og kausale prosesser forsvinner. Det går an å dele inn virkeligheten på den måten man finner det tjenlig, bare man ikke innbiller seg at inndelingen korresponderer med virkelige brudd. Som Quine aksepterte kontradiksjonsprinsippet av pragmatiske grunner; fordi det fungerte som en «norm governing efficient logical regimentation» (s. 13), kan den pragmatisk orienterte monisten akseptere en forsøksvis avgrensning av epistemisk virksomhet til språket, hvis man mener dette har høyere nytteverdi enn en løsere, bredere definisjon av hva som er epistemisk relevant. Man må bare huske på at avgrensningen ikke representerer noe «fact of life» (s. 13) – Barry Allen hevder at den kanskje mest har å gjøre med «[...] [the] scholar's implicit assumption that words are the most important things in the world.»<sup>220</sup>

En attraktiv bieffekt av en «bredt» definert epistemisk relevant vev er at man unngår

---

<sup>219</sup> Quine skisserer hvordan et naturalistisk-monistisk epistemologisk program kan se ut: Willard Van Orman Quine: «Epistemology Naturalized». *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969, s. 69-90.

<sup>220</sup> Det finnes, hevder Allen, «[...] more to sapiens than logos. Lots of knowledge is never discursively articulated, not translated into sentences, or defended with reasons, and it is usually doubtful that it could be.» Barry Allen: «What was Epistemology?» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 227. Rorty prøver å imøtegå denne kritikken ved å etablere et skille mellom knowledge-that og knowledge-how, se denne avh. s. 83.

den formen for devaluering av språkløse mennesker som en konsekvent formulert psykologisk nominalisme innebærer. Fordi rasjonalitet for de fleste kjennetegnes av evnen til å rettferdiggjøre sine konklusjoner, innebærer psykologisk nominalisme at ikke-språkføre individer – ikke bare babyer men også funksjonshemmede – må betraktes som irrasjonelle vesener. Vi har sett hvordan Rorty sammenligner babyer med amøber og ekorn (s. 58); ingen av disse skapningene har språk, så ingen av dem har mulighet til å erkjenne noe, til å ha viten. Monisten unngår hele denne problematikken; fordi han opererer med en definisjon av hva som er epistemisk relevant som er relativt bred og åpner for gradforskjeller, kan han tillegge språkløse mennesker iallfall rudimentære rasjonelle egenskaper. For den som inkluderer hjerne- og kroppsstrukturer i definisjonen av epistemisk relevant struktur, og samtidig anerkjenner at mennesker uten språk kan ha disse strukturene delvis intakt, er det mulig å innrømme språkløse personer iallfall et minimum av epistemiske evner – for eksempel er det mulig å innrømme et språkløst menneske evnen til å vite at noen er glad i dem.

### **3.2 Pragmatistisk orientert kritikk**

I forrige kapittel beskrev jeg hvordan Rortys antifundamentalisme kan problematiseres av en leser som ser den som en potensielt sann beskrivelse av virkeligheten. I dette kapittelet vil jeg beskrive hvordan antifundamentalismen kan problematiseres av en leser som ser den slik Rorty selv sier han vil<sup>221</sup> se den – kun som en mer eller mindre nyttig språklig konstruksjon. Vi legger spørsmålet om sannhet til side og spør: Kan antifundamentalismen på noen måte være *unyttig* eller *skadelig* for individ og samfunn? Etter en innledende presentasjon av problemkomplekset vil jeg eksemplifisere ved å fokusere på to konkrete anklager; anklagen om at antifundamentalismen skader de forestillingene om verdighet og rettigheter som våre liberale demokratier er grunnlagt på, og som de fleste – også pragmatistene – nå sympatiserer med, og anklagen om at antifundamentalismen

---

<sup>221</sup> Rortys konkrete, antifundamentalistiske argumenter fremstår oftest som ontologisk orienterte. Vi har allerede sett påstandene om kontinuerlighet og brudd, og påstanden om at det ikke finnes noen felles «dypstruktur» som gjør oss til mennesker (note 160, s. 48). Rorty beskriver også andres konklusjoner som rett ut *feilaktige*, og altså ikke bare som unyttige. Se f.eks. Richard Rorty: «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism.» *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 163-164. Han innrømmer da også at han stadig er fristet til å se sine egne konklusjoner som *sanne* konklusjoner og ikke bare som nyttige konklusjoner, men hevder dette er en praksis pragmatisten bør kvitte seg med; pragmatisten bør se sine konklusjoner *utelukkende* som nyttige eller unyttige. Richard Rorty: «The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 133-134. Rortys «offisielle» holdning til egne argumenter er altså at de er lingvistiske konstruksjoner, uten at han dermed kan sies å ha flagget dette standpunktet særlig høyt når han har kommet med sine konkrete argumenter.

skader den sunne selvsikkerheten, ærligheten og tilliten som de fleste mener er med på å «smøre maskineriet» i velfungerende samfunn.

### 3.2.1 Påstanden om at antifundamentalisme skader positive verdier

Rorty gir ikke overraskende sin antifundamentalisme en *positiv* konsekvensanalyse; som vi har sett hevder han at beskrivelser av fundamentmangel er nyttige fordi de i praksis genererer frihet for individet. Når man slipper å ta hensyn til ikke-eksisterende fundamenter i form av guddommelige lover eller objektive fakta er mennesket fri til å beskrive seg selv og tilværelsen på den måten man finner det mest tjenlig.<sup>222</sup>

Selv om man – for argumentets skyld – godtar påstanden om at fundamenter ikke finnes, kan friheten dette generer også beskrives negativt. Noen kritikere hevder at det antifundamentalistiske subjektet blir «[...] fratatt en forankring som gjør at det kan få stabilitet nok til å engasjere seg integrert og vedvarende i sitt eget liv [...]»<sup>223</sup> Uten forankring er ikke subjektet «[...] forpliktet på noe ideal uten forbehold [...]»<sup>224</sup> i tillegg til at dette genererer en generell følelse av ustabilitet skaper det sosiale problemer; uforpliktetheten gjør relasjonene til andre vanskeligere. Det er lettere å stole på noen som opplever at de har forpliktelser, enn noen som opplever at de ikke har det.

Jeg vil konsentrere meg om følgende påstand: Antifundamentalismen frigjør ikke bare mennesket fra presumptivt undertrykkende lover og fakta, den «frigjør» oss i like stor grad fra fundamentene for det de aller fleste, også pragmatistene, er enige om at er *positive* forestillinger. Subjektet blir for eksempel frigjort fra fundamentene for forestillingen om at vi bør være gode mot hverandre – det finnes ifølge Rorty ikke noe *begrunnet* svar på spørsmålet «‘Why not be cruel?’ – no noncircular theoretical backup for the belief that cruelty is horrible.»<sup>225</sup> Det er på samme måte umulig å begrunne eventuelle oppfatninger om at tortur eller facisme er galt.<sup>226</sup> For den

---

<sup>222</sup> Denne konsekvensanalysen er selvsagt helt og holdent avhengig av at det ikke finnes noen guddommelige lover eller objektive fakta. Hvis disse entitetene faktisk eksisterer, vil ikke beskrivelser av virkeligheten som går *på tvers* av dem være tjenlige; satses man på *oppdiktethet* vil dette bare generere slit og frustrasjoner. Å navigere gjennom livet ved hjelp av et kart som ikke stemmer overens med virkeligheten vil igjen og igjen resultere i skipbrudd; kartet vil i praksis generere unyttige og skadelige konsekvenser.

<sup>223</sup> Jan-Olav Henriksen: *Grobunn for moral*. Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997, s. 123.

<sup>224</sup> Jan-Olav Henriksen: *Grobunn for moral*. Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997, s. 128.

<sup>225</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. xv.

<sup>226</sup> Richard Rorty: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xlii.

pragmatistisk orienterte antifundamentalisten er et ja eller nei til grusomhet, facisme eller tortur kun et spørsmål om disse praksisene i en gitt situasjon er nyttige eller ikke.

Kritikeren kan spørre: Er det virkelig nyttig at individene tenker på denne måten om facisme, tortur og grusomhet? Rorty oppfatter imidlertid ikke situasjonen som problematisk – han hevder at mennesker som blir sosialisert inn i en antifundamentalistisk kultur vil bli like gode<sup>227</sup> eller bedre<sup>228</sup> mennesker enn de som blir lært opp til å tenke fundamentalistisk om moral – like sterkt eller sterkere i opposisjon til alle former for grusomhet. Det er mulig både å beholde og forsterke de moralske overbevisningene fundamentalismen har skapt, selv om man ikke lenger anerkjenner eksistensen av fundamentene selv. Rorty bruker her et bilde; det fundamentalistiske vokabularet er en *stige* våre forfedre har brukt til å klatre i, en stige som vi imidlertid kan legge bort, siden den nå har gjort nytten: Et samfunn som avviser grusomhet er jo nå etablert.<sup>229</sup>

De negative holdningene til grusomhet forsvinner altså ikke når vi avviser forestillingen om at det finnes *fundamenter* for denne holdningen.<sup>230</sup> Når et godt samfunn *først er etablert*, er samfunnets naturlige lojalitet til seg selv nok til å opprettholde status quo – «[...] loyalty to itself is morality enough [...] our society [...] need be responsible only to its own traditions, and not to the moral law as well.»<sup>231</sup>

---

<sup>227</sup> «In a world which had no more urgent tasks than to stage social experiments in order to adjudicate philosophical disagreements, the decision between Habermas' quasi-Kantian way of looking at rationality and morality and my quasi-Humean way would be made after seeing the result of experiments in training a large sample of the rising generation to think in exclusively Humean terms. My prediction is that these experimental subjects would be just as decent people as the control group – the ones who were brought up to understand the term 'universal validity'.» Richard Rorty: «Response to Habermas.» *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 63.

<sup>228</sup> Gode mennesker er liberale mennesker, og liberale mennesker er «[...] people who think that cruelty is the worst thing we do.» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. xv. Våre liberale, ikke-grusomme holdninger blir best ivaretatt i en antifundamentalistisk kultur, en kultur der man kan skape seg et selv uten hensyn til «sannhet», «rasjonalitet» eller «moralsk forpliktelse»: «[...] [T]he vocabulary of Enlightenment rationalism, although it was essential to the beginnings of liberal democracy, has become an impediment to the preservation and progress of democratic societies. [...] [T]he vocabulary I adumbrated in the first two chapters, one which revolves around notions of metaphor and self-creation rather than around notions of truth, rationality, and moral obligation, is better suited for this purpose.» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 44.

<sup>229</sup> Richard Rorty: «Introduction». *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. xxii. Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 54-55.

<sup>230</sup> Rorty beskriver den kantianske anklagen om sannsynlig forvitring i: Richard Rorty: Postmodernist bourgeois liberalism, i *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 198.

<sup>231</sup> Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 199.



Heller ikke subjektet begynner å flyte fritt i moralsk forstand når det dropper troen på moralske fundament; slike bekymringer fremstår som urealistiske når vi slutter å tenke atomistisk om subjektet, og i stedet ser det som en essensløs vev innvevd i en større vev, samfunnsveven. Når subjektet ikke har noen egen essens men er innvevd i samfunnet, er samfunnets verdier subjektets verdier.<sup>232</sup> Den pragmatistisk orienterte litteraturteoretikeren Stanley Fish uttrykker denne overbevisningen enda mer konsist enn Rorty:

For Scheffler (and many others) the consequences of anti-foundationalist theory are disastrous and amount to the loss of everything associate with rational inquiry: public and shared standards, criteria for preferring one reading of a text or of the world to another, checks against irresponsibility, etc. But this follows only if anti-foundationalism is an argument for unbridled subjectivity, for the absence of constraints on the individual; whereas, in fact, it is an argument for the situated subject, for the individual who is always constrained by the local or community standards and criteria of which his judgment is an extension.<sup>233</sup>

Rorty og Fish hevder altså at subjektet er så innvevd i fellesskapet at det vil videreføre fellesskapets moral, selv om fundamentene mangler. For kritikeren er det her naturlig å påpeke at Rorty andre steder *nekter* å binde fast et fremtidig samfunns idealer (inkludert dets moralske idealer, må vi anta) til våre nåtidige idealer. Pragmatisten håper nettopp *ikke* at fremtiden «[...] will conform to a plan, will fulfil an immanent teleology, but rather that the future will astonish and exhilarate» (s. 55). For sin egen

---

<sup>232</sup> «The crucial move [...] is to think of the moral self, the embodiment of rationality, not as one of Rawls's original choosers, somebody who can distinguish her self from her talents and interests and views about the good, but as a network of beliefs, desires, and emotions with nothing behind it – no substrate behind the attributes. [...] She is a network that is constantly reweaving itself in the usual Quinean manner – that is to say, not by reference to general criteria (e.g., ‘rules of meaning’ or ‘moral principles’) but in the hit-or-miss way in which cells readjust themselves to meet the pressures of the environment. On a Quinean view, rational behavior is just adaptive behavior of a sort which roughly parallels the behavior, in similar circumstances, of the other members of some relevant community. Irrationality, in both physics and ethics, is a matter of behavior that leads one to abandon, or be stripped of, membership in some such community. [...] [W]e cannot regard ourselves as Kantian subjects ‘capable of constituting meaning on our own,’ as Rawlsian choosers, ‘... without great cost to those loyalties and convictions whose moral force consists partly in the fact that living by them is inseparable from understanding ourselves as the particular people we are – as members of this family or community or nation or people, as bearers of this history, as sons and daughters of that revolution, as citizens of this republic.’ I would argue that the moral force of such loyalties and convictions consists wholly in this fact, and that nothing else has *any* moral force. There is no ‘ground’ for such loyalties and convictions save the fact that the beliefs and desires and emotions which buttress them overlap those of lots of other members of the group with which we identify for purposes of moral or political deliberations, and the further fact that these are *distinctive* features of that group, features which it uses to construct its self-image through contrasts with other groups.» Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 199-200. Rorty siterer Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press 1982, s. 179.

<sup>233</sup> Stanley Fish: *Doing What Comes Naturally – Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press 1989, s. 323.

del foretrekker Rorty den verdighets- og rettighetskulturen som har generert demokratiet og velferdsstaten, men han kan jo bare snakke for seg selv.<sup>234</sup>

Guignon og Hiley problematiserer samtidig påstanden om subjektets innvevdhet i samfunnet ved å vise hvordan Rorty andre steder beskriver subjektet nettopp som noe *mer* enn en essensløs vev innvevd i et fellesskap; subjektet har ifølge Rorty mulighet til å velge fritt blant konkurrerende fellesskaps rebeskrivelser, og til å finne opp sine egne. Subjektet er for Rorty både en «insider» (bundet opp til konkret kultur og nedarvet vokabular; innvevd i samfunnet) og en «outsider» (fri til å skape og shoppe rundt etter nye, nyttige vokabularer; uavhengig av samfunnets normer) – selvet er *både vev og vever*.<sup>235</sup>

Subjektet lar seg altså ikke «fange» av samfunnets moral, heller ikke den gode. Rorty innrømmer faktisk – om enn indirekte – at frihet i forhold til samfunnsmoralen er typisk for antifundamentalister; antifundamentalisten opplever ifølge Rorty «radical and continuing doubts» både når det gjelder fellesskapets moral og de overbevisningene som er mest sentrale og verdifulle for ham selv – han ser jo det er mulig å tenke på mange forskjellige måter, og kan ikke henvise verken til det ene eller det andre av objektive grunner for å velge side.<sup>236</sup> Dette resulterer i et *ironisk* forhold både til samfunnsmoralen og til sine egne overbevisninger; antifundamentalismen skaper ironikere som aldri helt er i stand til å ta samfunnets og sine egne mest sentrale overbevisninger (sine «endelige vokabularer»<sup>237</sup>) på alvor.

Spørsmålet er: Dersom antifundamentalisme og ironi gjør det lettere å bytte ut gamle vokabularer med nye, hvor sannsynlig er det at mennesker som er vokst opp i antifundamentalistiske samfunn i det lange løp vil fortsette å oppleve det vi hevder er negativt som noe negativt, og det vi hevder er positivt som noe positivt? Vil ikke

---

<sup>234</sup> Richard Rorty: «Cosmopolitanism without emancipation: A response to Jean-Francois Lyotard». *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 211.

<sup>235</sup> Guignon og Hiley hevder at det rortyanske selvet på denne måten fremstår som en «empirio-transcendental doublet». Charles B. Guignon og David R. Hiley: «Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality.» *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 359-360.

<sup>236</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 73-74.

<sup>237</sup> «A small part of a final vocabulary is made up of thin, flexible, and ubiquitous terms such as 'true,' 'good,' 'right,' and 'beautiful.' The larger part contains thicker, more rigid, and more parochial terms, for example, 'Christ,' 'England,' 'professional standards,' 'decency,' 'kindness,' 'the Revolution,' 'the Church,' 'progressive,' 'rigorous,' 'creative.'» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 73.

kontinuerlig moralsk nyskapning være en konstant trussel for eksempel mot overbevisningen om at *grusomhet* er noe negativt?<sup>238</sup>

Det virker som Rorty til en viss grad tar dette poenget; på den ene siden hevder han at antifundamentalisme er noe positivt, på den andre siden vil han begrense den medfølgende, ironiske aktiviteten – den konkrete nedbrytingen av etablerte verdier – til voksne menneskers privatsfære. Unge mennesker bør ikke ironisere over sin egen sosialiseringssprosess, og i det offentlige rom bør ingen ironisere over samfunnets etablerte verdier – et slikt samfunn vil ikke fungere.<sup>239</sup> Kritikeren vil her spørre: Hvorfor er det som er skadelig for de unge, og i det offentlige rom, *ikke* skadelig for de voksne i sin privatsfære? Selv om vi aksepterer at barne- og ungdomstiden er en spesielt viktig fase i et menneskes sosialiseringssprosess, er det vel sammenheng nok mellom unge og voksne, offentlig og privat diskurs til at det som er skadelig et sted også er det andre steder? Det fremstår som sannsynlig at en eventuell nedbryting av samfunnets verdier innenfor de voksnes privatsfære enten vil kunne smitte over til andre aldersgrupper, fordi voksne omgås disse aldersgruppene, eller skape mennesker som aksepterer dobbeltmoral – som synes det er greit å si en ting til seg selv og sin egen aldersgruppe, og det motsatte til andre aldersgrupper. På samme måte virker det sannsynlig at de voksnes private, nedbrytende holdninger enten vil lekke over i den offentlige diskursen fordi de voksne også tar del i denne diskursen, eller skape mennesker som aksepterer dobbeltmoral – som synes det er greit å si en ting offentlig og mene det motsatte privat. Uansett om de voksnes private holdninger lekkes, eller holdes inne ved hjelp av dobbeltmoral, er det praktiske resultatet nedbryting av det de fleste ser som positive verdier.

---

<sup>238</sup> Jürgen Habermas er kritisk til en moralsk nyskapning som innebærer «frigjøring» fra vårt jødekristne opphav: «Egalitarian universalism, from which sprang the ideas of freedom and social solidarity, of an autonomous conduct of life and emancipation, of the individual morality of conscience, human rights, and democracy, is the direct heir to the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of continual critical appropriation and reinterpretation. To this day, there is no alternative to it. [...] [W]e continue to draw on the substance of this heritage. Everything else is just idle postmodern talk.» Jürgen Habermas: «A Conversation about God and the World». *Time of transitions*. Cambridge: Polity Press 2006, s. 150-151.

<sup>239</sup> «But even if I am right in thinking that a liberal culture whose public rhetoric is nominalist and historicist is both possible and desirable, I cannot go on to claim that there could or ought to be a culture whose public rhetoric is ironist. I cannot imagine a culture which socialized its youth in such a way as to make them continually dubious about their own process of socialization. Irony seems inherently a private matter.» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 87.

### 3.2.2 Påstanden om at antifundamentalisme skader forestillingene om verdighet og rettigheter

Fra de generelle betraktningene over skal vi nå bevege oss over i en konkret drøfting: Hvilken effekt vil allmenn antifundamentalisme få for det liberale demokratiets verdighets- og rettighetskultur? Denne kulturens fundament har fra gammelt av vært forestillingen om at mennesket på en spesiell måte er relatert/forbundet til en eller annen guddommelig eller kvasiguddommelig/transcendent virkelighet. Det er denne relasjonen som løfter oss opp på et nivå over dyrene og gir oss en spesiell verdighet.

