

METODE

FILOSOFISK SUPPLEMENT 4/2008

- ARTIKLER
- 5 **PORTRETET VERSUS IDEENE**
OM ADRIANA CAVAREROS FORHOLD TIL FILOSOFIEN
Tone Sverdrup Ørebech
- 13 **ETISKE DILEMMAER OG FILOSOFISKE FEILSLUTNINGER I KLIMADEBATTEN**
Hanno Sandvik
- 23 **CAN I SAY THAT MACHIAVELLI WAS *WRONG*?**
ON TRUTH-VALUE JUDGMENTS IN PHILOSOPHY AND HISTORY OF IDEAS
Ole Martin Moen
- 30 **«KORT SAGT: ET UTTRYKK, FOR METODE»**
Edel Marie Melberg
- 31 **PÅ LETING ETTER KVALIA**
Eivind Freng Dale
- 36 **ABSOLUTT IKKE NØDVENDIG**
OVERSETTELSE AV ET UTDRAG FRA *APRÈS LA FINITUDE* AV QUENTIN MEILLASSOUX
Jonas Jervell Indregard
- FREM FRA GJEMSELEN 40 **MILJØET SOM TEMA FOR FILOSOFI**
Per Ariansen
- INTERVJU 43 **HORNSBY ON GENDER AND THE PHENOMENOLOGY OF SPEECH**
AN INTERVIEW WITH JENNIFER HORNSBY
Monica Roland
- UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI 47 **EROTETISK**
- KRITIKK 48 **HVORDAN LAGE EN AMERIKANSK FILOSOF**
THE MAKING OF AN AMERICAN PHILOSOPHER
Kristian Bjørkdahl
- 52 **FILOSOFI PÅ SKOLEBENKEN**
HISTORIE OG FILOSOFI 1 & 2
Kristian Egil Batta Torheim
- MESTERBREV 55 **CATHRINE FELIX**
- 51 **QUIZ**
- 54 **KRYSSORDLØSNING**
- 56 **KRYSSORD**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

4. ÅRGANG 4/2008

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra
Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre, Norsk
Kulturråd og Program for filosofi ved Universitetet i
Oslo.

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag: 600

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 140,- for fire utgaver

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktør: Anders Fjeld
Redaksjonssekretær: Kristian Egil Batta Torheim
Økonomiansvarlig: Jan Olav Andresen
Layoutansvarlig: Eivind Freng Dale

Eirik Ørevik Aadland
Ingrid Austveg Evans
Jonas Jervell Indregard
Ole Martin Moen
Elin Munkerud
Hedda Hassel Mørch
Hallvard Markus Stette
Ragnhild Skeie Sunde

Forsideillustrasjon: Daniel Peder Askeland
Baksideillustrasjon: Daniel Peder Askeland

METODE

Har ikke filosofi alltid vært et spørsmål om metode? Har ikke filosofien gjennom sin lange historie stadig grunnlagt seg selv på nytt ved å utarbeide og definere nye metoder? I disse spørsmålene hviler mer enn en triviell konstatering av at filosofi trenger visse metodiske prinsipper eller retningslinjer for å bedrive sin praksis, snarere er det noe essensielt ved filosofien som søkes. At filosofi alltid skulle ha vært et spørsmål om metode, betyr at selve utgangspunktet for å begynne å analysere og forstå menneskets plass og mening i denne verden har stått på spill. Og når det her snakkes om selve utgangspunktet, innebærer det at forutsetningene eller betingelsene for tanke, verden og handling overhodet er under lupen. I så fall er det ved at metoden er filosofiens virkelige spørsmål at sistnevnte skulle plassere seg på det mest fundamentale nivå – forut for og til tider også hinsides den sanselige verden, vitenskapene og den sunne fornuft.

Den sokratiske undring er nettopp en metode: en måte å knytte sammen språk og virkelighet på som har bygget inn i seg et metafysisk prosjekt, nemlig en sjelelig streben mot frihet. Det vil si, når Platon bygger opp og definerer sin metode, utmaler han samtidig sjelens metafysiske odysse ved å definere den gode livsførsel, de verdslige farene, ideenes hinsidige rike og selve målet for sjelens streben. Ved å sette seg fore å finne ut av metoden, selve utgangspunktet for en analyse av menneskets plass og mening, innleder Platon filosofens lodd som en grunnleggende søken etter sin egen universelle skjebne. Med Nietzsches påstand om at kristendom er platonisme for folket i bakhodet (fra *Hinsides godt og ondt*) kan det argumenteres for at denne platonske strukturen i sine vesentlige trekk bevares i overgangen til kristendommen, skjønt her formulert som en sjelelig streben mot frihet som utfoldes i samhørigheten mellom mennesket og Gud, hvori de metodiske bestemmelser som åpenbarer samhørigheten og setter premissene for den sjelelige streben må regnes som uadskillelige fra kristendommens vesen. Slik kan man hevde at overgangen fra platonisme til kristendom ikke først og fremst dreier seg om de høye himmelsfærers beskaffenhet eller om den monoteistiske Guds eksistens, men snarere er en uoverensstemmelse i spørsmålet om hvilken metode sjelens renhet

og frihet kan dyrkes frem ved hjelp av.

Denne intime knytningen mellom filosofi og metode stadfestes likedan ved den kartesianske revolusjon, hvis ønske om en første filosofi innvier opplysningstidens søken etter nye filosofiske metoder i kjølvannet av en forringelse eller svekkelse av begrepet om Gud. Tenk for eksempel på Voltaires nådeløse oppgjør med den menneskelige dårskap som insisterer på å søke etter Gud og hinsidigheten i en verden med problemer som er store nok fra før av, et oppgjør som fordrer en pragmatisk metodikk uttrykt ved maksimen «vi må dyrke den haven vi har» (fra *Candide*). Eller Spinozas reformulering av Guds virke som panteisme med en påfølgende forskyvning av grunnlaget for godt og ondt, for hvilket han for øvrig har blitt titulert som den absolutte filosof av Deleuze (i *Pourparlers*).

Men hvorfor er det «i kjølvannet av» en forringelse av begrepet om Gud at filosofi igjen kommer på banen? Dette spørsmålet kan muligvis best besvares gjennom Hegels formulering av filosofi som Minervas ugle: «Når filosofien maler alt grått i grått, er en livsform blitt gammel, og med grått i grått lar den seg ikke forynge, bare erkjenne. Minervas ugle begynner først sin flukt når det begynner å skumre» (fra Rettsfilosofien). **Først i kjølvannet** av en hendelse forstått som en strukturell omforming av forutsetningene for tanke og handling – i denne sammenheng en forringelse eller svekkelse i begrepet om Gud – kommer filosofien på banen og skaper nye metoder for å håndtere og forstå menneskets plass og mening i verden.

I kjølvannet av de empiriske vitenskapenes fremvekst får filosofien dermed også impulser fra et helt annet hold enn gjennom motivet om den sjelelige odysse, og den filosofiske metode blir mer eksplisitt definert i opposisjon til enhver empirisk-vitenskapelig metode. Disse impulsene er tydelige allerede hos Descartes, men får vel sitt mest markante uttrykk først med Kant. Kants prosjekt i *Kritikk av den rene fornuft* er som kjent å befeste metafysikken som vitenskapenes dronning, hvilket således fordrer et metodisk hierarki hvori filosofien er den eneste disiplin med mulighet til å studere naturens mest grunnleggende maskineri, de transcendentale betingelser. Denne privilegeringen av den filosofiske metode fremfor enhver em-

pirisk-vitenskapelig metode forblir karakteristisk for mye av filosofien etter Kant, selv om den filosofiske metoden som sådan skifter karakter: Tenk på for eksempel Hegel, Husserl og Heidegger.

Gjennom disse motivenes videre utvikling – førende til Guds død og de empiriske vitenskapenes stadig utvidede sannhetshegemoni – i tillegg til fremveksten av kapitalisme og tilsynekomsten av de stemmer som filosofien alltid har undertrykt (gjennom for eksempel feminisme, orientalisme og poststrukturalisme), har det vokst frem et mylder av nye metoder i det 20. århundre, forsøk på å forstå menneskets nye plass i verden, der man antagelig må regne først og fremst Marx, Nietzsche og Freud som foregangsmenn.

I slutten av det 19. århundre begynner en annen etterhvert svært populær filosofisk metodikk å vokse frem, nemlig den analytiske filosofien basert på språkanalyse og logikk. Den analytiske filosofien er generelt sett sentrert om et ønske om klarhet og verifiserbarhet, og distanserer seg fra andre filosofiske metoder som hevdes å være obskure eller meningsstomme. Den berømte debatten mellom Carnap og Heidegger i 30-årene er beskrivende i denne sammenheng, eller debatten mellom Searle og Derrida (etter utgivelsen *Limited Inc.* i 1972) som går ut på det samme. Også her står spørsmålet om metode i sentrum.

Og i 1991 skriver Deleuze og Guattari boken *Qu'est-ce que la philosophie?* (hva er filosofi?), der allerede selve tittelen signaliserer en polemikk mot alle som har varslet filosofiens opphør eller ende, som anser filosofi som et enkelt tillegg til de empiriske vitenskapene, eller som drukner filosofi i en retorikk basert på det praktiske/pragmatiske, det fortjenlige/profittmaksimerende eller det håndfaste/-gripelige – en polemikk mot alle som forestiller seg at filosofiens grunnleggende ambisjon mister sin relevans og sitt virke i vår tidsepoke.

Har ikke filosofi alltid vært et spørsmål om metode? Og kan man ikke således hevde at filosofi spiller denne svært sentrale rollen i vestlig historie og samfunn fordi filosofi er den eneste diskurs der selve metoden med nødvendighet står på spill, selve utgangspunktet for tanke, verden og handling overhodet? I så fall innvies filosofiens vesen ganske riktig med den sokratiske undring: filosofens lodd er å leve i en grunnleggende søken etter sin egen universelle skjebne.

Det synes slik å være noe spesifikt filosofisk ved spørsmålet om metode, enten det som ovenfor beskrives i et idéhistorisk perspektiv der de ulike paradigmene er å forstå som utarbeidinger av nye metoder, eller det er at

man fra et filosofisk utgangspunkt diskuterer bruk av metode i andre vitenskapelige disipliner. Dette tar artiklene i dette nummeret på ulike vis opp i seg. Hanno Sandvik diskuterer feilslutninger i miljøproblematikken i «Ethiske dilemmaer og filosofiske feilslutninger i klimadebatten», der han betrakter klimadebatten fra et filosofisk perspektiv snarere enn et klimatologisk. Dette åpner for å eksponere de moralske dilemmaer og logiske feilslutninger som til stadighet dukker opp i debatten. Ole Martin Moen kritiserer Skinners utlegninger om idéhistorisk metodikk i «Can I say that Machiavelli was *wrong*?». Han vurderer Skinners påstand om at idéhistorikere ikke bør orientere seg utfra sannhet i sin forskning, og tar slik opp til diskusjon mer generelt skillet mellom filosofi og idéhistorie. Tone Sverdrup Ørebech presenterer den italienske filosofen Adriana Cavareros metodiske diskusjoner i «Portrettet versus ideene», og setter dem i sammenheng med først og fremst Karen Blixen og Hannah Arendt. Med utgangspunkt i en speilmetaforikk diskuterer hun Cavareros vide kritikk og videreutvikling av filosofisk metodikk, hvilket ender i et begrep om en «altruistisk ontologi».

I de to siste artiklene i dette nummeret eksperimenteres det med selve tekstformen, med metoden for å skrive filosofi kunne man si. Mulighetene for å drive filosofi med ulike tekstformer er et interessant spørsmål med dype røtter i filosofien – tenk for eksempel på Platons dialogiske form eller Spinozas aksimatiske form. Eivind Freng Dale diskuterer kvaliaproblemet i form av et skuespill i «På letting etter kvalia», og Edel Marie Melberg lar seg inspirere av Hemingways seksordsnovelle for å beskrive ulike filosofers metode i «Kort sagt: et uttrykk, for metode».

God lesning!

Anders Fjeld,
redaktør

PORTRETTET VERSUS IDEENE

OM ADRIANA CAVAREROS FORHOLD TIL FILOSOFIEN

Hannah Arendts politiske tenkning benyttes vanligvis i statsvitenskapelig sammenheng. Når Adriana Cavarero tar utgangspunkt i Arendts verker, bryter hun med denne tendensen. Begrepene «politikk», «pluralitet», «handling» gis ikke bare mening på det samfunnsanalytiske plan. Hos Cavarero er det spørsmålene «hva er et menneske?», «hva er et individ?», og «hvilke moralske fordringer oppstår av denne forståelsen?» som drøftes. Ledetråden for drøftingen er at meningen med et hvilket som helst liv først blir synlig i etterkant. Cavareros metode er derfor empirisk: Hun forteller om det hun har erfart, og utvikler først i etterkant av denne konkrete erindringen abstrakte tanker. Med dette forholdet Cavareros tenkning seg ikke kun til andre tekster, heller forsøker den å gripe inn i våre samværsformer i hverdagen.

ILLUSTRASJON: SVEIN JOHAN REISANG



Av Tone Sverdrup Ørebeck

I «Vejene omkring Pisa» fra *Syv fantastiske fortællinger* beretter Karen Blixen en historie om en ung mann som ønsker å kjenne «den fulde Sandhed» om seg selv. Som et ledd i denne søken betrakter han seg stadig i speil. Vennene hans ser ikke usikkerheten som ligger til grunn for denne aktiviteten, og beskylder ham for å nyte synet av sitt eget utseende. Der Blixens historie åpner erindrer den unge mannen speilkabinettet i København, hvor han ble tatt med som barn:

Derinde ser man sig selv afspeilet til alle sider, ja i loftet og gulvet, i mange Hundrede Spejle, hvoraf hvert eneste forvrænger og fordrejer Beskuerens Ansigt og Skikkelse, forkorter og forlænger og vrider dem i de underligste Kurver, mens det dog altid bevarer noe af hans virkelige Udseende. Nu i aften følte han, at denne uhyggelige Sal lignede selve livet. Saaledes bliver jo vårt Væsen genspejlet i ethvert Menneskes Bevidsthed, som vi møter, og saaledes bliver det bestandig fordrejet til en Karikatur, som dog aldrig er helt uden Lighed med vort virkelige Jeg, og som foregiver at være Sandheden om os selv.

Og, han føyer til: «Men nu en sand Vens Sjæl [...] den er et oprigtigt Spejl, og derinde står vort sande Billede» (Blixen, 1950, 10). Den unge mannens søken etter sannheten om seg selv, ikke bare sjeelig, men også som kropp i den fysiske verden, blir her som alltid i Karen Blixens forfatterskap uttrykt gjennom speilet som symbol. Det får stå som introduksjon her, fordi speilsymbolet forstått som arketype – det vil si som et urmønster i den menneskelige erfaring – der speilet tenkes som en midlertidig opphevelse av den psykiske uro splittelsen mellom kropp og bevissthet kan skape, er helt sentral for den italienske samtidsfilosofen Adriana Cavareros filosofiske metode i hennes bok *Relating Narratives – storytelling and selfhood* (Cavarero, 2000).

Cavarero refererer imidlertid ikke direkte til speilsymbolet, fordi det her er mellommenneskelig relasjoner som står i fokus, der «speilingen» kommer til uttrykk i Cavareros ontologiske firklover: ekternalitet, internalitet, jeg og du. Med dette ontologiske firkloveret (benevnt slik fordi delene ikke kan studeres alene uten at de mister sin betydning for helheten, her det menneskelige individ)¹ ønsker Cavarero på den ene siden å legge grunnlaget for et alternativ til den moralfilosofiske tenkningen som fra 1600-tallet utviklet en allmenn naturret, der det tenkes at alle individer er født med visse grunnleggende trekk, og derfor også bestemte rettigheter. Hos Cavarero faller Kant også inn i denne tankemodellen, fordi hans «jeg» forholder

seg til seg selv som gyldig for «andre», og ikke til et konkret og nært «du». På den andre siden gir hun et alternativ til den poststrukturalistiske moralfilosofien som utviklet seg når litteraturteori og filosofi som felt grep over i hverandre i annen halvdel av 1900-tallet. Begrepet «den Annen» uttrykker der, i motsatt ytterlighet av naturretstenkningen, et individ som er underlagt og flyktig på grunn av indre og ytre påvirkninger – førstnevnte representert i teorier med utgangspunkt i Freuds begrep om det ubevisste, og sistnevnte i teorier som med utgangspunkt i Foucault fremhever hvordan individet i hovedsak er kulturelt betinget.

I det følgende vil jeg, med utgangspunkt i den ovenfornevnte speilproblematikken, foreta en parallellesning av Karen Blixen, Hannah Arendt og Adriana Cavarero. Derigjennom vil jeg fremheve likheten mellom dem, nemlig at de alle tre fokuserer på *det enkelte* individ slik det først og fremst, forut for naturrettens begrep om fellestrekk, går inn i en *visuell* og *kunnskapsbetinget* kontekst med andre. Av denne grunn forfølger jeg ikke deres respektive poenger kronologisk, men trekker inn de momentene som til enhver tid er relevante. Likheten mellom Blixen, Arendt og Cavarero mener jeg er viktig både fordi den stiller spørsmålsteget ved filosofi som beskjeftigelse, og fordi den i et politisk perspektiv danner et annet grunnlag for verdier enn hva for eksempel vi i Norge med sosialdemokrati-modellen er vant til å tenke ut fra. I fremleggingen av de tre nevnte skribentenes ideer² er det særlig to spørsmål jeg vil diskutere: Hva er forskjellen mellom en naturrettlig ontologi om mennesket, og det ontologiske firkloveret lansert av Cavarero? Og hvordan kritiserer Cavareros modell det som ifølge naturretten er avgjørende utgangspunkt for moralfilosofisk tenkning?

Afilosofisk: Fortelleren Cavarero

Mens naturrettens metode har vært å lage hypoteser om «hva» mennesket er for å grunngi dets rettigheter, går Cavarero med *Relating Narratives* empirisk til verks for å besvare «hvem» som finnes i den enkelte. Kort forklart defineres «hva» som, på den ene siden, menneskeartens allmenne egenskaper, og, på den andre, spesielle egenskaper hos bestemte enkeltmennesker. Begrepet «hvem» derimot, står som uttrykk for et forsøk på å snakke om menneskelig individualitet, *uten* samtidig å snakke om egenskaper. Med dette markerer Cavarero avstand til analytisk tenkning, forstått som ulike teoretiske forsøk på å isolere en eller flere grunnleggende menneskelige egenskaper som står som forutsetning for alle dets øvrige aktiviteter. Heller undersøker hun samværsformer, skrevet fram som deskrip-

tiv etikk. Dette vil ganske enkelt si at Cavareros analyse av samvær ikke leder til allmenngyldige prinsipper eller regler, men til en prioritering av de samværsformer som griper inn i firkløveret internalitet, eksternalitet, jeg og du, i konkrete situasjoner.

Det interessante for Cavareros metode er hvordan hun på et dobbelt plan er seg bevisst sitt budskap: Ikke med foregripende hypoteser, men med skjønnlitteratur og egne erfaringer som empiri utvikler hun et begrepsapparat for å snakke om menneskets «hvem». Videre knyttes dette begrepsapparatet til praksiser oppstått med den tradisjonelle kvinnerollen (særlig identitetsbevarende kommunikasjonsformer, og den sanselige innlevelsesevnen til å møte og knytte ulike mennesker med ulike oppgaver sammen i det private), som Cavarero mener i dag må videreføres på nye måter, for eksempel gjennom henholdsvis bestemte samtalefora, eller ulike estetiske øvelser. Cavarero arbeider slik fra det konkrete (litteratur og egne erfaringer), til det abstrakte (teorien omkring «hvem»), og tilbake til det konkrete igjen (samsværsformer). Stiller en spørsmål om «hva», blir metoden abstrakt og moralfilosofien permanente prinsipper. Stiller en spørsmål om «hvem», blir metoden empirisk, og moralfilosofi en samtaleform med utgangspunkt i det visuelle og kunnskapsbetingede som kontekst for konkrete enkeltmennesker.

Mennesker befolker verden – ikke Mennesket

Først: Hva er forskjellen mellom menneskets «hva» og dets «hvem»? Utgangspunktet for Cavareros skille på dette punkt er de tanker Hannah Arendt gjør seg om filosofi som beskjeftigelse i boka *Vita Activa* (Arendt, 1996). Ifølge Arendt representerer filosofen den som trekker seg tilbake fra menneskenes handlingsrom for å kunne skrive om verden – men som med tilbaketrekingen har glemt at tankens kraft ikke gir ham svar på hvem han selv, som fysisk størrelse i den eksterne verden, er. Filosofen finnes, overhodet, i kraft av en uoverensstemmelse mellom bevissthet og kropp. Støttet til filosofens intellekt – som riktignok ofte er genialt – har den filosofiske tradisjon unnlatt å problematisere begrepet «virkelighet» i forhold til det faktum at mennesket samtidig er i sin indre bevissthet, og i det fysiske ytre. Skillet mellom menneskets «hva» og dets «hvem» tydeliggjøres i denne kritikken. Begrepet

om menneskets «hva» innebærer da den introspeksjon alle mennesker kan iverksette ved hjelp av egen tanke; menneskets «hvem» innebærer den person som viser seg i eksternaliteten og hvis identitet avhenger av andre, omfattet av Arendts begrep om det politiske.

For å forstå betydningen av begrepet «politikk», som også er det underliggende omdreiningspunkt i Cavareros *Relating Narratives*, kan det være hensiktsmessig å trekke inn Blixens fortelling om den unge mannen. I begynnelsen av fortellingen speiler den unge mannen seg i glede over å slik ha kjennskap til den «fulde sandhed» om seg selv. Likevel, i møte med andre faller den lystbetonte sikkerheten fra hverandre. Den unge mannen klarer etter hvert ikke å akseptere denne uoverensstemmelsen mellom selvfølelse og andres blick på ham; han tenker derfor resolutt, at bare en sann venn speiler hans virkelige Jeg! Men gjennom hele Blixens historie forblir søkingen etter et liv med slike venner urealisert. Ved fortellingens utgang er den unge mannen like fjernt fra å oppleve sannheten om seg selv som i fortellingens åpning. Dette aspektet ved Blixens fortelling har berøringspunkter med Arendts begrep «pluralitet»:

Grunnbetingelsen for handling er pluralitetens faktum, nemlig at ikke bare ett, men flere mennesker befolker jorden. Riktignok henger menneskets betingethet i alle sine aspekter sammen med det politiske, men det å være betinget av pluraliteten er overordnet dette at det i det hele tatt finnes noe slikt som politikk. [...] Enhver "idé om mennesket overhodet", hvordan den enn er utformet, forstår den menneskelige pluraliteten som en uendelig varierbar reproduksjon av samme urmodell og bestrider derfor implisitt i utgangspunktet handlingens mulighet (Arendt, 1996, 28-29).

«Handling» settes her i sammenheng med «pluralitet», et begrepspar som hos Arendt er grunnbetingelsen for alt menneskelig. Begrepet forstås i sin motsetning til «arbeid» og «produksjon». «Arbeid» omfatter de oppgaver som er knyttet til primærbehov, og som vi deler med dyr. «Produksjon» refererer til fremstillingen av ulike objekter av kulturell art, som det enkelte mennesket kan fremstille på egenhånd, og som går ut over dette menneskets levetid. «Handling» derimot, angår ikke direkte menneskets fysis-

ke behov, finner aldri sted der et menneske er alene, og går ikke ut over de involverte menneskenes levetid. Begrepet er relasjonelt: Et individs initiativ blir først en handling når ett eller flere andre individer kommer til og iverksetter initiativet (Arendt, 1996, 193). Uten dette avhengighetsaspektet ville handlingen forbli produksjon – det vil si et isolert initiativ, der dog sluttproduktet ikke er en håndfast kulturgjenstand, men kun en tanke i et enkelt hode. Tanken alene – det ufullbyrdede initiativ – står slik i det unyttige mellomstadiet mellom produksjon og handling, der det ikke skaper noe konkret, verken i gjenstandsverden, eller i den fellesmenneskelige verden.

I et utdypet bilde: Handling *er* forståelse av pluralitet, fordi idet ett menneske ser et annet menneskes initiativ, innebærer dette samtidig forståelse for hvordan egne betingelser skiller seg fra andres. Initiativenes suksess vekselvis krever og bringer personlig utvikling på både det fysiske og det mentale plan,³ og resulterer i en felles type sanselighet som samordner de involvertes aktiviteter. Med dette impliserer Arendt samtidig at å være menneske ikke er noe en simplethen er, hverken i kraft av ens kropp eller ens intellekt (jamfør kritikken av den teoretiske idé om «mennesket overhodet» i sitatet ovenfor). En blir/forblir menneske først i bestrebelsen av å iverksette andres initiativ. Dette har to hovedgrunner: For det første, uten komparative relasjoner trer ikke det enkelte mennesket fram, hverken for seg selv, eller for andre. For det annet, de enkeltmennesker som unnlater å iverksette andres initiativ inntar en nesten-menneskelig posisjon, fordi disse på et grunnleggende nivå oppjoner mot pluralitetens prinsipp: at mennesket oppsto, og fortsetter å utvikle seg, i den eksterne, sammenlignende, relasjonen – det eneste sted hvor en overhodet kan ane de mentale og fysiske evner en har, og de en mangler. Eller: Bare i vår fellesverden blir individet bevisst utover de egenskaper det tilegner seg for å løse allmenngyldige, instinktive problemer (som sult, ly, ønske om behag), det vil si bare her er det én enkelt, et menneske.

Eksternaliteten

Satt på spissen er menneskets «hva» for Arendt ikke mer enn en fiksjon i den enkeltes hode. Menneskets «hvem» derimot, er det eksterne, visuelle, konkrete selv. Et slikt eksternt selv er gitt den andre i dobbelt forstand: primært, som alt nevnt, fordi mennesket *alltid* griper seg selv i den

relasjonelle handling, og, sekundært, av den enkle grunn at ingen mennesker kan se seg selv utenifra. Den enkeltes identitet har sin begynnelse og slutt i tale og handling med andre – som også er den store sorg for den unge mannen i «Vejene omkring Pisa».

Den unge mannen minner altså om Arendts filosof. I følge henholdsvis Blixens fortelling, og Arendts fremstilling, er den unge mannens og filosofens problem deres forestilling om individet som selvtilstrekkelig. Den første fullender virkeligheten ved hjelp av blikket som møter speilet, og den andre gjennom tankerekker på et ark. Begge arbeider fra det interne til det eksterne, og unngår altså på denne måten den «uhyggelige sal», som «forvrænger og fordrejer Beskuerens Ansigt».

I denne arrangerte dialog mellom Arendt og Blixen, ville Arendts budskap være at filosofen ikke ubetinget kan tillate seg å være som den unge mannen. Det problematiske ved Platons og Aristoteles skoler – hvis elever blir gjort narr av som livsfjerne grublere av den samtidige Aristofanes – var at de trakk seg unna bylivet for å tenke allment omkring det. Dermed forlot de samtidig de tidligere grekernes forståelse av «virkelighet», det vil si som de midlertidige opprettelsene av fellesrom gjennom tale og handling i polis. *Vita Activa* er Arendts forsøk på å reintegrere dette virkelighetsbegrep i moderne filosofisk virksomhet. Et viktig punkt her er at dette ikke dreier seg om en filosofisk omveltning, slik for eksempel Nietzsche bryter den nedarvede filosofiske orden ved å benekte at det finnes en endelig sannhet, og heller tar utgangspunkt i menneskets evne til kreativitet og innovasjon. Heller ikke innebærer det at Arendt forkaster de erkjennelsesformer filosofisk aktivitet kan gi. Det Arendt stiller seg kritisk til, er det hun mener har vært filosofiens tendens til hierarkisk rangorden, der «vita contemplativa» (den stille kontemplasjon) har blitt tillagt høyere erkjennelsesverdi enn «vita activa» – det virksomme liv. Det er altså forholdet mellom biografi og filosofi – mellom de sikre fakta en kjenner fra levd liv, og den innsikt en i filosofiske avhandlinger postulerer som avgjørende – hun setter på dagsorden. Hvordan kan den unge mannen vite at verden oppfatter ham slik hans egne øyne treffer blikket i speilet? Er det hans eget, eller de andres blikk som er viktig i erkjennelsen av «den fulde sandhed»? Tar filosofien høyde for de «fordrejende blikk» menneskeverden består av? Bidrar den til å utvikle dømmekraften som er nødven-

dig for handling i fellesskapet?⁴

Adriana Cavareros tenkning springer fra samme skuffelse over at filosofien sjelden utgår fra hverdagen, eller griper inn i den. Cavareros mer direkte forbindelse til Arendt er hennes forsøk på å hele et problem Arendt påpeker om etablering av makt. Som beskrevet tidligere, innebærer Arendts handlingsbegrep at enkeltmenneskets initiativ blir iverksatt i samsvar med dets opprinnelige utgangspunkt og intensjon. Men dette er imidlertid en bestrebelse som hverdagsmennesket må ta på egen kappe. Derfor påpeker Arendt at «egentlig makt» finner sted når

ord og gjerninger opptrer uadskillelig vedt inn i hverandre, når altså ordene ikke er tomme og gjerningene ikke er voldelig stumme, når ordene ikke misbrukes for å tilsøre hensikter, men uttales for å avdekke virkeligheten, og hvor gjerningene ikke misbrukes for å voldta og ødelegge, men for å etablere og konsolidere nye forbindelser, for på den måten å skape nye realiteter (Arendt, 1996, 205-206).

Dette, imidlertid, er et sjeldent fenomen. Det er ikke handling, men det ukontrollerbare og uforutsigbare, som er karakteristisk for relasjonsveven mellom mennesker. Innenfor rammene av *Vita Activa* forblir dette en kjensgjerning, som går inn i Arendts større samfunnsanalyse. For den unge mann i Blixens fortelling derimot, er det ukontrollerbare et problem han opplever det umulig å leve med; og for Adriana Cavarero – et problem det ikke tillates å leve med, og som hun derfor forsøker å ta hånd om gjennom en drøfting av identitetsbegrepet.

Portretterende virkelighet

Det er med utgangspunkt i identitetsforståelsen som nedfelte seg i samlivet mellom Gertrude Stein og Alice Toklas⁵ Cavarero i kapitlet «The necessary other» samler trådene som definerer hennes eget forhold til filosofien. Cavarero refererer til et konkret tilfelle fra Gertrudes og Alices samliv: Alice Toklas hadde lenge en plan om å skrive en selvbiografi, men fikk seg aldri til å gjøre noe med planen. Til slutt bestemte Gertrude Stein seg for å skrive selvbiografien for Alice, hvilket vil si, at *The Autobiography of Alice Toklas* ifølge definisjonen er ugyldig. Men det er ikke enes-

te grunn til at «selvbiografien» er utenom det vanlige:

Alice – in the famous experimental writing of Gertrude – watches, and writes what she sees. She sees some quite extraordinary characters enter into Gertrude's Parisian house, albeit from her angle of vision – which is, of course, secondary. And, as she sees them, so she tells of them. In the same way, she sees and describes Gertrude's visits to the shows or the studios of the most famous painters in the period. Even in the digressions that abound in the text, forward and backward in time, the visual technique remains a fundamental choice (Cavarero, 2000, 82).

Forfatteren Gertrude opererer med førstepersonsfortelleren Alice som observerer Gertrude og livet omkring henne, i en speilvendningsteknikk der Gertrude aldri forlater Alices posisjonen som utgangspunkt for teksten. Arendts kjensgjerning, at en handling uten tosiddighet forblir en uvirkelig tanke i den enkeltes hode, når altså Gertrude og Alices samliv. Cavarero påpeker: Gertrude vil vite hvem hun er. Dette søker hun ikke svar på som Nietzsche, som gjennom *Ecce Homo* forsøker å fortelle *seg selv* sin livshistorie; i frykt

for ellers å ta feil av seg selv, slik at han senere ikke vil kunne korrigere andre som misforstår han (Cavarero, 2000, 85).⁶ Heller gjør hun det som skulle bli Alices indre selvbiografi, til sin egen visuelle biografi – skrevet av henne selv.

I motsetning til den unge mannen i Blixens fortelling – som forgieves søker den «sanne venn» som makter å speile hans sjel, og derfor aldri opplever «den fulde Sandhed» om seg selv – erkjenner Gertrude at hennes identitet tilhører den andres blikk, uten å fortrenge dette faktumets ubehagelighet. Heller oppretter hun en bestemt praksis i skri-

vingen av *The Autobiography of Alice Toklas*. Gertrude selv skriver for hånd, Alice gjenskriver så Gertrudes tekst på maskin – et utkast og en bearbeiding som inngår som likeverdige i sluttproduktet.

Cavarero ser Gertrudes og Alices skrivepraksis som en videreførelse av Arendts tanker om ekstermaliteten, samtidig som den svarer den naturrettslige og poststrukturalistiske teori. For Cavarero er det ikke bare som hos Arendt viktig å erkjenne at tanken er betydningsløs/uvirkelig om den ikke formidles til fellesskapet. Heller ikke er handling og tale i polis bare nødvendig for å bli synlig som «hvem», og dermed bidra til menneskehetens historie. Mer enn dette

er den enkelte bundet til ekternaliteten fordi alle, fra ganske tidlig alder, lever med sårbarheten i fornemmelsen av at den interne sansning ikke tilsvarende et virkelighetsbilde. Slik blir Alice for Gertrude en slags medsammevoren i den arendtske psykologi, hvor hovedproblemet er en unyansert virkelighetsforståelse som følge av splittelsen mellom internalitet og ekternalitet, det vil si at den *reelle* interne opplevelse ikke står i samsvar med den *faktiske* eksterne situasjon. Dette er i siste instans en psykologisk last mennesker – på ulike måter og i større eller mindre grad – strever med. Derfor må den arendtske handling for Cavarero følges av gjenfortelling, det vil si at handlingen må nyanseres og reetableres i en gjenfortelling der aktøren inngår som portrett.

I filosofisk sammenheng kan en spørre: Hvorfor? Fem velfungerende sanser er jo like gode i dag, som i morgen? Cavareros poeng er at mennesker verken har samme kunnskapsbakgrunn eller den samme sanselige tilgang på gitte objekter, fenomener, eller mennesker i en situasjon – og derfor heller aldri vet på hvilken måte de er del av en gitt kontekst. Dette forteller ikke utelukkende, som hos Arendt, at relasjonsveven er ukontrollerbar og uforutsigbar. Det forteller også at alle mennesker står i temporære relasjoner hvor de er unike for hverandre: Her og nå vet jeg hvem du er slik ingen andre vet det. Forteller jeg deg, slik Gertrudes konstruerte Alice gjør, hvordan du tar del i mitt historiske og visuelle rom, er det tale om en virkelighet mellom oss, hvor begge er trygge på at den *er* virkelig.⁷ Det «jeget» som alene kun kan kjenne sitt «hva», får gjennom å høre sin historie *her og nå* et «hvem» som – til forskjell fra enhver egenskap, som alltid deles av flere – er unikt. Styrken i Cavareros fordring er at denne identitetsforståelsen tenker mellommenneskelige forskjeller i en gitt situasjon som fremste erkjennelseskilde, der hva som enn måtte være sant om en identitet i fortiden, mister sin betydning.

For den enkelte er derfor den dobbelt selvbiografiske/biografiske historiefortellingspraksisen identitetsfornyende. Historiefortelling (som ikke må forveksles med skjønnlitteratur ment for et vilkårlig publikum) er en kontinuerlig bestrebelse på handling/fellesvirkelighet. I det italienske samfunnet, hvor Cavarero ennå er bosatt, har det markerte skillet mellom manns- og kvinneverollen ført til en fremvekst av feministiske grupper som benytter historiefortellingen som form, det vil si en praksis på

siden av mannens praksis, som på sin side befester identitet og verdi gjennom de personlige egenskaper som viser seg i karrierelivet. Det blir da nesten overflødig å nevne at for Cavarero er deltakelse i disse gruppene et krav og en ufravikelig forlengelse av hennes profesjon som universitetsansatt filosof.

Identitet – en gave?

Cavarero samler disse poengene i begrepet «altruistisk ontologi», som på den ene siden motsetter seg den naturfilosofiske doktrine basert på likhet/universelle rettigheter, og, på den andre, den postmoderne filosofiens begrep om «den Annen». I naturfilosofien fremstilles den annen som «en som også er tilstede», som en takket være en kunstig kontrakt kan leve side om side med (jamfør Hobbes' «*homo homini lupus*»/alles krig mot alle). I Kants etikk finner en noe av det samme i den forstand at også her er et konkret «du» fortrent av et «jeg» som mener å kunne fordoble seg selv til et velkjent «du». Denne holdningen er helt sentral for den politiske sosialdemokratiske modell; til den grad orientert mot lik fordeling at det går på bekostning av lik deltakelse.

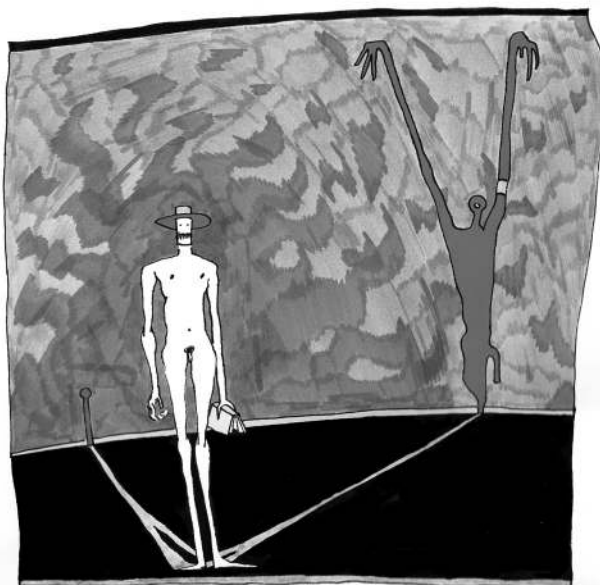
I norsk politisk sammenheng er det i lys av dette mye som er kritikkverdig: Hvorfor er norsk skole i praksis en oppbevaringsanstalt for den generelle kategorien «ungdom» inntil den enkelte skal velge *hva hun skal bli* ved endt videregående skole? Hvor forsvinner individualitet (kun til bruk ved kleskjøp)? Hvorfor er lokalhistorie i undervisningen underprioritert de store hendelsene, der en selv ikke er i nærheten av å være del, altså motsatt Cavareros forståelse av *hvem*? Hvorfor baserer arbeids- og eldrepolitikken seg på pensjonspoeng så samfunnet og familier «kjøper fri» sine eldre, som sitter med historier som nødvendigvis justerer våre?

I den globale/flerkulturelle kontekst på 1900-tallet har denne apersonlige rettferdighetsholdning i filosofien blitt videreutviklet til begrepet «den Annen», som bærer tanken om identitetens fragmentering og omskiftninger – enten det for eksempel viser seg som hos kjønnteoretikeren Judith Butler, hvor det kvinnelige kjønn i stor grad er konstruksjoner innad i språket, eller som det underbevisste hos Freud. For Cavarero er det for hele denne behandlingen av identitet symptomatisk at den unngår å snakke om et «jeg» og et «du» som faktisk eksisterer, og derfor trenger de prinsipper moralfilosofien postulerer. Disse teo-

riene bæres oppe av en ontologi som hevder mennesket enten er rasjonelt, politisk, skapende, sin fortrenge fortid, eller annet.

Til forskjell forslår Cavarero som nevnt en altruistisk ontologi. De enkelte mennesker er hvem de er, og blir hvem de er, i virkelighetsetableringen mellom «jeg» og «du», som forteller hverandre *de bestemte* historier den annen ikke har forutsetninger for å kjenne til. Er det noe ved identiteten som er «ubevisst» (Freud) eller «uutsigelig»

(Aristoteles), er dette å spore i ekternaliteten, og er det et moralsk prinsipp som skal gjelde, er det gjenfortelling/storytelling. *Mennesket*, «hvem», kan aldri tenke seg fram til «hva» det er – slik ingen moralfilosofiske begrepspar kan etablere den virkelighetsopplevelse som skapes i gjensidig, portretterende historiefortelling.



ILLUSTRASJON: SVEIN JOHAN REISANG

NOTER

¹ Cavareros ontologi om mennesket blir altså i praksis en deskriptiv etikk; ved å redefinere grunnforståelsen av det menneskelige oppstår bestemte moralske fordringer.

² Cavarero arbeider med direkte utgangspunkt i Arendt. Blixens historie benytter jeg som et fristilt verktøy for å forstå Cavarero. Både Arendt og Cavarero har imidlertid god kjennskap til Blixens forfatterskap.

³ Selv om verken Arendt eller Cavarero tenker naturvitenskapelig eller «rent» psykologisk, nevner jeg at det her finnes paralleller til Merleau-Pontys begrep om «kroppsschemata», se *Kroppens fenomenologi*. For øvrig må det nevnes at min utlegning av Arendt her ikke er en kronologisk gjengivelse av hennes poenger, men en syntetisk utdypelse.

⁴ En biografisk opplysning er her relevant: Arendt hadde et livslangt forhold til Heidegger, som (som kjent) i en periode sympatiserte med nasjonalsosialismen. Arendt var også reporter i Jerusalem under Eichmann-saken. NB: Hvorvidt Heidegger og Eichmann manglet dømmekraft eller ikke, forholder jeg meg ikke her til – poenget er å understreke at Arendt ble konfrontert med situasjoner der spørsmålet om dømmekraft var påtrengende.

⁵ Gertrude Stein er den nå berømte kunstnesen som var sentral i kretsen omkring Picasso i Paris. Stein hadde et livslangt, lesbisk forhold til Alice Toklas.

⁶ «Hear me! For I am such and such a person. Above all, do not mistake me for someone else.» «I do not want to be mistaken for another – therefore I must not mistake myself for another.»

⁷ Dette poenget gjør Cavarero tydelig gjennom en nytolkning av Ødipus-myten, hvor Ødipus' idé om seg selv som konge står i en tragisk kontrast til det faktum at han er konge takket være at han har drept sin far og giftet sin mor. Ødipus lever «lykkelig» uvitende på denne idé inntil han får kjennskap til den kontekst han *faktisk* er del av – som bare er virkelig for, og kan formidles via, de få mennesker som sitter med denne kunnskapen.

LITTERATUR

Arendt, H. 1996, *Vita Activa*. Pax Forlag, Oslo.

Blixen, K. 1950, *Syv Fantastiske Fortællinger*, Gyldendalske Boghandel, København.

Cavarero, A. 2000, *Relating Narratives – storytelling and selfhood*, Routledge, London and New York.

FILOSOFISK SUPPLEMENT

Ett hode foran. Les Filosofisk supplement. Finn inspirasjon til å skrive med stil. Måter å tenke på. En ny filosofisk hverdag. Bakenfor pensum. Forut for tiden.

Kåret til årets studentpublikasjon 2008. Abonner på Filosofisk supplement. Kun 140 kr i året. Send navn og adresse til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no. Også i løssalg på Akademika, Tronsmo og andre utvalgte steder.

Mer info:
www.filosofisksupplement.no



ETISKE DILEMMAER OG FILOSOFISKE FEIL- SLUTNINGER I KLIMADEBATTEN



Klimadebatten som har rast de siste årene, er en god illustrasjon på hva som skjer når aktørene i en debatt blander (1) vitenskap, (2) vitenskapsteori, (3) vitenskapsetikk og (4) miljøetikk. Alle fire momenter er viktige i klimadebatten, men alle på sine (og ikke hverandres) premisser.

ILLUSTRASJON: PETRA SCHLÖMER

Av Hanno Sandvik

Klimaforskningen har over lengre tid avdekket at verdensklimaet påvirkes av menneskelige utslipp av såkalte drivhusgasser, hvorav karbondioksid (CO₂) er en av de viktigste (for en oversikt, se Houghton, 2004). For å begrense de negative effektene av denne globale oppvarmingen har det blitt foreslått en rekke politiske tiltak, som stort sett går ut på å begrense disse menneskeskapte (*antropogene*) utslippene (IPCC, 2007). Siden slike tiltak krever gjennomgripende endringer, har de vitenskapelige funnene resultert i en intens debatt.

Denne klimadebatten foregår på flere plan. Den føres i vitenskapelige fagpublikasjoner, i politiske fora og i offentligheten. Tilsvarende finner man mange ulike aktører, både nasjonalt og internasjonalt: forskere både innen klimaforskning og klimakonsekvensforskning, politikere, den offentlige forvaltningen, næringslivet, ikke-regjeringsorganisasjoner og privatpersoner. Motsetningene i debatten er store, og temperaturen til dels svært høy. Siden store økonomiske og viktige moralske verdier står på spill, er ikke dette overraskende i seg selv. Det kan imidlertid være veldig interessant å se på argumentene som blir brukt i denne debatten.

I denne artikkelen ser jeg på klimadebatten ut fra et filosofisk perspektiv, ikke ut fra et klimatologisk. Jeg viser at mange av argumentene på begge sider inneholder filosofiske feilslutninger. Klimadebatten har ofte blitt ført som om den utelukkende dreier seg om naturvitenskapelige spørsmål. Dette inntrykket er både feilaktig og en medvirkende årsak til å opprettholde de moralske dilemmaene som forskerne plasseres i. I tillegg til debattens moralske dilemmaer identifiserer jeg vitenskapsteoretiske og logiske feilslutninger. Å eksponere disse filosofiske problemene er ikke tilstrekkelig for å løse dem, men er et nødvendig første skritt mot løsningen.

Definisjoner

Jeg vil bruke følgende betegnelser og forkortelser: IPCC er forkortelsen på *Intergovernmental Panel on Climate Change*, som er det offisielle navnet på FN's klimapanel.

«Klimaskeptiker» er et diffust, men mye brukt begrep i klimadebatten. Jeg bruker betegnelsen som en bekvem og verdifri forkortelse for klimadebattanter som er uenige i de vitenskapelige funnene som IPCC bygger på, i disse resultatenes tolkning og/eller i de politiske anbefalingene som avledes av disse tolkningene. Jeg setter imidlertid betegnelsen i anførselstegn for å signalisere at den underliggende holdningen ikke trenger å ha overlapp med skeptisisme i epistemologisk forstand.

Jeg bruker begrepet «forskningsetikk» i snever forstand, det vil si om etikken knyttet til forskningens epistemologiske rolle alene, eller det Hovedkomiteen for norsk forskning har kalt for *metodologiske normer* (Tranøy m.fl., 1981). Å definere forskningsetikk såpass snevert hjelper til å avgrense disse metodologiske kravene fra andre etiske krav som stilles til forskere.

I. Er/bør-dikotomien (1): lengten etter en verdifri politikk

Den mest fremtredende og åpenbare filosofiske feilen i deler av klimadebatten er bruddet på er/bør-dikotomien. Denne dikotomien innebærer at faktiske («er») utsagn aldri kan være tilstrekkelige for å avlede normative («bør») utsagn. Normative utsagn vil heller aldri klare seg helt uten faktiske premisser, slik at faktiske utsagn kan være nødvendige, men altså ikke tilstrekkelige. Faktiske utsagn er nødvendige (a) fordi man må vite hvilken situasjon man befinner seg i før man kan avgjøre hvordan man bør handle, og (b) fordi man ikke kan være moralsk forpliktet til å utføre handlinger som er umulige.

I klimadebattens tilfelle lyder en vanlig kritikk: «Klimatiltak er ikke vitenskapelig begrunnet, men politisk motivert», av og til spissformulert som «klimaforskere driver med politisk manipulering av fakta» (f.eks. Skipnes og Tande, 2000). Denne kritikken bygger på forventningen om at klimaforskere skal kunne begrunne en klimapolitikk som *ikke* refererer til verdier eller normative utsagn, og forespeiler dermed at det fins *andre* sammenhenger der man *kan* gi en uttømmende vitenskapelig begrunnelse for et politisk valg. Men dette er aldri tilfellet. Politikk blir alltid til i et vekselspill mellom kunnskap og verdier. Det kan derfor ses på som et paradoks at klimaforskere anklages for «politisk manipulering» når de forsøker å tilføre vitenskapelig grunnlagsmateriale til politiske diskusjoner. Brukes dette vitenskapelige grunnlagsmaterialet i prosessen frem mot en politisk avgjørelse, vil jo den eventuelle avgjørelsen være «mer vitenskapelig» eller «mindre politisk» enn det som er vanlig i politikken. Å kritisere den for at den ikke er *helt* vitenskapelig eller *fri for* politikk, ser ikke ut til å bygge på noe annet enn en misforståelse av hvordan politikk fungerer, det vil si på en forventning om at er/bør-dikotomien skal kunne settes til side i klimapolitikken tilfelle.

Problemet er at de underliggende verdiene ofte ikke blir uttalt eksplisitt. Grunnen kan være at verdiene ønskes holdt skjult eller at de betraktes som så universelle at det virker unødvendig å nevne dem. Verdiene kan også være så universelle at det ikke legges merke til at de faktisk er

verdier. Når man for eksempel antar at legens behandling («hva *bør* legen gjøre?») følger direkte fra diagnosen («hva er sykdommen?»), så har man oversett en uutalt normativ konsensus om at det er legens moralske plikt at hun *bør* hjelpe pasienten. Uten denne hadde det ikke vært noen som helst logisk forbindelse mellom diagnosen og behandling.

Også i klimapolitikken er noen av verdiene så grunnleggende at de sannsynligvis ofte ikke legges merke til. For eksempel vil få politikere si seg uenige i at det er moralsk ønskelig å forskåne mennesker fra katastrofer som kunne ha vært unngått. Likevel er dette normative ønsket en nødvendig forutsetning for å avlede en klimapolitikk. Andre verdier er ikke nødvendigvis like univeselle, selv om de vil ha flere tilhengere enn uttalte motstandere. Blant disse er at kostnadene ved å begrense global oppvarming *bør* fordeles på en globalt rettferdig måte. Slik prediksjonene fra klimaforskerne ser ut, vil den globale oppvarmingen ramme fattige land i sterkere grad enn i-landene. Å la de fattige landene betale for et fenomen som de rike landene har hovedansvaret for, vil av de fleste oppfattes som urettferdig. Et lignende argument angår rettferdighet ikke på tvers av land, men på tvers av generasjoner: Mange vil oppfatte det som urettferdig at kommende generasjoner skal betale for et problem som tidligere generasjoner har forårsaket og unnlatt å rydde opp i. Andelen av befolkningen som *ikke* er enig i disse verdiene vil sannsynligvis øke (fra den generelle påstanden at katastrofer *bør* unngås via internasjonal solidaritet til «intergenerasjonell» solidaritet). Grunnen er at muligheten for å identifisere seg med de skadelidende, avtar i denne rekkefølgen.

Klimaforskere kan altså – etter bredt aksepterte metaetiske prinsipper – ikke begrunne en klimapolitikk med vitenskapelige funn alene. Problemet er imidlertid ikke bare at enkelte samfunnsgrupper forventer dette. Problemet er også at noen klimaforskere forsterker inntrykket av at dette er mulig. Dette kan paradoksalt nok komme av at klimaforskere aksepterer *er/bør*-dikotomien. Grunnen kan i så fall være en viss «verdiskrekk» hos naturvitere, altså uklare forestillinger om normativitet. Noen kan (sannsynligvis feilaktig) frykte at kolleger vil begynne å rynke på nesen når det blir tydelig at man har rotet seg borti normative problemstillinger. I den grad man ønsker å uttale seg, må

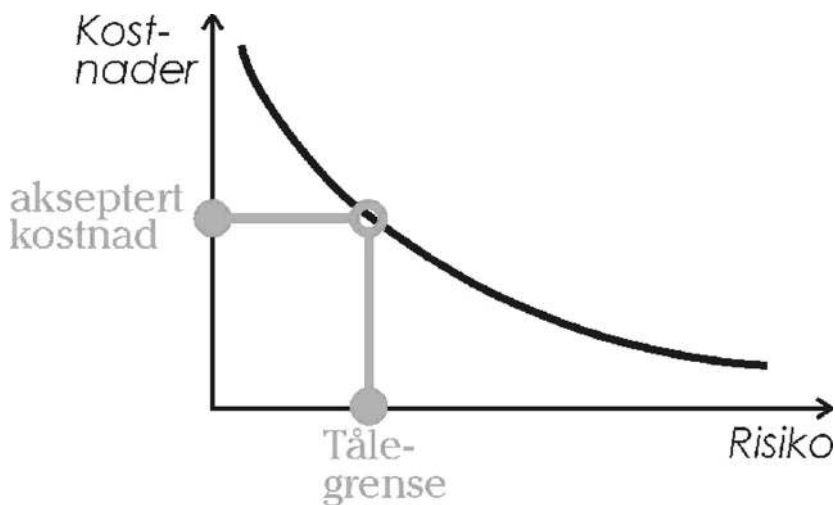
man i så fall kamufflere sine premisser som faktiske. Det samme kan også skje helt ubevisst siden naturvitere ikke er vant til å håndtere normative utsagn. I begge tilfeller ender artikkelen opp med et «*bør*» i konklusjonskapitlet selv om alle premissene var faktiske (for en illustrasjon se King, 2005). I tillegg kan det hende at enkelte forskere håper på en større innflytelse på beslutningsprosessen i den grad de opprettholder feiloppfatningen om at deres resultater tillater umiddelbare politiske konklusjoner. De antar (sannsynligvis korrekt) at deres meninger tillegges større vekt så lenge de oppfattes som avledet av faktiske utsagn. Til en viss grad kan altså både forskere og politikere profitere på å opprettholde den populære illusjonen om at klimapolitikk ikke handler om verdier.