Rorty aksepterer imidlertid ikke dette resonnementet:

What is disturbing about the pragmatist's picture is not that it is relativistic but that it takes away [...] the thought that membership in our biological species carries with it certain 'rights', a notion which does not seem to make sense unless the biological similarities entail the possession of something nonbiological, something which links our species to a nonhuman reality and thus gives the species moral dignity.<sup>240</sup>

For en naturalist som Rorty blir det nærmest en selvmotsigelse å hevde at *biologiske* størrelser skulle kunne være bærer av en transcendent komponent/relasjon. Han vil derfor erstatte forestillingen om at «[...] there are such things as intrinsic human dignity, intrinsic human rights [...]»<sup>241</sup> med den naturalistisk korrekte forestillingen om at «[...] there is no human dignity that is not derivative from the dignity of some specific community».<sup>242</sup> Han utdyper:

[...] [T]he naturalized Hegelian analogue of «intrinsic human dignity» is the comparative dignity of a group with which a person identifies herself. Nations or churches or movements are, on this view, shining historical examples not because they reflect rays emanating from a higher source, but because of contrast-effects comparisons with other, worse communities. Persons have dignity not as an interior luminescence, but because they share in such contrast-effects.<sup>243</sup>

Når man er medlem av et fellesskap, og man sammenligner dette fellesskapet med andre, antatt verre fellesskap, oppstår det en kontrast-effekt som forestillingen om

---

<sup>240</sup> Richard Rorty: «Solidarity or objectivity?» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1.* Cambridge University Press 1991, s. 31.

<sup>241</sup> Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1.* Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 197.

<sup>242</sup> Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1.* Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 197.

<sup>243</sup> Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1.* Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 200.

egen verdighet springer ut fra.<sup>244</sup> Vår verdighet og våre rettigheter genereres altså ikke av transcendent komponenter i oss, eller av innbilte relasjoner til det transcendent, de oppstår idet vi sammenligner vårt eget fellesskap med det vi synes er dårligere eller laverestående fellesskap. I praksis kontrasterer vi hverandre ved hjelp av historiene vi forteller.<sup>245</sup>

Verdighet og rettigheter er dermed «social constructions», ikke noe som er innebygget i mennesket; noe som har vært der «[...] all the time, even when nobody recognized them [...]».<sup>246</sup> Det betyr at Rorty avviser at det finnes fundamenter for våre prinsipper både når det gjelder allmenn stemmerett, likhet for loven, og menneskerettighetene generelt. Ifølge Rorty er slike prinsipper bare fundamentløse *forkortelser* for etablerte praksiser vi allerede beundrer.<sup>247</sup>

Uten fundamenter fremstår det imidlertid som umulig å genuint begrunne mange av de overbevisningene som gjør vårt samfunn til et fungerende demokrati. Like umulig er det å begrunne avvísninger av *konkurrerende* beskrivelser av virkeligheten, for eksempel det virkelighetsbildet som presenteres i *Mein Kampf*,<sup>248</sup> eller genuint positive beskrivelser av det som skjedde i Auschwitz.<sup>249</sup> Kritikerer vil spørre: Gjør ikke Rorty det dermed lettere for folk å velge en nazistisk livsanskuelse? Bidrar ikke Rortys argumenter for fundamentmangel i det store og det hele til at undertrykkere slipper unna, og er han ikke dermed med på å gjøre verden til et verre sted?<sup>250</sup>

Rorty fremstår selv som en liberaler politisk sett, men aksepterer altså ikke av den grunn noen fundamentalistisk strategi for å bekjempe nazisme og undertrykking.

---

<sup>244</sup> Rorty spiller altså det monistiske kortet når han avviser ekistensen av en egen verdighets-essens, og det pluralistiske når han omtaler forskjellige fellesskap der tydelige kontrast-effekter oppstår.

<sup>245</sup> «[...] [T]he moral justification of the institutions and practices of one's group [...] is mostly a matter of historical narratives [...]. The principal backup for historiography is not philosophy but the arts, which serve to develop and modify a group's self-image by, for example, apotheosizing its heroes, diabolizing its enemies, mounting dialogues among its members, and refocusing its attention.» Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism». *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 200.

<sup>246</sup> Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 85.

<sup>247</sup> «The pragmatist view of what opponents of pragmatism call 'firm moral principles' is that such principles are abbreviations of past practices – way of summing up the habits of the ancestors we most admire.» Richard Rorty: «Introduction: Relativism: Finding and Making.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. xxix.

<sup>248</sup> David Houghton: «Rorty's Talk-About». *Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990, s. 181.

<sup>249</sup> Jan-Olav Henriksen: *Grobunn for moral*. Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997, s. 129.

<sup>250</sup> Jon Hellesnes: «Toleranse og dissens. Diskursteoretiske merknader om Mill og Rorty». *Den politiske orden*. Red.: E. O. Eriksen. Trondheim 1994, s. 179-189. Sitert i Jan-Olav Henriksen: *Grobunn for moral*. Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997, s. 142n. Se også *Grobunn for moral* s. 284.

Ifølge Rorty er det uansett sentimentale historier om konkrete personer mer enn svevende, metafysisk orienterte henvisninger til fundamentet som skaper de nødvendige anti-nazistiske/liberale overbevisningene;<sup>251</sup> bøker som Harriet Beecher Stowes *Onkel Toms hytte* mer enn Immanuel Kants *Grunnlegging av moralens metafysikk*.<sup>252</sup> Folk flest tenker rett og slett mer konkret og praktisk enn svevende og metafysisk. For kritikeren vil det her være naturlig å innvende at bøker som *Onkel Toms hytte* ikke oppstår i et vakuum; en konkret beskrivelse av noe (her: rasisme) kan bare overbevise dersom forutsetningene for dette er til stede; i praksis dersom beskrivelsen opptrer innenfor et «vennlighets» paradigme. Dersom det ikke på forhånd er etablert epistemiske og moralske normer som driver frem konklusjoner om en fellesmenneskelig og dermed raseuavhengig verdighet, vil eventuelle beskrivelser av en slik verdighet fremstå som irrasjonelle. Kristendommen inneholder slike normer; alle mennesker er skapt i Guds bilde, med en spesiell relasjon til Gud, alle mennesker er derfor bærere av en spesiell verdighet. Den kristne, egalitære verdighets-metafysikken får en umiddelbar virkning for virkelighetsbildet til de menneskene som lever innenfor det kristne paradigmet – også skjønnlitterære forfattere. Fra generelle overbevisninger generert av paradigmets metafysikk til sentimentale romaner er veien altså ganske kort.

Også fra universitetsmiljøene kan forfattere og folk flest få avgjørende impulser – selv om ikke den akademiske argumentasjonen blir forstått fullt ut, klarer de fleste å gripe en eller annen rudimentær versjon av konklusjonene. Det er ingen tvil om at for eksempel Kant har hatt stor betydning for oppfatningen av verdighet og rettigheter i hele den vestlige kulturkrets. Om man regner Kant som et produkt av kristen tradisjon eller ikke er i denne sammenhengen irrelevant; både Kant og kristen tradisjon argumenterer metafysisk for forestillingen om en fellesmenneskelig verdighet, og legger dermed grunnlaget for at konkrete, sentimentale vi-utvidende historier som for eksempel *Onkel Toms hytte* kan fremstå som rasjonelle – som kompatible med det innværende paradigmets sentrale epistemiske og moralske normer.

---

<sup>251</sup> Richard Rorty: «Human Rights, Rationality, and Sentimentality». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 172.

<sup>252</sup> Richard Rorty: «Human Rights, Rationality, and Sentimentality». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 180. Rorty anbefaler å «[...] concentrate our energies on manipulating sentiments, on sentimental education. That sort of education gets people of different kinds sufficiently well acquainted with one another that they are less tempted to think of those different from themselves as only quasi-human. The goal of this sort of manipulation of sentiment is to expand the reference of the terms 'our kind of people' and 'people like us'.» Richard Rorty: «Human Rights, Rationality, and Sentimentality». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 176.

Rorty prøver å devaluere metafysikken også på andre måter enn ved å henvise til effekten av populære romaner. Selv om noen nok vil miste «gløden» i kampen mot undertrykking når det går opp for dem at det ikke er mulig å basere motstanden på et moralsk fundament, et fundament som definitivt stempler undertrykkerens handlinger som uakseptable, trenger ikke dette være noe problem annet enn i en overgangsfase.<sup>253</sup> Når antifundamentalismen virkelig begynner å ta tak, og man ikke lenger bekymrer seg over mangelen på fundament, kan man med friskt mot kjempe mot undertrykkeren av alle krefter. Kamp mot undertrykking har en klar *nytteverdi* for den undertrykte; av den grunn kommer kampen til å fortsette.

Spørsmålet er hvor mange som i praksis kommer til å slutte opp i rekkene rundt de undertrykte når alle motiveres av nyttetenkning og ikke lenger av den moralske overbevisningen om at alle mennesker er bærere av en spesiell verdighet og av rettigheter som gjør undertrykking uakseptabelt.

På den ene siden har de fleste mennesker, også de som ikke selv er direkte undertrykket, til en viss grad nytte av å kjempe mot undertrykking. Jo mer *sosialt uakseptabelt* undertrykking fremstår som i samfunnet, desto færre undertrykkere, og jo færre undertrykkere, jo færre sjanser for selv å bli undertrykt. Færre undertrykkere kan også bety at flere får muligheten til å bli med på å jobbe for velstand og fred – en velstand og fred som gjelder alle, også pragmatistene. Alt dette har selvsagt en klar nytteverdi.

På den andre siden er det sannsynlig at folk flest vil oppleve det som lettere å velge «lokalt» orienterte løsninger når man begynner å prioritere nytte over alt annet – velge handlingsmønstre som tilgodeser personen selv eller det fellesskapet vedkommende regner seg som en del av. En nytteorientert kultur mangler det spesifikke normative presset som er implisert i forestillingene om *universelt* gyldige moralske fundament, og favoriserer i større grad enn en fundamentorientert kultur egen sikkerhet, egen vinning. Der begrepet «fundament» har universelle, normative konnotasjoner, har begrepet «nytte» bare lokale, deskriptive – det ligger ingen føringer i begrepet «nytte» om at andres nytte i noen situasjoner er viktigere enn min egen; hvis man opplever det slik er det fordi man samtidig har altruistiske idealer.

---

<sup>253</sup> Rorty argumenter prinsipielt, og henviser til Dewey: «Dewey was quite aware of what he called 'a supposed necessity of the 'human mind' to believe in certain absolute truths.' But he thought that this necessity had existed only in an earlier stage of human history, a stage we might now move beyond. [...] [H]e thought that the long-run good done by getting rid of outdated needs would outweigh the temporary disturbance caused by attempts to change our philosophical intuitions.» Richard Rorty: «John Searle on Realism and Relativism». *Truth and Progress. Philosophical papers volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 77. Se også note 185, s. 53.

Men kanskje det er mulig å gi nyttebegrepet universelle eller iallfall globale konnotasjoner, slik at en globalt orientert nyttekultur kan bli mulig? Dette virker lite sannsynlig med tanke på det Rorty sier om at mennesket ikke har noen felles essens; mennesker er *ikke* grunnleggende sett like hverandre (note 160, s. 48). Nytte for den ene kan altså ikke være det samme som nytte for den andre. Det hjelper heller ikke at pragmatistens opplevelse av egen verdighet er avhengig av klare skiller mellom lokale felleskap og «de andre» – for å skape den kontrasteffekten egen verdighet avhenger av må man først beskrive «de andre» på en negativ måte. På overflaten fremstår muligens Rorty som positivt innstilt til en global utvidelse,<sup>254</sup> og dermed til en globalt orientert nyttekultur, spørsmålet er om han vil ofre sin egen verdighet i et forsøk på å realisere denne utvidelsen.<sup>255</sup>

### **3.2.3 Påstanden om at antifundamentalisme skaper usikkerhet, skader ærlighet og tillit**

#### **3.2.3.1 Påstanden om at antifundamentalisme skaper usikkerhet**

Rorty erkjenner at mangel på epistemiske og moralske fundamenter kan skape en følelse av usikkerhet, men hevder at antifundamentalisten kan erstatte «fundamentalistisk» sikkerhet med *selvsikkerhet*.<sup>256</sup> Det eneste vi kan være helt sikre på er oss selv – spesifikt gjelder dette vårt begjær, og dermed vårt verdensbilde. Det er først når vi lærer å ta vårt begjær og vårt verdensbilde på alvor at vi kan oppnå den absolutte sikkerheten platonistene alltid har vært på jakt etter:

Each stage in the history of metaphysics [...] has been an attempt to redescribe things so that [...] certainty might become possible. But, after many fits and starts, it has turned out that the only thing we can be certain about is what we want. The only things that are really evident to us are our own desires. This means that the only way we can press on with Plato's enterprise is to become pragmatists – to identify the meaning of life with getting what we want, with imposing our will. The only cosmology we can affirm with the certainty Plato recommended is our own

---

<sup>254</sup> «Moral development in the individual, and moral progress in the human species as a whole, is a matter of re-marking human selves so as to enlarge the variety of the relationships which constitute those selves. The ideal limit of this process of enlargement is the self envisaged by Christian and Buddhist accounts of sainthood – an ideal self to whom the hunger and suffering of *any* human being (and even, perhaps, that of any other animal) is intensely painful.» Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 79.

<sup>255</sup> Det virker tvilsomt. Rorty hevder for eksempel at han og hans kolleger – helt bevisst – prøver å strippe sine studenters fundamentalistiske hjemmemiljøer for verdighet, ved å latterliggjøre disse miljøene. Se Richard Rorty: «Universality and Truth». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 22.

<sup>256</sup> «[...] [P]hilosophy should stop trying to provide reassurance and instead encourage what Emerson called 'self-reliance'. To encourage self-reliance, in this sense, is to encourage the willingness to turn one's back both on the past and on the attempt of 'the classical philosophy of Europe' to ground the past in the eternal.» Richard Rorty: «Truth without Correspondence to Reality». *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 34.



(communal or individual) world picture, our own way of setting things up for manipulation, the way dictated by our desires.<sup>257</sup>

Rorty kan tillate begjæret og lengslene å diktere verdensbildet fordi han ikke lenger er underordnet eksterne autoriteter som Gud eller Virkeligheten.<sup>258</sup> Gud finnes ikke, og ekstern, «ikke-menneskelig» virkelighet er ikke en epistemisk relevant størrelse. Det betyr at konstituering av sikre konklusjoner blir en intern affære. Som vi har sett er det bare i det logiske rommet som finnes i alle språkføre mennesker at dette kan finne sted. Ved å forme det logiske rommets epistemiske normer på en slik måte at de rettfærdiggjorte konklusjonene som dermed genereres, i sum konstituerer antifundamentalistens eget verdensbilde, kan vi være sikre på at verden er slik vi har behov for at den skal være. Dette innebærer i praksis en alvorstagen av eget selv som altså genererer større selvtillit<sup>259</sup> – større selvtillit er «[...] a natural consequence of ceasing to see the self as a spectator and instead thinking of it as an artisan.»<sup>260</sup>

Konsolideringen av eget verdensbilde er i prinsippet uproblematisk å få til – Rortys pragmatisme innebærer at vi kan forandre de epistemiske lovene hvis dette genererer nytte, samtidig impliserer den «pragmatiske maksime» at «things are what they are known as».<sup>261</sup> Rortys semantiske holisme impliserer videre at «[a]ny statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system.»<sup>262</sup> Ingen konklusjoner, logiske lover/epistemiske normer er immune mot

---

<sup>257</sup> Richard Rorty: «Heidegger, Contingency, and Pragmatism». *Essays on Heidegger and others – Philosophical Papers Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 29. Rortys kamp for antifundamentalistisk selvsikkerhet er inspirert av Dewey. Se: Richard Rorty: *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press 1991 s. 17.

<sup>258</sup> «This movement is a shift away from the idea that there is something to which human beings are responsible – something like God, or Reality, or Truth. It is a movement toward increasing self-reliance on the part of our species, toward the idea that we are responsible only to one another, and not to anything that is neither a human being nor a creation of human beings.» Richard Rorty: *Remarks at MOMA*. Artikkel på internett: <http://www.xschina.org/show.php?id=1258>

<sup>259</sup> Rorty ser denne alvorstagen og den selvtilliten den genererer som uttrykk for en sekularistisk trend som har pågått i mange hundre år: «I hope that what I have said so far has given some plausibility to my thesis that the last five centuries of Western intellectual life may usefully be thought of first as progress from religion to philosophy, and then from philosophy to literature. I call it progress because I see philosophy as a transitional stage in a process of gradually increasing self-reliance. The great virtue of our new-found literary culture is that it tells young intellectuals that the only source of redemption is the human imagination, and that this fact should occasion pride rather than despair.» Richard Rorty: *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture*. Artikkel på internett: <http://olincenter.uchicago.edu/pdf/rorty.pdf> Se også Richard Rorty: «Truth without Correspondence to Reality». *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 34.

<sup>260</sup> Richard Rorty: «Comments on Sleeper and Edel». *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. 21, vinteren 1985, s. 45. Jeg fant sitatet i: David Vaden House: «*Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*» *Philosophy of History and Culture*, bind 14. Leiden: Brill 1994, s. 116.

<sup>261</sup> Richard Rorty: «Introduction: Pragmatism and Philosophy». *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. xivi, note 31.

<sup>262</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 43.

revisjon; «[r]evision even of the logical law of the excluded middle [...]» er en reell mulighet.<sup>263</sup> Siden Rorty både er pragmatist og semantisk holist fremstår det som akseptabelt å konsolidere sitt eget verdensbilde ved å tilpasse epistemiske normer og andre strukturer i det logiske rommet slik det er nødvendig.

Kritikeren kan innvende at sikkerheten som oppstår når man «tar sin subjektivitet på alvor» på denne måten er en dårlig erstatning for sikkerhet vedrørende spørsmål av universell epistemisk og moralsk karakter. Problemet er – som Rorty påpeker – at alle forsøk på å etablere en metode for å konstituere universell sikkerhet til nå har feilet. Det blir derfor mer og mer vanlig å avvise eventuelle påstander om eksistensen av en slik metode – blant antifundamentalistene er dette normen. Aksepterer man mangelen på metode og dermed mangelen på epistemisk og moralsk sikkerhet som et premiss, vil selvsikkerhet kunne fremstå som «en fugl i hånden» – bedre med en fugl i hånden enn ti på taket; bedre med en personlig form for sikkerhet det faktisk er mulig å realisere, enn universelle former som svever i det blå.

Spørsmålet er om antifundamentalisten virkelig *har* den ene fuglen i hånden. Det kan nemlig se ut som om Rorty gjør innrømmelser som i noen grad undergraver denne påstanden. Rorty hevder for eksempel at «ironikeren» – en person som i mangel av objektive fundamenter har sluttet å ta mange etablerte konklusjoner alvorlig (s. 72) – er sterkt preget av usikkerhet:

The ironist spends her time worrying about the possibility that she has been initiated into the wrong tribe, taught to play the wrong language game. She worries that the process of socialization which turned her into a human being by giving her a language may have given her the wrong language, and so turned her into the wrong kind of human being. But she cannot give a criterion of wrongness. So, the more she is driven to articulate her situation in philosophical terms, the more she reminds herself of her rootlessness by constantly using terms like «Weltanschauung,» «perspective,» «dialectic,» «conceptual framework,» «historical epoch,» «language game,» «redescription,» «vocabulary,» and «irony.»<sup>264</sup>

Bunner usikkerheten i at det er lettere sagt enn gjort, også for ironikere, å ta sin subjektivitet og sitt verdensbilde på alvor – virkelig akseptere at «things are what they are known as»? Det kan se slik ut. Rorty (som jo beskriver seg selv som ironiker<sup>265</sup>)

---

<sup>263</sup> Willard Van Orman Quine: «Two Dogmas of Empiricism.» *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. 43.

<sup>264</sup> Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 75.

<sup>265</sup> «We redescribe ourselves, our situation, our past, in those terms and compare the results with alternative redescrptions which use the vocabularies of alternative figures. We ironists hope, by this continual redescription,

hevder det er *problematiske* at han noen ganger tenker i kategorien feilaktig/ikke feilaktig – som pragmatist burde han holdt seg til kategorien nyttig/unyttig (note 221, s. 68). Spørsmålet er *hvorfor* det er problematisk å tenke i kategorien feilaktig/ikke-feilaktig dersom man har akseptert at «things are what they are known as»? Vil det ikke være rimelig klart for den som har oppnådd «platonistisk» sikkerhet når det gjelder eget verdensbilde at påstander som er *inkompatible* med dette verdensbildet er feilaktige?