Kostnaden er imidlertid at klimadebatten rotes til og at klimapolitikken blir mer ugjennomsiktig. Det har resultert i besynderlige meningsutvekslinger, der begge sider kritiserer hverandres klimapolitiske konklusjoner ved å angripe det faktiske grunnlaget til motstanderen (for eksempel Benestad, 2004a, 2004b; Grønli, 2007b; Hegvik, 2007; Valland, 2004a, 2004b). Begge sider reagerer med indignasjon fordi de føler seg utestengt og marginalisert, men de fortsetter å godta hverandres implisitte antagelse om at den politiske konklusjonen følger direkte fra de vitenskapelige funnene ens forskningsgruppe står bak. På denne måten har debatten bølget frem og tilbake på et sviktende grunnlag. Et eksempel er også debatten om det er varmere nå enn i vikingtiden (jf. Mann, Bradley og Hughes, 1998; McIntyre og McKittrick, 2005): Innbittheten i debatten forespeiler at svaret på dette spørsmålet er avgjørende for klimapolitikken, noe det ikke er (se under, *Logiske feilslutninger*).

Mest sannsynlig ligger ikke uenigheten bare i de ulike forskningsresultatene som legges til grunn, men i like stor grad i verdigrunnlagene. Men fordi ingen side gjør eksplisitt hvilke verdier de bygger sine konklusjoner på – og at det i det hele tatt inngår verdier i de politiske anbefalingene – er det umulig å slå fast hvor mye av uenigheten som egentlig ligger i verdigrunnlaget.

II. **Er/bør-dikotomien (2): moralske verdier og grenseverdier**
Er/bør-dikotomien berører klimadebatten også på en an-

Klimaforskere kan altså – etter bredt aksepterte metaetiske prinsipper – ikke begrunne en klimapolitikk med vitenskapelige funn alene. Problemet er imidlertid ikke bare at enkelte samfunnsgrupper forventer dette. Problemet er også at noen klimaforskere forsterker inntrykket av at dette er mulig.



Figur 1. Samspill mellom forskning og politikk i å fastsette tålegrenser. Vitenskapens bidrag er vist i svart, politikken i grå. Moralske verdier kan ikke avgjøre noen tålegrense uten vitenskapelige innspill. Men vitenskapen kan ikke avgjøre balansen mellom kostnad og risiko uten moralske/politiske innspill. Figuren er forenklet, siden kurven kan ha en atskillig mer komplisert form. Kilde: forfatterens egen illustrasjon, først publisert i *Klassekampen* (Sandvik, 1998).

nen måte. Dette kommer til syne i argumenter av typen «litt varmere klima skader da ikke» og «klimaet har alltid variert». En vanlig feiloppfatning ser nemlig ut til å være at klimaforskningen kan avgjøre hvor mye temperaturøkning som kan tillates. Dette spørsmålet er imidlertid et verdispørsmål. Problemstillingen er beslektet med for eksempel fastsettelsen av grenseverdier av giftige eller andre helse- eller miljøskadelige substanser (Sandvik, 1998). Skadelige substanser gjør skade også i små doser. Det fins ingen konsentrasjon der de kan omtales som «ufarlige». Samtidig er ikke kostnadene ved å redusere substansens konsentrasjon i eksempelvis luften eller vannet proporsjonale til reduksjonen. Den første halvingen koster vanligvis mindre enn den neste, og den tiende uforholdsmessig mye mer. Dette er illustrert i figur 1. Når en grenseverdi fastsettes, er dette derfor i et samspill med en verdiavveining, som finner sted utenfor vitenskapen. Fastsettelsen av det «beste» (eller «minst dårlige») kompromisset mellom kostnad og virkning er nemlig av moralsk eller politisk art. Vitenskapen kan levere den svarte kurven i figur 1, som spesifiserer kostnaden og risikoen ved mulige tålegrenser. Men politikken må bestemme hvilket forhold mellom kostnad og gevinst som kan aksepteres (de grå linjene i figur 1).

Klimapolitikken er i den samme situasjonen. Klimaforskningen kan fortelle hva som kommer til å skje ved en viss temperaturøkning. Klimakonsekvensforskningen kan fortelle hva ulike tiltak kommer til å koste. Prislappen vil variere med hvor mye temperaturøkning man ønsker å tillate. Å ikke tillate *noen* temperaturøkning er ikke lenger blant alternativene, spesielt etter at verdenssamfunnet lot tre IPCC-rapporter passere uten nevneverdig respons. I figur 1 illustreres dette ved at «null risiko» vil ha en «uendelig kostnad». Alle andre valg er like mulige og like forenlige med det klimatologiske faktagrunnlaget. Det som skiller dem er kostnadene på den ene siden og effekten på jorden og dens beboere på den andre.

Argumentet «klimaet har alltid variert» henter sin legitimitet delvis fra forestillingen om at det fins ett objektivt nivå av klimaendring som kan godtas. Er ikke dette nivået oppnåelig, kan vi «like gjerne gi opp». Men denne forestillingen bygger på en etisk feilslutning. Hvis vi ikke kan opprettholde det førindustrielle verdensklimate, kan det likevel være bedre å sørge for at temperaturen bare stiger med 1,5 °C istedenfor 3,5 °C (for å nevne noen forholdsvis vilkårlige tall innenfor intervallet som IPCC predikerer). Om en mindre temperaturstigning oppfattes som «bedre» enn en stor sådan, handler til syvende og sist om verdivalg, ikke om klimatologiske resultater. Derfor kan man heller ikke forvente et svar fra klimatolog-hold, når spørsmålet som stilles er «hvor mye kan man tillate at temperaturen stiger?». Spørsmål som man kan håpe på å få besvart, er av en helt annen sort: «Hvor mye vil temperaturen øke innen 2100 hvis vi reduserer dagens CO₂-utslipp med 20 % innen ti år?» I tillegg kan klimakonsekvensforskere svare på spørsmål av typen «hvilke konsekvenser vil den anslåtte temperaturøkningen ha?», og «hva er kostnadene ved å redusere CO₂-utslippene med 20 % innen ti år?».

Problemet kan være at få aktører i klimadebatten ser seg tjent med å innrømme at det er et verdispørsmål hvor mye temperaturøkning man vil tillate. For politikere er det mest behagelig å late som om spørsmålet er av vitenskape-

lig natur. Da kan de nøye seg med å vise til vitenskapelige rapporter hvis de skal forsvare et upopulært tiltak. Å innrømme at det ligger et politisk valg bak tiltaket, ville drive mange potensielle velgere i motstandernes armer. Dette er med andre ord et klassisk eksempel på en allmenningens tragedie (Hardin, 1968), hvor politikere ønsker å unngå straff i form av sviktende velgeroppslutning.

III. Moralske kollisjoner (1): forskningsetikk kontra miljøetikk

I klimadebatten kommer forskere i klem mellom to ulike moralske krav som stilles til vitenskapsfolk. Det ene kravet er av forskningsetisk art, og innebærer blant annet at forskeren tar alle tenkelige forbehold før hun uttaler seg. Den andre forventningen er at vitenskapsfolk advarer samfunnet mot farlige tendenser, som de, grunnet sin kompetanse og forskning, ofte vil være de første til å oppdage.

Mer spesifikt stiller forskningsetikken statistiske krav til når man kan bry omverdenen med sine hypoteser: Et vanlig krav i naturvitenskapene er at sannsynligheten for at funnene skyldes nullhypotesen (det vil si tilfeldigheter og ikke arbeidshypotesen), skal være mindre enn 5 %. I denne prosessen kan man gjøre to typer statistiske feil, som kalles type-I- og type-II-feil. Man begår en type-I-feil når man forkaster nullhypotesen selv om den er sann (eller når man aksepterer arbeidshypotesen når den er feil). En type-II-feil består derimot i at man aksepterer nullhypotesen selv om den er feil (eller at man forkaster arbeidshypotesen når den er sann). Forutsatt en gitt mengde tilgjengelige data som kan analyseres, vil en reduksjon av sannsynligheten for type-I-feil automatisk øke sannsynligheten for type-II-feil – og vice versa. Som forsker er man utdannet til å frykte og å unngå type-I-feil. Man skal heller forkaste sin «yndlingshypotese» enn å akseptere den på sviktende grunnlag. Dette er en konsekvens av blant annet Poppers falsifikasjonisme (1934, 1962), og er en vitenskapsteoretisk godt begrunnet metode.

Situasjonen endrer seg imidlertid totalt hvis hypotesene det forskes på ikke bare har akademisk interesse, men i tillegg innebærer en stor fare. Kristin Shrader-Frechette leverer en glimrende analyse av dette dilemmaet (Shrader-Frechette og McCoy, 1992): Hva gjør man om det å begå en type-II-feil innebærer en fare for menneskeheten? Forskere flest har kompetanse på sannsynlighetene ved, ikke på samfunnskonsekvensene av, fenomenene de forsker på. Betyr det at de skal la være å uttale seg om farene? Noen krefter hevder nettopp dette. Et eksempel fra denne ytterkanten er følgende utsagn:

Krav om at naturvitere skal gi vurderinger av mulige samfunnsmessige og langsiktige konsekvenser av sin forskning er direkte i strid med vitenskapens metode og etikk, og er et umulig og uetisk krav til forskere.

Kravet bryter med prinsippet om at det som publiseres skal være et resultat av forskerens unike kunnskaper og arbeid på sitt spesielle fagområde (Döderlein, 2007).

Når det her er snakk om «etikk» og «uetisk», siktes det utelukkende til forskningsetikken (i snever forstand) og dens forventning av lave sannsynligheter for type-I-feil. I det samme forholdet ligger også den retoriske styrken til mange av argumentene i klimadebatten. Argumenter av typene «klimaendringene kan like gjerne være naturlige» og «det må forskes mer før vi setter i gang drastiske tiltak», benytter seg av denne ensidigheten. De fokuserer på at forskere som advarer mot antropogene klimaendringer, har forlatt sin forskningsetiske tilviste rolle som produsenter av tall og tabeller. Jeg antar at grunnen til at noen klimaforskere likevel velger å gjøre nettopp det, er at de også føler seg bundet av det miljøetiske føre-var-prinsippet og opptrer som miljøetiske «varsler». Likevel treffer kritikken et særdeles ømt punkt, siden forskernes troverdighet står og faller med at de overholder forskningsetikken.

Videre vil heller ingen klimaforsker si seg uenig i at mer forskning er av det gode. Det er mange spørsmål som det er verdt å vite mer om, og mange gjenværende uklarheter. Selv om man antar at disse hullene bare påvirker klimapolitikken i forsvinnende liten grad, er argumentet at «det ikke er forsket nok» på en måte immunt mot motsigelser. En slik motsigelse kan i hvert fall vanskelig komme fra en klimaforsker. Derfor er det godt mulig at en del klimaforskere som sympatiserer med IPCCs anbefalinger, likevel ikke forsvare dette offentlig, fordi de ikke tør å eksponere seg med en «mer forskning trengs ikke»-holdning, noe som forskningsetisk sett er tvilsomt. Spesielt med tanke på at det til tider hersker et nokså «ubehagelig klima i klimadebatten» (Sandvik, 2007), kan det være mang en forsker som heller finregner på resultatene en gang til – kanskje i det fåfengte håpet om at kritikken forstummer når hun kan presentere resultatene sine med ytterligere ett desimalsiffer.

Etter bredt aksepterte forestillinger omfatter vitenskapsetikk i vid forstand imidlertid vesentlig mer enn bare forskningsetikk i artikkelens snevre forstand (Tranøy, 1986, spesielt s. 174–177; jf. Tranøy m.fl., 1981; om varslingens etikk, se Jubb, 1999). Å innta en varslerrolle når dette er til samfunnets beste, hører med til de vitenskapsetiske normene som utgjør en forskers yrkesetikk. Angrepene mot

forskere som setter varslerrollen over forskningsetikken kan dermed i seg selv betegnes som moralsk betenkelige.

IV. Moralske kollisjoner (2): journalistisk yrkesetikk kontra naturvitenskapelig yrkesetikk

Forskningsresultater alene gjør liten nytte i samfunnsdebatten med mindre de blir gjort kjent for det store befolkningsflertallet som ikke leser fagtidsskriftene. Her har mediene en sentral rolle. I klimadebatten kan det imidlertid se ut som om journalistenes og naturforskernes yrkesetikker har en tendens til å kollidere. Et viktig prinsipp for journalister er å få frem alle sider i en kontroversiell sak. Ved å følge sin egen yrkesetikk, tenderer journalister derfor mot å intervju like mange bekymrede klimaforskere som «klimaskeptikere» (Boykoff og Boykoff, 2004). Også debattprogrammer på tv har hatt en tendens til å invitere flere «klimaskeptiske» kjendiser enn klimaforskere (Todal, 2005). En viktig norsk populærvitenskapelig publiseringskanal (forskning.no) har gjort det til sin fanesak å fronte «klimaskeptisk» forskning (se f.eks. Grønli, 2007a; Kristiansen, 2007a, 2007b; Tunstad, 2007). Redaktøren rettferdiggjør seg med at han «ikke [følger seg] bundet til å formidle kun hovedstrømmen i et forskningsfelt» (Letnes, 2007, s. 23).

Resultatet av alle disse tendensene er at «klimaskeptikere» får uproporsjonalt mye mer oppmerksomhet i media enn i fagkretser. Dette formidler et inntrykk til lekfolk av at forholdet mellom IPCCs syn og skeptikerne er tilnærmet 50:50, noe som ikke svarer til realiteten (McCright, 2007).

Videre har enkelte journalistiske aktører konstruert en kunstig konflikt mellom en opplyst klimadebatt og ytringsfrihet – et argument som i sin tur ble brukt for å beskyldte IPCC-tilhengere for å undertrykke det moralske gode som ytringsfriheten er (Bjørkeng, 2007; Kristiansen, 2007a). Blant utsagnene som ble angrepet, var også Gro Harlem Brunstlands uttalelse på FNs talerstol om at det er «umoralsk å tvile» på IPCC (Tunstad, 2007). Dette utsagnet var uten tvil (!) uheldig, men det var neppe myntet på forskere. Journalistisk sett har man derimot kunnet bevite at tvilen ofte ensidig ble rettet mot IPCC og i mye mindre grad mot «klimaskeptikere» (Ryghaug, 2006). Selv om det ikke er umoralsk å tvile, kan det være umoralsk å så tvil, og spesielt å bruke tvil som argument. Det siste

blander nemlig fravær av støtte med støtte for fravær (se under). Pressen ser heller ikke ut til å ha tatt innover seg at det faktisk kan være umoralsk å informere, nemlig i tilfeller når man vet at informasjonen vil bli misforstått og misbrukt, og ikke gjør sitt beste for å unngå slike misforståelser og misbruk. Mange norske medier har gjort seg skyldig i dette. I stedet for å bruke anledningen til en slik selvransakelse, har skytset blitt rettet mot klimaforskere for angivelig å ville kneble «klimaskeptikerne».

Også i dette tilfellet står konflikten mellom pressen – som vokteren over ytringsfriheten og som fjerde statsmakt med en forpliktelse til å være kritisk – på den ene siden, og klimaforskere som prøver å imøtegå «klimaskeptikere» på den andre siden.

V. Logiske feilslutninger

Logiske feilslutninger foreligger i flere av argumentene, men de blir spesielt problematiske når de kommer i tillegg til de moralske kollisjonene som ble diskutert over. Også de logiske feilene gjør imidlertid at argumenter mister sin gyldighet, selv om de isolert sett er vitenskapelig korrekte, det vil si når det faktiske grunnlaget som påberopes er akseptert av forskersamfunnet. Mest påfallende er den logiske feilslutningen i argumenter av typen «klimaet har alltid variert», «det var minst like varmt i vikingtiden» eller «det har vært varmere for 6000 år siden». Slike sammenligninger med tidligere tider brukes for å ufarliggjøre de nåværende klimaendringene. Her antas implisitt at noe som ikke utslettet arten *Homo sapiens* for 1000 eller 6000 år siden, ikke kan være farlig i dag heller. Konklusjonen holder imidlertid bare under en hel rekke *ceteris paribus*-betingelser, det vil si antagelser om ellers like forhold. Ingen av disse kan sies å være oppfylt, fordi:

- Noen av de tidligere varmeperiodene, for eksempel den i vikingtiden, var regionalt begrensede fenomener, mens dagens oppvarming er et globalt fenomen.
- Tidligere varmeperioder skyldtes ikke menneskelig aktivitet, og kunne altså ikke ha blitt unngått selv om vikingene hadde hatt et klimapanel og en slagkraftig klimapolitikk.
- Verden var ikke like tett befolket for tusen år siden. Befolkningen har økt til det tjuedobbelte siden den

gang.

- Folkeretten var ikke spesielt godt utviklet for tusen år siden, mens det i dag oppfattes som et moralsk problem at noen folk skal lide mer enn andre (spesielt når det er disse andre som har forårsaket problemet).

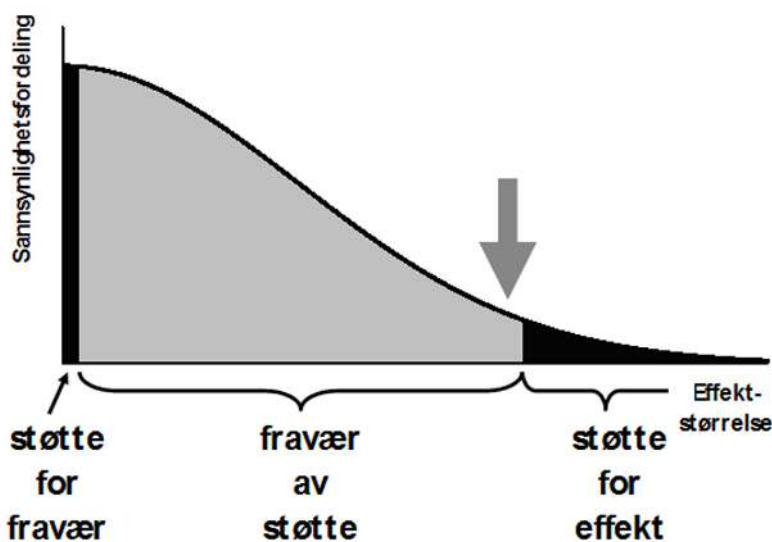
Sammenligninger med andre (pre)historiske tider er altså irrelevant for dagens klimapolitikk. Ondet som klimapolitikken skal bekjempe er ikke en høy global gjennomsnittstemperatur *per se*, men *effektene* av den høye temperaturen, og disse er ikke de samme som i tidligere epoker.

Også naturlighetsargumentet («klimaendringene kan like gjerne være naturlige», se over) bygger på en logisk feilslutning, nemlig at klimapolitiske tiltak bare er meningsfulle når mesteparten av (eller hele) den globale oppvarmingen er antropogent forårsaket. Resonnerer man rasjonelt, ser man at det motsatte er tilfelle: Gitt et konkret klimamål må antropogene utslipp reduseres *mer jo større* den naturlige påvirkningen er (Sandvik, 1999). Til en viss grad kan naturlighetsargumentet også innholde feilslutningen at «naturlig» kan likestilles med «ønskelig», «ufarlig» eller «upåvirkelig». Begrepet «naturlig», i hvert fall slik det brukes i vitenskapene, har ingen som helst verdiladning.

Til slutt kan man nevne argumenter av typen «det vil være økonomisk mer lønnsomt å leve med følgene av den globale oppvarmingen enn å prøve å unngå den». Også disse gjør en *ceteris paribus*-antagelse som er feilaktig: Fremtiden er ikke lik nåtiden. Når fossile energibærere tar slutt i fremtiden (det vil si i løpet av få generasjoner) uansett, er den eventuelle gevinsten som kan oppnås ved å ikke endre økonomiens avhengighet av fossile energibærere, bare kortvarig. Kostnadene ved denne omleggingen må betales på ett eller annet tidspunkt likevel.

VI. Vitenskapsteoretiske overvurderinger

En helt basal vitenskapsteoretisk misforståelse ligger bak påstandene om at teorien om den antropogene drivhuseffekten «ikke er bevist» eller «bare er en teori». Empirisk vi-



Figur 2. «Fravær av støtte» (for en effekt) er ikke «støtte for fravær» (av en effekt). Kurven viser en sannsynlighetsfordeling av effektstørrelser gitt nullhypotesen («ingen effekt»). De svarte arealene viser de ytterste fem prosentene av fordelingen, som vanligvis tolkes som støtte for effekten, respektive dens fravær. I den mellomliggende grå sonen kan verken effekten eller dens fravær anses som støttet. Pilen illustrerer effektstørrelsen av en tenkt farlig effekt, som ikke har fått tilstrekkelig støtte, men som heller ikke kan motbevise. Kilde: originalillustrasjon ved forfatteren.

tenkap kan ikke levere annet enn teorier og makter ikke å bevise dem (Popper, 1934, 1962). Denne misforståelsen er heldigvis ytterst sjelden i faglitteraturen, men lever i beste velgående i den populære debatten (f.eks. Jaklin, 1996).

Viktiger er kanskje at enkelte klimadebattanter overser at fravær av støtte for en effekt ikke er ensbetydende med støtte for fravær av en effekt (figur 2). Når man forkaster en teori fordi den (angivelig eller virkelig) har for lite støtte, kan man, som figur 2 illustrerer i noe forenklet form, likevel ikke argumentere med at politikken bør bygge på at teorien er feil. Dette snur nemlig forholdet mellom null- og arbeidshypotese. Hypotesene som er relevante for klimapolitikken har langt mer støtte enn nullhypotesene («ingen effekt»), selv om enkelte av arbeidshypotesene ikke skulle ha oppnådd statistisk signifikans så langt. Misforståelsen bunner sannsynligvis også her i uvitenhet om de strenge vitenskapsteoretiske kravene som stilles ved publiseringen av vitenskapelige hypoteser. Nullhypotesen kan være veldig usannsynlig uten at arbeidshypotesen får tilstrekkelig vitenskapelig/statistisk støtte av den grunn (figur 2). Oversatt fra vitenskapsteori til politikk, kan man derfor si at det er akkurat like forkastelig (eller like lite forkastelig) at «klimaskeptiske» forskere trekker politiske konklusjoner eller mottar anbefalinger fra forskningen

som at «vanlige» forskere gjør det samme i motsatt retning. Å anbefale «ingen endring i politikken» er også en anbefaling, på lik linje med «politikken må legges om».

En interessant og underbelyst type feilslutning beskrives dessuten av Daniel Sarewitz (2004). Han påpeker at det er en vitenskapsteoretisk overvurdering at mer forskning alltid er svaret på uenighet rundt faktabaserte avgjørelser. Som han illustrerer med mange eksempler, kan mer forskning faktisk føre til økt heller enn redusert uenighet. Det er flere forhold som bidrar til denne situasjonen:

- Verken produksjonen eller tolkningen av vitenskapelig kunnskap er upåvirket av forskernes politiske ståsted (Jasanoff, 1996).
- Grensene mellom hva som er vitenskap og hva som er politikk, er ikke objektive og uforanderlige, men er både subjektive og i stand til å endre seg over tid (Jasanoff, 1987).
- Vitenskapelige funn kan ikke avklare etiske uenigheter (se over).
- Ulike vitenskapsgrener forsker innenfor ulike

kontekster og forholder seg til ulike paradigmer.

Det er det siste punktet som er mest spennende i artikkelens sammenheng. Sarewitz kaller dette for «objektivitetsoverflod» (*excess of objectivity*). Årsaken er at forskning som involverer flere vitenskapelige grener, ofte resulterer i inkommensurable funn. De ulike resultatene er altså ikke egentlig motstridende, men fokuserer på ulike sider ved det samme fenomenet (årsaker, konsekvenser, mekanismer og så videre), som hver for seg kan støtte – og/eller påvirkes av – ulike verdisyn. Dette trenger ikke å bety at ulike forskningsgrener står for ulike partipolitiske retninger (for eksempel progressive naturvitere mot reaksjonære økonomer), men kan helt enkelt komme av forskjeller i forskningstradisjoner og spørsmålsstillinger. Jo flere detaljer forskerne lokker frem fra naturens ubegrensede beholdning av størrelser, prosesser og sammenhenger, desto flere måter kan disse funnene settes sammen på, og desto flere måter fins det å bestemme hvilke funn som er relevante og hvilke som er irrelevante. Dette handler ikke (nødvendigvis) om bevisst selektiv bruk av data som passer forskerens verdensbilde, «poenget er at *all* bruk av fakta er selektiv hvis de kausale sammenhengene ikke er enkle eller godt undersøkte» (Sarewitz, 2004, 390, min oversettelse, originalens kursivering).

Vitenskapelig usikkerhet inneholder derfor to komponenter: Delvis er usikkerhet en egenskap ved naturen, som mer forskning ikke kan få til å forsvinne; delvis er den også «et mål på den psykologiske tilstanden til dem som

måler usikkerheten», som Sarewitz (2004, 393) uttrykker det. Dermed oppstår den interessante situasjonen at usikkerheten er en funksjon av de politiske interessene som står på spill. Jo større betydning en avgjørelse har, desto flere forskere fra desto flere fagretninger vil settes på saken, og desto større blir «objektivitetsoverfloden» og dermed usikkerheten. Sarewitz nevner global oppvarming som ett blant flere områder der objektivitetsoverflod er et større politisk problem enn kunnskapsmangel. Årsaken ligger på tre plan:

- 1) De faktiske forholdene bak klimaendringene er høyst komplekse fysiske, geo- og biovitenskapelige, samfunnsgeografiske og -økonomiske systemer med potensielt ubegrenset mange parametere å ta høyde for, og med både positive og negative tilbakekoblingsmekanismer som delvis bare er utilstrekkelig forstått. Selv forståelsen av de mest basale blant de involverte mekanismene krever mer fagkunnskap enn man kan forutsette hos store deler av befolkningen.
- 2) Samtidig berører konsekvensene av klimadebatten hele befolkningen. Sannsynligvis er det korrekt å si at konsekvensene er større enn for noe annet samtidig politisk problem. Dette gjelder både for konsekvensene klimaendringene vil ha (hvis IPCCs vurdering er i nærheten av sannheten), men også for konsekvensene en gjennomgripende klimapolitikk vil ha på verdens økonomier.
- 3) Klimadebatten har usedvanlig mange aktører. Aktørene er forskere fra diverse akademiske grener, politikere, byråkrater, næringslivsledere, og ikke minst befolkningen i sin helhet, både i funksjon av å være meningsberettiget i klimadebatten, stemmeberettiget ved valg og aktive som konsumenter av «klimauvennlige» og/eller «klimauvennlige» produkter.

Objektivitetsoverflod er et fenomen som har fått svært lite oppmerksomhet. Det bygger til syvende og sist på en vitenskapsteoretisk (og til dels vitenskapssosiologisk) overvurdering av hva vitenskap er i stand til. Det er ikke bare politikere som gjør seg skyldig i denne overvurderingen. Den er minst like utbredt blant vitenskapsfolkene. Som i tilfellet med «den populære illusjonen at klimapolitikk ikke handler om verdier» (se over, *Erlbør-dikotomien*), kan det hende at forskere ser seg tjente med at deres arbeid tillegges mer vekt enn den politisk sett fortjener. Heller ikke denne overvurderingen skjer (eller trenger å skje) bevisst. Men den bidrar til å holde en avsporet debatt gående og

debattemperaturen oppe.

Konklusjoner

Klimadebatten som har rast de siste årene, er en god illustrasjon på hva som skjer når aktørene i en debatt blander (1) vitenskap, (2) vitenskapsteori, (3) vitenskapsetikk og (4) miljøetikk. Alle fire momenter er viktige i klimadebatten, men alle på sine (og ikke hverandres) premisser.

Jeg har i denne artikkelen påpekt en rekke filosofiske feil og moralske dilemmaer ved klimadebatten. Hoveddilemmaet ser ut til å bestå i at forskningsetikk og miljøetikk drar i forskjellige retninger. De andre filosofiske feilene i debatten og meningsforskjeller i forskningen kommer i tillegg, men hadde isolert sett ikke hatt den samme effekten. Dilemmaet kan ikke løses ved å holde usikkerhet eller uenighet skjult. Ethvert slikt forsøk vil bare utnytte av motstandersiden og forverre situasjonen. Dermed må åpenhet og redelighet være en del av løsningen, selv om det vil finnes politiske miljøer som også vet å utnytte dette til sin fordel.

Et første skritt for å hjelpe forskerne ut av dette dilemmaet, består rett og slett i å eksponere det, det vil si å belyse hva de etiske valgene i det hele tatt består i. Bevissthet om og åpenhet rundt eksistensen av de etiske dilemmaene vil gjøre det vanskeligere for begge sider i debatten å misbruke fakta eller å bruke villedende argumentasjonsmønstre. Dette kan forhåpentligvis føre til en åpnere og mer konstruktiv og resultatorientert klimadebatt. Debatten vil dessuten tjene på å droppe argumenter som rett og slett er logisk eller vitenskapsteoretisk uholdbare.

Litteraturliste neste side

ILLUSTRASJON: DANIEL PEDER ASKELAND



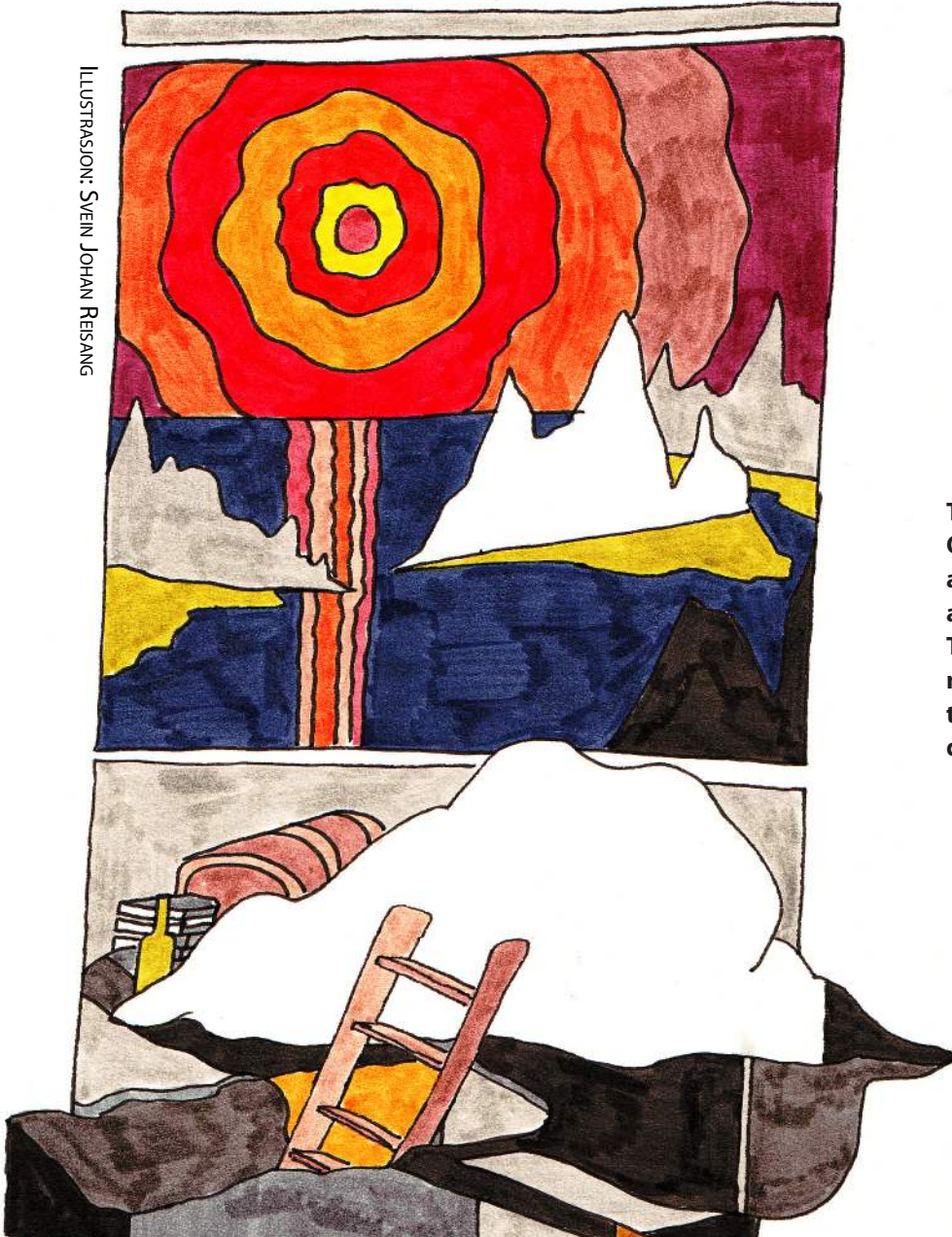
LITTERATUR

- Benestad, R. 2004a, «Om klimamodeller og deres evne til å beskrive virkeligheten», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2004/april/1082896256.75>> [24. juni 2006].
- 2004b, «Misforståelser rundt klimaspørsmål», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2004/juli/1086781122.34>> [24. juni 2006].
- Bjørkeng, P.K. 2007, «Klima for konsensus», *Aftenposten*, 13. desember, Del 2, s. 14.
- Boykoff, M.T. og J.M. Boykoff 2004, «Balance as bias: global warming and the US prestige press», *Global Environmental Change, Part A*, bd. 14, s. 125–136.
- Döderlein, J.M. 2007, «IPCCs og Hessens vitenskap», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2007/januar/1169203895.52>> [30. mai 2007].
- Grønli, K.S. 2007a, «Klimadebattens kjetterere», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2007/mars/1173802572.31>> [24. mai 2007].
- 2007b, «Føler seg hengt ut som klimabøller», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2007/mars/1173437152.23>> [24. juni 2007].
- Hardin, G. 1968, «The tragedy of the commons», *Science (Washington, D. C.)*, bd. 162, s. 1243–1248.
- Hegvik, G.K. 2007, «Får råd fra klimabøller», *Dagbladet*, 3. mars, s. 10.
- Houghton, J. 2004, *Global warming: the complete briefing*, 3. utg., Cambridge University Press, Cambridge.
- IPCC (red.) 2007, *Climate change 2007: contributions of Working Groups I–III to the fourth assessment report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 3 bind, Cambridge University Press, Cambridge and New York.
- Jaklin, A. 1996, «'Drivhuseffekt ikke bevist' – forsker på tromsøbesøk angriper FN's klimaeksperte», *Nordlys*, 14. februar, s. 7.
- Jasanoff, S. 1996, «Beyond epistemology: relativism and engagement in the politics of science», *Social Studies of Science*, bd. 26, s. 393–418.
- Jasanoff, S.S. 1987, «Contested boundaries in policy-relevant science», *Social Studies of Science*, bd. 17, s. 195–230.
- Jubb, P.B. 1999, «Whistleblowing: a restrictive definition and interpretation», *Journal of Business Ethics*, bd. 21, s. 77–94.
- King, D. 2005, «Climate change: the science and the policy», *Journal of Applied Ecology*, bd. 42, s. 779–783.
- Kristiansen, N. 2007a, «Klima og yttringsfrihet», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/artikler/2007/august/1188415371.47>> [21. mai 2008].
- 2007b, «Rom for klimadebatt», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/artikler/2007/desember/1197650646.34>> [21. mai 2008].
- Letnes, O. 2007, «Jakten på den gode klimadebatt», *Forskning (Oslo)*, bd. 15, nr. 1, s. 22–25.
- Mann, M.E., R.S. Bradley og M.K. Hughes 1998, «Global-scale temperature patterns and climate forcing over the past six centuries», *Nature (London)*, bd. 392, s. 779–787.
- McCright, A.M. 2007, «Dealing with climate change contrarians», i Moser, S.C. og L. Dilling (red.), *Creating a climate for change: communicating climate change and facilitating social change*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 200–212.
- McIntyre, S. og R. McKittrick 2005, «The M&M critique of the MBH98 Northern Hemisphere climate index: update and implications», *Energy and Environment (Brentwood)*, bd. 16, s. 69–100.
- Popper, K.R. 1934, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 9, Springer, Wien.
- 1962, *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, Basic Books, New York.
- Ryghaug, M. 2006, «'Some like it hot' – konstruksjon av kunnskap om klimaendringer i norske aviser», *Norsk medietidsskrift*, nr. 3, s. 197–219.
- Sandvik, H. 1998, «Kan vitenskapen hjelpe oss?», *Klassekampen*, 6. juni, Magasin, s. 5; 13. juni, Magasin, s. 13.
- 1999, «Tvilomt om drivhuseffekt», *Dagbladet*, 29. juli, s. 36.
- 2007, «Klimaet i klimadebatten», *Morgenbladet*, 20. april, s. 21.
- Sarewitz, D. 2004, «How science makes environmental controversies worse», *Environmental Science and Policy*, bd. 7, s. 385–403.
- Shrader-Frechette, K.S. og E.D. McCoy 1992, «Statistics, costs and rationality in ecological inference», *Trends in Ecology and Evolution*, bd. 7, s. 96–99.
- Skipnes, P. og P. Tande 2000, «Kollektivt hysteri!», *Adresseavisen*, 6. juni, s. 22.
- Todal, P.A. 2005, «Steffen Iversen er viktigare enn klimaendringane», *Dag og Tid*, 21. mai, s. 4–5.
- Tranøy, K.E. 1986, *Vitenskapen – samfunnsmakt og livsform*, Universitetsforlaget, Oslo.
- , G. Apenes, T. Austad, G.A. Blom, A. Brøgger, E. Enger, H. Kløve, K. Krüger, Y. Løchen, K. Stenstadsvold og G. Nerheim 1981, *Forskning og etisk ansvar: en rapport fra utvalget for «Forskning og etikk» nedsatt av Hovedkomiteen for norsk forskning*, Hovedkomiteen for norsk forskning, Oslo.
- Tunstad, E. 2007, «Umoralsk å tvile?», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/artikler/2007/juli/1185732916.88>> [21. mai 2008].
- Valland, A. 2004a, «Lite tilpasing i klimaforskningen?», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2004/juni/1086255875.43>> [24. juni 2006].
- 2004b, «Urimelig å forkaste satellitmålinger», [online], forskning.no, tilgjengelig fra: <<http://www.forskning.no/Artikler/2004/juli/1089187499.64>> [24. juni 2006].

CAN I SAY THAT MACHIAVELLI WAS WRONG?

ON TRUTH-VALUE JUDGMENTS IN
PHILOSOPHY AND HISTORY OF IDEAS

ILLUSTRATION: SVEIN JOHAN RESANG



This winter, the University of Oslo's Philosophy-program and History of Ideas-program are being joined together. This provides a good opportunity to rethink what separates these two closely related academic fields.

By Ole Martin Moen

If an historian of ideas is asked what separates history of ideas from philosophy, her first reply is likely to be that while history of ideas is an historical discipline, philosophy is not. Given elementary semantics, this should not surprise anyone. But what then, one might wonder, separates the history of ideas from the history of philosophy? This is a more interesting question, I think, and here one is likely to be met with two replies, drawing two interrelated distinctions between the fields: one related to content, the other related to method.

The *content*-related distinction will state that historians of ideas study a wider range of texts than philosophers do. While historians of philosophy usually restrict themselves to the study of texts explicitly grappling with philosophical questions, historians of ideas traditionally have a broader focus in their selections of texts and authors. This is the reason Homer, Luther, Darwin and Freud are central figures in the University of Oslo's history of ideas curriculum, though they are absent in philosophy.

The *method*-related distinction will state that while philosophers examine the validity of the ideas they work with, historians of ideas restrict themselves to interpreting and explaining these ideas. Truth-value judgments, in other words, are often deemed irrelevant in history of ideas. As Espen Schaanning, professor of History of Ideas at the University of Oslo, nicely put this point in a lecture I attended as an undergraduate, «We historians of ideas don't care who is right and who is wrong. Or, well, we do—but we don't say it while at work» (Schaanning, 11.01.2005).

Here, however, it is important to clarify a possible ambiguity. When it is claimed that historians of ideas are not concerned with truth-value judgments, this applies only to the ideas found in the texts they study, not to the interpretations of these texts. Even though an historian of ideas would hesitate to say that Machiavelli is wrong, she would not hesitate to say it's wrong to claim that Machiavelli was a Neo-Hegelian. Were the history of ideas *as such* and in all aspects void of truth-value judgments, it would hardly classify as an academic subject.

The content-related distinction, I think, is a clearly valid one, contributing to the legitimization and definition of the history of ideas as a separate academic field. In fact, I think that at our own institution—where the history department is primarily materialistically oriented while the philosophy department is primarily analytically

oriented—there is certainly room for a discipline which studies the broad development of human intellectual life, as the history of ideas does.

I think, however, that the method-related distinction is more problematic, and this distinction is the topic of this essay. My aim, still, is not to cover this problem as a whole. Rather, I will restrict myself to examining the argument against truth-value judgments put forth by Quentin Skinner, one of the most central contemporary historians of ideas holding this position.

In *Regarding Method*, the first volume of his influential three-volume *Visions of Politics*, Skinner explicitly and strongly upholds this position when he claims that it is «nothing less than fatal to good historical practice to introduce the question of truth into historical interpretation» (Skinner, 31). His view is that «our task as historians is to try to recover [a past thinker's] point of view» and that in order to discharge this task,

what historians «need to employ is solely the concept of rational acceptability and not that of truth.» (Skinner, 53) Since I'm an historian of ideas currently at refuge in a philosophy journal, however, my aim in this essay is not merely to interpret, explain and assess the «rational acceptability» of Skinner's view. Rather, my aim is to judge the truth-value of Skinner's claim. What I will argue, specifically, is that even though Skinner's view is based on true and valid observations about the nature of historical inquiries, his condemnation of truth-value judgments is far more rigid than his arguments allow for.

What Skinner claims

If an historian of ideas' job is to explain a past intellectual's «point of view», as Skinner claims, the question arises whether or not the «truth-value» of this «point of view» is in any way relevant for the kind of explanation she ought to provide. If the «truth-value» is relevant for determining the explanation she ought to provide, it follows that «truth-value» is something about which an historian of ideas needs to be concerned in order to figure out how to approach her material. This, moreover, is a position held by Keith Graham, Steven Lukes, Graham Macdonald and Phillip Pettit who claim (here in Macdonald and Pettit's words) that «the kind of explanation one gives of alien belief» indeed is dependent upon «the truth and falsity of this belief» (Skinner, 31). Their argument in support of this conclusion is that while false beliefs need an explana-

Truth-value judgments are often deemed irrelevant in history of ideas.

tion, true beliefs are largely self-explanatory. Accordingly, an historian of ideas must judge truth-value in order to decide whether or not a given idea in fact needs to be explained.

This might intuitively seem like a plausible position. To construct a supporting example, we could imagine that historians suddenly found one of Machiavelli's lost writings, and that in this piece of writing, they discovered that Machiavelli at one point refers to «man's two legs». Since human beings obviously have two legs, this would not be much to ponder over, and we would not feel any need to explain why Machiavelli thinks that man has two legs. Probably, the claim would hardly be noticed. What would the reaction be, however, if Machiavelli out of thin air had referred to «man's three legs»? Probably a widespread lift of eyebrows and an equally widespread sense of an urgent need to explain how Machiavelli could have come to claim that man has three legs. While truths, in other words, are not in need of explanation, falsehoods are, and accordingly, historians of ideas cannot escape judging the truth-value of the material they study.

Skinner, as we should expect, is opposed to such an argument, and he is opposed to it for epistemological reasons. The problem with the argument, according to Skinner, is that it rests upon the premise that what is true obviously and automatically writes itself on the mind of an historical agent – and that what is false must have occurred by some «lapse of rationality» or a psychological factor that somehow prevented the obvious from being grasped. Skinner claims this premise does not hold, since the fact is that we ourselves play a very active (indeed leading) role in the shaping of our identification of the world: we volitionally categorize, contrast, generalize, draw conclusions etc., and because of the fallibility of this process, we can at the same time be rational and mistaken (Skinner, 33). Accordingly, both true and false claims may stem from rational deliberations. As such they equally require an explanation, and as further follows, the truth-value of a judgment is not relevant for what kind of explanation we ought to provide.

Though I find this argument sound, I assume that Skinner would agree that simple perceptual knowledge can in fact be said to write itself upon the mind of the observer, and accordingly, I will further assume that he would

agree that the imaginary example of Machiavelli claiming that man has three legs would indeed require more of an explanation than an unnoticeable two legs-claim. The reason would be that the number of legs of a man is perceptually self-evident, and if Machiavelli had seriously claimed that man has three legs, this would seriously alter our judgments of Machiavelli. Since this example concerns only perceptual knowledge, however, its proper treatment cannot be used as an analogy for how historians of ideas ought to interpret their material. Historians of ideas face and seek to interpret wide abstractions such as religions, ideologies and philosophies, and the fact that a crude mistake involving perception would call for a psychological evaluation, does not warrant that an intellectual mistake calls for the same.

To illustrate the fatality of relying on such a (false) epistemological premise in studying abstract thought, Skinner points to the French historian Emmanuel Ladorie's explanation of the Post-Reformation witch-trials (Skinner, 35-36, 41). Since Ladorie

shares Macdonald and Pettit's premise, Ladorie assumes—in seeking to find the cause of the witch-trials—that what we must be looking for is a breakdown of normal reasoning, a situation in which «the peasant consciousness suddenly broke loose from its moorings» (Ladorie, 60). What Ladorie forgets in claiming this, however, Skinner maintains, is that even though it today probably would take a «lapse of rationality» to believe in witches, this need not be the case in a radically different context. The claim that there are witches is no doubt false, but whether or not a specific item of knowledge seems reasonable to a spectator depends upon the surrounding items of knowledge the spectator holds. Rather than to seek psychological reasons why the peasants of Languedoc came to believe in witches, Skinner suggests we simply explain this by turning to Deuteronomy, Galatians and Exodus, i.e. the Old Testament. In a context taking for granted that the Old Testament «constitutes the directly inspired word of God», he maintains, «it would have been the height of irrationality for them to have *disbelieved* in the existence of witches. For the Bible not only affirms that witches exist, but adds that witchcraft is an abomination and that witches must not be suffered to live» (Skinner, 36). This, Skinner claims, is a much more likely and much more seriously engaging explanation than a psychological breakdown. Of course,

Even though it today probably would take a «lapse of rationality» to believe in witches, this need not be the case in a radically different context.

one may well claim that the entire context of the Post-Reformation area constituted a «breakdown of reasoning» or a «mass delirium», but from the eyes of an historian of ideas, this is not relevant. What is relevant, claims Skinner, is that if we seek to understand alien beliefs, we should be exceptionally careful if searching for psychological problems that «prevented» people from seeing the truth; rather, we should seek to understand why a belief could in fact seem reasonable given the context in which it was held.

Accordingly, we may now grasp why Skinner claims that it is «fatal to good historical practice to introduce the question of truth into historical interpretation». It is fatal because using truth-value as a guide to interpretation makes us write «Ladurie history», i.e. a pseudo-history that does not demand of historians any proper form of contextualization.

As we have now laid out Skinner's argument that we should not as historians judge «truth», we are halfway through the descriptive part of this essay. As we have seen, Skinner doesn't merely claim negatively that we should not judge truth-value; he also claims positively that we should judge what he calls «rational acceptability». Understanding this, moreover, is crucial to grasping the full motivation behind Skinner's view on truth-value judgments. Before I criticize Skinner's point of view, therefore, I will now seek to explain his concept of «rational acceptability» and his reasons for claiming that even though truth-value judgments are not relevant for an historian of ideas, judgments of rational acceptability are.

For an action or conviction to be «rationally acceptable», Skinner defines, it must be «[reasonable] to hold true in the context [in which the historical agents] find themselves, [according to] some accredited form of reasoning» (Skinner, 31, 40). In order to grasp why Skinner thinks such a judgment is useful for an historian, we need a somewhat broader understanding (at least in outline) of what Skinner really means by «context» in relation to rational acceptability. In order to grasp Skinner's conception of a «context», moreover we need to understand the framework within which his conception of «context» arises; the framework of (1) his theory of meaning, (2) his theory of speech-acts and (3) his general historicist conception of history.

(1) Skinner's theory of meaning is a Wittgenstein-inspired conviction that words gain their meaning through their relationship to other words. Applied to the study of the history of ideas, this implies that the meaning behind

Machiavelli's works is graspable only when the work is seen as part of the debate situation (or, if one wills: the «language game») in which Machiavelli wrote (Skinner, 65). If we seek to understand Machiavelli, therefore, it will be just as fruitless to read a work of his in isolation (no matter how many times we read it), as it would be fruitless to stare at a word in isolation from other words in seeking to understand the word's meaning.

(2) Skinner's theory of speech-acts is a largely Austinian conviction that a speech/an utterance fundamentally is and must be understood as a kind of action. A speech, in other words, like any human activity, is something someone does in some context in order to attain something. Applied to the study of the history of ideas, this means that in seeking to understand the intention behind a text (and thus, to understand what the author really meant), we need not only integrate the text into its linguistic frame, but also seek to grasp what the author had reason to expect to attain from claiming what he claimed. I think this principle is eloquently formulated by James Tully in *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, where Tully summarizes Skinner's point of view under the heading «The pen is a mighty sword» (Tully, 7). Rather than claiming, as does the old saying, that the word is mightier than the sword, Skinner treats words as swords: as forceful weapons in a battle. Charles Taylor also captures this well when he summarizes this principle of Skinner's as an instruction for the student of the history of political ideas: «Try to see what the author was trying to accomplish in his political context. Read the text as an action in context» (Taylor in Tully, 219).

(3) By Skinner's general historicist attitude, I refer to the large extent to which Skinner claims that one historical context (both linguistically, confer (1) and more physically, confer (2)) can be fundamentally different from another; i.e. his view of history as discontinuing and contingent. (This conviction runs through Skinner's works, and he claims to maintain it for what he simply calls «empirical grounds» (Skinner, 88)).

With these three characteristics of contexts – context as linguistic, context as physical and context as largely contingent – we can gain a fuller understanding of what Skinner means when claiming that judgments of «rational acceptability» within context is relevant for an historian of ideas. Judging «rational acceptability», Skinner thinks, is relevant because it is our sole means to grasp the habitual way in which an historical agent maneuvers in his terrain. A good parallel, I think, could be our general judgment

of our friends' characters. Just as a grasp of our friends' characters helps us understand the claims, evaluations, intentions and actions of our friends, a judgment of the contextual «rational acceptability» of Machiavelli helps us gain access to Machiavelli's habitual mode of functioning in his linguistic and physical context. As a concretization of this principle, Skinner provides the example of how Machiavelli, in seeking to establish his claim that his contemporaries lack virtù, reports much fewer casualties in local wars than what he must have known to be true. To take note of this trait of Machiavelli, Skinner maintains, is urgently important because it raises questions about...

...Machiavelli's beliefs [that we earlier] had no occasion to ask or even notice. Why is he so excessively insistent on the military incompetence of his fellow countrymen? Is he nursing some private grievance? Or is he merely nostalgic for the bygone days of citizen militias? Or is he unduly influenced by the classical assumption that such forces are alone capable of displaying courage? This question in turn suggests to the historian some wider ones. Should we be looking for a strongly emotional component in others of Machiavelli's political belief? Should we think of him as habitually credulous in his response to the political writings of ancient Rome? Only by enquiring into the rationality of his beliefs can we hope to recognize the range of explanatory puzzles they actually pose. (Skinner, 40)

Skinner, therefore, does not argue that an historian of ideas should be disinterested in dealing with his material, even though his rejection of truth-value judgments could appear to imply so when taken out of context. An historian needs to be actively judging, as that is a means to gain access to what we ultimately seek to grasp: the intention behind the agents' actions. When we judge, however, we must remember that our judgment should not be a judgment from our own contemporary context, but from the context in which the historical agent himself acted. Grasping this, we grasp what Skinner means when he claims that «what we need to employ [as historians of ideas] is solely the concept of rational acceptability and not that of truth» (Skinner, 53).

Why Skinner is wrong

Having descriptively surveyed Skinner's position and his reasons for maintaining it, we shall now discuss whether or not his position is true.

As already indicated, I think many of Skinner's insights are both true and valuable. Particularly valuable, I think, is his observation that if we seek to grasp the meaning of a work, we need to grasp it from the debate-situation in which the work was created and in the linguistic framework available to its author. I also think Skinner's general stressing of context is valuable, and that this—as his fellow Cambridge historian John Dunn points out—brings into prominence and sheds new light on works outside the standard Western intellectual canon, since these works now make up a debate-situation considered necessary for historians of ideas to study (Dunn, 21). These observations, moreover, I think are important contributions to the definition and legitimization of history of ideas as an academic discipline. In a wide sense, I am therefore in full agreement with Skinner's positive instruction: that active judgment of «rational acceptability» within context is mandatory in studying intellectual material of the past. My disagreement with Skinner, accordingly concerns only his negative instruction: that it is straightforwardly «fatal» for an historian of ideas to judge the truth-value of the material he encounters. Since my aim in this essay is to criticize Skinner, therefore, I will here leave the discussion of «rational acceptability» and give exclusive focus to his negative statement regarding truth.

An historian needs to be actively judging, as that is a means to gain access to what we ultimately seek to grasp: the intention behind the agents' actions.

My initial comment on Skinner's negative statement was that he is «more rigid than his evidence allows for». Since my criticism accordingly amounts to the rigidity involved, I also here agree with his general principle. My agreement specifically concerns the claim that judgment of truth-value is not a necessary part of interpretation and that the truth-value of the statements we seek to interpret is irrelevant

(as far as the statements are abstract in character) to what sort of explanation we ought to provide. With regard to this point, I actually think one could even see it as a logical necessity that a judgment of a statement's truth-value is not a necessary step towards understanding the statement. The reason is simply that before you can judge the truth-value of a statement, you need to understand it, and if it were so that you needed to know whether or not the statement is true before you could understand it, both its meaning and its truth-value would be trapped in a logical circle where A presupposes B and B presupposes A.

Thus I agree with Skinner's criticism of Ladurie. What I think is crucial, however, is that our problem with

Ladurie is not that he judges truth-value *as such*; the problem, rather, is that he lets his truth-value judgments be normative for the explanations he provides. Accordingly, I think it is proper to raise the following critical question: If Ladurie had judged the truth-value of the material he studied (let's say he dismissed the entire post-Reformation era as fundamentally misguided), yet still in his historical explanation of the belief in witches did not tend towards psychologizing, would his judgment of truth-value then still be fatal?