Antifundamentalisten må overvinne flere hindere på veien mot selvsikkerhet enn fristelsen til å tenke at verdensbildet eller man selv kan være «feil» i den tradisjonelle, objektive betydningen av ordet. Vi har sett Rorty avvise forestillingen om en iboende verdighet – antifundamentalisten kan bare ha verdighet i den grad han er del av et fellesskap som klarer å beskrive andre fellesskap som verre eller mindreverdige. Betyr dette møtet med konkurrerende fellesskap og deres stadige, negative rebeskrivelser av deg og ditt fellesskap så noe for selvtilliten? Det virker naturlig å anta det; kanskje det bare er de sterkeste, og de mest trangsynte, som klarer å opprettholde et uproblematisk forhold til eget verd i møte med et slikt press. Enten er man sterk nok til å forholde seg til og seire over disse beskrivelsene, eller så oppdager man rett og slett ikke at det finnes andre normer for tilskrivelse av verdighet enn dem som gjelder innenfor eget fellesskap.<sup>266</sup>

Hva med Rortys innledende påstand om at vi kan ha sikker viten om *begjæret*? Ifølge Rorty «dikterer» verden vårt verdensbilde (s. 79). For å kunne gjøre det, må det ha lingvistisk form – et diktat er jo ikke annet enn en videreføring av lingvistiske strukturer. Den psykologiske nominalistens kompatibilitetsargument (s. 34) drar i samme retning; det må være *kompatibilitet* mellom premiss og konklusjon – når verdensbildet kommer på lingvistisk form, må det som dikterer det (her: *begjæret*) komme på den samme formen. Rortys påstand om at vi kan ha *sikker viten* om *begjæret* impliserer på samme måte at *begjæret* er noe språklig; sikker viten forutsetter rettfærdiggjorte konklusjoner, og vi kan bare ha rettfærdiggjorte konklusjoner om det som kommer på lingvistisk form.

---

to make the best selves for ourselves that we can.» Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 78-79.

<sup>266</sup> De gjensidig negative beskrivelsene av hverandres fellesskap er konfliktgenererende i seg selv, samtidig innebærer den impliserte oppdelingen av befolkningen i et klart «oss» og et klart «dem» skillelinjer som gjør solidaritetsinitiativer og megling over grensene vanskeligere å realisere. Jo skarpere vi opplever skillet mellom oss og dem, jo vanskeligere blir det å forstå sammenbindende prosesser som rasjonelle prosesser.

Konsekvensen av denne lingvistifiseringen av begjæret er at *gyldige* konklusjoner om hva det er vi begjærer *ikke kan være influert av begjæret som følelse*. Denne mangelen på innflytelse gjør det vanskelig å forstå hva det er som hindrer antifundamentalisten i å produsere vilkårlige overbevisninger. Det ser ut til at Rorty her mener det er mulig å *prøve ut hvilke konklusjoner som fungerer best i praksis*: «[...] Davidson tells us that we can never be more arbitrary than the world lets us be. [...] [W]e should view inquiry as a way of using reality. So the relation between our truth claims and the rest of the world is causal rather than representational. It causes us to hold beliefs, and we continue to hold the beliefs which prove to be reliable guides to getting what we want.»<sup>267</sup> Verden forårsaker våre overbevisninger og påfølgende påstander om den, og så avgjør overbevisningenes evne til å tilfredsstillere vårt begjær hvilke av dem som blir stående.

Rorty hevder altså her at det finnes en *kausal* sammenheng mellom verden og våre overbevisninger om den, og at våre overbevisninger ikke kan være mer vilkårlige enn det verden tillater. Er det da slik at kausale prosesser likevel påvirker de epistemisk-logiske? Svaret er nei; Rorty skiller mellom *overbevisninger* om at noe er sant og rettfærdiggjorte *konklusjoner*; overbevisninger tilhører det kausale domènet, konklusjoner det epistemisk-logiske.<sup>268</sup>

For kritikeren er det her naturlig å spørre om ikke et verdensbilde *både* består av kausalt genererte overbevisninger og epistemisk gyldige konklusjoner? Rortys skille mellom kausalt genererte overbevisninger og epistemisk gyldige konklusjoner impliserer – svært lite overbevisende – at et verdensbilde bare kan bestå av en av delene, eller at et verdensbilde faktisk er en genuint disintegrert størrelse; konklusjoner vil aldri få noen betydning for hvilke overbevisninger vi har, og motsatt.

Rorty gjør seg imidlertid *avhengig* av denne integrertheten når han beskriver den måten våre overbevisninger og konklusjoner *fungerer* på. For hvordan kan de kausale strukturene og prosessene som konstituerer både våre overbevisninger og deres praktiske konsekvenser *bevise noe*, hvis ikke overbevisninger, praktiske konsekvenser

---

<sup>267</sup> Richard Rorty: «Truth without Correspondence to Reality». *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 33.

<sup>268</sup> Selv om verden «causes us to hold beliefs» forårsaker den ikke *rettfærdiggjorte konklusjoner* og dermed sikker viten – ifølge Rorty må vi skille mellom «[...] the demand that we explain the relation between the world and our claims to have true beliefs and the specifically epistemological demand either for present certainty or for a path guaranteed to lead to certainty [...]»<sup>268</sup> Den kausale delen av virkeligheten genererer våre overbevisninger om at noe er sant men *ikke* gyldige slutninger og dermed muligheten for sikkerhet.

og gyldige konklusjoner er integrerte størrelser? Når Rorty tilordner «prove»-funksjonen til kausal virkelighet, og på den måten integrerer kausale og epistemiske prosesser, fremstår dette som inkompatibelt med Rortys psykologiske nominalisme. Tenker man konsekvent psykologisk-nominalistisk kan man ikke si som Rorty at effektive eller nyttige overbevisninger – noe kausalt konstituert – kan *bevise* noe angående vårt begjær; for den psykologiske nominalisten er det ikke mulig å «continue to hold the beliefs which prove to be reliable guides to getting what we want.» Tar vi imidlertid den psykologiske nominalismen på alvor, innebærer dette at det vi kan være sikker på for alltid vil fremstå som *vilkårlige* størrelser – våre rettferdiggjorte konklusjoner er jo ikke influert av kausale prosesser. Rorty må her velge mellom rettferdiggjorte, mer eller mindre koherente *vilkårligheter* og den grad av ikke-rettferdiggjort og dermed *usikker* ikke-vilkårlighet som naturen tillater. Enten må han plassere begjær, rettferdiggjorte konklusjoner og verdensbilde innenfor det logiske domènet, og la begjær, konklusjoner og verdensbilde bli preget av dette domènets karakteristika (sikkerhet og vilkårighet), eller så må han plassere begjær, overbevisninger og verdensbilde innenfor det kausale domènet, og la begjær, overbevisninger og verdensbilde bli preget av dette domènets karakteristika (usikkerhet og ikke-vilkårighet).

Finnes det ingen andre muligheter for kausal sikkerhet? Hva om vi tolker påstanden om at «we can never be more arbitrary than the world lets us be» som en påstand om at det innenfor kausal virkelighet overhodet ikke *finnes* vilkårighet? Vil ikke dette være jevngodt med sikkerhet? Denne tolkningen er problematisk fordi Rorty verken er empirist eller naiv realist. Verden følger riktignok slavisk naturens lover, men den taler ikke; interpretasjonen av den er opp til oss. Selv om kausale prosesser overhodet ikke er vilkårlige prosesser, er de ikke av den grunn rettferdiggjorte; språket er vår egen oppfinnelse, og kausale prosesser har ingen innflytelse på rettferdiggjørelsen av lingvistiske strukturer. Den kausale utvekslingen mellom verden og oss selv innebærer imidlertid opparbeidelse av en distinkt *ikke-språklig* form for «viten», nemlig «know-how». *Alle* organismer har know-how (viten-hvordan), inkludert svært enkle livsformer som f.eks. bakterier og virus.<sup>269</sup> Know-how har dermed ikke noe med sikkerhet å gjøre i tradisjonell forstand; know-how er ikke en *epistemisk* form for viten – det er fremdeles bare viten-at (språklig viten) som kan regnes som viten i

---

<sup>269</sup> Richard Rorty: «Response to Barry Allen». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000, s. 238-239. Jo enklere livsform, jo mer naturlig blir det å beskrive den «utprøvingen» det henvises til her som en ren tilpasning til miljøet.

ordets tradisjonelle, epistemiske forstand. Know-how er likevel verdifull; know-how gjør det lettere å velge ut de ikke-språklige aktivitetene som er nyttige, de aktivitetene som gjør livet bedre.

Jeg *antar* dette gjør det mulig å argumentere for at antifundamentalisten kan oppnå en viss form for sikkerhet innenfor det kausale domènet, selv om Rorty ikke argumenterer direkte for dette. I den grad antifundamentalisten ennå ikke har klart å ta sin subjektivitet på alvor kan han si til seg selv: «Selv om man ikke kan oppnå sikker viten vedrørende universelle moralske og epistemiske spørsmål, og selv om sikkerheten når det gjelder eget verdensbilde gjelder et *vilkårlig* verdensbilde, kan man kanskje oppnå 'kausal' selvsikkerhet ved å stadig evne å *gjøre* det som er *nyttig*; stadig evne å realisere sine drømmer om en *bedre* kausal, ikke-språklig virkelighet, bedre livsbetingelser for seg selv og andre.» Kritikerer kan imidlertid her innvende at man i praksis *trenger* å involvere logiske, epistemiske prosesser når man skal forbedre sin livssituasjon; med en gang man involverer disse prosessene mangedobles evnen til å forbedre verden rundt oss. Distinksjonen mellom et «epistemisk» viten-at og et «ikke-epistemisk» viten-hvordan fremstår også som kunstig; kritikerer kan hevde at i den grad det er noe poeng å skille mellom viten-at og viten-hvordan, bør disse formene for viten beskrives som *en sammenvevd enhet*. Når man vet *hvordan* man maler huset, erkjenner man lettere *at* man bør male ovenfra og ned. Når man har erkjent *at* man bør male ovenfra og ned, er det lettere å vite *hvordan* man maler huset.

I monist-modus avviser faktisk Rorty selv «[...] the distinction between knowing things and using them.» Med utgangspunkt i «[...] Bacon's claim that knowledge is power [...]» hevder han på vegne av pragmatisten at «[...] power is all there is to knowledge – that a claim to know X is a claim to be able to do something with or to X [...]».<sup>270</sup> Kritikerer vil spørre: Hva skjedde her med distinksjonen viten-at/viten-hvordan? Presenterer ikke Rorty med påstanden om at «all there is to knowledge [...] is [...] to be able to do something with or to X» viten nettopp som den enhetlig størrelsen han argumenterer mot når han argumenterer psykologisk-nominalistisk?

Rortys system fremstår altså igjen som inkonsistent. *Pragmatisten* Rorty definerer de epistemiske prosessene som genererer viten og de kausale prosessene som genererer nytte som en *enhet*; Rorty vil som sagt ikke skille mellom «the distinction between

---

<sup>270</sup> Richard Rorty: «A World without Substances or Essences.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 50.

knowing things and using them», og mellom «the search for truth» og «the search for happiness» (s. 46). Han godtar i dette moduset heller ingen skiller som gjør det mulig å operere med ideen om et «ekte» og et «uekte» selv.<sup>271</sup> Den *psykologiske nominalisten* Rorty definerer på den annen side epistemiske prosesser og kausale prosesser som en *tohet*; hvordan skal han ellers kunne være fri til å skape seg de konklusjonene og dermed det selvbildet som passer ham best? Det eksisterer et *genuint skille* mellom de epistemiske prosessene i «the logical space of reasons» og de kausale prosessene i resten av mennesket (og virkeligheten).

Som *naturalistisk monist* hevder Rorty på samme måte at selvet er et «[...] network of beliefs, desires, and emotions with nothing behind it [...]»<sup>272</sup>; følelser, begjær og overbevisninger utgjør et nettverk som igjen henger sammen med det store nettverket som kalles naturen.<sup>273</sup> Han hevder også at vi må unngå å «[...] split the soul or the mind up into faculties named ‘reason,’ ‘the senses,’ ‘the emotions,’ ‘the will’ and the like [...]»<sup>274</sup> Som *psykologisk nominalist* praktiserer han imidlertid, som vi har sett, en streng distinksjon mellom «the logical space of reasons» og resten av virkeligheten, inkludert både «the senses» og «the emotions».<sup>275</sup>

---

<sup>271</sup> «But we would prefer to reject the choice, and to set aside faculty psychology once and for all. We recommend dropping the distinction between two separately functioning sources of beliefs and desires. Instead of working within the confines of this distinction, which constantly threatens us with the picture of a division between a true and real self and a false and apparent self, we once again resort to the distinction with which I began the first essay in this section: the distinction between the present and the future.» Richard Rorty: «Ethics Without Principles.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 87.

<sup>272</sup> Richard Rorty: «Postmodernist bourgeois liberalism.» *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge University Press 1991, s. 199.

<sup>273</sup> Richard Rorty: «Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey.» *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, s. 44-45.

<sup>274</sup> Richard Rorty: «Kant vs. Dewey. The current situation of moral philosophy.» *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical papers volume 4*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 195.

<sup>275</sup> Er det mulig å avgjøre hvilken ontologi som er mest adekvat; psykologisk-nominalistisk dualisme eller monisme? For å avgjøre dette er man avhengige av enighet om hvilke premisser som gjelder. Monisten aksepterer – som en konsekvens av sin monistiske ontologi – påstanden om at vår erfaring er epistemisk relevant; at den kan fungere som premiss. Med «erfaring» kan monisten sikte til akkumulasjonen av sanseopplevelser, livsopplevelse og «språklige» opplevelser; de opplevelsene som oppstår ved for eksempel intellektuelt arbeid – alt dette betraktes som en enhet. Når noen så hevder de *erfarer* viten-hvordan og viten-at som noe sammenvevd, som en helhet, er dette godt nok for monisten, så lenge han i utgangspunktet har tillit til personen. Det stemmer med det han tror fra før. Fordi alt henger sammen er viten-hvordan iallfall til en viss grad viten-at, og opplevelser iallfall til en viss grad epistemisk relevante. Den psykologiske nominalisten aksepterer på sin side *ikke* påstanden om at ikke-språklig erfaring er epistemisk relevant. Alt som kan forstås, og dermed er mulig å vite noe om, har lingvistisk struktur. Skal man absolutt snakke om erfaring er altså denne per definisjon lingvistifisert – dualisten vil betegne monistens «ikke-språklige erfaring» som «epistemisk irrelevante opplevelser». Alle gyldige slutninger er språk-interne; en eventuell opplevelse av enhet i forholdet viten-hvordan/viten-at kan ikke brukes som premiss i en gyldig slutning om forholdet viten-hvordan/viten-at. Både dualisten og monisten er her konforme til sine respektive paradigmers epistemiske normer, og denne konformiteten styrer dem i retning av de nå velkjente dualistiske og monistiske konklusjonene. Det er ikke naturlig verken for monisten eller den psykologiske nominalisten å anerkjenne hverandres premisser. Dermed er det heller ikke mulig å bli enig om hvilken ontologi som er mest adekvat.

Rorty håndterer de uunngåelige påstandene om inkonsistens ved å beskrive sine inkompatible påstander om enhet og tohet som hendige verktøy for å bryte ned forskjellige varianter av epistemologisk tenkning, og altså ikke som sanne beskrivelser av virkeligheten. Både når vi ser Rortys monistiske og dualistiske påstander som inkonsistente påstander om virkeligheten, og når vi ser dem som retoriske verktøy uten ontologisk relevans, er resultatet imidlertid det samme: Spørsmålet om begjæret – og dermed om verdensbildet – tilhører det logiske språkrommet, det kausale rommet, eller et altomfattende, kontinuerlig nettverk, blir stående ubesvart. Dermed henger også påstanden om at vi kan oppnå platonistisk sikkerhet når det gjelder vårt eget begjær fremdeles i det blå.

### **3.2.3.2 Påstanden om at antifundamentalisme skader ærlighet og tillit**

Kan en antifundamentalist være ærlig? Det vil si; kan en antifundamentalist tale sant om eget følelsesliv, egen livsopplevelse eller andre ikke-språklige strukturer og prosesser som eksisterer i ham? For den monistisk orienterte antifundamentalisten har følelsene en viss innvirkning på konklusjonene om dem. Det går an å argumentere for at dette innebærer muligheter for å produsere *sanne* og dermed *ærlige* beskrivelser av egne følelser – jeg drøfter dette spørsmålet mer inngående i neste kapittel. Den dualistisk orienterte antifundamentalisten avviser imidlertid at følelser har noen epistemisk relevans, så det blir tilsvarende vanskelig å argumentere for at dualisten kan være ærlig. I den grad antifundamentalisten vektlegger det psykologisk-nominalistiske perspektivet er ikke engang subjektiv sannhet – sannhet som henviser til de ikke-språklige porsjonene av subjektet som sitt epistemiske fundament – mulig å oppnå.

Hva skjer dersom antifundamentalisten i tillegg tenker pragmatistisk, slik Rorty anbefaler? For en antifundamentalistisk pragmatist er det irrelevant om våre konklusjoner eller påstander (våre språklige konstruksjoner) er av det slaget man tidligere karakteriserte som sanne/ærlige eller usanne/uærlige – det er nytteverdien som avgjør om, når og hvordan noe skal tenkes, og iallfall sies. I et slikt samfunn blir det naturlig å betrakte hverandre som selgere. Når man er fri til å bare «si noe»<sup>276</sup> i en

---

<sup>276</sup> «Whereas less pretentious revolutionaries can afford to have views on lots of things which their predecessors had views on, edifying philosophers have to decry the very notion of having a view, while avoiding having a view about having views. This is an awkward, but not impossible, position. Wittgenstein and Heidegger manage it fairly well. One reason they manage it as well as they do is that they do not think that when we say something we must necessarily be expressing a view about a subject. We might just be *saying something* – participating in a conversation rather than contributing to an inquiry.» Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980, s. 369.



debatt eller samtale, med det formål å generere nytte; når det ikke ligger noe press eller forventninger om at man sier noe sant om virkeligheten, fremstår det naturlig – nærmest som et overlevelsesinstinkt – å si noe som taler til fordel for en selv eller det fellesskapet man er en del av<sup>277</sup> – til og med i en relativt ontologisk orientert kultur som vår egen merker vi denne fristelsen. Men hvis det blir vanlig at målet for en samtale er å forme motpartens følelser og oppfatninger på en sann måte at man senere kan dra fordel av følelsene og oppfatningene, blir det vanskeligere å stole på hverandre. Man kan også innvende at en overgang til «strategisk» orienterte talehandlinger av denne typen gjør reell kommunikasjon *umulig*.<sup>278</sup>

Spørsmålet er hva som skjer med tilliten mellom enkeltpersoner dersom ingen lenger har grunn til å forvente at folk er ærlige. Og hva skjer med samarbeid mellom land, bedrifter og organisasjoner dersom ingen lenger kan stole på det som blir sagt og skrevet i eventuelle forhandlinger? Pragmatisk orientert antifundamentalisme ser ut til å undergrave ærlighet og dermed tillit både fordi man som antifundamentalist slutter å

---

<sup>277</sup> Det er mulig å interpretere Rortys lave profil når det gjelder relativiseringen av egne, antifundamentalistiske argumenter på denne måten. For Rorty er utfordringen å preke til flere enn koret – han må også overbevise dem som er ontologisk orientert. Problemet er at disse befinner seg innenfor et konkurrerende paradigme og dermed opererer med et regelsett som favoriserer konkurrerende konklusjoner. Dette gjelder svært mange mennesker – det finnes ingen statistisk måling av allmennhetens overbevisninger angående konstruktivisme/realisme (som jeg vet om), men jeg antar at folk flest vil svare ja på et eventuelt spørsmål om det er mulig at visse påstander kan være sanne. Det at flertallet er ontologisk orientert utgjør litt av et paradoks for pragmatisten: Siden de fleste ikke lar seg overbevise når det som presenteres, presenteres som oppdiktete, lingvistiske konstruksjoner, får ikke pragmatistens synspunkter noen praktiske konsekvenser hos de fleste – når man ikke tror, handler man ikke. Dette er et problem fordi pragmatisten er avhengig av en praktisk effekt av konstruksjonene for å kunne rettferdiggjøre konstruksjonene overfor seg selv. Uteblir effekten, står pragmatisten igjen med en bukett av påstander som i pragmatisk forstand er verdiløse. Av begge grunner kan det for pragmatisten være fristende å «jukse til seg» argumentativ legitimitet – det er når man gir inntrykk av at man følger reglene (her: at man er ontologisk orientert) det er mulig å få gjennomslag for sine synspunkter, og dermed oppnå den effekten som rettferdiggjør egen pragmatisme. Faller Rorty for denne fristelsen? Det er iallfall et faktum at han – når det gjelder egne antifundamentalistiske argumenter – ikke flagger sin lingvistiske konstruktivisme særlig høyt. Den lingvistisk-konstruktivistiske beskrivelsen av de monistiske og dualistiske antifundamentalistiske argumentene er der hvis man leter, men gjør man det ikke, kan man lett bli forledet til å tro at argumentene er av tradisjonell, ontologisk støpning – at kontinuerligheten i naturen og kløften mellom logisk språk-rom og verden utenfor er noe som *virkelig er der, noe som virkelig eksisterer*. Jeg har beskrevet Rortys langt-fra-selvironiske, nærmest «skråsikre» påstander i note 221, s. 68. Om det resulterende skinnen av hendig, ontologisk relevans er et resultat av bevisst retorikk eller bare glemsomhet er imidlertid umulig å fastslå med sikkerhet. Til fordel for tesen om bevisst retorikk kan imidlertid anføres følgende: 1.) Pragmatistens generelle mangel på prinsipielle motforestillinger mot «uærlig» taktikk; som vi har sett er det for pragmatisten alltid nytteverdien som kommer først. 2.) Rortys beskrivelse av sitt eget filosofiske talent som evnen til å rebeskrive «[...] the nearby intellectual terrain in such a way that the terms used by one's opponent would seem irrelevant, or question-begging, or jejune.» Richard Rorty: «Trotsky and the Wild Orchids». *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 10. Rorty tenker klart nytteorientert om dette talentet; «[...] granted that philosophy is just a matter of out-re-describing the last philosopher, the cunning of reason can make use even of this sort of competition. It can use it to weave the conceptual fabric of a freer, better, more just society.» Ibid, s. 11. 3.) Rortys eksplisitte beskrivelse av hvordan han og hans kolleger i praksis spiller et nytteorientert dobbeltspill overfor sine overordnede og skattebetalerne; disse forventer en form for tradisjonalisme av de universitetsansatte Rorty ikke lenger tror på, så Rorty og hans kolleger ender opp med å snakke dem etter munnen for å beholde jobben. Se Richard Rorty: «The Humanistic Intellectual: Eleven Theses.» *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, s. 127-128.