My answer to this question is no, and so for the mere reason that to claim X is something distinguishable from claiming that X is relevant for Y. Accordingly, I think it is a valid objection to Skinner's position to claim that truth-value judgments are not harmful as long as they are considered irrelevant in the process of interpretation. As far as I know Skinner's literature, he does not address this objection.

One possible reply, however—given Skinner's own arguments—could be that for an historian of ideas to judge the truth-value of the claims he encounters would be a meaningless effort and a waste of time (and thus in one sense «fatal»). Given a radical historicist point of view – a point of view in which there is an extreme shift in context from one era to another – this could be a plausible reply, and Skinner also hints in this direction in chapter 3 of *Visions of Politics* where he writes that nothing hinders one in asking whether an utterance from the renaissance (particularly, Machiavelli's claim that mercenary armies always jeopardize the liberty of the city state) is really true or false, but that asking such a question is anachronistic: it is analogous to asking whether or not the French king is bald: today, «the question doesn't arise» (Skinner, 53).

If we are to assess this example as an argument against the possible value of intercontextual truth-value judgments, however we should ask whether Skinner here has given a sufficiently broad and strong example to support his case. While it does seem fairly safe to assume that the question of the impact of mercenary armies on city-states is no longer much of a pressing issue, couldn't one easily give other examples where such an assumption would not be as safe? We could consider, for example, Aristotle's thoughts about happiness and human flourishing in the *Nicomachean Ethics*, and ask whether it is in any way clear that Aristotle's observations belong solely within the context of the Greek city-state and are not applicable beyond

it. Whether our answer to such a question is yes or no depends, as indicated, upon the radicalism of one's historicist outlook. If one claims that there is a complete change of context from one era to another, one could claim that Aristotle's observations bear no consequences for people living in the 21st century. Do we, however, find arguments supporting such an extreme historicism in Skinner's own writings?

I think not. One interesting thing one should notice while reading *Visions of Politics*, is that Skinner in his judgment of what characterizes a rational agent provides context-independent criteria for rationality. He claims that a rational agent (no matter where or when) seeks to support his point of view, is willing to reason, seeks to resolve inconsistencies, and even holds ideas in harmony with what is needed for survival. Skinner also explicitly rejects Richard Rorty's criticism of such a view (Skinner, 31-32). Accordingly, and as I interpret

him, Skinner takes for granted that there is at least some contextual continuity between different epochs. As a consequence it follows that a statement made in one context can be directly relevant in another. From this it further follows that Skinner is not justified in claiming the necessity of excluding truth-value judgments from historical study on the grounds that they are all meaningless statements comparable to statements about the French king's baldness.

Since I reject his arguments, I do not, in other words, agree with Skinner's conviction that truth-value judgments are bound to be fatal for historians of ideas. And furthermore: by not fiercely excluding truth-value judgments, I even think Skinner could have avoided some of his most hard-hitting critics, for example John Keane's claim that Skinner's theory of history leads to «dusty antiquarianism» and Joseph Femia's claim it «takes all value out of history» (Keane and Femia in Tully, 212-213, 162). I *do* think Skinner does an impressive job defending the history of ideas in arguing that even though the subject does not give us eternal insights into eternal questions, it does give us insights into what other worldviews and lives are possible and into how we have gotten to take for granted the ideas we take for granted today. It is not so however that some virtues associated with an academic discipline must exclude others, and a supreme virtue of the history of ideas could well be that it gives insights that can be used, not merely as historical material, but as ideas for oneself to

Truth-value judgments are not harmful as long as they are considered irrelevant in the process of interpretation.

ponder over. This, however, would be a matter of judging the truth-value of the claims one studies.

Judging anything as true or false, however, is not something drastic, crude and condemning; rather, it is merely the integration of an item of knowledge into not only others' contexts, but also into one's own perception of the world. To perform such integrations, I think, is a sign of enthusiasm and genuine concern for ideas, i.e. for the subject matter historians of ideas study. Enthusiasm and genuine concern, moreover, I regard as anything but academically fatal.

It might very well be that Skinner prefers literature in the history of ideas that never includes the author's truth-

value judgments. In many cases, in fact, I would even side with him. Given Skinner's arguments, however such a preference cannot be a universal instruction for the writing of history of ideas. As long as truth-value judgments are not considered interpretationally relevant, whether or not they should be included in an historical inquiry is solely a matter of taste. With this falls the claim that a fundamental and constitutive difference between philosophy and history of ideas can be how they deal with the phenomenon of truth: As far as Skinner has proved the point, I can say that Machiavelli was wrong and still write full-blooded history of ideas.

BIBLIOGRAPHY

- ARR – *Idéhistorisk tidsskrift*, nr. 4/2004 (Idéhistoriens egenart).
 Dunn, J. 1996, *The History of Political Theory and other essays*, Cambridge University Press, New York.
 Femia, J. V. 1998, «A Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of ideas» in Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge, 1998.
 Keane, J. 1998, «More Thesis on the Philosophy of history» in Tully, J. (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge, 1998.
 Ladurie, E. Le. R. 1974, *The Peasants of Languedoc*, trans. John Day, University of Illinois Press, London.
 Skinner, Q. 2002, *Visions of Politics*, Vol. 1 («Regarding Method»), Cambridge University Press, Cambridge.
 Taylor, C. 1998, «The Hermeneutics of Conflict» in Tully, J. (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge.
 Tully, J. (ed.) 1998, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Cambridge.

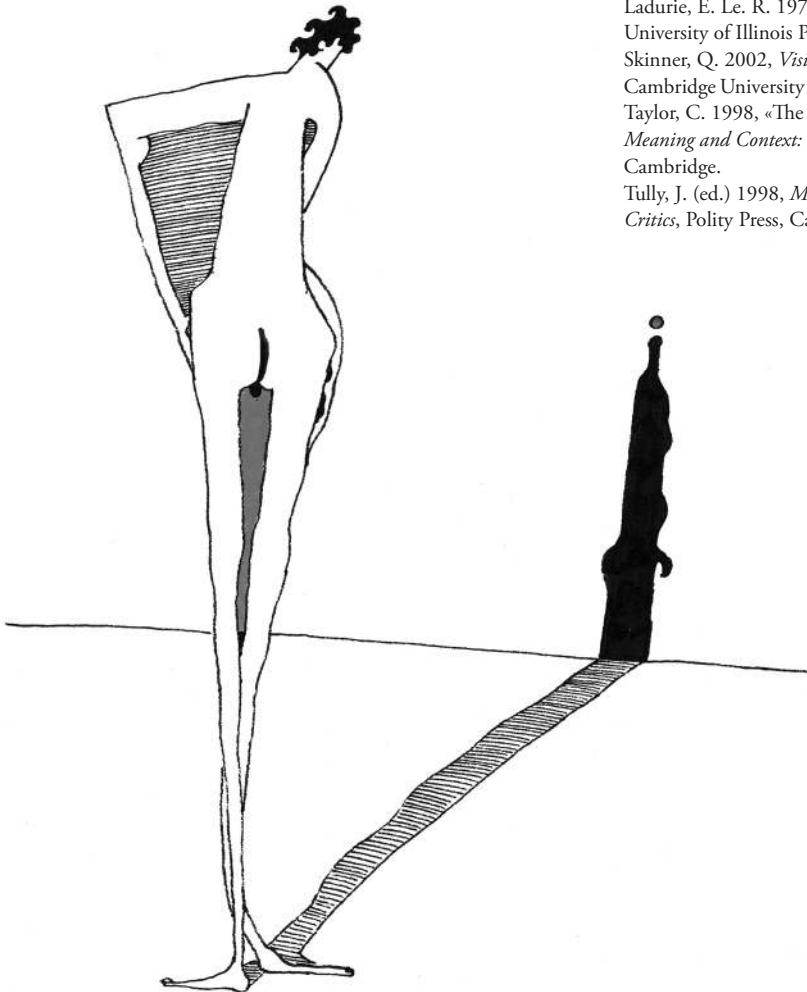


ILLUSTRATION: SVEIN JOHAN REISANG



«KORT SAGT: ET UTTRYKK, FOR METODE»

Av Edel Marie Melberg

«For sale: baby shoes, never worn.»

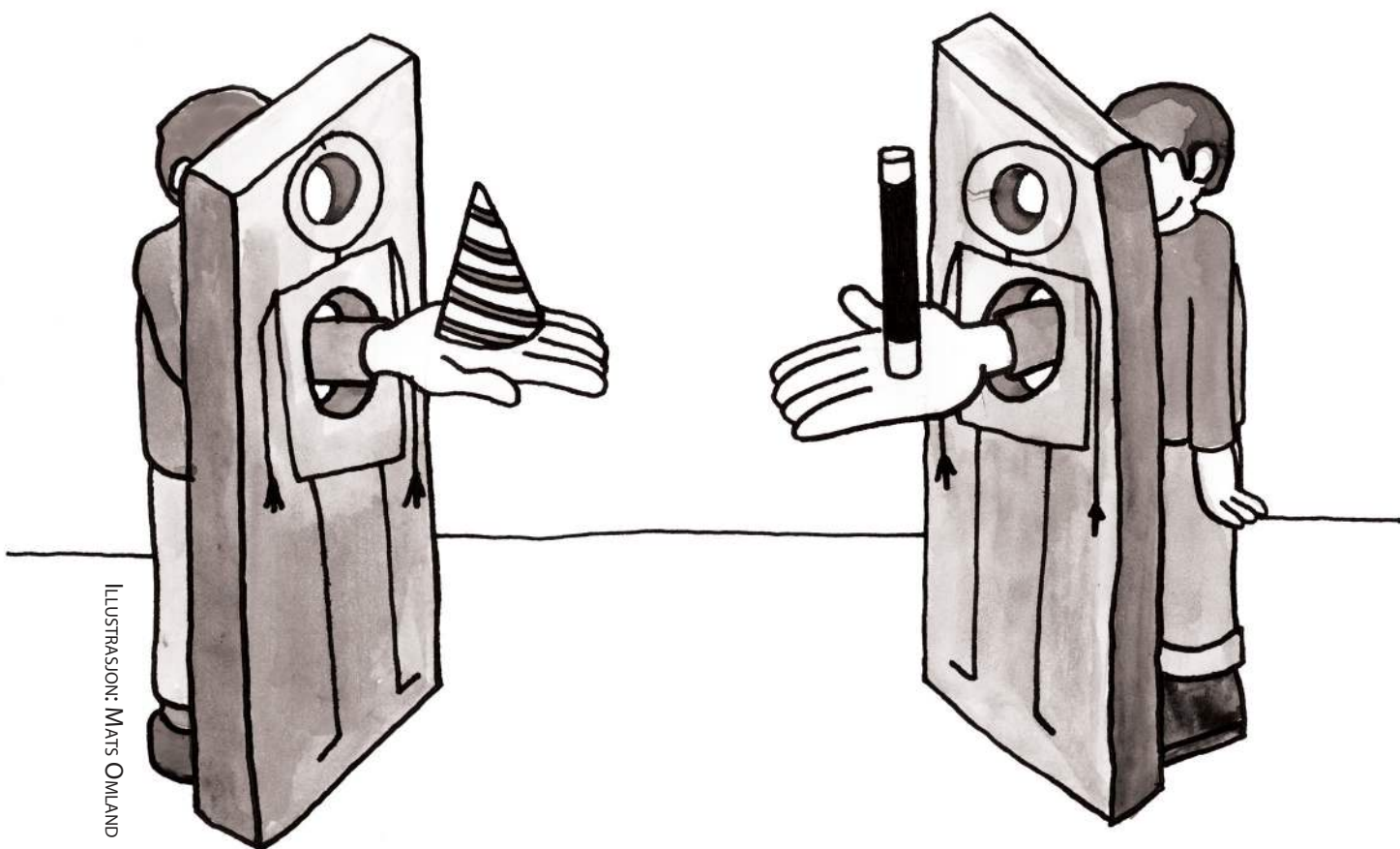
Ernest Hemingway, 1920-tallet en gang
(suksessen etter 10\$-veddemålet om å
skrive en fullgod novelle med bare seks ord).

Platons episteme: anelsen alene, åpenbarer ideen.
Sokratisk undring: spørsmålet river, historien skjelver.
Aristotelisk balanse: inntrykk planter, tanken vanner.
Descartes' meditasjon: tvilens isolat, drømmen redder.
Humes bevissthet: vanen stanser, inntrykket danser.
Kants ordning: ikke lov, syntetisk sett.
Kirkegaards forløsning: uvisshetens alter, lidelsen brenner.
Nietzsches historie: et bilde, av makt.
Deleuzisk driv: majoren vokter, forskjellene lurert.
Habermasisk sfære: alles marked, låners mekka.

Metodes ekko: som ropes, skogen svarer.

(Fritt etter Erik Bjerck Hagen, «Teori, metode, empiri»,
Hva er litteraturvitenskap, Universitetsforlaget, 2003, s. 80)

PÅ LETING ETTER KVALIA



ILLUSTRASJON: MATS OMLAND

(På en benk i en park i Oslo. Trikkelinje i bakgrunnen. Stubben av et tre like ved siden av benken. På benken sitter to eldre herrer med hver sin flaske edle drikkevarer. De to herrene heter Eriksen og Valdemar.)

E: Hvorfor sitter vi her?

V: Vi leter etter svaret på et spørsmål

E: Hvilket spørsmål?

V: Jeg husker ikke helt

(Trikk kjører forbi. Høy og skjærende støy)

E: ÅÅÅÅÅ! Det gjør så vondt i skallen når de kjører forbi

V: Der sa du det!

E: Sa hva?

V: Spørsmålet

E: At jeg hater trikken?

V: Nei! At du får vondt!

E: Det gjør så fordømrade vondt *(Tar seg til hodet)*

V: Vi skulle finne svaret på noe rare greier. Skal vi se...

(Roter i lommene på jakken sin. Finner en sammenkrøllet papirlapp. Bretter den sakte ut, og bläser vekk noe rusk)

E: Ja? Kom igjen! Hva står det?

V: *(Retter seg opp. Leser med høytidelig stemme)* Forutsetter kvalia-problemet et privat språk?

E: Kvali-hva?

V: Men hør nå etter! Forutsetter kvalia-problemet et privat språk?

E: Hvor har du fått ideen til detta fra? *(Rister flasken sin foran ansiktet til Valdemar)*

V: *(Oppgitt uttrykk. Slår ut med armene)* Husker ikke. Men vi må finne svaret før klokka to i dag

E: For hvis ikke så...

V: Veit ikke. Men jeg tar ikke sjansen. Gjør du?

E: Hva er svaret da?

(En trikk kjører forbi)

E og V: AAAAAAAAAA!

V: Der var det igjen!

E: Huh?

V: Det begynner å komme tilbake til meg. *(Ser ut i luften)* Når trikken kjører forbi, så er det noe med måten det føles. Den smerten

E: Og det er?

V: Når trikken kjører forbi så gjør det vondt, du føler det i huet på en spesiell måte

E: Fordømrade vondt *(Rister på hodet, ser ned)*

V: Da får du en mental tilstand, med en viss, sånn, ø, kvalitativ karakter *(Retter seg opp, er tydelig fokusert. Snakker fort og engasjert)*. Du får en smertetilstand. Det gjør vondt. Det er det spesielle med den. Og du veit hvordan det smaker av flaska. Det er godt når du tar en slurk.¹

E: *(Drømmende)* Himmelsk!

V: Det er en helt annen følelse enn når trikken kjører forbi. Poenget er at vi får sånne tilstander, og det å ha dem, det har en helt spesiell følelse, og vi klarer å identifisere dem, og si hva slags type dem er.²

E: *(Irritert)* Poenget, Valdemar, poenget?

V: Vi får følelser, sant, og dem oppleves på en spesiell måte. Dem har en sånn kvalitativ karakter, og det er dem som er kvalia

E: Fine greier, fine greier (*Tar seg en slurk av flasken. Smatter. Utånder høylytt*) Husker du'n Jonny? Han der fysikkprofessoren?

V: Han det hadde klikka for?

E: Ja, han ja. Jeg husker, vi satt på benken her. Seint på kveld. Og så blei'n plutselig høytidelig, sånn. Og så sa'n: (*Høytidelig stemme*) Eriksen, sa'n, Eriksen, hele verden er fysisk, hvis vi bare visste alt om det fysiske, så ville vi vite alt.³

V: Prøvde ikke han å finne ut alt, var det ikke derfor han klikka?

E: Tru'kke det. Jeg kjente'n bedre enn du gjorde. Trur han hadde støtt på ei jente. (*Eriksen tenker seg om litt. Valdemar tar en slurk av flasken*) Nei, han hadde hørt om ei jente, ei jente som het Mary. Og da fikk'n problemer med fysikken sin⁴

V: Damer, dem er bare trøbbel! Hva var det med henne da? (*Ser spent mot Eriksen*)

E: Det var noe syke greier. Må ha vært en eller annen fysikkprofessor. Det sier jeg, dem folka er ikke helt rett i toppen. (*Pauser et lite sekund*) Hu Mary hadde vært innelåst hele livet sitt, og bare sett svart/hvitt. Aldri sett en eneste farge. Men hu visste alt om alt fysisk. Og da skulle hu jo vite alt som er å vite, sant? (*Slår ut med armene*) Ingenting mer å lære eller vite.⁵

V: Hva skjedde for noe da?

E: Dem slapp hu ut en dag. Og hu kunne alle fakta om hvordan det å se en rød tomat var, hva som skjedde i hjernen og sånn. Men hu kunne ikke vite hvordan det å se rødt var. Hvordan det føltes. Det lærte hu når hu slapp ut. Og da hadde jo professoren tatt feil. For hvis det var mer å lære om seg sjøl og om andre, selv om hu visste alt, så blei det jo håpløst, sant?⁶

V: Men det høres jo ut som det kvalia-opplegget! Det hu ikke visste var følelsen av å se rødt. Så det var kvalia som ga oss han Jonny. Og derfor havna'n her?

E: (*Trist i blikket*) Han var en fin fyr han Jonny, hard på flaska. Og raus med spriten. Han hadde jo feit trygd, den mannen

V: Hvor blei han av?

(Eriksen stirrer ut i luften. Konsentrerer seg hardt. Valdemar følger nøye med på Eriksen. En trikk kjører forbi. Høylytt støy)

E: Jo, jo, jeg trur jeg veit. Han leste en artikkel om noe flaggermus. Da øyna han håp

V: Hei! Trikken kjørte forbi! Det gjo'kke vondt!

E: Trur vi har godt av å bruke huet

V: Akkurat som en såra soldat! Jeg merka ingenting!

E: Jeg snakka om Jonny! (*Peker flasketuten mot Valdemar. Tydelig irritert*) Han Jonny leste en artikkel om flaggermus. Poenget var at vi ikke kunne vite hvordan det er å være en flaggermus. Det er noe å være et menneske for et menneske, og det er noe å være en flaggermus, for en flaggermus.⁷

V: Og hva hvis jeg levde som en flaggermus?

E: Det bli'kke det samme

V: Jeg kan være flaggermus jeg! Dem bruker lyd for å finne ut hvor dem er, og hva som er rundt dem. Dem skriker, og hører på den der refleksjonen

(Valdemar lukker øynene. Skriker ut noen høye skarpe lyder)

E: Hold opp med det der!

V: Se! Nå visste jeg at du var der uten å se deg! (*Åpner øynene. Vifter triumferende med flasken*)

E: Du veit ikke hvordan det er for en flaggermus å være flaggermus. Og du veit ikke hvordan det er for meg å være meg. Ellers hadde du aldri skreket sånn som det der.

V: (*Såret*) Ikke vær sånn

E: Poenget med flaggermusen, sa'n Jonny, var at vi angriper problemet fra feil ende. Vi tenker at det er fysiske prosesser i hodet, sant. Og at vi har mentale tilstander, i bevisstheten.⁸

V: Det der hørte jeg noe om. Noen som var her en gang som snakka noe om at når du drækker, så påvirker det det mentale, sant. Det var det de snakka om. Men det dem sa, etter en stund, var noe om at hvis noe er fysisk helt likt, så er det også mentalt kliss likt.⁹

E: Noe sånt var det'n Jonny snakka om av og til

V: Hvis vi to hadde vært helt like fysisk, så skulle vi tenkt det samma, på samma måten

E: Det var det som var problemet med hu Mary. Men poenget med flaggermusen var det jeg ville si. Vi klarer liksom aldri

helt å beskrive den opplevelsen vi har subjektivt på en objektiv måte. Eller no sånt. Vi kan beskrive lyd som fakta, men vi kan ikke forklare hvordan den samma lyden oppleves for en flaggermus og for et menneske.¹⁰

V: *(Avventende)* Og så løp Jonny tilbake til jobben?

E: Sist jeg så'n så sa'n at det der med at alt er fysisk kanskje kan stemme allikavel. Vi bare visste ikke nok. Vi måtte tenke mer på det der med subjektivt og objektivt¹¹, før vi kunne si at Mary ikke visste alt. Så løp'n.

V: Trist det der. Han hadde det jo så fint her med oss. Slappa av for første gang så'n

(Begge stirrer tomt ut i luften et lite øyeblikk. Nok en trikk kjører forbi)

V og E: AUUUUUUUU!

E: Kan'kke vi flytte oss et sted uten dem der monstrene?

V: Ikke før klokka blir to

E: Hva er det som skjer klokka to?

V: Veit ikke. Men vi ska jo ha funnet svaret på det der spørsmålet

E: Hvilket spørsmål?

V: Forutsetter kvalia-problemet et privat språk?

E: Å ja, det spørsmålet ja

(De to sitter tause et øyeblikk. Eriksen begynner å rote i lommene sine. Han tar forsiktig opp en vaselinboks. I lokket er det laget mange små hull. Han stryker med forsiktig hånd over boksen)

V: Er den dau? Få se! *(Strekker armen mot boksen)*

E: Nei! *(Trekker boksen til seg, raskt)*

V: Jeg tru'kke du har noe bille oppi der. Du har hatt den boksen i mange år! *(Lener seg tilbake)*

E: Du få'kke se! *(Roper i sinne)*

V: Jeg bare sier, jeg tror ikke det er noe bille oppi der

E: Det kan ikke du vite!

V: Og hvis jeg hadde en sånn boks med en bille i, sku'kke du fått se heller. *(Ler litt hånende)* Da kunne ikke du visst hva min bille var, eller om det var noen. Vi kunne bare kalt det bille. Og da ville det vært bille fordi vi sa det som var i boksen var bille. Uten at det spiller noen rolle om det var noe bille i boksen. Det i boksen, det er bille. Jeg kan'kke vite hva som er bille i boksen din!¹²

E: Og så da?

V: Sånn er det med at vi får vondt når trikken kjører forbi også. Jeg veit ikke hva du kaller vondt, du veit ikke hva jeg kaller vondt

E: Men vi hylar jo begge to!

V: Men jeg kan ikke se din vondt, inni deg

E: Men... *(Oppgitt)*

V: Du har lært hva som du skal tenke som vondt, men kanskje det er helt feil. Kanskje det du tenker som vondt er det jeg tenker som salt!¹³

E: Trur du Jonny kommer tilbake?

V: Jeg trur han må gi opp hele greia og la hu der Mary være i fred. For det er de der kvalia-greiene. Når vi føler noe, så gjør vi det på en bestemt måte, det føles på en bestemt måte.

E: Som når trikken kjører forbi

V: Ja. Men når vi begge hylar veit vi ikke at vi opplever det likt. Og det e'kke en fysisk lov å avdekke som kan forklare sånn skikkelig nøyaktig min opplevelse og min forestilling om den.

E: Så Jonny kommer tilbake? *(Spør med stigende toneleie, begynner å bli glad i tonen)*

V: Fordi det jeg har lært meg å tenke på som smerte, hvis du har den helt samme opplevelsen fysisk, kan du ha lært å tenke på den som kløe eller salt eller sukker.

E: Jonny kommer tilbake! Jonny kommer tilbake! (*Synger høyt ut i glede*)

V: Når du sier au veit ikke jeg at du føler det samme som når jeg sier au. Uansett hva vi veit om fysiske ting!

E: (*Enda kraftigere sang*) Jonny kommer tilbake!

V: (*Roper for å overdøve Eriksen*) Klokken er to!

E: (*Roer seg ned*) Hva skjer nå?

V: Ingenting. Kanskje Jonny kommer

E: (*Hopper opp fra benken, løper omkring mens han skriker*) Jonny! Jonny! Jonny!

(*Eriksen snubler i stammen, faller så lang han er og hylar ut i smerte. En trikk kjører forbi.*)

V og E: AUUUUUUUUUUUUUUUUUUUUU!

NOTER

- ¹ Jaegwon Kim, 2006, *Philosophy of Mind*, 15.
- ² Jaegwon Kim, 2006, *Philosophy of Mind*, 15.
- ³ Frank Jackson, 1991, *What Mary didn't Know*, 392.
- ⁴ Frank Jackson 1991, *What Mary didn't Know*, 392.
- ⁵ Frank Jackson, 1991, *What Mary didn't Know*, 392.
- ⁶ Frank Jackson, 1991, *What Mary didn't Know*, 392 - 393.
- ⁷ Thomas Nagel, 1991 *What is it Like to be a Bat?*, 422.
- ⁸ Thomas Nagel, 1991 *What is it Like to be a Bat?*, 425.
- ⁹ Jaegwon Kim, 2006, *Philosophy of Mind*, 9.
- ¹⁰ Thomas Nagel, 1991 *What is it Like to be a Bat?*, 426.
- ¹¹ Thomas Nagel, 1991 *What is it Like to be a Bat?*, 427.
- ¹² Ludwig Wittgenstein, 1997, *Filosofiske undersøkelser*, § 293.
- ¹³ Ludwig Wittgenstein, 1997, *Filosofiske undersøkelser*, § 257.

LITTERATUR

- Beckett, S. 2006, *Waiting for Godot*, Faber & Faber.
- Jackson, F. 1991, «What Mary didn't Know» i *The Nature of Mind* red. av Rosenthal, David M., Oxford University Press.
- Kim, J. 2006, *Philosophy of Mind*, 2. utgave, Westview Press.
- Nagel, T. 1991 «What is it Like to be a Bat?» i *The Nature of Mind* red. av Rosenthal, David M., Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. 1997, *Filosofiske undersøkelser*, utdrag; § 243-§ 309, Pax Forlag.