<sup>278</sup> Kommunikasjon forutsetter *kommunikativt* orienterte talehandlinger. Se Jürgen Habermas: *The theory of communicative action*. London: Heinemann 1984-1987.

tro på muligheten til å si noe sant om ikke-språklig virkelighet, inkludert seg selv, og fordi man som pragmatist forventer at fremmede ser på deg som et middel til å generere nytte – nøyaktig slik du selv ser på mennesker utenfor ditt lokale fellesskap. For den konsekvens-orienterte pragmatisten burde dette bety noe – både de samfunnsmessige og de personlige kostnadene ved en pragmatisk orientert antifundamentalisme fremstår som ganske høye.

## **4 Rortys filosofiske antifundamentalisme som teologisk utfordring**

I drøftingen av Rortys argumentasjon over beskrev jeg Rortys semantisk-holistiske og psykologisk-nominalistiske argumenter mot eksistensen av fundamental sannhet som sterke, men hevdet samtidig at argumentasjonen som helhet er inkonsistent, og at hans pragmatisme i betydelig grad kansellerer seg selv fordi den har signifikante negative praktiske konsekvenser. Spørsmålet er hva dette betyr for teologien. Hvis det finnes monistiske og dualistiske trekk ved den *kristne* virkelighetsforståelsen, betyr dette at det også finnes (eller burde finnes) en kristen antifundamentalisme, slik Rorty argumenter for? Hvordan skal vi forholde oss til den inkonsistensen som en samtidig monistisk og dualistisk forståelse av virkeligheten impliserer? Finnes det alternativer til Rortys antirealistiske vei ut; der inkonsistensen ufarliggjøres ved å uvirkeliggjøres, eller innebærer en eventuell «kristen» inkonsistens at idealer om en koherent virkelighetsbeskrivelse må legges bort, til fordel for pragmatistiske idealer om nytte?

### **4.1 Monistisk orientert antifundamentalisme**

#### **4.1.1 Vertikal monisme**

Jeg vil starte drøftingen av disse spørsmålene ved å fokusere på noe som kanskje kan beskrives som en kristen «vertikal» monisme – beskrivelser av virkeligheten der Gud og mennesket/verden beskrives som en enhet. I kristen tradisjon finnes det enhetsorienterte beskrivelser både av Gud og skaperverket generelt, Gud og mennesket spesielt, og Gud og den kristne. Gud fyller både «himmel og jord» med seg selv (Jer 23, 24); Gud er den som er «alt i alle» (Ef 1, 23). Sagt på en annen måte: Det er i Gud «[...] vi lever, beveger oss og er til [...]» (Apg 17, 28). I skapelsesfortellingen heter det at mennesket er skapt i Guds bilde; «[...] som et avbilde av oss» (1 Mos 1, 26). Mennesket både eksisterer i Gud og ligner altså på en

eller annen måte på ham.<sup>279</sup> Det er også mulig å argumentere for at den premoderne forståelsen av begrepet «bilde» i beskrivelsen av forholdet Gud-menneske innebærer *kontinuerlighet* mellom Gud og menneske.<sup>280</sup> Slik avgudsbilder på en eller annen måte ble tenkt å henge sammen med guden det var bilde av (slik at det gav mening å tilbe det)<sup>281</sup>, og ikoner på en eller annen måte tenkes å henge sammen med det de avbilder (slik at det gir mening å knele foran det)<sup>282</sup>, henger mennesket, som Guds bilde, på en eller annen måte sammen med ham.<sup>283</sup> Kirkefaderen Gregor av Nyssa

<sup>279</sup> I 1. Mos. 5, 3 brukes bildebegrepet i en argumentasjon for eksistensen av likhet: «Da Adam var 130 år, fikk han en sønn som var ham lik, som hans eget bilde, og han kalte ham Set.» I en sammenligning mellom Faderen og det første av Guds bilder som er blitt et *fullkomment* Guds bilde – Menneskesønnen – argumenterer kirkefader Basilios den Store (330-379) på samme måte for at Faderen er sitt bildes *prototype* og *arketype*, og hevder at hele ideen om hva et «bilde» er, ville gått tapt dersom det ikke inkluderte en forestilling om radikal likhet: «Since then, as says the Lord in the Gospels, he that hath seen the Son sees the Father also; on this account he says that the Only-begotten is the express image of His Father's person. That this may be made still plainer I will quote also other passages of the apostle in which he calls the Son «the image of the invisible God,» and again «image of His goodness;» *not because the image differs from the Archetype* [min kursiv] according to the definition of indivisibility and goodness, but that it may be shewn that *it is the same as the prototype, even though it be different* [min kursiv]. For *the idea of the image would be lost were it not to preserve throughout the plain and invariable likeness* [min kursiv]. He therefore that has perception of the beauty of the image is made perceptive of the Archetype.» St. Basil: «Letter XXXVIII: To his Brother Gregory, concerning the difference between οὐσία and ὑπόστασις». *Basil: Letters and Select Works*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Second Series. Volume VIII. Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892, §8, s. 141. Tilgjengelig på internett: [www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.ix.xxxix.html](http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.ix.xxxix.html)

<sup>280</sup> David Clines argumenterer på denne måten: «In the ancient Near East, as K.-H. Bernhardt has shown in his monograph *Gott und Bild*, the primary function of the image was to be the dwelling-place of spirit or fluid that derived from the being whose image it was. This fluid was not immaterial, but was usually conceived of as a fine, rarified, intangible substance that could penetrate ordinary coarse matter, so it is often spoken of as 'breath' or 'fire'. Images of the dead were dwellings for the souls or spirits of the dead, for whom, especially in Egypt, the provision of a permanent body was an indispensable prerequisite for peace in the afterlife. Images of the gods were of two kinds: the plastic form and the living person, usually the king. 'The decisive thing in the image of the god is not the material nor the form, but the divine fluid, which inspires the image in that it takes up its abode in the image.' [...] Kings have statues of themselves set up in temples in order to represent their perpetual attitude of supplication to their deity. The image is no mere symbolic portrayal of the king, but stands in a spiritual union with him.» David J. A. Clines: «Humanity as the Image of God». *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*. Vol. 2. Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, s. 475-476, 478.

<sup>281</sup> Mot denne bakgrunnen blir det lettere å forstå bildeforbudets prominente plassering i starten av de 10 bud. Det blir muligens også lettere å se en mening med den «streng» lesningen av bildeforbudet; oppfatningen om at det 2. bud også gjelder som et forbud mot produksjon av bilder generelt. Problemet med å lage seg «*noe slags bilde* av det som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden» er at produksjonen av slike for oss «uskyldige» bilder griper inn i selve skapelsen. Fordi bildet og det bildet fremstiller tenkes som ett, fremstår bildeproduksjon generelt som en utilbørlig deltakelse i Guds skapende aktivitet.

<sup>282</sup> Troen på enhet mellom bildet og det bildet fremstiller var særlig utbredt i bysantinsk tradisjon. Her tenderte man mot å behandle bilder av Jesus, Maria og helgenene som levende, guddommelige størrelser. «The icon seems to have been in some sort the channel through which the saint was approached; it has an almost sacramental virtue in arousing sentiments of faith, love and so on, in those who gazed upon it; through and by the icon God worked miracles, the icon even seems to have had a kind of personality of its own, inasmuch as certain pictures were specially efficacious for certain graces.» Adrian Fortescue: «Veneration of images». *The Catholic Encyclopedia*. Volume I. Robert Appleton Company 1910. Online Edition 2003 by K. Knight. Tilgjengelig på internett: [www.newadvent.org/cathen/07664a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/07664a.htm) I Den ortodokse kirke er dette videreført i mildere form. Der den besøkende protestanten – sammen med andre moderne dualister og pluralister – ser individuelle, distinkte objekter hengende på en vegg, ser den ortodokse, moderate monisten den ene enden av en kanal inn til Gud. Dette er den «egentlige» grunnen til at man korsner seg og kneler.

<sup>283</sup> Den kirkelige tradisjonen som har gått lengst i å gjøre en teologi ut av denne påstanden er Den ortodokse kirke. Mennesket fremstilles her som Guds ikon: «As Christians, we begin from the presupposition that the human person is an icon of God, a finite expression of God's infinite self expression: 'Then God said, 'Let us make humankind in our image, according to our likeness,」（Gen. 1:26). Such is the foundation, the polestar, of all Orthodox Christian anthropology. We have God at the innermost center of our existence. Human beings cannot be

plasserer seg i denne monistiske tradisjonen når han hevder at «[...] the Divine being [...] pervades each one amongst all existences [...]».<sup>284</sup> Andre kristne mystikere har hevdet det samme.

I Jesus Kristus beskrives det guddommelige og det menneskelige som en enhet på en mer radikal måte enn tilfellet var for Adam og hans etterkommere.<sup>285</sup> Jesu spesielle enhet med Gud kan mennesket få del i ved å bli kristne; ved å bli en del av Kristi kropp (Rom 6, 5-11, Gal 3, 26-28). Forfatteren av Kolosserbrevet uttrykker det slik: I Kristus «[...] er hele guddomsfyllden legemlig til stede, og i Kristus, som er hode for alle makter og myndigheter, har også dere fått del i denne fylde.» (Kol 2, 9-10).<sup>286</sup> De kristne har dermed fått del i den samme herligheten som Sønnen (Joh 17, 20-23). Konkret beskrives de kristne som *lemmene* på Kristi kropp (Rom 12, 4-5), eller som *grenene* – Jesus blir av Johannes beskrevet som et vintre (Joh 15, 5). Samtidig beskrives Kristus også som «i» de frelste. Denne iboenheten etableres når vi spiser og drikker Jesu legeme og blod (Joh 6, 57-58, Matt 26, 26-28), og når Den hellige ånd tar bolig i oss (2 Tim 1, 14).

Hva betyr disse beskrivelsene for forestillingen om Gud som epistemisk fundament eller moralsk autoritativ instans? Jo sterkere enheten eller slektskapet mellom Gud og menneske betones, jo mer naturlig blir det å hevde at Gud og mennesket vet og vil det samme. En *fullstendig* oppløsning av distinksjonen Gud-menneske innebærer at vi ikke lenger kan skille mellom for eksempel Guds allviten og menneskets vitenskap, De ti bud og menneskets egne lover og regler. Fundament og byggverk er det samme, Guds tanker er våre tanker, Guds vilje er vår vilje. Den kristne vertikale monismen

---

understood apart from divine being, for the divine is the determining element in our humanity.» Kallistos Ware: «'In the Image and Likeness': The Uniqueness of the Human Person.» *Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind, and Soul*. Red.: John T. Chirban. Westport, CT: Bergin & Garvey, 1996, s. 2.

<sup>284</sup> Gregory of Nyssa: On the Soul and the Resurrection. *Gregory of Nyssa. Dogmatic Treatises, Etc.* A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Second Series. Vol. V. Red.: Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892, s. 445. Tilgjengelig på internett: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.x.iii.ii.html>

<sup>285</sup> Akkurat hvor dypt enheten stikker er en lang diskusjon jeg avgrensner meg fra her. Den katolske, de østlig-ortodokse og de fleste protestantiske kirkene godtar definisjonen fra kirkemøtet i Kalkedon (451): Jesus Kristus er *én* prosofon, *én* hypostasis og *to* ousia (oversettelsen av disse termene – spesielt hypostasis og ousia – er omstridt, og krever kjennskap til oldkirkenes filosofiske sjargong.) De ikke-kalkedonesiske kirkene – det vil i praksis si de orientalsk-ortodokse – har aldri godtatt den kalkedonesiske definisjonen; her regnes enheten som total; Kristus er også *én ousia*.

<sup>286</sup> Alle kristne kirker står i teorien inne for påstanden om den kristnes enhet med Gud, men det er Den ortodokse kirke som gjør mest ut av den. Mens protestanter nokså forsiktig snakker om den kristnes *helliggjørelse*, snakker de ortodokse om den kristnes *guddommeliggjørelse*. Her henviser de til Athanasius: «For He was made man [so] that we might be made God». Athanasius: «On the Incarnation of the Word». *Athanasius: Select Works and Letters*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Vol. IV. Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892, §54, punkt 3, s. 65. Tilgjengelig på internett: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.vii.ii.liv.html>

blir imidlertid moderert av kontrasterende elementer slik at denne konklusjonen unngås; den viktigste av disse er forestillingen om en distinksjon mellom Gud som skaper og mennesket som skapt.<sup>287</sup> Jo sterkere denne forskjellen betones, jo mer problematisk blir det å argumentere for identitetsteorien over. Jeg kommer tilbake til dette modererende elementet om et øyeblikk.

Den sammenhengen mellom Gud og menneske som er implisitt i vertikal monisme har imidlertid ikke bare destruktive moralfilosofiske og epistemologiske konsekvenser. *Sammenheng mellom to eller flere virkelighetsporsjoner innebærer et potensiale for at porsjonenes struktur – og dermed status – kan overføres til hverandre.* Når ortodokse snakker om «guddommeliggjørelse» og protestanter om «helliggjørelse» er dette ansett som en naturlig konsekvens av guddommelig innflytelse; Guds struktur og status overføres i noen grad til det som er kontinuerlig med Gud, nemlig det kristne mennesket. Sammenhengen kan også gis en epistemologisk tolkning. Augustin tar utgangspunkt i den førmoderne forestillingen om kontinuerlighet mellom bilde og det bildet avbilder,<sup>288</sup> og hevder at vår *visdoms* gudbilledlighet innebærer at vår visdom deltar i Guds visdom.<sup>289</sup> Siden Gud både har skapt verden og sitter på «plantegningene», inneholder Guds visdom all kunnskap – noen av disse kunnskapsstrukturene overføres altså til oss når vi deltar i ham.<sup>290</sup> Sagt på en annen måte: Det er ikke det «ytre» lyset vi ser med øynene som gjør at vi forstår, tvert imot forstår vi på grunn av det indre, guddommelige lyset som lyser opp vår tenkning innenfra (illuminatio).<sup>291</sup> Når våre konklusjoner om verden samsvarer med andres, skyldes dette en felles, *indre* kilde til kunnskap; et lys som har sitt utspring i Gud, ikke i ytre stimuli (sanseerfaringer).<sup>292</sup>

---

<sup>287</sup> Spesielt innen protestantismen er også forestillingen om mennesket som et fallent, ondt vesen sentral.

<sup>288</sup> Trond Berg Eriksen: *Augustin. Det urolige hjerte*. Oslo: Universitetsforlaget 2000, s. 288.

<sup>289</sup> Menneskets visdom (det vil si; treenigheten av hukommelse, forståelse og kjærlighet) «[...] will be wise, not by its own light, but by participation of that supreme Light [...] For this wisdom of man is so called, in that it is also of God.» St. Augustine: «On the Holy Trinity». *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. St. Augustine Volumes. Vol. III.* Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1890, bok 14, kap. 12, s. 191. Tilgjengelig på internett: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf103.iv.i.xvi.xii.html> Se også Trond Berg Eriksen: *Augustin. Det urolige hjerte*. Oslo: Universitetsforlaget 2000, s. 286-288.

<sup>290</sup> «Now we not only concede, but even very particularly proclaim, that there is a certain supreme wisdom of God, by participation in which every soul whatsoever that is constituted truly wise acquires its wisdom. [...] [I]n any case, no soul becomes wise or blessed by drawing from any other soul but from that one supreme and immutable wisdom of God» St. Augustine: «Of the Follies Which the Pagans Have Indulged in Regarding Jupiter and Saturn.» *St. Augustin: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. St. Augustine Volumes. Vol. VI.* Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1890, bok 1, kap. 23, § 35, s. 91. Tilgjengelig på internett: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf106.vi.iv.xxiii.html>

<sup>291</sup> Trond Berg Eriksen: *Augustin. Det urolige hjerte*. Oslo: Universitetsforlaget 2000, s. 133.

<sup>292</sup> Trond Berg Eriksen: *Augustin. Det urolige hjerte*. Oslo: Universitetsforlaget 2000, s. 132.

#### 4.1.2 Horisontal monisme

Jeg vil fortsette drøftingen av relasjonen mellom monisme og antifundamentalisme ved å fokusere på noe som kanskje kan beskrives som en kristen «horisontal» monisme; enhetsorienterte beskrivelser av kristne mennesker og tekster.

Når det gjelder den kristne tradisjonens enhetsorienterte beskrivelser av *mennesker*, har disse sitt utspring blant annet i Jesu formaninger om å være ett: Slik Sønnen og Faderen er ett, skal alle kristne være ett (Joh 17, 22-23). Paulus sier det slik: «For med én Ånd ble vi alle døpt til å være ett legeme, enten vi er jøder eller grekere, slaver eller frie, og vi fikk alle én Ånd å drikke.» (1 Kor. 12, 13). Konsekvensen av at alle har drukket av samme Ånd er at alle skal kunne «[...] tale profetiske ord, de unge menn skal ha syner, og de gamle blant dere ha drømmer. Selv over mine trelles og trelkvinner vil jeg i de dager utøse av min Ånd, og de skal tale profetisk.» (Apg 2, 17-18).

Spesielt innenfor vår protestantiske tradisjon har denne beskrivelsen av kristenheten fått antiautoritære konsekvenser. Når alle kristne har fått den samme Ånd, utgjør alle «[...] et kongelig presteskap [...]» (1 Pet 2, 9). Læren om det allmenne prestedømmet undergraver påstanden om at enkeltkristne – om disse nå kaller seg eldste, biskop eller pave – innehar noen spesiell åndelig autoritet. Det fremstår derfor som problematisk å beskrive for eksempel pavelige uttalelser som fundamentale eller autoritative – det paven sier er på nivå med det hvilken som helst annen kristen sier – både paven og hvilken som helst annen kristen har jo den samme Ånd.

Den protestantiske vektleggingen av det allmenne prestedømme (og den relaterte demokratiseringen av protestantisk Europa) er et godt eksempel på det antiautoritære potensialet i horisontal monisme. Samtidig fremstår den protestantiske vektleggingen av nettopp det *allmenne* som paradoksal; denne vektleggingen baserer seg jo nettopp på *apostolisk* tradisjon. På tross av understrekningen av at lekfolket sammen med alle kristne – inkludert paven og apostlene – utgjør *ett* kongelig presteskap, underordner man seg i praksis apostolisk autoritet – reformatorene gjentar jo igjen og igjen at de står på apostolisk grunn. Det apostlene sier at Jesus har sagt, og apostlenes videre utlegninger av Jesu lære, fungerer som fundament og autoritativ instans, selv om alle kristne har del i den samme Ånd som inspirerte apostlene når de skrev og fortalte.

Protestantisk horisontal monisme må derfor beskrives som relativt moderat – slik monister flest tar avstand fra den radikale monistiske forestillingen om absolutt identiskhet til fordel for en moderat monistisk forestilling om både kontinuitet og forskjell, tar protestantiske monister flest avstand fra de mest radikale utlegningene av forestillingen om det allmenne prestedømme – fullt læremessig demokrati – til fordel for en moderat variant der det opereres med en viss grad av forskjell mellom apostler og andre kristne. Spesielt i katolsk og ortodoks teologi gjelder denne forskjellen også i noen grad apostlenes etterfølgere.

Når det gjelder enhetsorienterte beskrivelser av kristne *tekster*, ser vi den samme moderate, antifundamentalistiske dynamikken i funksjon. Den radikale semantiske holisten vil relativt enkelt kunne problematisere den skriftlige apostoliske tradisjonens fundamentale status med en henvisning til at hele språket utgjør en sammenhengende enhet; det finnes ikke noe «Skriften alene» som kan fungere som fundament<sup>293</sup> – i den grad man insisterer på å fortsatt bruke fundament-metaforen om noe språklig er det *hele språket* som må beskrives som fundamentalt.

Radikal semantisk holisme innebærer samtidig at det blir umulig å skille mellom sentralt og perifert i det landskapet av tekst mennesket har produsert – også internt i Bibelen. Skillet mellom sentralt og perifert innebærer jo, på samme måte som skillet mellom fundament og byggverk, introduksjonen av et brudd eller en signifikant forskjell i språkveven som er semantisk-holistisk problematisk.

En meningsatomistisk orientert utlegning av Bibelen blir også umulig å gjennomføre – det finnes ingen selvinnskapslede, uavhengige meningsstrukturer i noen tekster, heller ikke i de kristne; alle meningsstrukturer henger tvert imot sammen i et stort

---

<sup>293</sup> Paul Feyerabend avviser at Bibelen (og sanseerfaringen) er distinkt eller selvinnskapslet nok til å kunne fungere som fundament; «[...] no version of scripture contains a passage to the effect that 'the preceding ... and the following ... pages are Scripture' [...] no version of scripture contains a grammar and a dictionary of the language in which it is written [...] no version of scripture contains a logic or a more general system for the production of statements on the basis of other statements [...] it is interesting to see that these objections which were first put forth by a Jesuit Father [Francois Véron] apply point for point to the Baconian philosophy, the second great fundamentalist doctrine of the seventeenth century.» Feyerabend fortsetter med å problematisere empiristisk fundamentalisme på samme monistisk orienterte måte som han problematiserte forestillingen om «Skriften alene». Paul Feyerabend: «Classical Empiricism». *Problems of Empiricism*. Cambridge University Press 1981, s. 35ff. Litteraturteoretikeren Stanley Fish avviser på omtrent samme måte forestillingen om «[...] a meaning that is perspicuous no matter what the context and no matter what is in the speaker's or hearer's mind, a meaning that because it is prior to interpretation can serve as a constraint on interpretation.» Stanley Fish: *Doing What Comes Naturally – Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press 1989, s. 4.

nettverk.<sup>294</sup> Jo mer konsekvent monistisk man beskriver språket, jo vanskeligere blir det å snakke om individuell mening, eller mening i det hele tatt. Uten distinksjoner mellom meningsstrukturer smelter all meningsstruktur sammen; det vi sitter igjen med er én stor mening, nemlig språket som helhet. Svært få – ikke engang Rorty eller Davidson – praktiserer imidlertid en så radikal form for semantisk holisme. Det er mer vanlig å anta – med Quine<sup>295</sup> – at det finnes gradvise overganger mellom klynger («clusters») av meningsstrukturer, og at visse klynger er mer relevante for hverandres mening enn andre. Vanligvis hevder man at meningen til en tekst avgjøres av *tekst og kontekst i fellesskap*.<sup>296</sup> Det kan argumenteres for at overgangen mellom klynger av tekst og kontekst er flytende, men de fleste er enige om at det *er* en overgang; det *er* en forskjell på tekst og kontekst.

Det er mulig å *bytte ut* en kontekst, men også å *sitte fast i en*, uten å vite det. Dersom man bytter kontekst ofte, vil tekstens mening fremstå som svært fleksibel. Dersom man sitter fast i en kontekst, vil man oppleve tekstens mening som helt fastspikret – Stanley Fish hevder at det er først når en kontekst er så grunnleggende akseptert at vi ikke engang tenker over at den eksisterer, at en tekst kan fremstå som umulig å misforstå. Det er først når en teksts forståelsesramme fungerer *paradigmatisk* for oss at forestillingen om tekstens «bokstavelige mening» oppstår; «[...] it is within the assumption of a context – one so deeply assumed that we are unaware of it – that the words acquire what seems to be their literal meaning.»<sup>297</sup> I denne situasjonen vil det være naturlig å tenke om alternative interpretasjoner at de er vrangforestillinger: «The truth lies plainly in view, available to anyone who has the eyes to see; but some readers choose not to see it and perversely substitute their own meanings for the meanings that texts obviously bear.» Det samme gjelder fakta; dersom man sitter fast i en kontekst vil disse fremstå som fastspikrede størrelser: «There is simply the conviction that the facts exist in their own self-evident shape and that disagreements

---

<sup>294</sup> Narrativ teologi fremstår som relativt semantisk-holistisk orientert i og med påstanden om at evangeliene ikke skal forstås som sammensetninger av individuelle data om Jesus, men som hele historier. Mark Allen Powell: *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. 2. utgave med forord av N. T. Wright. London: Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) 1993, s. 2.

<sup>295</sup> «The holism in 'Two Dogmas' has put many readers off, but I think its fault is one of emphasis. All we really need in the way of holism, for the purposes to which it is put in that essay, is to appreciate that empirical content is shared by the statements of science in clusters and cannot for the most part be sorted out among them. Practically the relevant cluster is indeed never the whole of science; there is a grading off, and I recognized it, citing the example of the brick houses on Elm Street.» Willard Van Orman Quine: «Foreword, 1980». *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961, s. viii.

<sup>296</sup> Det vil si; meningen avgjøres av vår *tolkning* av tekst og kontekst; en tekst og en kontekst uten leser har ingen mening.

<sup>297</sup> Stanley Fish: «How To Recognize a Poem When You See One.» *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press 1980, s. 334.



are to be resolved by referring the respective parties to the facts as they really are.» Fish hevder mot dette at «[...] disagreements cannot be resolved by reference to the facts, because the facts emerge only in the context of some point of view. [...] [W]hat is at stake in a disagreement is the right to specify what the facts can hereafter be said to be. Disagreements are not settled by the facts, but are the means by which the facts are settled.»<sup>298</sup> Fakta er altså ikke selvevidente, uavhengige atomer, men er avhengige av kontekst, et gitt verdensbilde. Bytter man kontekst, oppstår det rett og slett nye fakta. Uenighet handler derfor dypest sett om hvem som fra nå av skal ha retten til å bestemme hvilken kontekst som gjelder, og dermed hvilke fakta som fra nå av blir konstituert.

Selv om de fleste praktiserer en moderat form for semantisk holisme når de insisterer på å interpretere bibelvers ut fra sin kontekst og vice versa, eller tenke tverrfaglig, eller på andre måter hoppe frem og tilbake i den hermeneutiske sirkelen, går man ikke så langt som til å si at det er umulig å skille mellom senter og periferi i Bibelen, eller at det er umulig å skille mellom Bibelen og andre skrifter, eller at det er konteksten som skaper det noen ser som bokstavelig mening eller objektive fakta. De fleste teologer realiserer med andre ord ikke *hele* det antifundamentalistiske potensialet som ligger i semantisk holisme. Noe er viktigere enn noe annet, visse meningsstrukturer spiller en mer fundamental rolle enn andre, noen påstander er ganske enkelt sanne. Denne viljen til å differensiere mellom tekster gjelder vel stort sett også den kristne allmennheten; også når det gjelder språket praktiserer de fleste kristne bare en *moderat* form for monisme.

Horisontal monisme har – på samme måte som vertikal monisme – ikke bare destruktive moralfilosofiske og epistemologiske konsekvenser. En forestilling om sammenheng mellom to eller flere porsjoner av virkeligheten innebærer et potensiale for overføring av struktur og status<sup>299</sup> på samme måte som er beskrevet over. Vi har allerede sett at både Rorty og Fish argumenterer for det *situerte* subjektet; forestillingen om at subjektet får overført avstivende moralske og epistemiske strukturer (standarder, kriterier) fra fellesskapet det er en del av; «[...] the individual

---

<sup>298</sup> Stanley Fish: «What Makes an Interpretation Acceptable?» *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press 1980, s. 338.

<sup>299</sup> Slik overføringen av struktur fra Gud til menneske resulterer i en ny status som «guddommeliggjort» eller «helliggjort», resulterer overføringer av struktur fra menneskelige fellesskap til nye medlemmer en overføring av overførerens status på samme måte. Hvis et menneske får overført *radikale* standarder og fordommer, får det en ny status som «radikalisert», hvis det får overført *amerikanske* standarder og fordommer får det en ny status som «amerikanisert», og så videre.

[...] is always constrained by the local or community standards and criteria of which his judgment is an extension.»<sup>300</sup> Habermas' teori om en interpersonal, språkbasert kommunikatív fornuft,<sup>301</sup> og teorier om intersubjektivitet generelt, forutsetter både sammenheng og overføring av standarder og kriterier på samme måte. Det gjør også Gadamer's teori om at menneskets forståelse er en virkningshistorisk akt, og ikke en subjektiv.<sup>302</sup>

Slik kontinuiteten mellom Gud og menneske impliserer delaktighet i avstivende guddommelige epistemiske og moralske strukturer, impliserer altså kontinuiteten mellom mennesker en lignende avstivende delaktighet i hverandres menneskelige epistemiske og moralske strukturer.<sup>303</sup> En sammenkobling av horisontal og vertikal monisme innebærer et ytterligere potensiale for avstivning; ikke bare avstives subjektet av de nåtidige og historiske menneskelige epistemiske og moralske strukturerne det er en del av, kontinuiteten oppover innebærer at man får muligheten til å beskrive en sammenheng mellom Gud, historien og våre nåtidige fellesskap der forestillingen om en guddommelig innflytelse spiller en like viktig rolle som forestillingen om fundamentet gjorde før.

## **4.2 Dualistisk orientert antifundamentalisme**

Hva så med dualistiske og pluralistiske beskrivelser av virkeligheten; finnes det kristne varianter, og impliserer disse en mer eller mindre radikal kristen antifundamentalisme på samme måte som de monistiske forestillingene beskrevet over?

### **4.2.1 Vertikal dualisme**

Det finnes iallfall forestillinger om at Gud og mennesket er noe signifikant forskjellig. Gud er stor, mennesket er lite, Gud er evig, mennesket er timelig, Gud er skaper, mennesket er skapt (1 Mos 26-27). Gud er også hevet over vår forstand – det er konklusjonen Job kommer med når han endelig aksepterer sin skjebne – det vil si Guds vilje: «Jeg har talt om ting jeg ikke forstår, om det som er så underfullt at jeg ikke kan skjønne det.» (Job 42, 3). I protestantisk tradisjon kommer vertikal dualisme

---

<sup>300</sup> Stanley Fish: *Doing What Comes Naturally – Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press 1989, s. 323.

<sup>301</sup> Jürgen Habermas: *The theory of communicative action*. London: Heinemann 1984-1987.

<sup>302</sup> Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*. New York: Crossroad 1984.

<sup>303</sup> Når noen tenker at tekster har mening i seg selv, uavhengig av leseren, er det denne avstivende sammenheng som hovedsaklig er skyld i misforståelsen.

klarest til uttrykk i Luthers lære om den «skjulte» Gud. Luther beskriver den skjulte Gud som Gud selv, og kritiserer dem som ikke distingverer mellom Gud selv og den åpenbarte Gud. Gud selv vil mye som ikke er åpenbart. Det er umulig å forstå eller forholde seg til Gud selv, og han vil heller ikke at vi skal forholde oss til ham.<sup>304</sup>

Spørsmålet er om denne vertikale dualismen er radikal nok til å generere antifundamentalisme. Innebærer forskjelligheten at Gud ikke kan fungere som fundament eller autoritativ instans for oss? Iallfall hos Luther kan det se ut til at dualisme trekker mot forestillinger om irrelevans og dermed mot antifundamentalisme – Luther hevder at den skjulte Gud «does not concern us»,<sup>305</sup> og spør altså retorisk: «[...] [W]ho can direct himself according to a will that is inscrutable and incomprehensible?» (note 304). Luther selv vektlegger selvsagt sterkt at Gud har åpenbart seg i Jesus Kristus og dermed gjort seg relevant på den måten. I den grad man vektlegger den skjulte Gud på bekostning av den åpenbarte Gud, vil det imidlertid være naturlig å hevde både at Gud er irrelevant og at han ikke kan fungere som fundament eller autoritativ instans.<sup>306</sup> Dette vil kunne fungere som et incitament mot deisme eller sekularisme – radikal vertikal dualisme får lett deistiske eller sekularistiske konsekvenser; det er den troende dualistens største problem.

Dersom man vektlegger den åpenbarte Gud på bekostning av den skjulte Gud, svekkes selvsagt den radikale dualismen som er beskrevet over, med de moralfilosofiske og epistemologiske konsekvenser dette får. Hvis dualismen svekkes så kraftig at den begynner å nærme seg den moderate monismen som er beskrevet over, vil man kunne argumentere for at det finnes et potensiale for overføring av struktur og status også her.

---

<sup>304</sup> «God in His own nature and majesty is to be left alone; in this regard, we have nothing to do with Him, nor does He wish us to deal with Him. We have to do with Him as clothed and displayed in His Word, by which He presents Himself to us. [...] The Diatribe is deceived by its own ignorance in that it makes no distinction between God preached and God hidden, that is, between the Word of God and God Himself. God does many things which He does not show in His word, and He wills many things which he does not in His Word show us that He wills. [...] In any case, who can direct himself according to a will that is inscrutable and incomprehensible? It is enough simply to know that there is in God an inscrutable will; what, why, and within what limits It wills, it is wholly unlawful to inquire, or wish to know, or be concerned about, or touch upon; we may only fear and adore!» Martin Luther: «The bondage of the will.» *Selections from his writings*. Red.: John Dillenberger. New York: Doubleday 1962, s. 191.

<sup>305</sup> «Wherever God hides Himself, and wills to be unknown to us, there we have no concern. Here that sentiment: ‘what is above us does not concern us’, really holds good.» Martin Luther: «The bondage of the will.» *Selections from his writings*. Red.: John Dillenberger. New York: Doubleday 1962, s. 190.

<sup>306</sup> Wittgenstein hevder at «[t]he sense of the world must lie outside the world. [...] God does not reveal himself in the world.» Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge, 2. engelske utgave 1961, s. 71-73. Agnostikeren hevder på samme måte at Gud ikke er tilgjengelig for oss; han finnes kanskje et eller annet sted, men det er nytteløst å prøve å forstå ham, eller spekulere i hva som er sant om ham – Gud følger uansett ikke våre hermeneutiske eller epistemiske spilleregler.

En moderert form for dualisme innebærer at de to porsjonene av virkeligheten dualiteten gjelder kan beskrives som *løst sammenhengende lag* – lagene har såpass mye kontakt med hverandre og er såpass kompatible at struktur til en viss grad kan overføres, samtidig er de så forskjellige at det blir meningsfullt å snakke om en overføring fra den ene virkelighetsporsjonen til den andre (eller man kan snu på det og argumentere for en moderert form for psykologisk-nominalistisk orientert skeptisisme). Beskriver man Gud og menneske som to løst sammenhengende lag kan man kanskje si at mennesket er i Gud slik språket er i mennesket; begge deler er på samme tid både skapt av, og ett med, sin skaper (2 Mos 2, 19-20). Eller, for å si det på en annen måte, med Paulus: Språket både lever, beveger seg og er til i mennesket, *sitt* skapende opphav, slik mennesket lever, beveger seg og er til i Gud, *sitt* skapende opphav (Apg 17, 28). En moderat dualistisk beskrivelse av forholdet Gud-menneske gjør det uansett legitimt både å snakke om muligheten for en overføring av struktur, og de vanskelighetene forskjellen på Gud og menneske skaper for denne overføringen.

En moderat dualistisk virkelighetsbeskrivelse har samtidig en annen distinkt fordel, nemlig vektleggingen av *forskjell*. Eksistensen av forskjell er viktig fordi det er forskjellen på ting som skaper virkelighetens struktur. Som nevnt over oppstår det et potensiale for *overføring* av struktur fra én virkelighetsporsjon til en annen når porsjonene på en eller annen måte *deltar i hverandre*. Samtidig er det klart at uten *eksistensen* av noen struktur i utgangspunktet, blir det ingenting av denne overføringen. For eksempel er en eventuell overføring av *treenig* struktur avhengig av at det *finnes* en treenig struktur å overføre i utgangspunktet (jf. Augustin). Eksistensen av forskjell har dermed en like stor moralfilosofisk og epistemologisk betydning som eksistensen av sammenheng; dersom all forskjell forsvinner, forsvinner også all struktur, og vi står tilbake med en stillestående identiskhet; ikke lenger verken strukturer å overføre, eller forskjellige virkelighetsporsjoner å overføre struktur fra og til.

#### **4.2.2 Horisontal dualisme**

Vi skal bevege oss fra spørsmålet om vertikal dualisme genererer antifundamentalisme til spørsmålet om en horisontal dualisme gjør det samme. Hvilke konsekvenser får forestillingen om et radikalt brudd eller en inkompatibilitet mellom kausale og epistemiske prosesser for kristen teologi? Hva med forestillingen om et

brudd eller en inkompatibilitet mellom overordnede og underordnede personer, eller overordnede og underordnede vokabularer? Genererer dette antifundamentalisme eller antiautoritarianisme på samme måte som beskrevet over?

I den grad man aksepterer den psykologiske nominalistens påstander om radikal inkompatibilitet mellom kausale og epistemiske prosesser får dette de forventede konsekvenser. En beskrivelse av radikal inkompatibilitet mellom det nettverket av kausale prosesser (hendelser) apostlene var innvevet i, og det nettverket av konklusjoner apostlene trakk om disse hendelsene (samt videreformidlet i sine skrifter), genererer antifundamentalisme på samme måte som for den psykologiske nominalisten. Fordi det kausale nettverket apostlene var en del av verken kom på lingvistisk form eller var epistemisk av natur, kunne det ikke fungere som fundament verken for apostlenes konklusjoner eller det litterære produktet disse konklusjonene etterhvert genererte; Det nye testamentet. Hendelser har for den psykologiske nominalisten ingen implisitt mening; meningen blir lagt til i etterkant ved hjelp av språket, og språket er (iallfall hos Rorty) menneskets egen oppfinnelse. I den grad man insisterer på å opprettholde fundament-metaforen er det apostlenes konseptuelle apparat spesielt og menneskelig kreativitet generelt som er Det nye testamentets fundament, ikke de faktiske hendelsene det fortelles om. Forestillingen om at hendelser (inkludert sanseinntrykk) kan fungere som fundamenter for beskrivelser av, eller konklusjoner om hendelser, fremstår som et stykke overtro; som enda en variant av «the myth of the given».

Hva med forholdet mellom overordnede og underordnede personer og tekster? Det finnes mange eksempler på at pavens, biskopenes og apostlenes posisjon som autoritetsfigurer undergraves når forestillingen om avstand til «vanlige mennesker» blir radikal nok. Når forestillingen om at de kristne autoritetspersonene på en eller annen måte er *opphøyd* erstattes med forestillingen om at de har *mistet bakkekontakten*, undergraves personenes posisjon som fundamentale, autoritative instanser. For å bli akseptert som *legitime* autoritetsfigurer må figurene ha en viss tilknytning til dem det utøves autoritet over, og det de sier må på en eller annen måte oppleves som relevant. Dette kravet gjelder også for tekster; i den grad de kristne autoritetsfigurenes nytestamentlige vokabular (virkelighetsbilde) beskrives som signifikant forskjellig fra eller inkompatibelt med tvilerens eget, blir det vanskelig å tilskrive påstandene som genereres innenfor autoritetsfigurenes vokabular en fundamental status.