ILLUSTRASJON: MATS OMLAND



ABSOLUTT IKKE NØDVENDIG

OVERSETTELSE AV ET UTDRAG FRA APRÈS LA FINITUDE AV QUENTIN MEILLASSOUX

Av Jonas Jervell Indregard

Et utdrag fra en bok utgitt i Frankrike i 2006, som har noe relevant å si oss om filosofisk metode? Aktualitet er én ting, og overstrømmende begeistring fra navn som Latour, Žižek og Badiou levner liten tvil om at Meillassoux er en spennende ny stemme i det filosofiske miljøet. Viktigere er det konkrete innholdet i det Alain Badiou sier om boken, *Après la Finitude*, i forordet: «It would be no exaggeration to say that Quentin Meillassoux has opened up a new path in the history of philosophy (...); a path that circumvents Kant's canonical distinction between 'dogmatism', 'scepticism' and 'critique'.»¹ Så snart man går inn i boken ser man at «critique» også vil innbefatte fenomenologi, så vel som alle typer postmodernisme og pragmatisme. Og det er hit bokens polemiske brodd rettes. Bokens tittel treffer allerede Heidegger og Kant, men er ment som et farvel til en mer omfattende gruppe posisjoner som Meillassoux kaller *korrelasjonistiske*. Dette er enhver filosofi som anser korrelasjonen mellom «ting» og «mennesker» som det primære. Leseren oppfordres til å sette inn sine favorittfilosofers spesifikke korrelasjoner (som en start kan nevnes Daseins væren-i-verden, gitte fremtredelsers transcendentalt bestemte form, og trianguleringen som muliggjør kunnskap). Verden uavhengig av en slik korrelasjon, *det som er i seg selv* [l'en-soi] i Meillassoux' terminologi, blir således ansett som utilgjengelig for oss, eller utenkelig. Dette er ifølge Meillassoux å gi mennesket en uholdbart stor ontologisk rolle, en rolle det ikke kan leve opp til, slik vitenskapens utforskning av og kunnskap om hendelser forut for alt liv klart viser. Muligens kan dette

gi gjenklang av en naiv naturalisme og vitenskapstro, men argumentene som benyttes og konklusjonene som trekkes her er diametralt motsatte. Hvis man skulle karakterisere Meillassoux' positive prosjekt måtte det nemlig bli som en radikalisering av Descartes. Som kjent ender Descartes' metodiske tvil på *cogitos* grunnfjell; jeg kan ikke tvile på at jeg er, for ved å tvile er jeg. Mindre opplagt er det kanskje at dette er en *kondisjonell* nødvendighet: *hvis* jeg tenker/tviler, må jeg også være. Nettopp dette anser Meillassoux for å være korrelasjonistens andre bein; korrelasjonen er primær, men den har kun en kondisjonell nødvendighet. Vi kan ikke, uten å falle inn i en radikal subjektiv idealisme, påstå at det er nødvendig *at* jeg er slik jeg er. En *kunne-være-annen* [pouvoir-être-autre] er derfor essensiell. Disse to punktene, korrelasjon og kunne-være-annen, utgjør posisjonen Meillassoux' motargumentasjon sikter seg inn på, og med tanke på hvor intuitivt og teoretisk riktig en slik holdning virker i dagens filosofiske klima tror jeg han gjør rett i det.

Så hva er Meillassoux' nyvinning? Kort fortalt: selve kondisjonaliteten er det nødvendige, det absolutt nødvendige. Sagt annerledes, *absolutt kontingens* er det eneste absolutt nødvendige, det eneste som ikke avhenger av et «hvis ... så ...» («hvis jeg tenker, så er jeg») er at antesedenten aldri er nødvendig sann. Skjønt dette er en sannhet med modifikasjoner. For ved å gjøre nettopp dette om til en kondisjonal, «hvis antesedenten aldri er nødvendig sann, så ...», ønsker Meillassoux å utlede *betingelser* for absolutt kontingens. I boken utleder han kontradiksjons-

prinsippet og det at noe må eksistere som slike betingelser, men en uttalt ambisjon for et kommende verk er å kunne vise at dette også gjelder for matematikk. Meillassoux gir også en løsning på Humes kausalitetsproblem: Det vi kan ha sikker kunnskap om, er det absolutte fravær av nødvendige kausalforbindelser.

Men hvorfor skal vi gi denne tilsynelatende paradoksale teorien noen plausibilitet? Det oversatte utdraget gir en svært kortfattet versjon av den sentrale argumentasjonen, her presentert i form av en tenkt diskusjon mellom i alt fem parter, om vår fremtid etter døden. Jeg skal utelate min egen vurdering her. Men en påstand jeg vil fremsette er at argumentene i boken, i den grad de er overbevisende, fungerer på tvers av skillelinjene mellom «analytisk» og «kontinental» ontologi. Dette er utvilsomt en sjeldenhet. Det voldsomme oversettelsesarbeidet som har foregått mellom blant annet fenomenologiske, dekonstruksjonistiske og neopragmatisk vokabularer i den senere tid klarer vel ikke helt å skjule at lite radikalt nytt skjer gjennom denne prosessen. Men med Meillassoux er det kommet en ny utfordrer på banen, en felles motstander, en hittil ukjent strategi som jeg ikke tror noen av dem vil kunne unngå å ta stilling til. Og som gjør det i et språk som bør være lett forståelig for dem begge. Ambisjonen er en absolutisme rensert for dogmatisme.

Après la Finitude, 75-78:

La oss anta at to dogmatikere er uenige om hva som vil skje med oss etter døden. En kristen dogmatiker påstår å vite – fordi han visstnok har demonstrert det – at vår eksistens vedvarer etter døden, og at den består i en uendelig beskuelse av en Gud hvis vesen er uforståelig for oss i vår nåværende tilstand. Han mener derfor å ha demonstrert at det som er i seg selv er en Gud. På samme måte som med den kartesianske Gud, kan vi bevise ved vår endelige fornuft at denne guden er uforståelig for vår endelige fornuft. På den annen side påstår den dogmatisk ateisten å vite at vår eksistens blir fullstendig avsluttet ved døden, som fullstendig tilintetgjør oss.

Her kommer så korrelasjonisten inn, og erklærer begge de to posisjonene for ugyldige: han forsvarer en streng teoretisk agnostisisme. Alle trosantagelser er etter hans syn like gyldige ettersom ingen teori kan gi den ene muligheten forrang over den andre. For på samme måte som jeg ikke kan ha kunnskap om det som er i seg selv uten å gjøre det til noe for meg, kan jeg ikke vite hva jeg vil være når jeg ikke lenger er av denne verden, ettersom denne kunnskapen forutsetter at man er av denne verden. Det er dermed enkelt for agnostikeren å tilba-

kevisse de to posisjonene – det holder å påpeke at det er en selvmotsigelse å påstå at man vet hva som finnes når man ikke lenger lever, fordi å vite dette ville forutsette at man fortsatt er av denne verden. De to dogmatikerne presenterer to realistiske teser om det som er i seg selv, og rammes dermed av inkonsistensen som følger med all realisme: å påstå at man kan tenke seg det som er når man ikke selv er.

Inn trer en ny debattant: den subjektive idealist. Han påstår at agnostikeren innehar en likeså inkonsistent posisjon som realistene. For alle tre tenker seg at det kunne eksistere noe i seg selv som er radikalt forskjellig fra vår nåværende tilstand: en Gud som er utilgjengelig for den naturlige fornuft, eller et rent intet. Men dette er utenkelig, for jeg kan verken tenke meg en transcendent Gud eller fullstendig intethet – og i særdeleshet kan jeg ikke tenke på meg selv som ikke lenger eksisterende uten å nettopp ved dette motsi meg selv. Jeg kan tenke på meg selv utelukkende som eksisterende, og eksisterende slik jeg eksisterer: jeg kan dermed kun eksistere, og alltid eksistere slik jeg eksisterer nå. Min sjel, om enn ikke mitt legeme, er derfor udødelig. Døden, i likhet med alle former for radikal transcendens, blir dermed avvirket av idealisten, på samme måte som ideen om noe i seg selv som er forskjellig fra subjektets korrelasjonelle struktur avvikes. Ettersom noe i seg selv som er forskjellig fra det som er *for oss* er utenkelig, erklærer idealisten at det er umulig.

Spørsmålet nå er på hvilken betingelse den korrelasjonistiske agnostikeren kan være i stand til å tilbakevise ikke bare de to realistiske tesene, men også den idealistiske. For å kunne gå imot denne siste tesen har agnostikeren intet valg: Han må argumentere for at min kunne-værehelt-annen i døden (blendet av Gud, tilintetgjort) er likeså tenkelig som opprettholdelsen av min identitet. «Grunnen» til dette er jeg tenker på meg selv som uten grunn til å være, uten grunn til å forbli som jeg er: og det er denne grunnløshetens – denne faktisitetens – tenkelighet som impliserer at de tre tesene, realistiske og idealistiske, er like mulige. For selv om jeg ikke kan tenke på meg selv som for eksempel tilintetgjort, kan jeg heller ikke tenke meg noen grunn som skulle forby denne muligheten. Muligheten for min ikke-væren er dermed tenkelig som en følge av fraværet av noen grunn for min væren, selv om jeg ikke kan tenke meg hvordan det ville være å ikke være. Selv om realistene postulerer muligheten av en tilstand etter døden som i seg selv er utenkelig (beskuelse av Gud, ren intethet), er tesen som sådan tenkelig – for skjønt jeg ikke kan tenke meg det utenkelige, kan jeg tenke meg muligheten av det utenkelige på grunnlag av det virkelige grunnløshet. Agnostikeren kan da avvise de tre posisjonene som absolutismer: De

pretenderer å ha tilgang til en nødvendig grunn som impliserer en av de tre beskrevne tilstandene, skjønt ingen slik grunn kan finnes.

Men nå kommer en siste debattant på banen: den spekulative filosof. Han påstår at det absolutte ikke er en av de tre tidligere påstandene, fordi *det absolutte er selve den kunne-være-annen, som agnostikeren teoretiserer*. Det absolutte er den *mulige overgangen*, uten noen grunn, fra min tilstand til en hvilken som helst annen tilstand. Men denne muligheten er ikke lenger en «mulig uvitenhet», en mulighet som kun er resultatet av min manglende evne til å avgjøre hvilken påstand som er den korrekte; den er en *viten* om den i høyeste grad reelle muligheten for alle disse påstandene, og et utall andre. Hvordan kan man påstå at denne kunne-være-annen er et absolutt – et tegn på kunnskap heller enn uvitenhet? Fordi agnostikeren selv har overbevist oss om det. For hvordan er det agnostikeren faktisk kan tilbakevise idealisten? Jo, ved å argumentere for at vi kan *tenke oss* at vi ikke lenger er – at vår dødelighet, vår tilintetgjørelse, vår totale forvandling hos Gud, at alle disse mulighetene faktisk er tenkelige. Men hvorfor kan disse tilstandene være tenkelige som muligheter? På grunn av at vi kan tenke oss, ut fra vår værens grunnløshet, en kunne-være-annen som kan fjerne oss eller transformere oss fullstendig. Men i så fall *kan ikke denne kunne-være-annen tenkes som et korrelat til vår tenkning, nettopp fordi den inneholder muligheten for vår egen ikke-væren*. For å kunne tenke på meg selv som dødelig slik ateisten gjør – altså som å kunne ikke lenger være – er jeg nødt til å tenke på min kunne-ikke-være som en *absolutt* mulighet; for hvis jeg tenker på den

som et korrelat til min tenkning, hvis jeg mener at min mulige ikke-væren kun finnes som korrelert med at jeg tenker meg min mulige ikke-væren, *kan jeg ikke lenger tenke meg min mulige ikke-væren* – og dette er nettopp den idealistiske tesen. Jeg tenker nemlig på meg selv som dødelig kun hvis jeg tenker meg at min død ikke behøver tenkningen min for å eksistere. I motsatt fall kunne jeg bare ikke-lenger-være under betingelsen av å fortsatt være, for å tenke på meg selv som ikke-lenger-værende – jeg kunne med andre ord godt være døende på ubestemt tid, men ikke faktisk gå bort. For å motbevise den subjektive idealismen må jeg med andre ord innrømme at min mulige tilintetgjørelse er tenkelig som ikke korrelert med tanken på min tilintetgjørelse. Korrelasjonistens refutasjon av idealisten gjennomføres altså ved hjelp av absolutiseringen (og da også de-korreleringen) av den kunne-være-annen som er involvert i tanken om faktisitet: Denne muligheten er det absolutte hvis realitet må tenkes å tilhøre selveste det som er i seg selv, i dets likegyldighet ovenfor tenkningens eksistens – en likegyldighet som nettopp gir det kraften til å ødelegge meg.

LITTERATUR

Meillassoux, Q. *Après la Finitude*, Le Seuil, Paris: 2006.
Meillassoux, Q. *After Finitude*, Continuum, London: 2008.

NOTER

1 Badiou, Alain. «Preface», i *After Finitude*, VII.



Frem fra Gjemselen

MILJØET SOM TEMA FOR FILOSOFI

Av Per Ariansen

Det er vel kjent at man ikke ordentlig vet hva noe er før det går i stykker. Når naturen i vår tid truer med «å gå i stykker», fremstår den med en annen identitet: Den blir miljø, en langt skjørere entitet enn den robuste naturen som hadde vært lekegrind for menneskers tekniske oppfinnsomhet. Annen verdenskrig hadde vist hvilket fremskrittspotensiale som lå i en systematisk mobilisering av vitenskap for tekniske formål. Krigen hadde satt til side forskernes vanlige skepsis mot oppdragsforskning, og man forestilte seg at man var ved terskelen til et tekno-vitenskapelig tusenårsrike. Rett nok var der en stor angst knyttet til atombomben, men motstanden rettet seg mot militarisme heller enn mot vitenskap og teknikk. Et varsel om at idyllen skulle brytes kom med Rachel Carsons *The Silent Spring* i 1962. Sprøytemidlene i jordbruket, som med vitenskapens hjelp skulle modernisere jordbruksproduksjonen, viste seg å ha uerkjente og uønskede sidevirkninger: Fuglebestanden var i ferd med å bli forgiftet av de kvikksølvbeisede såkornene. Resultatet kunne bli at våren for fremtiden kunne komme til å helt mangle fuglesang. Etter hvert ble økologiens fokus på at «alt henger i hop» (Arne Næss) et viktig forskningsperspektiv også utenfor biologien. En forskergruppe ved MIT, med Jørgen Randers som medlem, utviklet en datamodell som tok sikte på å vise årsaks- og virkningsrelasjoner mellom industriproduksjon, matproduksjon, befolkningsstørrelse og forurensning – i en verden med begrensede ressurser (Randers and Meadows 1974). Alle fremskrivninger varslet dommedag full kollaps av verden «as we know it» (og dette uten at den økte drivhuseffekten var oppdaget som en fare). Barry Commoner (1971) oppsummerte at «There is no free lunch». Og det het seg (Meadows 1972), at vi ikke har mer enn ti, femten kanskje tyve år på oss til å redde verden ved å legge om vår

livsform dramatisk.

Reaksjonen tok først form av en sivilisasjonskritikk. I anseelse gikk det teknisk-vitenskapelige kompleks fra helte- til skurkestatus over natten. Her i landet samlet Sigmund Kvaløy den såkalte sammemda for natur og miljøvern: (snm) (Merk de små bokstavene og parentesene. Det var sentralt at «small is beautiful»). For Kvaløy gikk det avgjørende skillet mellom lokalsamfunn og by, tekno-industri og tradisjonell håndverksmestring; skillet mellom det gode og det onde liv. Det industrielle kompleks, omtalt som Advanced Competitive-Industrial Dominion, forkortet til ACID som på norsk ble SYRE, ble avbildet som en kreftsvulst som stadig sprer seg og ødelegger det sunne ikke-urbane liv. Kvaløy fant gode livsformsforbilder i de førindustrielle sherpasamfunnene i Nepal. Også internasjonalt mente mange at «primitive» kulturer hadde trekk som burde være forbilder for omformingene av det moderne samfunn. Og om man var skeptisk til innslagene av primitivisme, måtte man vite at denne livsformen var nødvendig for å redde kloden – et avgjørende instrumentelt argument for en ikke-instrumentalistisk livsform.

Til tross for en aktiv og utbredt naturvernbevegelse og en økende anerkjennelse av trusselen mot miljøet, fortsatte det meste som før. En grunn til dette var åpenbar: Tiltak for å beskytte naturen og hindre katastrofe måtte samordnes mellom alle aktører. Solospill innså man, der man aksepterte økte kostnadene for å gjøre egen virksomhet miljøvennlig, bare ville føre til at man fikk en relativt svekket konkurransevne. Slik sett var man seg bevisst at man seilte på *Titanic II* på vei mot en varslet undergang. I 1973 publiserte Arne Næss, Peter Singer og Richard Routley (senere Sylan) tre skjellsettende essays: Routley krevde en etisk beskyttelse av natursystemene, og mente at

en ny etikk måtte utvikles til det formål; Singer talte for en etisk beskyttelse av alle følende vesener, inklusive mange dyr; og Næss – ved siden av å kritisere tekniske løsninger på miljøkrisen som «grunne» – argumenterte for en form for egalitarisme mellom alle levende vesener. Til det siste hørte også for eksempel elver «La elva leve!». En slik egalitarisme innebar en slags moralsk paritet: Ingen veseners interesser står i utgangspunktet høyere enn andres.

Det var disse artiklene som la grunnlaget for det vi tenker på som miljøfilosofi. I Europa hadde det, helt siden opplysningstiden, eksistert en anti-mekanistisk opposisjon, assosiert med Goethe og Rudolf Steiner. I Norge sto Hjalmar Hegge (1993) i denne tradisjonen. Den moderne miljøfilosofien fra 70-tallet og utover kom til å kretse om den moralske status til ikke-mennesker. Drøftingen gikk ofte på spørsmålet om såkalt «intrinsic value» kunne tilskrives ikke-mennesker. Svarte man bekreftende på det, var man «ikke-antroposentriker». Debatten ble til tider vanskeliggjort ved at termen hadde to betydninger som det ikke alltid ble skilt mellom. Som «egenverdi» på norsk, kan det dels være tale om noe man nyter fordi det direkte er godt (ikke fordi det fører til noe godt, som med instrumentell verdi), og dels kan det være tale om en verdi som avkrever moralsk respekt. For noen var det tilstrekkelig for egenverdi i en første betydning, så antok man at egenverdi også i den annen betydning var argumentert for.

Grunnlaget for moralsk beskyttelse ble søkt i de empiriske trekk man anså som bærere av den iboende verdien eller egenverdien. Disse bestemte også omfanget av direkte moralsk beskyttet natur. Bæreren av moralsk status kunne være det å være i live (Taylor, 1981/1993), det å kunne føle (Singer, 1975), det å erfare en personlig historie og ha forventninger om fremtiden (Regan, 1983/1988). Jo mer «avansert» den empiriske bærer er, jo færre parter oppnår moralsk status. Slik sett var Taylor mer generøs enn Regan. I Oslo sto Jon Wetlesen (1993) for en blandet posisjon. Bare mennesker har egenverdi (full hensyntagen til perfekte og uperfekte plikter). Men dyrene har «verd» (en svakere beskyttelse) – og større verd jo mer de likner mennesker.

Baird Callicott rettet en summarisk kritikk mot all disse retningene: De var, etter hans oppfatning, varianter av dyrevernsfilosofier. De hadde oppmerksomheten rettet mot individer og deres lidelse eller død. Men, hevdet Callicott, en miljøetikk må beskytte miljøet. Og miljøet er en overindividuell entitet. Callicott griper, som også Routley hadde gjort, tilbake til amerikaneren Aldo Leopold, som erklærer at landskapets «beauty, integrity and stability» har egenverdi. Begrunnelsen for at disse tre trekkene forplik-

ter oss moralsk ligger i en sosiobiologisk betraktning: Det naturlige utvalg har, mener han, frembrakt i mennesker en tendens til å gi moralsk beskyttelse til det man er avhengig av. Nå er man avhengig av miljøet, ergo ... osv. Callicott får et problem med å diagnostisere dem som ikke gripes av moralsk omsorg for økosystemene. Kan de ha en genfeil? Videre: Siden Callicott kom til at det er moralsk påbudt å fjerne det som truer økosystemene, møtte han beskyldninger om økofascisme (Regan 1983/1988:363). I en miljøetikk som rangerer systemer over individer, spøker det for den moralske beskyttelsen av mennesker, som det jo økologisk sett er altfor mange av.

I 1995 redigerte William Cronon boken *Uncommon Ground, Rethinking the Human Place in Nature*. Boken ble til dels mottatt med forferdelse av «environmentalists», ettersom dens sentrale tese var at fenomenet natur, formidlet i det tradisjonelle begrepet om natur, ikke var det fullstendige Andre i forhold til det samfunnsmessig skapte, men et menneskelig verk. Tesen utfordret tanken om en objektivistisk iboende verdi i naturting, en verdi som ved konflikt trumfer nyttehensyn. Parallelt med Cronons perspektiv hevdet jeg selv samme år (se Ariansen 1997), at våre intuisjoner om moralsk beskyttelse av natur, heller enn å ses i lys av objektivistiske iboende egenverdier, må ses i lys av det jeg kalte naturens konstitutive eller identitetsdannende verdi. «Si meg hvordan du oppfatter natur, og jeg skal si deg hvem du er». At beskrivelsen av natur inngår i menneskets identitetsbygging hadde miljøforkjemperne indirekte anerkjent da de kritiserte ingeniørkulturens oppfatning av naturen som ressursbank.

Forholdet mellom kultur og natur hadde et par år tidligere på liknende måte blitt analysert av Bruno Latour (1993). I middelalderen, hevdet han, hadde prestskapet beskrivelsesmonopol, det vil si fortolkningsmonopol, på hele menneskets virkelighet, både natur og samfunn. Omkring opplysningstiden ble naturbeskrivelsen overtatt av vitenskapen. Den oppfattet (etter hvert) sin beskrivelse som ren og verdifri. Beskrivelsen av samfunnet ble overlatt til borgerne som klart oppfattet beskrivelsen som normativ. Så lenge naturvitenskapens leveranser var til velsignelse, ble den vitenskapelige aktiviteten anerkjent som verdinøytral. Men når den vitenskapelig-industrielle aktiviteten rammet objekter vi likte slik de var, ble objektene forsøkt beskyttet ved å bli utstyrt med moralsk status (eller, som hos Christopher Stone (Stone 1974): med status som juridiske personer) og tatt inn i den politiske samfunnssfæren. Cronons kritikk viste at den vitenskapelige beskrivelsen hele tiden hadde verdipreget naturobjekter gjennom valg

av beskrivelsesperspektiv, et valg som ikke kan forklares med henvisning til nysgjerrighet alene. Aksepterer vi et slikt syn, har vi, i Latours perspektiv, nå fått det politiske ansvaret for å «konstruere» både natur og samfunn. Dermed vil en konflikt for eksempel om sau versus ulv invitere til en re-forhandling av både «sau» og «ulv» og i ytterste instans av identiteten til de parter som står mot hverandre og de omgivelser de forholder seg til.

Artikkelforfatteren har blant annet skrevet

Ariansen, Per. 1992. *Miljøfilosofi, en innføring*. Universitetsforlaget. Oslo.

Ariansen, Per. 1998. «Anthropocentrism With a Human Face». *Ecological Economics* (24):153-162.

Ariansen, Per. 2000. «Dyr, omsorg og rettferdighet» i *Dyreetik*, redigert av A. Føllesdal. Fagbokforlaget, Oslo.

Varianter av disse perspektivene finnes innenfor den retning som kalles *Environmental pragmatism*, utbredt i USA (se for eksempel Light and Katz 1996). De ønsker at fokus flyttes fra «sistebegrunnelser» av verdi til forsøk på å formidle mellom de verdier som faktisk anerkjennes.

LITTERATUR

Ariansen, P. 1997, «Og jeg skal si deg hvem du er», *Miljøhistoria i dag og i morgon*, red. M. Johanson, Universitetet i Karlstad, Karlstad.

Carson, R. 1962/1970, *Silent Spring*, Fawcett World Library, New York.

Commoner, B. 1971, *The closing circle : nature, man, and technology*, 1. utg., Knopf, New York.

Cronon, W. 1995, *Uncommon Ground*, W. W. Norton & Company, New York.

Hegge, H. 1993, *Mennesket og naturen, Naturforståelsen gjennom tidene - med særlig henblikk på vår tids miljøerise*, Antropos, Oslo.

Latour, B. 1993, *We Have Never Been Modern*, Harvester / Wheatsheaf, New York.

Light, A. og Eric Katz. 1996, *Environmental pragmatism, Environmental philosophies series*, Routledge, London; New York.

Meadows, D. H. 1972, *Hvor går grensen? MITs forskningsrapport om verdens fortsatte vekst*, Cappelen almbøker., Cappelen, Oslo.

Næss, A. 1973, «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements; A Summary», *Inquiry* (16):95-100.

Randers, J. og Dennis L. Meadows. 1974, *Dynamics of growth in a finite world*, Wright-Allen Press, Cambridge, Mass.

Regan, T. 1983/1988, *The Case for Animal Rights*, Routledge, London.

Routley, R. 1973, «Is there a need for a new environmental ethic?» Paper read at *Philosophy and Science: Morality and Culture: Technology and Man*, at Varna, Bulgaria.

Singer, P. 1973. «Review of Godlovitch and Harris, *Animals, Men and Morals*.» New York Review of Books, April 5.

Singer, P. 1975, *Animal Liberation : A New Ethics for our Treatment of Animals*, Random House, New York.

Stone, C. 1974, *Should Trees Have Standing*, William Kaufmann, Los Altos, California.

Taylor, P. 1981/1993, «The Ethics of Respect for Nature» i *Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology*, red. M. Zimmerman, J. B.

Callicott, G. Sessions, K. J. Warren og J. Clark, Prentice-Hall Intl., London.

Wetlesen, J. 1993, «Who Has Moral Status in the Environment?» i *Culture and Environment, Interdisciplinary Approaches.*, red. N. Witoszek og E.

Gulbrandsen. Centre for Development and the Environment, Centre for Technology and Culture, University of Oslo, Oslo.

DEBATT!

Filosofisk supplement vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør fram i forbindelse med et spesielt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.



Send inn til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no!

HORNSBY ON GENDER AND THE PHENOMENO- LOGY OF SPEECH

AN INTERVIEW WITH JENNIFER HORNSBY

By Monica Roland

Jennifer Hornsby is Professor of Philosophy at Birkbeck College, University of London. She is also one of the eight members of the core group of the new Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN) at the University in Oslo, and the external Co-Director of its rational agency section. Her main fields of interests lie within the philosophy of action, mind, and language. She also works in and teaches subjects like metaphysics and areas of feminist philosophy.

In a previous interview with Filosofisk supplement one of our senior scientific officers, Tove Pettersen, calls attention to the fact that women engaged in philosophy often get the question “What is it like to be a female philosopher?” or “How is it to be a woman within philosophy?”¹ She claims that a strategy for some women has been, or is, to pretend being men or without gender, and to distance themselves from feminism and everything that can be labelled “female philosopher”. On the other hand she points out that, for the women who do not deny their sex, almost everything they do is gendered. Pettersen is asking for a “happy medium” between being caught within gender and denying that one has one. It seems to me that you have succeeded with that. You have been involved with feminist philosophy, you have written on the topic, but you are also engaged in other areas of philosophy and have gained great renown and recognition for it without being caught in the “gender-trap”. Any comments?

Gosh! So the two possibilities from this point of

view are pretending to be a man and doing everything in a gendered way?

Yes.

But the way you put it, it seems as though one couldn't for instance advance some feminist views unless one was doing everything in a gendered way. I mean it seems to me that you need a distinction between the manner in which one conducts oneself and the views one expresses. I'd be very happy with the thought that I've found a happy mean between two extremes. I certainly don't think I've ever pretended to be a man or thought it helpful to make progress in my career to behave more as if I were a man. Nor have I thought it actually unhelpful to be involved in questions about gender and feminism, and no doubt the interest of these questions for me is connected with my being a woman.