Tvilerens eller skeptikerens påstand om at «apostolisk autoritet» bare er en kristen myte ligner altså på den psykologiske nominalistens påstand om at det kausales epistemiske relevans er en empiristisk myte – begge påstander tar utgangspunkt i den samme forestillingen om radikal inkompatibilitet og ender opp med en konklusjon om irrelevans og om manglende evne til å fungere som fundament eller autoritativ instans.

Som vi har sett har imidlertid ikke dualisme kun negative epistemologiske og moralfilosofiske konsekvenser. *Moderert* dualisme innebærer forestillinger om sammenheng og dermed om en potensielt avstivende effekt, også når det gjelder horisontalt dualistiske porsjoner av virkeligheten. Selv om moderat dualisme undergraver forestillingen om at tekster eller personer eller prosesser kan ha en fundamental funksjon i tradisjonell forstand, undergraver den ikke forestillingen om at paver, biskoper og apostler *til en viss grad* kan overføre strukturer til underordnede personer, eller at de kristne autoritetsfigurenes nytestamentlige vokabular *til en viss grad* kan overføre strukturer til andre vokabularer, eller at det kausale nettverket apostlene var en del av *til en viss grad* kan overføre strukturer til apostlenes konklusjoner. En moderert form for dualisme innebærer at overordnede og underordnede personer, overordnede og underordnede meningsstrukturer, kausale og epistemiske prosesser, språk og verden på samme måte som over kan beskrives som løst sammenhengende lag – lagene har såpass mye kontakt med hverandre og er såpass kompatible at struktur til en viss grad kan overføres, samtidig er de så forskjellige at det blir meningsfullt å snakke om en overføring fra *ett* lag til *et annet*. Den generelle eksistensen av forskjell innebærer samtidig at det finnes strukturer å overføre i det hele tatt. Uten eksistensen av forskjell ville det ikke eksistert noe «kristent» meningsunivers; det «kristne meningsuniverset» ville fremstått som identisk med all annen mening, flat og karakterløs. Uten eksistensen av forskjell ville det heller ikke eksistert noe «fra» og «til» å overføre kristne meningsstrukturer mellom. Også når det gjelder horisontal dualisme har vektleggingen av forskjell en moralfilosofisk og epistemologisk signifikans.

## 4.3 Innebærer samtidig monisme og dualisme nødvendigvis pragmatisme?

### 4.3.1 Forestillingen om at det kristne virkelighetsbildet er inkonsistent

I det foregående har jeg beskrevet både en monistisk og en dualistisk tendens i kristen tradisjon. I den grad man ser tendensene som inkompatible, kan det være fristende å ufarliggjøre inkompatibiliteten ved å beskrive de relaterte kristne monistisk og dualistisk orienterte beskrivelsene av virkeligheten som metaforiske, eller bare som mer eller mindre nyttige lingvistiske oppfinnelser. Vi har sett Rorty beskrive «sine» monismer og dualismer på en antirealistisk, pragmatistisk måte, spørsmålet er om man som kristen kan velge denne løsningen.

Det antirealistiske aspektet fremstår umiddelbart som det mest problematiske; kan man som kristen hevde at for eksempel beskrivelsene av vår skapthet og vår enhet med Kristus er lingvistiske konstruksjoner? I den grad man hevder at mennesket har lingvistisk skaperkraft og at det eksisterer et brudd mellom språk og verden, er dette en konsekvens som er vanskelig å unngå.<sup>307</sup> Dersom man imidlertid tror på en eller annen grad av *sammenheng* mellom verden og våre gyldige konklusjoner om den, eller mellom Gud og menneske, oppstår det andre, mer attraktive alternativer.

Dersom man tror på en *svak* grad av sammenheng mellom Gud og menneske, og dermed har et gudsbilde som i betydelig grad er preget av forestillingen om en *skjult* Gud, er en relativt dominerende antirealistisk forståelse av beskrivelsene nærliggende. Gitt at all sannhet har sin kilde i Gud, og Gud transcenderer språket, kan våre beskrivelser aldri *dypest sett* være sanne. Vektlegger man den åpenbarte Gud noe *sterkere*, fremstår eventuelle påstander om at våre beskrivelser er lingvistiske konstruksjoner som mer komplisert. På den ene siden beskrives sannhet i kristendommen til en viss grad som en bestemt person og en bestemt vei (Jesus Kristus),<sup>308</sup> på den andre siden hevdes det klart at setninger kan være sanne.<sup>309</sup> Den

---

<sup>307</sup> Den troende er her avhengig av en alternativ form for input dersom han vil unngå anklager om at Det nye testamentet dypest sett er et oppdiktet skrift. Den augustinske forestillingen om input «ovenfra» kan muligens fungere som en løsning på dette problemet; det er ikke noe prinsipielt til hinder for å la vertikal monisme akkopagnere horisontal dualisme.

<sup>308</sup> Der de gammeltestamentlige forfatterne tenderer mot å beskrive den skriftlige *loven* som sannheten, beskriver Jesus heller *seg selv* på denne måten: «Jeg er veien, sannheten og livet.» (Joh 14, 6). Johannes oppsummerer: «For loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.» (Joh. 1, 17). Paulus hevder at loven bare genererte synd og død, mens livet kom med Kristus. Nå tjener vi «[...] Gud i et nytt liv, i Ånden, og ikke som før etter bokstaven.» (Rom 7, 6). Det kan altså argumenteres for at sannheten er en person, ikke en bestemt klynge av setninger. Fordi sannheten er Jesus er den også et liv og en vei – den er praksis mer enn teoretiske formuleringer.

som personifiserer sannhetsbegrepet vil trekkes mot en lingvistisk-konstruktivistisk forståelse av de kristne beskrivelsene av virkeligheten, mens den som aksepterer at *setninger* kan være sanne, på tradisjonell måte, vil avvise denne forståelsen. Begge vil imidlertid trekkes mot den augustinske forståelsen av våre gyldige konklusjoner beskrevet over; våre konklusjoner kan være sanne fordi vi er delaktige i Gud.

I den grad man forestiller seg en svak sammenheng mellom *verden* og våre gyldige konklusjoner om den, vil man på samme måte trekkes mot en lingvistisk-konstruktivistisk forståelse av disse. Den svake sammenhengen innebærer at verden ikke i noen særlig grad kan ha determinert disse konklusjonene – de må være konstruert av oss selv. Gitt en beskrivelse av *tettere* sammenheng, åpnes det i samme grad opp for en beskrivelse av determinerthet – konklusjonene kan i noen grad være determinert av den virkeligheten de handler om.

Det er også mulig å – på en mer konsekvent monistisk manér – beskrive våre konklusjoner og den verden de er om som en enhet. Man kan for eksempel beskrive våre konklusjoner som *bestemte områder på virkelighetsveven*. I dette tilfellet fremstår eventuelle påstander om at konklusjonene er lingvistiske konstruksjoner som kunstige. Et bestemt område på virkelighetsveven kan ikke *bare* være et produkt av menneskets skaperkraft; det at det *selv* er virkelighetsvev gjør det mer adekvat å beskrive konklusjonen ikke som en konstruksjon men som en *formasjon*; en lingvistisk formgivning av strukturer som allerede eksisterer – strukturer som strekker seg gjennom oss og ut i det ikke-språklige på begge sider. Konklusjoner er altså ganske enkelt *lokal formgivning av universell struktur*.

Selv om strukturene i utgangspunktet er kausalt determinerte, former vi dem etter forgodtbefinnende – idet de kausale kreftene treffer mennesket, møter de en konkurrerende kraft, nemlig *skaperkraften*. To krefter møtes altså; det kausale, det lovmessige, og frihet, skaperkraft. Ut av møtet, ut av denne sammenblandingen av det lave og det høye, av «jordbilledlighet» og gudbilledlighet, vokser våre konklusjoner og beskrivelser av virkeligheten. Med skaperkraften formgir vi de kausale kreftene slik vi vil, eller instansierer nye kausale prosesser. Mennesket er ikke en *passiv*

---

Jesus selv skrev ingenting ned; den eneste gangen han skrev noe, skrev han «på jorden», som en første respons da fariseerne med henvisning til Moseloven ville steine kvinnen som var grepet i ekteskapsbrudd (Joh 8, 4-6). Personifiseringen av sannhetsbegrepet kompliseres imidlertid av at Jesus beskrives som «Ordet» (Joh. 1, 14), og at Jesus også hevder at han *sier* sannheten (se under).

<sup>309</sup> Jesus insisterer på at han *sier* sannheten (Joh. 8, 45, Joh. 16, 7), og hevder også at ikke en tøddel av loven skal forgå (Matt. 5, 17-19).



porsjon virkelighet, ikke et sted der de kausale kreftene har fritt leide; mennesket er på grunn av skaperkraften en *aktiv* porsjon av virkeligheten – og dette gjenspeiles i det mangfoldet av konklusjoner og konsepter som finnes.

Som vi har sett kvalifiserer Rorty sin lingvistiske konstruktivisme med pragmatisme; forestillingen om at «[...] an idea is ‘true’ so long as to believe it is profitable to our lives [...] truth is one species of good, and not, as is usually supposed, a category distinct from good, and co-ordinate with it.»<sup>310</sup> Det sanne er det som er nyttig og godt, det usanne er det motsatte. I den grad den troende aksepterer Rortys *nytteorienterte* definisjon av sannhet kan han ikke lenger beskrive de kristne beskrivelsene av virkeligheten som sanne på en tradisjonell måte, for eksempel som strukturlike med den, i stedet må han vektlegge at beskrivelsene *leder frem til praksiser som er nyttige og gode*. Dette er det relativt vanlig å tenke at de gjør; aksepten av de kristne virkelighetsbeskrivelsene er med på å fordrive ondskap, fordi de hjelper menneskene å finne veien til Kristus. Det er ikke vanlig å tenke at det er disse positive *konsekvensene* som gjør beskrivelsene sanne, men jeg ser ingen grunn til å *fullstendig* avvise denne måten å tenke på, iallfall ikke dersom vi ser den som komplementær med andre måter å tenke om sannhet på. Som vi har sett fremstår den tradisjonelle, representasjons-orienterte beskrivelsen av sannhet som problematisk; vi bør være åpne for alternativer. Dersom man vektlegger at både godhet og sannhet dypest sett har sin kilde i Gud, smelter det gode og det sanne – i siste instans – sammen uansett. Forestillingen om at det gode og det sanne dypest sett er ett innebærer imidlertid *ikke* at kriteriene for hvilke praksiser som er gode og sanne er subjektive og etnosentriske; at det er de forskjellige individene og fellesskapene hver for seg som avgjør dette spørsmålet.<sup>311</sup> Kristendommen fremstår som en globalt orientert religion; alle mennesker deler dypest sett den samme, gudbilledlige strukturen, og det å finne tilbake til denne anses som et gode for absolutt alle. Det er ikke opp til de enkelte subjekter og fellesskap å avgjøre dette spørsmålet; det er bare slik virkeligheten er innrettet.

Fordi verden er et komplekst sted og menneskene til en viss grad er ulike, vil det samtidig alltid være rom for lokale forskjeller, både når det gjelder erfaringen av hva som er nyttig og godt, og hvilke kriterier som gjelder når disse størrelsene skal

---

<sup>310</sup> William James: «What Pragmatism Means.» *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907, s. 30.

<sup>311</sup> Orienteringen mot det lokale gjør det mer naturlig å henvise til «det nyttige» enn «det gode» i Rortys tilfelle; begrepet «nyttig» har i større grad enn begrepet «godt» lokale konnotasjoner.

defineres. Den enkleste måten å håndtere dette paradokset på er kanskje å beskrive menneskenes erfaringer og definisjoner av nytte og godhet som erfarte og definerte «overflatestrukturer»; individuelle eller kulturelle virvler og bølgetopper som likevel er porsjoner av den samme, underliggende strømmen. Jo dypere du kommer, jo mer smelter definisjonene og erfaringene sammen til en enhetlig struktur.

Når det gjelder pragmatismens implisitte humanisme, kan det argumenteres for at det ligger et betydelig humanistisk potensiale i kristen skapelses- og inkarnasjonsteologi. Mennesket er skapt i Guds bilde; det har den iboende verdigheten humanisten er opptatt av. At Gud senere blir menneske, betyr i praksis at det menneskelige fungerer som kontaktflate mot Gud. Vi forholder oss til Gud både gjennom Guds fullkomne bilde; mennesket Jesus Kristus,<sup>312</sup> og gjennom andre av Guds bilder; Jesus nevner spesielt «disse mine minste» (Matt 25, 34-40). Samtidig viser Jesus Kristus oss hva sann menneskelighet er; hva vi egentlig var skapt til å være. Slik får begrepet «menneskelighet» et kvalifisert, positivt innhold. Iallfall for den kristne pragmatisten vil det her være naturlig å konkludere med at all sann humanisme dypest sett er kristendom. Ekte menneskelighet kan bare fullt ut realiseres dersom mennesket finner veien tilbake til det dypeste i seg, og den veien går gjennom Kristus.

#### **4.3.2 Forestillingen om at det kristne virkelighetsbildet er konsistent**

Over argumenterte jeg for at en kristen, antirealistisk og pragmatistisk løsning på forestillingen om en monistisk-dualistisk inkonsistens med visse modifikasjoner er mulig.<sup>313</sup> I det følgende skal jeg beskrive hovedtrekkene ved en strategi der denne løsningen fremstår som overflødig. Det går nemlig også an å beskrive de monistisk og dualistisk orienterte forestillingene som *kompatible* med hverandre.

Det finnes grovt sett to måter å gjøre dette på.

1. Man kan beskrive de monistisk og dualistisk orienterte beskrivelsene som forsøk på å beskrive *den samme, hele og fulle virkeligheten* – beskrivelsene er «semantisk

---

<sup>312</sup> I hvilken grad vi interpreterer det bildet av seg selv som Gud valgte å vise (Jesus Kristus) som et adekvat bilde av den han *egentlig* er, avhenger av hvor sterkt vi vektlegger forestillingen om den skjulte Gud.

<sup>313</sup> Etter at dette manuset ble skrevet har jeg blitt oppmerksom på at Greg Kimura i sin *Neopragmatism and Theological Reason* argumenterer for at pragmatismen har religiøse røtter den burde vedkjenne seg. Se G. W. Kimura: *Neopragmatism and Theological Reason*. Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies. London: Ashgate 2007.

universelle». Tenker man på denne måten, må man nokså snart velge mellom en modererende og en konserverende holdning til beskrivelsene. Moderasjonslinjen innebærer at beskrivelsene modereres i den grad det er nødvendig for å oppnå kompatibilitet. Man filer av skarpe kanter, og ender opp med et kompromiss; verken genuin monisme eller dualisme, men noe midt i mellom. Velger man konservering, på den annen side, forsøker man *ikke* å endre beskrivelsene, men setter sin lit til at de likevel er kompatible; de ser bare ikke slik ut for oss her og nå.

Moderasjonslinjen innebærer at Jeremias profetiske tale om at Gud fyller «himmel og jord» med seg selv (Jer 23, 24), og Paulus' tale om at Gud fyller «alt i alle» (Ef 1, 23), ikke kan beholdes uforandret. Tilhengeren av moderasjonslinjen vil sammenligne disse monistisk orienterte beskrivelsene med de dualistisk orienterte, og svekke beskrivelsene i en slik grad at kompatibilitet kan oppnås. Hvordan kan Gud fylle himmel og jord med seg selv når det er djevelen som er denne verdens fyrste (Joh 12, 31)? Forveksler ikke Paulus selv Skaperen med det skapte (jf. Rom 1, 25) når han påstår at Gud er alt i alle? Moderasjonstilhengeren vil måtte svekke radikaliteten i beskrivelsene akkurat så mye at de fremstår som kompatible. Gud kan ikke fylle hele himmelen og jorden med seg selv; noe må overlates til djevelen å regjere over. Gud kan på samme måte ikke fylle alt i alle; noe menneskelig må stå urørt tilbake, slik at skillet mellom Skaperen og det skapte kan opprettholdes. Alternativt må Gud beskrives ved hjelp av et pluralistisk vokabular; når Gud fyller himmelen og jorden og mennesket med seg selv er det ikke Gud *selv* som fylles opp i vår virkelighet, men noe som er tett nok knyttet sammen med Gud til å kalles «Gud», uten å være Gud i egentlig forstand. Man kan for eksempel hevde at dét det egentlig er snakk om her, er Guds *energi*, ikke Gud slik han er i seg selv.

Moderasjonslinjen innebærer deretter en naturlig gravitasjon mot de bibelske beskrivelsene av virkelighetspersjonen Gud-menneske som ligger i *sentrum* av spekteret mellom kristen monisme og dualisme. Moderasjonstilhengeren vil altså – i tillegg til å file ned skarpe kanter der det trengs – vektlegge de kristne virkelighetsbeskrivelsene som ikke *trenger* nedfiling. Det vil for eksempel være naturlig å vektlegge den premoderne forestillingen om *gudbilledlighet* siden denne representerer et minste felles multiplum der både det monistiske og det dualistiske anliggendet er tilfredsstillende representert; både den *enheten* som understrekes ved påstanden om at Gud fyller alt i alle, og den *toheten* som understrekes ved påstanden om at mennesket er lite og skapt, tas her vare på. Både Paulus' påstand om at

mennesket er Guds *slektning* (Apg 17, 29), og forestillingen om at Kirken er Kristi *kropp* kan vurderes som sentrumsorienterte beskrivelser av virkeligheten på samme måte.

Hva med konserveringslinjen? Konserveringslinjen innebærer i motsetning til moderasjonslinjen at de monistisk og dualistisk orienterte beskrivelsene av forholdet mellom Gud og menneske *beholdes uforandret*. I stedet for å file ned de persiperte inkompatibilitetene, beholder man dem, og setter sin lit til at beskrivelsene likevel er kompatible. For konserveringstilhengeren vil det være naturlig å hevde at Gud – ikke Guds energi – er det som fyller vår virkelighet, og *samtidig* understreke både at djevelen er denne verdens fyrste, og at man ikke må forveksle Skaperen med det skapte. For å få til dette vil han hevde med Job at Gud er hevet over vår forstand (Job 42, 3); det som ser inkompatibelt ut for oss trenger ikke å være det i virkeligheten. Vi mangler ganske enkelt den essensielle informasjonen – eller den evnen – som skal til for å forstå.

Tilhengere av konserveringslinjen vil naturlig gravitere mot bibelske beskrivelser av virkeligheten der man *på tross av* tilsynelatende inkompatibilitet kan *ane* den bakenforliggende kompatibiliteten man håper at finnes. Jesus er *hele* vintreet, samtidig er disiplene grenene (Joh 15, 5) – her brukes et bilde som – i den grad man tolker det som ontologisk relevant – innebærer at ikke bare kan to forskjellige størrelser (Jesus og disiplene) være kompatible; de kan iallfall til en viss grad også *være det samme* uten at de av den grunn opphører å *være seg selv*. Tilhengeren av konserveringslinjen kan argumentere for at virkeligheten er full av lignende paradokser vi allerede godtar – hvorfor ikke også godta noen av de spesifikt kristne? Vi aksepterer allerede at virkeligheten beskrives som både kontinuerlig og som distinkt avgrenset; vi opererer både med en forestilling om kontinuerlighet i tid og rom, og om forskjellige tidspunkt og avgrensede biter av materie (katter, matter, atomer). I naturvitenskapen beskriver man virkeligheten som én stor sammenhengende enhet, samtidig åpner man for at virkeligheten kan beskrives matematisk – ved hjelp av distinkt avgrensede tall.<sup>314</sup> I kvantefysikken ligger paradokset helt i dagen – man hevder at *alle objekter* kan beskrives *både* som bølger og partikler – alle objekter er *både* kontinuerlige, ikke-avgrensbare størrelser, og distinkte, avgrensbare størrelser. Det er selvsagt naturlig å bedømme påstanden om samtidig avgrensbarhet og ikke-avgrensbarhet som inkonsistent; kvantefysikeren kan

---

<sup>314</sup> Det finnes ikke kontinuerlighet mellom tall – eventuelle broer av desimaler er selv bare tall.

likevel med vitenskapen i ryggen hevde at både teori og empiriske forsøk viser at denne anklagen er basert på en overfladisk forståelse av tingenes tilstand. Tilhengeren av konserveringslinjen hevder altså prinsipielt sett det samme; det som ser inkompatibelt ut for oss her og nå, trenger ikke være det i virkeligheten.

2. Den andre måten å beskrive monismene og dualismene som kompatible på, er å beskrive dem som forsøk på å beskrive *begrensede utsnitt av virkeligheten* – beskrivelsene er «semantisk lokale»; de har et avgrenset dekningsområde, og støter ikke på hverandre. Monistisk orienterte beskrivelser av virkeligheten gjelder *ikke de utsnittene av virkeligheten som dualistisk orienterte beskrivelser beskriver, og motsatt*. Ingen av beskrivelsene sier noe om hvordan virkeligheten *som helhet* er konstituert, bare noe om hvordan et «lokalt» utsnitt av virkeligheten er konstituert.

Det er relativt enkelt å påvise semantisk lokale beskrivelser i dagligtalen: Når vi sier at det regner «ute», mener vi ikke at det regner utendørs over hele kloden (eller i hele universet). Selv om det er lett å argumentere for at begrepet «ute» denoterer et fysisk rom som bare er begrenset av det som er «inne», assosierer vi likevel begrepet med lokalitet; alle vet at regn er en lokal størrelse.

Hvis vi flytter fokuset fra egen språkbruk til Jesu språkbruk, ser vi at også han forutsetter semantisk lokalitet. På den ene siden hevder han at man enten er god eller ond (Matt 12, 33-35), på den andre siden hevder han at menneskene/disiplene er onde *og* at de er i stand til å gi gode gaver (Matt 7, 11), og han beskriver den kloke skriftlærde som «ikke langt» fra Guds rike (Mark 12, 34). Man er altså enten god eller ond, *unntatt* i de tilfellene der man er begge deler, som i eksempelet med disiplene, eller når man som den kloke skriftlærde ikke er langt fra Guds rike. Beskrivelsene av et enten/eller er bundet opp til lokale forhold; man kan ikke rykke disse beskrivelsene ut av sin kontekst og bruke dem til å lage en altomfattende teori om moralske kontraster.

Det samme gjelder beskrivelsen av skapelsen. Påstanden om at Gud skapte verden og mennesket innebærer ikke at det finnes to radikalt forskjellige virkeligheter; én guddommelig, skapende virkelighet, og én skapt, verdslig og menneskelig virkelighet. Den kristne beskrivelsen av skapelsen innebærer ikke dualisme; ingen altomfattende teori om virkelighetens struktur. Beskrivelsen innebærer ganske enkelt den semantisk lokale påstanden om at Gud på et gitt tidspunkt skapte, og at himmelen og jorden, dyr,

planter og mennesker var det som ble skapt. Når det videre står at Gud fyller «himmel og jord» med seg selv (Jer 23, 24), og at Gud er «alt i alle» (Ef 1, 23), betyr heller ikke det at alt er Gud. Både begrepene «himmel og jord» og «alle» kan tolkes semantisk lokalt; som begreper som denoterer *utsnitt* av virkeligheten. I tillegg kan begrepet «alt» forstås semantisk lokalt – Paulus avgrensner selv hvilke virkelighetsporsjoner begrepet denoterer i forbindelse med påstanden om at «alt» er lagt under Kristi føtter: «Når det heter alt, er det klart at Gud selv er unntatt fra dette.» (1 Kor 15, 27).

Paulus argumenterer her logisk; siden det er Gud som har lagt alt under Kristi føtter, fremstår det som meningsløst å hevde at begrepet «alt» også denoterer Gud (og Kristus, må vi anta). Tilhengeren av semantisk lokalitet kan argumentere for at Paulus' øvrige bruk av begrepet – også av logiske grunner – forutsetter semantisk lokalitet, selv om Paulus ikke sier noe eksplisitt om dette. Han hevder jo, i tillegg til at Gud *er* alt i alle, også at Gud – når seieren er total – *skal bli* alt i alle (1 Kor 15, 28). Vi trenger her et lokalitets-genererende «unntatt», en måte å avgrense begrepet på, slik at disse utsagnene ikke fremstår som logisk inkonsistente. Det Paulus egentlig mener når han sier at Gud er alt i alle, og at Gud skal bli alt i alle, er at Gud er alt – *unntatt* noe – i alle, og at Gud skal bli alt – *unntatt* noe – i alle. «Noe» kan bety «lite» eller «mye», men er helst noe viktig, som livskraften eller kunnskapen eller samvittigheten for eksempel. Poenget er at avgrensningen gir rom for at Guds tilstedeværelse kan *øke*, slik at både individuell guddommeliggjørelse/helliggjørelse og – til slutt – skaperverkets totale forløsning fremdeles er en mulighet. Tilhengeren av semantisk lokalitet kan her bruke et bilde; Guds utøsende virksomhet ligner på å fylle vann i en bøtte med jord; vannet gjennomstrømmer jorda i bøtta og fyller den til randen – likevel er det fremdeles jord i bøtta.<sup>315</sup> Gud fyller alt i alle, likevel finnes det fremdeles et «alle» å snakke om.<sup>316</sup>

---

<sup>315</sup> Gregor av Nyssa snur litt på det, men konkluderer egentlig med det samme; «[...] the Divine being, as our argument has shown, though distinctly something other than visible and material substances, nevertheless pervades each one amongst all existences [...]» Gregory of Nyssa: «On the Soul and the Resurrection.» *Gregory of Nyssa. Dogmatic Treatises, Etc. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Second Series. Vol. V. Red.: Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892, s. 445.* Tilgjengelig på internett: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.x.iii.ii.html>

<sup>316</sup> Et alternativ til den kompletterende strategien jeg har beskrevet i dette kapittelet, er å skape konsistens ved å prioritere enten de monistiske eller de dualistiske forestillingene. Prioriterer man de monistiske forestillingene trekkes man mot et panteistisk verdensbilde, prioriterer man de dualistiske trekkes man mot et deistisk. Begge deler er selvsagt problematisk i en kristen kontekst.

## 5 Konklusjon

### 5.1 Oppsummering av drøftingen så langt

Innledningsvis definerte jeg problemstillingen som tre spørsmål: Er Rortys antifundamentalistiske argumenter gode? På hvilken måte utfordrer de teologien? Hvordan bør teologien håndtere utfordringen?

Jeg har besvart det første av disse spørsmålene ved å hevde at Rortys ontologisk orienterte argumenter er gode, så lenge de vurderes som separate entiteter. Den naturalistisk-monistiske og den semantisk-holistiske argumentasjonen problematiserer – på en overbevisende måte – den *distinktheten* forestillingen om et eksklusivt selv-evident fundament er avhengig av. Den psykologisk-nominalistiske dualistiske argumentasjonen problematiserer på sin side like overbevisende den *kompatibiliteten* forestillingen om «det gitte» som epistemisk eller moralsk fundament er avhengig av.

Forestillingen om et *brudd* mellom språklige epistemiske og ikke-språklige kausale prosesser er imidlertid selv inkompatibel med forestillingen om at virkeligheten utgjør *én kontinuerlig størrelse*. Rortys psykologiske nominalisme fremstår med andre ord som inkompatibel med hans naturalisme. Det hjelper heller ikke at Rorty argumenterer både for antiessensialisme<sup>317</sup> og for den davidsonske avvisningen av skjema/innhold-distinksjonen – verken antiessensialismen eller Davidsons anomaliske monisme fremstår som kompatible med forestillingen om et radikalt brudd mellom språklige epistemiske og ikke- språklige kausale prosesser.

Om Rorty selv erkjenner dette problemet er uklart, men ved hjelp av sin antirealistiske, pragmatistiske argumentasjonsstrategi tilbyr han iallfall en vei ut; verken påstandene om kontinuerlighet eller påstandene om brudd er sanne i tradisjonell forstand; påstandene sier ingenting om virkelighetens egentlige konstitusjon. Anklager om inkompatibilitet er derfor irrelevante; påstandene er «sanne» kun i den grad de er *nyttige*; de trenger ikke fremstå som kompatible i tillegg.

Ifølge Rorty er den monistiske og dualistiske argumentasjonen nyttig ganske enkelt fordi den oppløser fundamentalistisk teori på en måte som er overbevisende selv for fundamentalistene; den er «[...] just a way of highlighting the problems which are important to epistemologists, preparatory to explaining how [...] these problems can

---

<sup>317</sup> Jeg har i det foregående behandlet Rortys antiessensialisme som en underkategori av hans monisme (se f.eks. s. 31).

be dissolved.»<sup>318</sup> Det er også nyttig å oppløse fundamentalistisk teori fordi oppløsningen frigjør mennesket fra den undertrykkende forestillingen om eksistensen av moralske lover og objektive fakta. Jeg har argumentert for at Rortys oppløsning av fundamentalistisk teori i like stor grad «frigjør» oss fra fundamentene for det de aller fleste, også pragmatistene, er enige om at er *positive* forestillinger. For eksempel frigjør Rortys antifundamentalistiske argumenter oss fra fundamentet for det liberale demokratiet; forestillingene om at det enkelte individ har iboende verdighet og rettigheter. Rorty frigjør oss også fra fundamentene for troen på at det er mulig å si noe sant om egne følelser og opplevelser («være ærlig»), ved å argumentere psykologisk-nominalistisk. Rortys pragmatisme gjør det på sin side vanskelig å forvente annet enn at fremmede ser på deg som et middel til å generere nytte – det er jo nøyaktig slik du selv ser på mennesker utenfor ditt lokale fellesskap. Resultatet er i begge tilfeller en undergraving av den tilliten som smører samfunnsmaskineriet. Jeg har derfor argumentert for at Rortys pragmatisme til en viss grad kansellerer seg selv – den har signifikante negative praktiske konsekvenser.

På hvilken måte utfordrer så Rortys argumenter teologien? I tillegg til de teologiske implikasjonene av konsekvensene nevnt over er det forutsigbare svaret at alle argumentene bidrar til å oppløse eventuelle forestillinger om *teologiske* fundament.

Rortys *monistisk* orienterte argumenter problematiserer eventuelle påstander om at Bibelen har en fundamental status; bibel-fundamentalisme forutsetter muligheten til å avgrense et selvevident, lingvistisk fundament fra resten av språket, en avgrensning som fremstår som svært problematisk gitt Rortys semantisk-holistiske språkteori. En monistisk inspirert påstand om at Gud og menneske utgjør en enhet innebærer på samme måte at den avgrensningen av Guds viten og Guds lover som er nødvendig for at disse skal kunne fremstå som distinkte, selvevidente fundament for vår viten og våre lover, blir vanskelig å realisere. En påstand om at alle kristne har den samme Ånd og derfor utgjør en enhet undergraver samtidig påstanden om at enkeltkristne – om disse nå kaller seg apostel, biskop eller pave – innehar noen spesiell åndelig autoritet. Konsekvensene av monisme er altså de samme i kristendommen som i filosofien; distinksjonene mellom antatte fundament og resten av virkeligheten viskes ut.

---

<sup>318</sup> Rorty uttaler seg her spesifikt om de dualistiske argumentene som umuliggjør representasjonalisme. Richard Rorty: «Response to Barry Allen». *Rorty and his Critics*. Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell, 2000, s. 238.



Når det gjelder den teologiske utfordringen fra Rortys *dualistisk* orienterte antifundamentalisme, har jeg argumentert for at en eventuell påstand om inkompatibilitet mellom det nettverket av kausale prosesser eller hendelser apostlene var innvevet i, og det nettverket av konklusjoner apostlene trakk om disse hendelsene, samt videreformidlet i sine skrifter, genererer antifundamentalisme på samme måte som for den psykologiske nominalisten. Det nye testamentet er ikke fundamentert på hendelsene det fortelles om; tvert imot er det – som alle andre skrifter – bare en lingvistisk konstruksjon, «fundamentert» på vårt konseptuelle apparat og lingvistiske skaperkraft.

En dualistisk beskrivelse av forholdet mellom Gud og menneske genererer antifundamentalisme på samme måte som beskrevet over. Jo sterkere man vektlegger forskjellen mellom den skjulte og den åpenbarte Gud, og beskriver den skjulte Gud som «den egentlige» Gud, jo sterkere vil det være naturlig å hevde at «den egentlige» Gud er en irrelevant og inkompatibel størrelse som ikke kan fungere som fundament eller autoritativ instans.

Denne antifundamentalistiske dynamikken oppstår også ved påstander om et radikalt brudd eller en inkompatibilitet mellom egen person og kristne autoritetspersoner, eller mellom eget vokabular (virkelighetsbilde) og det vokabularet som kommer til uttrykk i Det nye testamentet – det fremstår for de fleste som problematisk å anerkjenne personer eller vokabularer man mener har mistet bakkekontakten eller av andre grunner fremstår som «fjerne» eller inkompatible, i rollen som fundamenter eller autoritative instanser.

Både monistiske og dualistiske forestillinger om virkeligheten genererer altså antifundamentalisme, også innenfor en kristen kontekst. Spørsmålet er hvordan teologien skal håndtere denne situasjonen. I det følgende skal jeg kort argumentere for at teologien bør distansere seg fra det virkelighetsbildet som ligger bak både fundamentalismen og Rortys post-analytiske antifundamentalistiske respons, til fordel for et virkelighetsbilde preget av moderat monisme.

## **5.2 Fra fundamentalisme og antifundamentalisme til moderat monisme**

Hovedproblemet med både klassisk fundamentalisme og Rortys antifundamentalistiske respons er at de henger fast i et dobbelt paradoks som gjør posisjonene lite attraktive.

Paradoksets *ingredienser* er forestillingene om eksistensen av både radikal kontinuitet og radikale brudd. Fundamentalisten forutsetter kontinuitet når han hevder at våre konklusjoner fullstendig kan bevises ved å følge resonnementets utvikling tilbake til det selv-evidente fundamentet konklusjonen er grunnlagt på. Rorty forutsetter kontinuitet når han hevder at naturen utgjør én kontinuerlig størrelse, og at alle lingvistiske meningsstrukturer henger sammen. Fundamentalisten forutsetter brudd når han hevder at fundamentet – fordi det er eksklusivt selv-evident – er noe distinkt forskjellig fra resten av virkeligheten. Rorty forutsetter brudd når han hevder at kausale, ikke-språklige prosesser ikke har noe med epistemiske, språklige prosesser å gjøre.

Hos fundamentalisten fremstår selve paradokset på denne måten: Den dualiteten mellom fundament og byggverk som fundamentalisten ved påstanden om selv-evidente fundamenter har gjort seg avhengig av, vanskeliggjør en vellykket tilbakeføring fra konklusjon til konklusjonens fundament, slik den psykologiske nominalisten hevder. Den kontinuerligheten som ideen om en vellykket tilbakeføring er avhengig av, ødelegger samtidig for den nødvendige dualiteten mellom selv-evident fundament og epistemisk byggverk, slik naturalisten og den semantiske holisten argumenterer for.

Hos antifundamentalisten fremstår selve paradokset på denne måten: Den dualiteten mellom det kausale ikke-språklige domènet og det epistemiske språklige domènet som påstanden om det kausales manglende evne til å fungere som fundament er avhengig av, impliserer eksistensen av den distinktheten som skal til for å definere et av doménene som det andres fundament. Og den ideen om kontinuerlighet som er nødvendig for å undergrave forestillingen om et distinkt, selv-evident fundament, impliserer samtidig at tilbakeføring alltid vil være mulig.

Forestillingene om kontinuitet og brudd har en historie som iallfall strekker seg tilbake til antikken; grekerne var notorisk opptatt av forholdet mellom enhet og flerhet (jf. f.eks. Parmenides og Demokrit). Descartes var likevel den første som klarte å bruke forestillingen om kontinuitet og brudd til å etablere en forventning om eksistensen av selv-evidente fundamenter; hos Descartes ble disse entitetene lokalisert til det mentale domène og kalt «klare og distinkte ideer».<sup>319</sup> Empiristene overtok

---

<sup>319</sup> «A perception which can serve as the basis for a certain and indubitable judgement needs to be not merely clear but also distinct. I call a perception 'clear' when it is present and accessible to the attentive mind – just as we say

forestillingen om eksistensen av disse fundamentene, men relokaliserte dem til sanseerfaringen. Vi har sett hvordan Rorty argumenterer for at begge varianter av fundamentalisme forutsetter «the myth of the given».

Myten spredte seg – som jeg var inne på innledningsvis kan man argumentere for at fundamentalismens utbredthet innenfor historisk-kritisk og evangelikal kristendom<sup>320</sup> er et resultat av at liberale og evangelikale kristne ledere på 17- og 1800-tallet prøvde å gjøre teologien vitenskapelig stueren. Den historisk-kritiske tradisjonens vitenskapelige aspirasjoner er velkjent. Evangeliske ledere så imidlertid også den nye fundamentalistiske metodikken som et ideal. Rapporter om diskusjonene mellom evangelikale ledere mot slutten av 1700-tallet viser at John Locke – filosofen vi har sett Rorty utpeke som hovedmannen bak forestillingen om at den ikke-språklige *sanseerfaringen* kan fungere som epistemologisk fundament – sto svært høyt i kurs.<sup>321</sup> Den evangelikale kirkelederen Thomas Chalmers baserte mye av sin tenkning på arbeidene til Thomas Reid, en annen kjent empiristisk fundamentalist.<sup>322</sup> John Witherspoon hevdet med både Descartes og Locke at «[...] there are certain first principles, or dictates of common sense, which are either simple perceptions, or seen with intuitive evidence. These are the foundations of all reasoning, and without them to reason is a word without a meaning.»<sup>323</sup> Beddington konkluderer: «The Evangelical movement [...] was permeated by Enlightenment influences.»<sup>324</sup> Tomlinson følger opp med å hevde at «[...] it is clear that evangelicalism frames its concept of truth in the form of scientific language, and that this has a significant effect on the way the Bible is treated.»<sup>325</sup>

---

that we see something clearly when it is present to the eye's gaze and stimulates it with a sufficient degree of strength and accessibility. I call a perception 'distinct' if, as well as being clear, it is so sharply separated from all other perceptions that it contains within itself only what is clear.» Rene Descartes: «Principles of Philosophy I, 45.» *The Philosophical Writings of Descartes (Vol. I)*. Cambridge: Cambridge University Press 1985, s. 207-208.

<sup>320</sup> Dave Tomlinson: *The Post-Evangelical*. London: Triangle, 1995 s. 73.

<sup>321</sup> Den evangelikale kirkens ledere «[...] would casually refer to the opinion of Locke as settling an issue or to his *Essay* as providing the best account of the human mind. The empiricist method learned by the eighteenth century from Locke became equally habitual.» David W. Beddington: *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge 1989, s. 57. Beddington siterer her blant annet John Wesley, Thomas Scott, Henry Venn og Jonathan Edwards.

<sup>322</sup> David W. Beddington: *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge 1989, s. 59.

<sup>323</sup> David W. Beddington: *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge 1989, s. 59. Beddington siterer Witherspoons «Lectures on moral philosophy.» *Works*, Vol. 7. Edinburgh 1805, s. 47.

<sup>324</sup> David W. Beddington: *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge 1989, s. 57.

<sup>325</sup> Dave Tomlinson: *The Post-Evangelical*. London: Triangle, 1995 s. 89.

Både på grunn av fastbundetheten til gårldagens vitenskapelige idealer og til det paradokset jeg beskrev over, fremstår fundamentalismen som lite attraktiv. I det følgende vil jeg i tillegg argumentere for at man både i dagliglivet, i vitenskapen og i kristendommen relativt ofte forestiller seg virkeligheten på en måte som er *inkompatibel* med både fundamentalisme og antifundamentalisme, og at dette virkelighetsbildet – moderat monisme – har et reelt epistemisk og moralsk potensiale. Et virkelighetsbilde er moderat monistisk når man tenker på virkeligheten som en *strukturert kontinuitet*. Man aksepterer eksistensen av kontinuerlighet, men ikke av fundamentale brudd. I stedet vektlegger man at det er reelle forskjeller på ting; virkeligheten har *struktur*, selv om den er kontinuerlig.