But have you ever felt that being a woman is an obstacle when it comes to pursuing an academic carrier within philosophy? I mean have you ever experienced prejudice or even been treated differently?

I think there are obstacles for women. I think that when it comes to questions about how to organize things, for instance, men are apt to get their own way. And there may then be circumstances in which women can only intervene effectively by be-

having more like men would. I think personally I haven't suffered too much and that's partly because of the course my career has taken. I taught for a long time in Oxford where as a teacher one has a lot of independence: You're in a particular college with particular students and you just make of it what you will. So you don't have to do much in the way of organizing with others at all. You are pretty autonomous as a teacher and that's helpful. Then since I moved to Birkbeck, which I did thirteen years ago, I've been in a department with plenty of women. When I first arrived it was half women in the department. In a typical U.K department, it's unlikely that you'll have significantly more than one woman in the department. To have half is definitely different.

So do you think that has influenced you in any way? I mean did it make any difference first being on your own, so to speak, and then being in a department where half the staff were women?

Well, I don't think it made any actual difference. But then again, obstacles that some people encounter I haven't encountered because in both contexts I got lucky. In one case, things aren't done on a departmental basis, and the other, where they are done on such a basis, half my colleagues are women anyway.

Petterson thinks men should be asked the same question: "What is it like to be a male philosopher?" or "What significance has being a man had to your work?" I take it that she obviously wants to make the point that women do get these kinds of questions, but I also take it to mean that she thinks gender does play a role when it comes to perspectives. Do you think that the gender perspective is important in areas of philosophy of language, mind and action? Does it have any relevance here?

I think there are specific questions where it clearly does have relevance, but I think there are lots of questions of a metaphysical kind about language where it doesn't have any immediate relevance. But it's not that one could demarcate fields of philosophy and say that gender is going to be relevant here but not here. Potentially there will be questions in almost any area where it has some relevance. Any area of philosophy may have been adversely affected by the fact that its practitioners historically have all, or very nearly all, been men.

It seems to me that women in philosophy tend to have to do with some specific areas of philosophy, like for instance areas within moral philosophy, and not too much with areas like philosophy of language.

Yes, I'm sure this can be accounted for by gender factors, but I don't think they are factors having to do with the relevance of gender questions within philosophy. If you look at subjects outside philosophy, you'll find many more women do literature and many fewer women do physics. And speaking very roughly, one might say that ethics is more like literature and philosophical logic and some philosophy of language are more like physics. So I mean I'm sure that the differentiation between fields of men and women is related to gender—to how men and women have been brought up to think about themselves and so on. But it's not philosophy-specific.

Now, I want to leave the gender questions and talk more specifically about some of your work within philosophy of action and language. Much of your work has been influenced by Anscombe, especially her notion of "knowledge without observation". In for instance "Basic Action and Teleology" and also later on in "Semantic Knowledge and Practical Knowledge" you are talking about what you call basic action which is tightly connected to the notion of practical knowledge. Could you say something about what you take basic action to be and its connection with practical knowledge?

Right. I need to backtrack a bit, however, because I think I am nowadays deeply influenced by Anscombe, but I don't think I was when I first thought about basic action. To the detriment of some of my thinking, I didn't take some of the points that Anscombe made. What is true, though, is that I gave a definition of so-called teleologically basic action back in 1980, and brought the notion of knowledge into the definition, which I think was unusual. I now see that as connected with my finding something right in Anscombe. But it's only recently that I've come to see a close connection between the idea of basic action and an idea of knowledge without observation. I wasn't working with the idea of knowledge without observation back in 1980 when I gave the account.

As for what a basic action is ... Ordinarily when we do anything we actually do lots of things. That is just a way of stating a view about individual



ILLUSTRATION: LENE HAUGE

tion of action, which Anscombe holds and which Davidson in a way made more precise. So there is one action, but you are doing several things, because you are doing one by doing another, and you are doing the other by doing a third, and so on. The thought then is that if for each thing you did there had to be a new piece of knowledge how to do that thing, then you'd never get anything done. There'd be a regress, if each thing you did was such that you needed a piece of knowledge about how to do it. So here I am relating the notion of basic action to knowledge. It is ordinarily defined as that which is not done by means of doing anything else. But what's missing from that simple account is the fact that it's only the things that we intentionally do that ought to get ranked for basicness. Or at least if we want a teleological notion of basicness, we should include only the things we intentionally do. So what one should say is that one thing is more basic than another if you are apt intentionally to do the other by doing the one. So flipping the switch is more basic than turning on the light because you turn on the light by flipping the switch. Now inasmuch as it is intentionally that you flip the switch and intentionally that you turn on the light, there will be knowledge on your part that flipping that switch is the way to get the light on. Such knowledge is in the background of your action.

Right, so it's like you say then in "Semantic Knowledge and Practical Knowledge" that practical knowledge is what enables us to get started.

Yes. But you see there could be a disagreement. I mean there might be philosophers who thought that you need to know in what way you need to move your finger to flip the switch in order to be able to flip the switch, and they're likely to think that when you flip the switch you intentionally move your finger muscles, and other philosophers might say "No, we just know how to flip switches, we don't have to learn how our fingers move in order to be able to flip switches". I don't know if that's a very plausible thing to say, but depending on your views about what knowledge we exercise in action you're going to have one or another view about what's basic. So if doing a basic thing is thought of as doing something such that knowledge how to do it runs out, then people are going to have different views about basicness, because they have different views about what we know.

In that paper you oppose the view that semantic knowledge consists in knowledge of a compositional semantic theory. Your phenomenological claim or observation is rather that when we speak, it seems that we directly voice our thoughts. Could you say something about what you take "directly" to mean? Does it mean, as Jason Stanley seems to think, that we are not aware of the sentences we use in voicing them?²²

No, that isn't what I mean. On one view there's an inference to be made by a speaker or a hearer, an inference from which words are uttered to what

thought is voiced. I don't hold that view. I think no such inference is made in the course of ordinary communication. We hear people as saying what they do, and as speakers we can directly say what we do. But this has no tendency to show that we aren't aware of the words we use. As if we might as well speak silently as it were.

One reason why I think Stanley didn't see what I was up to is that he often in his paper, and even more at the conference at which he presented his reply, talked about belief. I do think we believe most of the things we know, but belief is not the concept you need to understand what I was trying to say. And the fact that he resorts to that concept seems like a failure to understand what I was trying to say.

Stanley seems to think that I must think we're not consciously aware of producing words if I think that voicing thoughts is basic. But I just reject his inference there. Of course in order to voice thoughts, I have to produce words and probably I have to be consciously aware of what words I'm producing. But that doesn't mean that the object of my intention need be those words as opposed to the thought content that I'm putting across. The idea that my thoughts are voiced directly is the idea that the words themselves don't belong in my intention.

At the beginning of the paper you seem to start out with a strong claim that whenever we speak we directly voice our thoughts.

No, not whenever we speak, but whenever we are using a language which we are perfectly familiar with. And I suppose I should qualify also to say: provided we are using an indicative sentence.

Right. But towards the end you seem to end up with a weaker claim. It seems as if you admit that we do have a kind of semantic knowledge, but that we ordinarily make no use of it, so that sometimes when we voice our thoughts we do not do so directly but via procedural knowledge. You say: "Indeed whatever disposes someone to understand some sentence s will dispose them equally to recognize the truth of a statement which uses their language to record what can be used to say [...]" Thus you can be shown to have a procedural knowledge, of a kind a semantic theory may be supposed to yield, in respect of any sentence you understand. The fact that we have such knowledge may be an obstacle to our appreciating that we ordinarily make no use of it.³ So we can have procedural

semantic knowledge?

Yes. I mean, as soon as one's got an explicit concept of truth one can have a sort of knowledge which might be thought of as procedural semantic knowledge. If I say to anyone "Do you think that 'snow is white' is true just in the circumstances in which snow is white", they'll say, "Yes". They've got the concept of truth and even if I'm heavy with the quotation marks they will sort of see the point – that there is semantic ascent and descent. The thought that I'm trying to express in the bit you quote from me is that because it can be made fairly obvious that people do know these things (they assent to them when they are asked), it is then supposed that the knowledge that they manifest in their assent is knowledge which they use when they speak. But it isn't. I'm saying that the sheer fact that we possess the knowledge at issue (which is certainly semantic, and I suppose could be used procedurally), is an obstacle for seeing that in the ordinary course of things we don't actually use it.

I want to round off this interview by asking you about the new centre: the Centre for the Study of Mind in Nature. What are your hopes for the centre? And what is your role in it?

Well, I hope the Centre will be a place where a lot of good philosophy is done, and where people in Oslo who don't actually belong to the Centre can benefit from that philosophy being done. The Centre will surely raise the profile of the study of philosophy in Norway.

My own role is mainly to be involved in organizing conferences and workshops and joining in these, and helping with making appointments (of visiting Fellows and Professors, and of Post-doc and Doctoral Fellowships) so that such good work will be done. I'm trying to bring it about that I have less to do in London so that I can actually do more research which will be connected with projects in the centre. But that's hard because when you've been in a job for a while people sort of expect you to do stuff, so that my colleagues in the Birkbeck Department somewhat naturally don't take my role in CSMN into account.

NOTES

¹ *Filosofisk supplement* 4/2006.

² Stanley, J. 2005. "Hornsby on the Phenomenology of Speech". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 79:1, s. 140.

³ Hornsby, J. 2005. "Semantic Knowledge and Practical Knowledge". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 79:1, s. 128.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

ergometersykkefilosofi, en; se sykkefilosofi

erke- (av gr. *arkhi-* 'over-', av *arkhein* 'herske'),

1 den første innenfor en viss gruppe, i ord som *erkeengel*

2 brukt forsterkende, i ord som *erketøv*, *erkeoliberal*

erkeplatoniker, en, platoniker (se denne) som fremdeles tvholder på idélæren

erote'tisk (av gr. *erōtēsís* 'utspørring'), som har med spørsmål å gjøre.

I retorikken er *erotesis* særlig et retorisk spørsmål som innebærer en sterk og effektfull bekræftelse eller benektelse, eksemplifisert i Herman Hesses roman *Siddhartha*: «Do you then really think that you have committed your follies in order to spare your son them?» Dette spørsmålet kunne man nok også stille Homer i den tegnede familien *The Simpsons*, som stolt ivaretar den retoriske arven fra sine greske åndssøsken:

Marge: [singing] How many roads must a man walk down before you can call him a man?

Homer: Seven.

Lisa: No, Dad, it's a rhetorical question.

Homer: OK, eight.

Lisa: Dad, do you even know what «rhetorical» means?

Homer: Do I know what «rhetorical» means?

I logikken betegner erotetikk logisk analyse av spørsmål, en bruk av begrepet som ble initiert av Richard Whately (* 1. februar 1787 i London, † 8. oktober 1863). Whately var teolog og logiker, og rakk også å ha et professorat i politisk økonomi i to år før han ble anglikansk erkebiskop av Dublin i 1831. Han var utstyrt med et skarpt sinn og en like skarp tunge, og skal ha hatt en ukontrollerbar forkjærlighet for ordspill. I tråd med dette er det naturlig å betegne ham som *teologiker*, ettersom tro for ham var noe man ble overbevist til gjennom fornuftig argumentasjon og godtagelse av visse kjensgjerninger.

Mer generelt har *erotetisk metode* blitt brukt om den form for spørrende undersøkelse som særlig forbindes med Sokrates. Ifølge Whatelys *Elements of Logic* utviklet Zenon «that interrogatory method of disputation [*erōtēsís*] which Socrates adopted, and which has since borne his name». Under «Index to the principal technical terms» i *Elements of Logic* defineres et spørsmål slik: «*Question*. – That which is to be established as a Conclusion stated in an interrogative form.» Denne noe snevre definisjonen ga nok Whately den ro i sjelen han behøvde for å skjytte sitt biskoppelige verv, men den møter naturligvis utfordringer fra flerfoldige hold. Ett eksempel på dette er teksten «Is there a question of rhetorical/theory?», hvor Eric Doxtader drøfter spørsmålets rolle i retorikk, og Whatelys tekniske syn på spørsmål ser ut til å falle hodestups inn under følgende karakteristikk: «The interrogative that energizes a dialectic of 'question and answer' can slip quickly into the interrogation that replaces an 'open' interest – a being open to demanding questions and the demands of their reply – with the single-minded opening of being in the name of extracting definitive answers.»

essen's, en (av lat. *essentia* 'værende, essens' (formet i analogi med gr. *ousia* 'værende, essens', fra *on*, gen. *ontos*, pr. part. av *einai* 'å være'), dannet av pr. part. av *esse* 'å være', fra den protoindoeuropeiske roten **es-* 'å være'), fundamental bestanddel i noe; ekstrahert kjerne

et'was (ganz) an'ders, ty., noe (ganske) annet

etymora'ma, et (av gr. *etymos* 'sann, virkelig' og gr. *horama* 'ut47'), stortilt anskueliggjøring av etymologiske sammenhenger som ledd i en genealogisk undersøkelse, første gang gjennomført i F. Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*.

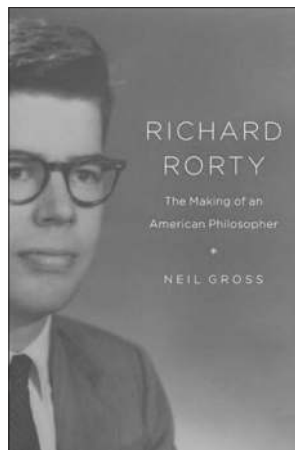
HVORDAN LAGE EN AMERIKANSK FILOSOF

ANMELDELSE AV RICHARD RORTY: THE MAKING OF AN AMERICAN PHILOSOPHER, AV NEIL GROSS (UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS 2008), 390 SIDER.

Av Kristian Bjørkdahl

Richard Rorty er utvilsomt en omstridt figur i vår tids filosofi. Han begynte karrieren svært så skoleflink, men tok etter hvert på seg rollene som vekselvis *enfant terrible*, *bête noire*, og – om jeg tør be om leserens metaforiske velvilje – *homme fatal*. Det betyr imidlertid ikke at han levde et mer begivenhetsrikt liv enn sine kolleger; i likhet med andre av samme art tilbrakte han dagene sine på et kontor, i et auditorium, eller på et seminarrom. Ikke mye å skrive tykke bøker om, tenker man kanskje. Hva kan en biograf gjøre med slikt skrint materiale? Jo, han kan sette fokus nettopp på filosofens virke ved disse knusktørre lokalitetene, og kalle den tykke boken for en «case-studie i kunnskapssosiologi».

Det er nettopp det sosiologen Neil Gross har gjort i *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*, som ble utgitt på University of Chicago Press tidligere i år. Gross forsøker her å gi en sosiologisk forklaring på Richard Rortys fremvekst som ledende amerikansk filosof, samtidig som han ønsker å bruke Rortys profesjonelle utvikling som sosiologisk case for å øke vår viten om hvordan kunnskap skapes i humaniora og samfunnsvitenskap. På veien mot dette målet begår han det som, i alle fall med de behørlige forbehold, må kunne kalles en biografi av Richard Rorty. Kort oppsummert mener Gross at en amerikansk filosof lages omtrent som følger: Man tar den intellektuelle kapasitet man har fått med seg fra oppveksten; dette røres grundig ut i et universitet eller flere, hvori blandes en rekke bøker, innflytelsesrike professorer og andre stimulerende bekjentskaper; man tilsetter så en sjenerøs dose strategiske



karrierehensyn; til slutt rører man inn en spiseskje intellektuell selvpoppfatning. Det hele settes i ovnen på 200 grader til skorpen er gyllen, eller, som det heter i akademica, til man har oppnådd en *tenure track position*.

Humanistisk viten som problem

Gross legitimerer prosjektet sitt ved å peke på at kunnskapssosiologien, så fruktbar den enn har vært i sine studier av naturvitenskap, teknologi- og ingeniørfag, har alvorlige hull når det gjelder hvordan viten skapes i humaniora og samfunnsvitenskap. «Hvordan velger humanister og samfunnsvitere sine temaer og prosjekter? Hvilke faktorer er bestemmende på deres teorier, tilnærminger og metoder? Under hvilke forhold oppstår intellektuelle bevegelser i humaniora og samfunnsfag?» (ix). Det finnes ingen kongevei til gode svar på slike spørsmål, sier Gross, isteden må vi åpne opp for en pluralisme av forklaringsnivåer og inkludere i analysen både *mikro* og *makro*, for ikke å nevne det undervurderte *meso* (dritten-i-midten, i denne sammenhengen). Dessuten må vi anerkjenne at teori og empiri står i et komplekst og dynamisk samspill. Det er vanskelig å være uenig med Gross på dette punktet, så min eneste innvending er at det er vanskelig å være uenig med Gross på dette punktet. Hvis akademiske studier kan bli for balanserte – og det mener jeg at de kan – står denne boken i fare for å bli brukt som eksempel.

Det fremste siktemålet med boken er å utvikle «en ny teori om sosiale faktorer innflytelse på [humanisters] intellektuelle valg» (xi), som kan tjene til å korrigere den

humanistiske kunnskapssosiologiens to ledestjerner, Pierre Bourdieu og Randall Collins, og deres betoning av strategiske karrierehensyn som det ledende motivet for intellektuelle valg. Bourdieu og Collins ser filosofi som et sosialt felt innen hvilket «status og prestisje deles ut [...] i henhold til spesifikt filosofiske evalueringskriterier» (238), og mener at filosofers intellektuelle valg – spørsmålene de stiller, teoriene de tyr til, idéene de kommer opp med – preges av strategisk handling for å oppnå status og prestisje innen dette sosiale feltet. Med andre ord er filosofens intellektuelle utvikling å betrakte som en streben etter mer økonomisk, kulturell, sosial, eller symbolsk «kapital», som det heter i Bourdieus vokabular.

Gross benekter på ingen måte at slike hensyn er sterkt virkende i filosofers intellektuelle utvikling. Han ønsker imidlertid å supplere Bourdieu og Collins med en teori om «intellektuell selvoppfatning», det vil si en teori om de fortellingene man forteller seg selv og andre for å forklare og begrunne «hvem man er som intellektuell: om ens distinktive interesser, disposisjoner, verdier, evner, og smak» (263). Gross insisterer på at akademikerens intellektuelle utvikling ikke utelukkende kan forklares som instrumentelle forsøk på å streve seg oppover karrierestigen henimot status og prestisje, men at aktørens selvoppfatning har en betydelig innvirkning på hva denne aktøren interesserer seg for, hvilke argumenter vedkommende finner overbevisende, og så videre.

Dette er stadig like balansert og fint, men det bør ikke komme som noen overraskelse at det finnes noe slikt som «identitet» som er med på å styre våre valg. Jeg er dessuten ikke overbevisst om at streben for å tilegne seg kapital, i Bourdieus forstand, helt kan skilles fra individers selvoppfatning, slik Gross ser ut til å mene. Det virker like koherent å se disse som deler av en større enhet. For eksempel kan en selvoppfatning som «sannhetssøker», i tillegg til å være et identitetsselement i smal forstand – altså noe som gir mål og mening til et enkelt individs tilværelse – også fungere som et redskap i streben etter kapital. Det å fremstå som «sannhetssøker» kan være nettopp det som gir status og prestisje innenfor et bestemt sosialt felt, la oss si filosofi. Man kan altså ikke enkelt skille mellom sosiale og individuelle faktorer – på den ene siden har individuelle selvoppfatninger også sosialt opphav, på den andre siden er sosiale faktorer gjenstand for individers fortolkning, forhandling, og kritikk – og dermed er man tilbake til

Bourdieu. Man kan derfor få en følelse av at Gross med denne distinksjonen innbyr til en høna-eller-egget-debatt. Og slike er det som kjent lurt å holde seg unna.

En rabulist blir til

Rortys karriere fungerer likevel godt nok som et eksempel på Gross' teori, i den grad man begrenser teoriens ambisjoner. Gross argumenterer for at strategiske hensyn spilte en til dels avgjørende rolle i Rortys tidlige karriere, men at hans intellektuelle selvoppfatning av ulike grunner ble mer styrende for den senere delen av karrieren. Etter at Gross har konfrontert leseren med det biografiske materialet, fremstår dette som en ganske vanntett tese. Jeg er mer usikker på hvor viktig den er.

I den overleverte fortellingen heter det seg at Rorty begynte som beinhard analytisk filosof, men at han på et tidspunkt opplevde noe slikt som en pragmatisk åpenbaring, hvorpå han bestemte seg for å vie resten av karrieren til å preke det pragmatiske evangelium. Gross ønsker å korrigere denne historien. Han argumenterer for at Rorty fra et tidlig tidspunkt var interessert i historistiske, metafilosofiske, og pragmatiske temaer. Han ser dette som en naturlig funksjon av at Rortys tidlige universitetsutdanning foregikk ved University of Chicago, som hadde en solid pragmatisk forhistorie og som under Rortys tid nærmest ble ansett som et fristed for metafysikere, religionsfilosofier, pragmatister, og andre som sorterte under «diverse». I en tid da den logiske positivismen var i ferd med å legge stadig nye filosofiske institutter under seg (tidlig på 1950-tallet), befant Rorty seg altså i et miljø hvor bekjentskap med filosofihistorien ble ansett som en betydelig del av en filosofers kjernekompetanse. Det er betegnende at Rorty allerede i forbindelse med masteroppgaven kunne uttale at han ønsket å bidra til å stoppe det han kalte «den positivistiske invasjonen». Imidlertid var det verken en sterk selvoppfatning eller strategiske karrierehensyn som var avgjørende faktorer for Rortys utvikling på dette tidspunktet, sier Gross. Snarere var det foreldrenes råd (stundom også et ønske om å gå på tvers av disse), samt karakterbokens klare tale, som var bestemmende for Rortys valg.

Det var først med doktorgraden, da Rorty hadde forflyttet seg til Yale University, at Gross identifiserer strategiske karrierehensyn som en virkende faktor i Rortys utvikling. Det gjaldt nå for Rorty å sørge for sitt videre avansement og det kunne han i det rådende miljø van-

Man kan derfor få en følelse av at Gross med denne distinksjonen innbyr til en høna-eller-egget-debatt. Og slike er det som kjent lurt å holde seg unna.

skelig gjøre om han ble oppfattet som en utpreget anti-positivist. Derfor begynte han å profilere seg som en oversetter mellom analytiske og ikke-analytiske tilnærminger. Selve doktorarbeidet var en filosofihistorisk behandling av begrepet potensialitet, som munnet ut i en oppfordring om at de ulike tilnærmingene til dette spørsmålet «måtte snakke sammen». I en rekke artikler han skrev umiddelbart etter doktorgraden brukte Rorty breddekompetansen sin som en forse, og betonte betydningen av kontinuitet og dialog mellom ulike tilnærminger. Rorty poengterte særlig at analytisk filosofi hadde mye å tjene på å ta til seg innsikter fra ikke-analytiske tilnærminger. Dette var han i stand til å gjøre, sier Gross, fordi han faktisk hadde en breddekompetanse som svært mange andre filosofer på den tiden manglet, men også fordi han strategisk knyttet denne egenskapen opp mot det relativt nyfødte feltet metafilosofi, hvis siktemål nettopp var å ta et skritt tilbake fra interne debatter og fungere som en slags megler mellom ulike tilnærminger. Gross mener at Rortys kobling til analytisk filosofi, via metafilosofien, var hans viktigste *tenure strategy*: «Rorty var yrkesmessig ambisiøs og innså at han ikke ville få jobb ved et godt filosofisk institutt – og langt mindre et professorat – om han ikke deltok i det analytiske foretagendet» (308).

Rortys strategi var vellykket. Kort tid etter doktorgraden befant han seg nettopp i en *tenure track position* ved Princeton. Her fortsatte han først sitt metafilosofiske engasjement, og knyttet dette etter hvert opp mot det han kalte «den språklige vending» i filosofien. Men Rortys tro på muligheten for at filosofiske problemer kunne løses lingvistisk, døde mer eller mindre ut med antologien *The Linguistic Turn*, som han redigerte og ga ut i 1967. Frem til utgivelsen av *Philosophy and the Mirror of Nature* i 1979, beveget Rorty seg derfor tilbake mot historistiske, metafilosofiske, og pragmatiske temaer – en bevegelse som skulle fortsette karrieren ut.

Tiden ved Princeton, spesielt etter at han ble professor, i 1965, var ifølge Gross en tid der Rortys intellektuelle valg i stadig større grad ble styrt av hans intellektuelle selvopfatning som en *leftist American patriot*. Gross sporer denne identiteten først og fremst tilbake til en oppvekst preget av kosmopolitiske, praktisk-politisk engasjerte, og patriotiske foreldre, men også til Rortys tidlige erfaringer ved universitetet, der han ble kjent med en filosofisk tradisjon som var pluralistisk, demokratisk, og dialogisk – ikke ulikt USA selv. Gross hevder at Rortys tilbakevending til pragmatismen i tillegg hadde en rekke mer konkrete årsaker: For det første havnet Rorty i personlige intriger på

instituttet ved Princeton, og han kan derfor ha søkt å ta faglig avstand fra sine analytiske kolleger; for det andre deltok han i denne perioden ved en skjellsettende seminarrekke der blant andre Thomas Kuhn, Quentin Skinner og Clifford Geertz var sentrale aktører, og ble som et resultat overbevist om at det fantes et publikum for hans historistiske og pragmatiske tilbøyeligheter; for det tredje opplevde han at begge foreldrene døde, og tilbakevendingen til pragmatismen kan ha vært en måte å hedre det mer praktisk-politisk engasjerte opphavet på; for det fjerde var Rortys karriere nå sikret i form av en fast universitetsstilling, og han var dermed fri til å fokusere på temaene som lå hans hjerte nærmest.

Filosofi som foregriper sosiologisk analyse

De biografiske delene av Gross' bok – som for øvrig er skilt ut i egne kapitler – er komfortabel lesning og kan trygt anbefales til lesere som er over gjennomsnittlig interessert i studieobjektet. Det slår meg imidlertid som mistenkelig at de mest leseverdige delene av boken er de rent biografiske, all den tid boken frontes som et bidrag til sosiologien.

Jeg hadde forventet mer krutt av denne boken. Jeg så den for meg markedsført omtrent som følger: «Kontroversiell filosof som skandaløst foreslo at filosofiske distinksjoner best studeres sosiologisk, blir selv gjenstand for sosiologisk analyse». Det måtte jo bli meta-eksplosjon og tverrfaglig fyrverkeri!? Akademisk revolusjon og spontane forslag til nye faginndelinger!? Nei, det måtte tydeligvis ikke det. Gross' bok er riktignok ursolid, men også til tider ganske kjedelig. Den er overbevisende, men samtidig overbeviser den om lite annet enn nær-selvfølgeligheter (som at unge akademikere mer enn etablerte professorer tenker på å sikre sin videre karriere). Den er balansert, men setter dermed svært lite på spill. Den har størst ambisjoner som sosiologisk case-studie, men er mest interessant som biografi.