Vi forestiller oss for eksempel kontinuitet når vi tenker på tid og rom. Når jeg går på jobben, skjer forflytningen kontinuerlig; det er ikke slik at jeg er hjemme klokka åtte, for så plutselig å havne på jobben klokka ni. Forestillingen om kontinuitet er også vanlig innenfor naturvitenskapelig forskning; hvis virkeligheten ikke er kontinuerlig men tvert i mot består av et antall usammenhengende fragmenter blir det svært problematisk å hevde at induktive slutninger er rasjonelle slutninger. Induktiviteten er basert på antakelsen om at vår erfaring her og nå, for eksempel de erfaringene vi gjør i dette laboratoriet, er relevante også for andre porsjoner av virkeligheten; andre steder, andre tider. Hvis virkeligheten består av genuint usammenhengende fragmenter, hvis virkeligheten virkelig ikke henger sammen, fremstår antakelsen om at vår erfaring er mer enn *lokalt* relevant som grunnløs. Vitenskapen kan imidlertid vise til mange eksempler der eksperimenter utført innenfor ett utsnitt av rom-tid har vist seg relevante for andre utsnitt.

Verken vår allmenne erfaring av kontinuitet eller de naturvitenskapelige postulatene om sammenheng impliserer imidlertid noen *konsekvent* monisme – noen forestilling om virkeligheten som «total identitet»; som totalt avstandsløs og forskjellsløs. Den kontinuiteten vi erfarer og den sammenhengen naturvitenskapen baserer seg på inkluderer både bevegelse og forskjell; bevegelse mellom et A og et (forskjellig) B, et da og et (forskjellig) nå. Påstanden om forskjell impliserer på sin side heller ingen *konsekvent* dualisme eller pluralisme – ingen påstand om at virkeligheten er genuint todelt eller fragmentert; at det finnes to eller flere forskjellige virkeligheter uten noen form for kontakt med hverandre. Både forestillingen om kontinuitet og forestillingen om forskjell får plass innenfor det samme moderat monistiske virkelighetsbildet, der

virkeligheten fremstår som en strukturert kontinuitet – det finnes nok forskjell til å skape reell struktur, samtidig henger alle strukturer på en eller annen måte sammen.

Vi har tidligere sett Quine beskrive mat og kropp som strukturert kontinuitet; spesielt idet maten er i ferd med å tas opp i kroppen fremstår kontinuerligheten mellom disse porsjonene av virkeligheten tydelig (s. 28). Kropp og *kultur* kan beskrives på samme måte; som to eller flere porsjoner av virkeligheten som samtidig kan beskrives som *én* virkelighetsporsjon.<sup>326</sup> Det kan argumenteres for at forskjellige kulturer og kulturelle uttrykk selv overlapper hverandre, og dermed at de kan beskrives som en enhet og som en flerhet på samme måte.<sup>327</sup>

Denne tankegangen preger også kristendommen. Faderen, Sønnen og Den hellige ånd utgjør én struktur og tre strukturer samtidig; de henger sammen og er samtidig forskjellige nok til å fremstå som tre ulike personer. Gud – forstått som en helhet – henger sammen med virkeligheten forøvrig, men beskrives likevel ofte som en egen struktur. Gud og menneske utgjør én struktur og to strukturer samtidig – dette forholdet fremtrer spesielt klart hvis vi legger det premoderne bildebegrepet til grunn. Kristus og den kristne utgjør en *tettere* og mer enhetlig struktur enn i forrige eksempel, men utgjør samtidig også en tohet. De kristne utgjør på samme måte både en enhet som Kirke og en flerhet som individer.

Hvilke epistemologiske og moralfilosofiske konsekvenser får det dersom man på denne måten *avradikaliserer* de fundamentalistiske og antifundamentalistiske forestillingene om radikal kontinuitet og radikale brudd, og heller interpreterer virkeligheten som en moderat strukturert kontinuitet?

---

<sup>326</sup> Finn Skårderud argumenterer for det monistiske synet i «Idéhistorier om kroppen». Han henviser her til Merleau-Pontys beskrivelser av seksualiteten som en syntese av natur og kultur, og Bourdieus beskrivelse av «habitus»; kroppslig innleiret kultur. Se Finn Skårderud: «Idéhistorier om kroppen.» *Kroppstanker*. Red.: Finn Skårderud og Per Johan Isdahl. Oslo: Universitetsforlaget 1998, s. 14, 65-67.

<sup>327</sup> Feyerabend hevder bl.a. at «[...] potentially every culture is all cultures [...]». Paul Feyerabend: *Farewell to Reason*. London: Verso 1987, s. vi. Han fortsetter: «I conclude (1) that completely closed cultures (conceptual systems) do not exist; (2) that the openness of cultures is connected with an inherent ambiguity of thought, perception, and action: concepts, for example, are not well-defined entities but much more like forebodings; (3) that the ambiguity can be mobilized by feelings, visions, social pressures, and other nonlinguistic agencies; (4) that these agencies have structure, they can 'pressure us to conform with them' [...] just as language does and in this way keep linguistic changes meaningful; (5) that argument has power only insofar as it conforms to nonargumentative pressures; (6) that a reality that is accessible to humans is as open and as ambiguous as the surrounding culture and becomes well defined only when the culture fossilizes; also it is only partly determined by research; the basic moves that establish it consist in asserting a certain form of life. I add (7) that the points just made are misleading because they are expressed in terms and dichotomies which suggest a much harder and much more easily manageable subject matter.» Paul Feyerabend: *Conquest of Abundance - A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*. Red.: Bert Terpstra. Chicago: The University of Chicago Press 1999, s. 78-79.

Som jeg har vært inne på innebærer kontinuiteten muligheten for overføring (eller utvidelse) av struktur, gitt at det i utgangspunktet finnes noen struktur å overføre. Eksistensen av struktur er like viktig som eksistensen av kontinuitet; dersom all forskjell forsvinner, forsvinner også all struktur, og vi står tilbake med en stillestående identiskhet der det ikke lenger verken finnes strukturer å overføre, eller forskjellige virkelighetsporsjoner å overføre struktur fra og til.

*Vertikal* kontinuitet innebærer et potensiale for at *guddommelige* epistemiske og moralske strukturer (standarder, for-dommer) kan overføres til mennesket. Man kan argumentere for at strukturene overføres «direkte» fra Gud til menneske fordi mennesket er skapt av Gud, og i Guds bilde, eller «direkte» til den kristne fordi den kristne er ett med Kristus. Man kan imidlertid også argumentere for at de guddommelige strukturene – etter først å ha entret det horisontale planet – overføres «indirekte» ved hjelp av *horisontal* kontinuitet, for eksempel gjennom Bibelen og Kirken og de samfunnsinstitusjonene som har vokst ut av kristen tro og praksis.

En virkelighetsporsjon (for eksempel et subjekt) «avstives» når dens strukturer påvirkes eller erstattes av strukturene til virkelighetsporsjonene rundt det (for eksempel venner og familie). En annen måte å si dette på er at subjektet er *situert* – i fellesskapet det er en del av, i virkningshistorien det er en del av, i den verden det er en del av, eller i Gud. Det kan argumenteres for at vi ser den avstivende effekten av overføringen av guddommelige moralske strukturer når hedninger uten loven gjør det loven krever (Rom 2, 14-15), og når de kristne gjør gode gjerninger (Ef 2, 10). På samme måte kan det argumenteres for at vi ser den avstivende *effekten* av overføringen av guddommelige epistemiske strukturer i våre fungerende epistemiske normer (jf. Augustin). På det horisontale planet har innflytelsesrike jødisk-kristne beskrivelser av virkeligheten lenge avstivet det kristne hører- og leserfellesskapets livstolkninger, og den samme avstivende, paradigme-genererende effekten har materialisert seg i en lang rekke andre fellesskap. Både den kristne og andre virkningshistorier gjør det mulig å til en viss grad forstå hverandre over lange strekk både kulturelt og historisk. I vår kontekst kan det for eksempel argumenteres for at virkningshistorien gjør det mulig for oss å til en viss grad forstå hva de nytestamentlige forfatterne mente med det de skrev. Det er også mulig å argumentere for at ikke-språklige, kausale prosesser avstiver de språklige, epistemiske, eller for den del at ikke-språklige mentale prosesser gjør det samme. Slik kan også sanseerfaring til en viss grad få en epistemisk relevans, samtidig som det kan

argumenteres for at det kausale nettverket de nytestamentlige forfatterne var en del til en viss grad avstivet deres epistemiske konklusjoner.

Overføring av struktur innebærer overføring av *status*, for eksempel statusen som *sikker* eller som *autoritativ*. Slik kantianerne forestilte seg at distinkte «identitets-baserte» analytiske setninger kunne tilføre en spesiell kredibilitet til distinkte «synonymitets-baserte» analytiske setninger, og empiristene at distinkte sanseintrykk kunne tilføre en spesiell kredibilitet til distinkte observasjonssetninger,<sup>328</sup> slik kan det argumenteres for at ikke-distinkte virkelighetsporsjoner kan overføre kredibilitet til ikke-distinkte virkelighetsporsjoner de henger sammen med. Den overføringen av kredibilitet som fundamentalisten forutsetter at skjer mellom fundamentale premisser og gyldige konklusjoner, forsvinner altså ikke når man beskriver virkeligheten moderat monistisk.<sup>329</sup> Forskjellen er at der fundamentalistene kan argumentere for at fundamentets status *fullstendig* overføres til de konklusjonene som kan tilbakeføres til fundamentet, slik at konklusjonene fremstår som *absolutt sikre*, kan den moderate monisten bare argumentere for at virkelighetsporsjoners status (f.eks. som sikre, legitimerende, normerende) *til en viss grad* overføres til andre porsjoner, slik at disse porsjonene i samme grad «selv» kan fremstå som sikre, legitimerende eller normerende. Status kan nemlig bare overføres *i den grad* porsjonene henger sammen og er kompatible med hverandre, og *i den grad* dette potensialet realiseres og den ene virkelighetsporsjonen faktisk overfører sine strukturer til den andre.

Moderat monisme undergraver ved forestillingen om kontinuerlighet forestillingen om eksistensen av distinkte fundamenter, men har altså likevel et epistemisk og moralsk potensiale.<sup>330</sup> Både status og struktur kan overføres. Der distinkte fundamenter i teorien kan overføre *hele* sin status som sikre eller autoritative til konklusjonene, kan virkelighetsporsjoner som er moderat innvevde i hverandre bare overføre *noe* av sin status. Den viktigste praktiske forskjellen mellom moderat monisme og fundamentalisme/antifundamentalisme er dermed at den

---

<sup>328</sup> Fundamentets status som sikkert eller autoritativt utvides her til å gjelde også de konklusjonene som vellykket kan tilbakeføres til fundamentet. Konklusjoner som kan tilbakeføres til sanseerfaringer får overført sanseerfaringenes status som sikre dersom fundamentalisten er empirist, og konklusjoner som kan tilbakeføres til klare og distinkte mentale ideer (eller analytiske setninger) får overført disse ideenes (setningenes) status som sikre dersom fundamentalisten er rasjonalist. (Det går selvsagt an å kombinere rasjonalisme og empirisme).

<sup>329</sup> Den moderate monistens påstand om overføring av struktur og status kan godt beskrives som et uttrykk for en *avradikalisert* fundamentalisme.

<sup>330</sup> Man kan selvsagt også vektlegge de *negative* epistemologiske implikasjonene av forestillingene om moderat sammenheng og moderat forskjell. Disse vil i så fall fremstå som moderate varianter av den kritikken vi allerede har sett Rorty komme med.

fundamentalistiske og antifundamentalistiske *absoluttismen* forsvinner. Både de radikalt positive og de radikalt negative epistemiske forventningene erstattes av mer moderate epistemiske forventninger, både av det positive og det negative slaget, avhengig av i hvilken grad struktur og status tenkes overført.

En attraktiv bivirkning av moderat monisme er at realisme/antirealisme-problematikken fremstår som mye mindre akutt enn før. Spørsmålet om noe er «subjektivt» eller «objektivt» forutsetter en dualitet mellom subjekt og objekt som fremstår som kunstig eller overdrevet når man ser på virkeligheten som en strukturert kontinuitet. Det vil fremdeles kunne fremstå som meningsfullt å snakke om «subjekt» og «objekt», og dermed om noe er «subjektivt» eller «objektivt», men moderat monisme innebærer at det som tidligere ble betegnet som noe «subjektivt» nå alltid i noen grad også vil bli forstått som noe «objektivt», og at det som tidligere ble betegnet som noe «objektivt» nå alltid i noen grad også vil bli forstått som noe «subjektivt». I *hvilken* grad noe «subjektivt» bør bli forstått som noe «objektivt», og noe «objektivt» som noe «subjektivt», er fremdeles i det blå; svaret på dette spørsmålet avhenger som før av debattantenes øvrige overbevisninger. Tilhengere av en «bokstav-tro» bibeltolkning vil fremdeles kunne hevde at bibeltekstens mening *hovedsaklig* bestemmes av teksten selv (noe «objektivt»), mens tilhengere av en «fellesskaps-tro» bibeltolkning fremdeles vil kunne hevde at bibeltekstens mening *hovedsaklig* bestemmes av lesernes (og forfatternes) felles meningsunivers (noe «subjektivt»). Det vil fremdeles være mulig å argumentere for at setningen «kald fusjon har ennå ikke funnet sted» *først og fremst* representerer objektive fakta, og at denne setningen *først og fremst* er et uttrykk for subjektive forestillinger om virkeligheten. Moderat monisme åpner imidlertid også for at posisjoner *mellom* disse relative ytterpunktene er mulig, for eksempel kan det argumenteres for at mening bestemmes av virkningshistorie, og at det vi kaller «objektive fakta» og «subjektive forestillinger» er strukturer som er så intimt innvevet i hverandre at forestillingen om at det her er snakk om hovedsaklig *to* strukturer bør fases ut.



## Litteraturliste:

- Abbagnano, Nicola: «Humanism». *The Encyclopedia of Philosophy*. Red. Paul Edwards. New York: The Macmillan Company and The Free Press 1967.
- Athanasius: «On the Incarnation of the Word». *Athanasius: Select Works and Letters*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Vol. IV. Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892.
- St. Augustine: «Of the Follies Which the Pagans Have Indulged in Regarding Jupiter and Saturn.» *St. Augustin: Sermon on the Mount; Harmony of the Gospels; Homilies on the Gospels*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. St. Augustine Volumes. Vol. VI. Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1890.
- St. Augustine: «On the Holy Trinity». *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. St. Augustine Volumes. Vol. III. Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1890.
- St. Basil: «Letter XXXVIII: To his Brother Gregory, concerning the difference between οὐσία and ὑπόστασις». *Basil: Letters and Select Works*. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Second Series. Volume VIII. Red. Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892.
- Beddington, David W.: *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge 1989.
- Bernstein, Richard: *Philosophical profiles: Essays in a pragmatic mode*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986.
- Bibelen*. 2. rev. utgave. Oslo: Bibelselskapet 1978/1985.
- Clines, David J. A.: «Humanity as the Image of God». *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*. Vol. 2. Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.
- Davidson, Donald: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press Oxford University Press 1984.
- Descartes, Rene: «Principles of Philosophy.» *The Philosophical Writings of Descartes (Vol. I)*. Cambridge: Cambridge University Press 1985.
- Dewey, John: *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library 1930.
- Dewey, John: *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch & Company 1929.
- Eriksen, Trond Berg: *Augustin. Det urolige hjerte*. Oslo: Universitetsforlaget 2000.
- Feyerabend, Paul: *Conquest of Abundance - A Tale of Abstraction Versus the Richness of Being*. Red.: Bert Terpstra. Chicago: The University of Chicago Press 1999.

- Feyerabend, Paul: *Farewell to Reason*. London: Verso 1987.
- Feyerabend, Paul: *Problems of Empiricism*. Cambridge University Press 1981.
- Filosofiskt Lexikon*. 3. rev. utgave. Red.: Alf Ahlberg. Stockholm: Natur och kultur 1951.
- Fish, Stanley: *Doing What Comes Naturally – Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press 1989.
- Fish, Stanley: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press 1980.
- Fortescue, Adrian: «Veneration of images». *The Catholic Encyclopedia. Volume I*. Robert Appleton Company 1910.
- Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. 2. rev. utgave. New York: Crossroad 1984.
- Gardenfors, Peter: *Kategorisk perception i vetenskapen*. Tidskrift för Vetenskapsstudier 7: 2, 1994.
- Gibson Jr., Roger: *The Philosophy of W. V. Quine: An Expository Essay*. Tampa: University Presses of Florida 1982.
- Gregory of Nyssa: «On the Soul and the Resurrection.» *Gregory of Nyssa. Dogmatic Treatises, Etc.* A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Second Series. Vol. V. Red.: Philip Schaff. New York: Christian Literature Publishing Co. 1892.
- Habermas, Jürgen: «A Conversation about God and the World». *Time of transitions*. Cambridge: Polity Press 2006.
- Habermas, Jürgen: *The theory of communicative action*. London: Heinemann 1984-1987.
- Henriksen, Jan-Olav: *Grobunn for moral*. Kristiansand: Høyskoleforlaget 1997.
- House, David Vaden: *Without God or his Doubles: Realism, Relativism and Rorty*. Philosophy of History and Culture, bind 14. Leiden: Brill 1994.
- Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Dover Publications 2004.
- James, William: «A World of Pure Experience». *Essays in Radical Empiricism. A Pluralistic Universe*. New York: Longmans, Green and Co. 1943.
- James, William: *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York: Longman Green and Co. 1907.
- James, William: «The Will to Believe.» *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longman Green and Co. 1897.
- Luther, Martin: «The bondage of the will.» *Selections from his writings*. Red.: John Dillenberger. New York: Doubleday 1962.
- Powell, Mark Allen: *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*. 2. utgave med forord av N. T. Wright. London: Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) 1993.

- Quine, Willard Van Orman: *From A Logical Point of View*. 2. rev. utgave. Cambridge: Harvard University Press 1961.
- Quine, Willard Van Orman: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press 1969.
- Quine, Willard Van Orman: *Pursuit of Truth*. 2. utg. Cambridge: Harvard University Press 1992.
- Quine, Willard Van Orman: *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1987.
- Quine, Willard Van Orman: «Vagaries of Definition.» *The Ways of Paradox and Other Essays*, 2. utg. Cambridge: Harvard University Press 1976.
- Quine, Willard Van Orman: *Word and Object*. Cambridge: The MIT Press 1960.
- Quine, Willard Van Orman og Ullian, Joseph S.: *The Web of Belief*. 2. utg. New York: McGraw-Hill Inc. 1978.
- Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)*. Red.: Alan Malachowski. Oxford: Basil Blackwell 1990.
- Rorty and his Critics*. Red.: Red.: Robert B. Brandom. Oxford: Blackwell 2000.
- Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1982.
- Rorty, Richard: «Contemporary Philosophy of Mind.» *Synthese*, vol. 53, nr. 2, 1982.
- Rorty, Richard: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers volume 2. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth*. Philosophical papers volume 1. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999.
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press 1980.
- Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural Politics*. Philosophical papers volume 4. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Rorty, Richard: *Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises*. Artikkel på internett: <http://www.xschina.org/show.php?id=1255>
- Rorty, Richard: *Remarks at MOMA*. Artikkel på internett: <http://www.xschina.org/show.php?id=1258>
- Rorty, Richard: *The Decline of Redemptive Truth and the Rise of Literary Culture*. Artikkel på internett: <http://olincenter.uchicago.edu/pdf/rorty.pdf>

- Rorty, Richard: *Truth and Progress*. Philosophical papers volume 3. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- Peirce, Charles Sanders: *Chance, Love, and Logic: Philosophical Essays*. Lincoln: University of Nebraska Press 1998.
- Peirce, Charles Sanders: «What Pragmatism Is.» *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. 5*. Red.: Charles Hartshorne og Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Press 1931-1935, 1958.
- Sellars, Wilfrid: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press 1997.
- Sellars, Wilfrid: *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA.: Ridgeview Publishing Company 1963.
- Skårderud, Finn: «Idéhistorier om kroppen.» *Kroppstanker*. Red.: Finn Skårderud og Per Johan Isdahl. Oslo: Universitetsforlaget 1998.
- Tomlinson, Dave: *The Post-Evangelical*. London: Triangle 1995.
- Ware, Kallistos: «‘In the Image and Likeness’: The Uniqueness of the Human Person.» *Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind, and Soul*. Red.: John T. Chirban. Westport, CT: Bergin & Garvey 1996.
- Wittgenstein, Ludwig: *On Certainty*. New York: Harper & Row 1969.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge, 2. engelske utgave 1961.