Til slutt lider boken under det som for meg fremstår som en skrikende utelatelse: en tematisering av refleksivitet. Dette er ikke bare et sentralt motiv i sosiologien – ikke minst i Bourdieus «refleksive sosiologi» som Gross delvis tar utgangspunkt i – det er også betegnende for Rortys eget prosjekt. Rortys egenart var at han integrerte et blikk for hvilke sosiologiske funksjoner ulike filosofiske spørsmål og distinksjoner tjener, og at han dermed nektet å skille skarpt mellom sine egne posisjoner på den ene siden og disses tilblivelse og funksjon på den andre. I moralfilosofi mente han for eksempel at den kosmopolitiske etikken han gikk inn for ikke hadde noe annet grunnlag enn

den partikulære historiske utvikling som skapte vestlige, liberale (kosmopolitiske) samfunn og med dem «folk som har blitt oppdratt til å se mistroisk på etnosentrisme». I siste instans begrunnet Rorty pragmatismen ved å vise til at det var den som best kunne stå til tjeneste for det sosiale og politiske «vi» han forholdt seg til, altså vestlige, liberale intellektuelle. På slagordsform kalte han dette *the priority of democracy to philosophy*.

Kunnskapssosiologen starter langt på vei med den samme troen på at vitenskapelige og filosofiske posisjoner kan analyseres som sosiale funksjoner. Men fordi Gross aldri tematiserer berøringen mellom Rortys prosjekt og kunnskapssosiologiens prosjekt, sitter man igjen med et inntrykk av at Rorty allerede har utsosiologisert sosiologene, at han allerede har foregrepet seg selv som objekt for et kunnskapssosiologisk studium. Rorty har både akseptert at de filosofiske posisjonene han inntar er en funksjon av sosiale faktorer og begynt å inkorporere dette i selve posisjonen: «Hvis du er en liberaler, slik jeg er, som mener

at grusomhet er det verste vi mennesker kan gjøre mot hverandre, vil du også mene at ...».

Rorty er altså godt i gang med å svare på spørsmålet Gross stiller innledningsvis, nemlig hvordan humanister velger temaer, tilnærminger og argumenter. Rorty har sågar forsøkt å svare på dette med referanse til sin egen livshistorie, som når han i det selvbiografiske essayet «Trotsky and the Wild Orchids» analyserer seg selv omtrent som Gross analyserer ham, altså som en intellektuell hvis grunnleggende identitet knyttet seg til en tro på det praktisk-politiske feltets prioritet, en tro han fikk med seg fra sine hyperengasjerte, patriot-trotskistiske foreldre.

Med andre ord har Rorty allerede foretatt en kunnskapssosiologisk analyse av seg selv. Det kan derfor se ut som om det Gross gjør, simpelthen er å fylle inn detaljene. Når det er sagt inneholder boken mange interessante slike.

FILOSOFIQUIZ

1. Hvilket spørsmål hører til hvilken disiplin?

- | | |
|--|-----------------|
| A. Har universet en mening? | x. Kosmogoni |
| B. Hvordan ble universet til? | y. Epistemologi |
| C. Hva eksisterer i universet? | z. Kosmologi |
| D. Hvordan kan vi vite at det finnes et univers? | æ. Ontologi |

2. Hvor finner vi følgende metodologiske postulat: «... our account would be adequate, if we achieved a degree of precision appropriate to the underlying material; for precision must not be sought to the same degree in all accounts ...»?

3. hvilken tysk filosof hevdet at «das Wahre ist das Ganze» ?

4. Hva slags feilslutning er *argumentum ad crumenam*?

5. Hva står forkortelsen Q.E.D. for? a) Quickly emerging doomsday b) Quod erat demonstrandum c) Quietly ephemeris disintegrate d) Quasimodo est domini

6. Hvilken filosofisk metode har slagordet: «til tingene selv!»?

7. Hvem er særlig kjent for å etterstrebe en filosofi som er *ordine geometrico demonstrata*, og hva betyr det?

- René Descartes. Veiledet av en geometrisk demon.
- Gottfried Leibniz. Bevist som ordentlig geometri.
- Thomas Aquinas. I orden, mens geometererne demonstrerer.
- Benedictus de Spinoza. Demonstrert på geometrisk vis.

1: Az, Bx, Cæ, Dy
2: Aristoteles' Nikomakiske Etik (1094b13-15)
3: G.W.F. Hegel
4: En logisk feilslutning som består i at man konkluderer at en sanning må være sann fordi dens ytre er rik
5: b
6: Fenomenologi
7: d

SVAR

FILOSOFI PÅ SKOLEBENKEN

ANMELDELSE AV HISTORIE OG FILOSOFI 1 & 2, TOMMY MOUM, BEATE BØRRESEN, ARNFINN GRANMO (BOK 1), THOR INGE RØRVIK (BOK 2), TOVE PETTERSEN (BOK 2) OG ATLE SÆVAREID (BOK 2) (CAPPELEN FORLAG, 2008)

Av Kristian Egil Batta Torheim

Den videregående skole har gjennom Kunnskapsløftet fått et ferskt programfag (tidligere studieretningsfag), historie og filosofi. Her får filosofer, historikere og idéhistorikere fem timer i uka over to år på å hjelpe unge mennesker til dannelse. Cappelen har latt et kobbel av lektorer skrive forlagets forslag til pensum i faget. Forfatterne har i stor grad lyktes.

Bok 1 – hvordan trå vannet (første året)

Utdanningsdirektoratet har i fagets offisielle læreplan forutsatt at tenkningen har betydning for den realhistoriske utviklingen og omvendt. Og forfatterne ser ingen grunn til å imøtegå dette – allerede i forordet legger de dette til grunn. Det er dermed duket for et idéhistorisk perspektiv på det elevene skal lære. I studiets første år presenteres Vestens tilblivelse fra oldtid til nyere tid. Hver epoke har sitt kapittel (oldtid, antikken, middelalder, renessanse, opplysningstid, nyere tid), og hvert kapittel vier i tillegg oppmerksomhet til forskjellige kilder til kunnskap, fra oldtidens myter og antikkens samtaler, til generelle problemstillinger rundt kildebruk, forklaringsmodeller og kriterier for kritikk.

Når en leser i boken kan en fort ane at filosofi *proper* har falt ut til fordel for faktapunkter og fokus på ideer som historisk betingede. Det er minimalt med originale kilder, foruten enkelte sitater på setningsnivå. Men å vurdere pensumbøkens filosofiske verdi på grunnlag av andelen av originaltekster ville kun vært utslag av en fordom, noe som igjen hadde gitt et feilaktig bilde av bøkens faglige



hold. Forfatterne har valgt å lære bort hvordan *gjøre* filosofi framfor å kaste ut filosofiske perler eller drive dypdykk i filosofiske klassikere. I hvert kapittel er det diskusjons- og drøftingspunkter både underveis og til sist, og det er her fagets filosofidel skjuler seg. For å se dette, må en vite at forfatterne legger sterke føringer på hvordan disse samtalene skal foregå i klasserommet. De har sogar trykket hvordan de foreslår at undervisningen skal gjennomføres bakerst i *elevenes* lærebok. (Jeg håper at årsaken til dette er en faglig ydmykhet – dette er første gang det eksperimenteres på nasjonalt nivå med filosofiske samtaler i den norske videregående skole, og da kan en like godt spille med åpne kort.) Eleven skal lære å tøyle sin undring gjennom å ha fokus på én ting av gangen, lytte til og bygge på det andre sier, begrunne det hun selv sier, og ta stilling til egne og andres tanker. Dette passer som hånd i hanske med fagets læreplan, der det heter at programfaget «skal bidra til å utvikle den enkeltes historiebevissthet og *evne til filosofisk samtale*». Filosofien elevene lærer det første året er dermed i stor grad en øvelse i filosofisk samtale, en første filosofisk metode.

I følge læreplanen skal faget i tillegg «danne grunnlag for allmenndannelse, økt selvinnsett og videre studier». Også allmenndannelsen gjenspeiles i de foreslåtte gruppesamtalelekenene, der elevene skal lære å vente på tur, forsøke å gjengi andres argumenter, og så videre. Gjennom den filosofiske samtale vil elevene også bli trent i sedelig oppførsel. Vi får bare håpe at den instrumentelle målsettingen ikke underminerer målet – for hvem liker vel å bli fortalt

hvordan de skal te seg?

Bok 2 – klar for svømming (andre året)

Andre året fortsetter på et vis der første året slapp, i nyere tid. Temaene er det moderne mennesket, kunnskap og vitenskapshistorie, eksistensialisme, politisk idéhistorie, og historieforståelse. Men der det første året er viet Samtalen, er det andre året viet Skrivingen. Fortsatt er boka full av samtaleemner. Men det forventes også at eleven har internalisert samtale-metoden såpass at hun vil føre samtalen kun med seg selv, i skriveprosessen. I tillegg er det et mer tekstnært år – bokas siste 50 sider består av korte originaltekster, 3 til hvert kapittel, med mindre og større drøftingsoppgaver. En kan med rette si at intensiteten øker det andre året.

Det eneste renskårne filosofiske tema som behandles andre året er den relativt unge filosofiske retningen eksistensialisme (det er ikke mange tiårene siden Heidegger, Sartre og de Beauvoir forsvant som levende stemmer – og både Kierkegaard og Nietzsche – de er alle på plakaten – er jo også moderne klassikere). Her har en også klart bragden en slet med på Examen philosophicum, å vie Simone de Beauvoir rettmessig plass (hun var lenge den siste filosofen på den siste forelesningen). Men som ved førsteåret så får en i kapitlene servert konklusjonene av hva tenkerne har tenkt, med begrenset argumentasjonsdybde. Teksten bærer preg av idéhistorie også her.

Nå spenner faget riktignok vidt, men med tanke på fagets tittel så virker det sparsommelig med kun tre filosofiske originaltekster i andreåret, to til tematikken eksistensialisme (av Nietzsche og de Beauvoir), og én vitenskapsfilosofisk Skjervheim-tekst. Elevene blir i praksis skjermet mot helt tradisjonelle filosofiske tekster. Om det er én handout jeg ville anbefalt å supplere boka med, så hadde det vært Edmund Gettiers korte og lett forståelige tekst «Is Justified True Belief Knowledge?» fra 1963, som eksempel på god filosofisk praksis. Den passer utmerket til kapitlet om kunnskap, får elevene til å bryne seg litt – så får det heller være at mange kjenner til Gettier-eksempler når de en vakker dag tar introduksjonskurs i epistemologi.

To år under ett

Begge bøkene bærer preg av idéhistorisk tenkning, noe de er programforpliktet til gjennom læreplanen, men det filosofiske faller heldigvis ikke ut. Gjennom Samtalen og deretter Skrivingen er målet at filosofi som systematisk undring innarbeides hos en ny generasjon unge. Faget bør heller ikke diskrediteres for at det verken likner på

Ex.phil., eller diverse introduksjonskurs i filosofi. Det er laget for elever i den videregående skole, og de har gjennom hele folkeskolen blitt eksponert for narrativer og kausalhistorier, særlig i de humanistiske fagene – å benytte seg av de samme teknikkene burde lette læringen. Og sant å si kan det være greit å få meislet inn et koherent rammeverk før en eventuelt blir inspirert til å studere filosofi ved universitetene.

Det nærmeste faget vi tidligere har hatt som lå nært i innhold var politisk idéhistorie. Det begynte som et totimers valgfag, og ble etter Reform 94 oppgradert til et ettårig, totimers studieretningsfag. Sammenliknet med historie og filosofi var dette faget temmelig skrint, så skrint at hele faget så å si er tatt opp i ett kapittel av bok to. Ikke bare går det foreliggende faget mer i dybden, det broderer også ut viktige tradisjoner innen politisk idéhistorie som tidligere ble stemoderlig behandlet, som revisjonismen, sosialdemokratiets moderne ideologiske opprinnelse.

Den store forskjellen ligger i at historie og filosofi har fått status som programfag. Dermed er faget i det andre året et såkalt skriftlig trekkfag med sentralt gitte og sensurerte eksamener. Dette betyr at en i sensuren vil gjøre rene kriterierelaterte vurderinger – kvaliteten på den enkelte elevs resultater bestemmes da *uavhengig* av prestasjonene til de andre elevene. En lavere status på faget der en kun hadde hatt muntlig eksamen og lokalt gitte og sensurerte oppgaver, ville gjort karakterene mer utjevnet, og redusert insentivene til å holde en nasjonal standard i faget. De virkelig dårlig holdte kursene ville fått langt bedre snittkarakterer siden de i beste fall ville blitt sammenliknet med et fåtall andre lokale videregående skolars avvikling av faget. I tillegg ville det vært mulig for lærere å kunne utforme oppgavesettet til å passe det klassen hadde lært, og å unngå såkalte blinde punkter. Når elever i den videregående skole for første gang nå får et nasjonalt filosofitilbud, så er det vel verdt å klappe for. Og med at historie og filosofi har fått status som programfag, hviler det et faglig tungt ansvar på lærernes skuldre.

Min frykt er at fagets første år blir såpass lekende at mange ikke vil henge med i år to. Å øke intensiteten i et kurs fra samtalebaserte alle-skal-delta-aktiviteter til tekstnær skriving er ingen lett oppgave. Men så er det også betydelig med ris bak speilet – en vet at en vil bli sammenliknet med alle som følger faget i landet. Dessuten har Cappelen fortsatt trekvart år på seg til å finne løsninger på denne utfordringen – programkurset har kun eksistert i et halvt år, og de har en nettside (historieogfilosofi.cappelen.no) der de stadig utvikler nye ressurser for lærere

og elever. Siste nytt på sidene er eksempeloppgaver fra Utdanningsdirektoratet, og så langt har de utviklet forslag til undervisningsopplegg for de tre første kapitlene av bok to. Så de er på saken.

En mulig svakhet i bøkene er at teksten til tider er veldig kontemporær, og noen eksempler som gis i boka kan ikke annet enn være utdaterte om få år. Det henvises til årets mobiltelefon-modeller, problemer ved overgangen til RiksTV, og en håndfull av årets og fjorårets filmplakater blir brukt for å illustrere alt fra samepolitikk til britisk historie. Det virker som om iveren etter å kommunisere «på ungdommens språk» har tatt noe overhånd.

Om det var noe en burde hatt mindre av i bøkene, så hadde det vært at læreplanen og forfatterne ikke hadde sett seg blinde på det idéhistoriske perspektivet og den narrative fortellerformen. En får servert konklusjonene, med begrenset dybde. De unngår å eksponere elevene for sofistikert og kompleks argumentasjon til fordel for lett kommuniserbare poenger. Det virker som forfatterne har konkludert med at slik mental trening ikke er nødvendig – verken for utvikling av allmenndannelse, evne til filosofisk samtale, eller økt selvinnsikt. Men det kan vel ikke stemme, selv for unge attenåringer?

KRYSSORD- LØSNING

LØSNING FRA SIST NUMMER

Av Mats Lende

MISTAKE IN PERFORMANCE. ON ANSCOMBE'S ACCOUNT OF ERROR IN ACTION

Cathrine Felix



Hva handler masteroppgaven din om?

Temaet er en form for menneskelig svikt, mer spesifikt forklart: tilfeller hvor man gjør noe annet enn det man har en intensjon om å gjøre – som i disse sitatene: «I walked to the bookcase to find my dictionary. In the process of taking it off the shelf, other books fell onto the floor. I put them back and returned to my desk without my book». «My office phone rang. I picked up the receiver and bellowed ‘Come in!’ at it.» «I wanted to toss my T-shirt in the laundry basket, but I tossed it in the toilet.» Antagelig er de fleste feilene vi gjør av en slik karakter som i disse eksemplene: Vi gjør feil uten at vi nødvendigvis begår en feilbedømmelse. Det vil si, personen som kaster skjorten i toalettet forveksler ikke toalettet med skittentøyskurven i den forstand at han tror at det er toalettskålen som er kurven. Aktøren er ikke så irrasjonell, men hva er det egentlig som skjer i slike tilfeller, og finnes det handlingsteorier som kan definere slike tilfeller som handlinger (i motsetning til det som rett og slett bare skjer med oss)?

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg tror ovennevnte former for svikt er handlinger. Vi tar ansvar for dem, for eksempel ved at vi blir irriterte på oss selv når de forekommer, og vi kan klandre andre for dem. Min hypotese er at de tradisjonelle handlingsteoriene får problemer med å forklare dem som *handlinger* fordi det ofte settes et skarpt skille mellom det som er intensjonelt og det som ikke er intensjonelt. Det finnes ingen god metode for å skille mellom det som bare skjer med oss (for eksempel: å bli slått i bakken av et stormkast) og ting vi gjør uten å ha en intensjon om å gjøre det (i tilfeller av denne typen: ta salt i kaffen istedenfor sukker). Jeg hevder at Davidsons teori blir truffet av denne kritikken, fordi han definerer handling som noe som nødvendigvis må kunne beskrives som intensjonelt, mens disse tilfellene nettopp er karakterisert ved at de har et annet utfall enn det intenderte. Paprzycka har hevdet at ved hjelp av noen endringer kan Hornsbys handlingsteori godta denne formen for svikt som handlinger. Min påstand er at hennes prosjekt mislykkes. Jeg tror at Anscombe, derimot, presenterte en teori som kan takle disse tilfellene fordi hun opererer med et skille mellom «mistake in judgment» og «mistake in performance».

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

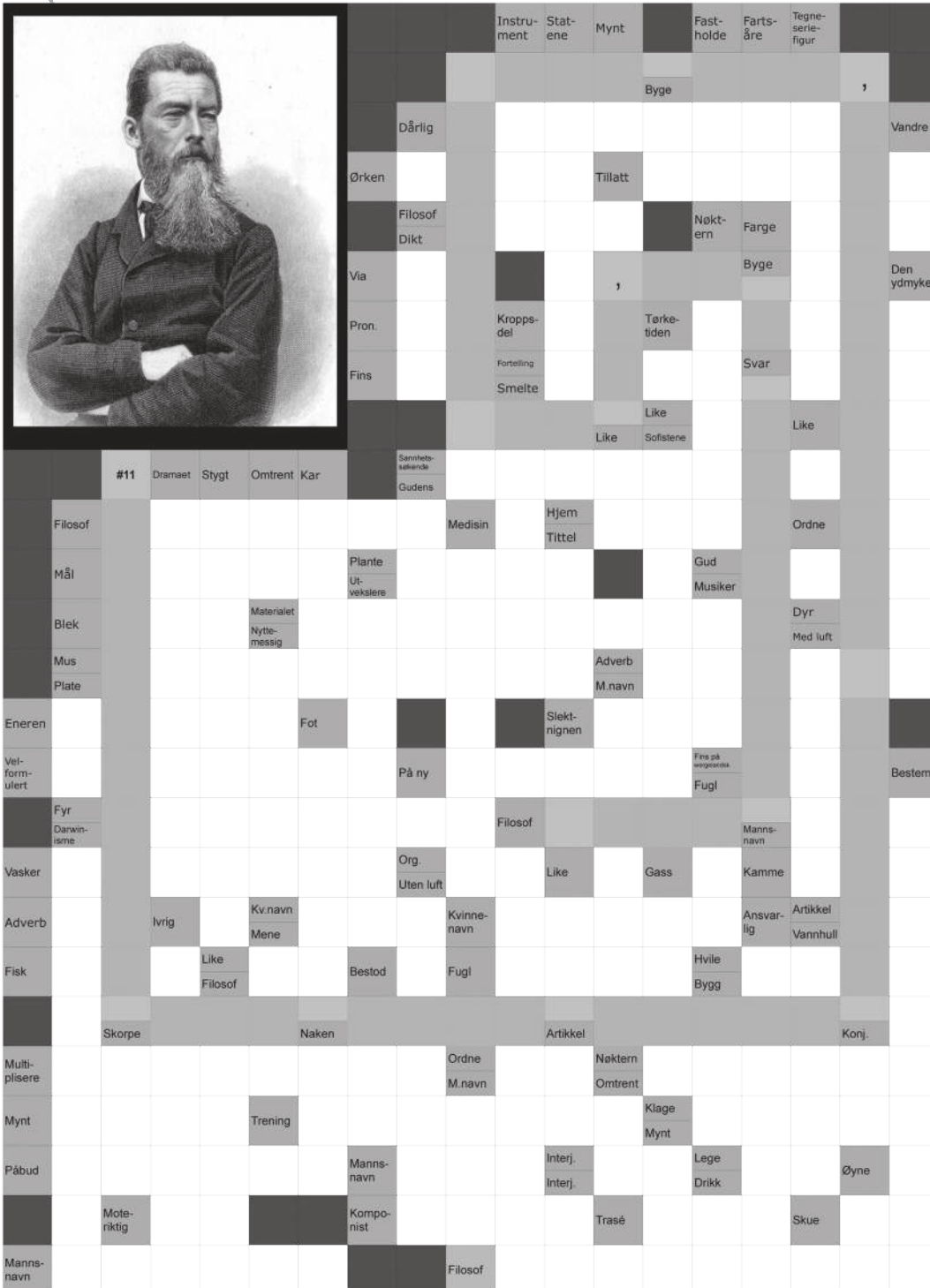
Fordi den tar opp aspekter ved handling som det er lett å overse når man jobber med tradisjonelle handlingsteorier i filosofi. Psykologer har jobbet mye med denne formen for menneskelig svikt, men filosofer har ikke gjort så mye på området. Uansett: Fremfor å anbefale min egen tekst, anbefaler jeg *Intention* av Anscombe.

Hva er dine planer for fremtiden?

Planen er at familien min skal ha det godt. Jeg vil gjerne fortsette å jobbe med filosofi. Også håper jeg at jeg etter hvert får råd til en hytte jeg bestandig har hatt lyst på.

KRYSSORD

Av Mats Lende



The crossword puzzle grid contains the following words and clues:

- Instrument**, **Statene**, **Mynt**, **Fastholde**, **Fartsåre**, **Tegneseriefigur**
- Byge**, **Dårlig**, **Ørken**, **Filosof**, **Dikt**, **Via**, **Pron.**, **Fins**, **Sannhetsvitende Gudens**, **Medisin**, **Hjem**, **Plante**, **Utvekslere**, **Materialet**, **Nyttmessig**, **Fot**, **På ny**, **Filosof**, **Org.**, **Uten luft**, **Kv.navn**, **Mene**, **Kvinne**, **navn**, **Bestod**, **Fugl**, **Skorpe**, **Naken**, **Artikkel**, **Konj.**, **Multiplisere**, **Ordne**, **M.navn**, **Nøktren**, **Omtrent**, **Mynt**, **Trening**, **Klage**, **Mynt**, **Påbud**, **Manns**, **navn**, **Interj.**, **Interj.**, **Lege**, **Drikk.**, **Øyne**, **Mote**, **riktig**, **Kompo**, **nist**, **Trasé**, **Skue**, **Manns**, **navn**, **Filosof**
- Bygd**, **Vandre**, **Tillatt**, **Nøkt**, **ern**, **Farge**, **Den**, **ydmyke**, **Like**, **Sofstene**, **Like**, **Ordne**, **Gud**, **Musiker**, **Dyr**, **Med**, **luft**, **Adverb**, **M.navn**, **Slektn**, **nigen**, **Bestem**, **Fugl**, **Manns**, **navn**, **Kamme**, **Ansvar**, **lig**, **Artikkel**, **Vannhull**, **Hvile**, **Bygg**, **Konj.**, **Nøktren**, **Omtrent**, **Klage**, **Mynt**, **Lege**, **Drikk.**, **Øyne**, **Skue**
- #11**, **Dramaet**, **Stygt**, **Omtrent**, **Kar**, **Filosof**, **Mål**, **Blek**, **Mus**, **Plate**, **Eneren**, **Vel**, **form**, **ulert**, **Fyr**, **Darwin**, **isme**, **Vasker**, **Adverb**, **Fisk**, **Skorpe**, **Naken**, **Artikkel**, **Konj.**, **Multi**, **plisere**, **Mynt**, **Påbud**, **Mote**, **riktig**, **Manns**, **navn**, **Filosof**

NESTE NUMMER:

Science Fiction

UTGAVE #1, 2009

Hva er forholdet mellom vitenskap og fiksjon, og hvordan kan dette forholdet tematiseres av filosofi? Disse områdene har tradisjonelt blitt sett på som diametralt motsatte, men er det ikke fiksjon i vitenskapene: som skyggeside, som nødvendig supplement, som et alltid implisitt eller eksplisitt tilstedeværende element av «Løgn og forbandet Digt»? Og er det ikke vitenskap i fiksjon: fra Faust og Frankenstein til Borges' labyrinter, «Solaris korrigeret» og Axel Jensen – alle finner motiver og tematikk i forskjellige sider ved den vitenskapelige utvikling. Og henter ikke filosofi mye av sin kraft fra nettopp dette spenningsfeltet – hvordan skal man ellers karakterisere Platons idealstat eller Lewis' mulige verdener? Vår evne til kreativ rasjonalitet – til å tenke oss hypoteser, scenarier, muligheter og konsekvenser utover vårt her og nå – er uløselig forbundet med alle disse tre: vitenskap, fiksjon og filosofi. Dette er tydelig i genren science-fiction, som alltid har vært en arena hvor de store filosofiske problemstillingene ofte har fått et konkret innhold og en mening, slik alt fra «2001» og «Blade Runner» til Matrix-trilogien tydelig viser. Men vi tror at tiden nå, mer enn noen gang, er inne for at filosofien tar opp både genren og det bakenforliggende idékomplekset inneholdt i begrepet «science-fiction».

Vi kan gjerne jobbe med tidligere eksamensoppgaver som utgangspunkt for en artikkel. Send en mail med tanker, et ferdig utkast, eller eventuelle spørsmål du måtte ha til oss

Det er også mulighet for å prøve seg som bokanmelder eller intervjuer.

Frist for innsending av bidrag til neste nummer er 24. januar 2009

Ta pennen fatt!

Ta kontakt på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info finner du også på vår hjemmeside www.filosofisksupplement.no

BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Tone Sverdrup Ørebech (f. 1984) er mastergradsstudent i litteraturvitenskap ved UiO.

Hanno Sandvik (f. 1970) er dr.scient. i biologi, forsker ved Senter for bevaringsbiologi, NTNU.

Ole Martin Moen (f. 1985) er mastergradsstudent i idéhistorie ved UiO. Er dette semesteret studerende gjesteforsker i filosofi ved UC Berkeley. Er også redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Edel Marie Melberg (f. 1983) er mastergradsstudent i allmenn litteratur ved UiO.

Eivind Freng Dale (f. 1986) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Jonas Jervell Indregard (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Per Ariansen (f. 1945) er førstelektor ved UiO

Monica Roland (f. 1973) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

Kristian Bjørkdahl (f. 1978) har mastergrad i tverrfaglige kulturstudier fra Senter for utvikling og miljø (SUM), UiO. Er nå ph.d.-stipendiat ved Etikkprogrammet, og jobber ved SUM.

Kristian Egil Batta Torheim (f. 1975) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Illustrasjoner:

Daniel Peder Askeland (f. 1985), har studert ved Krabbesholm kunsthøgskole i Danmark og Prosjektskolen i Oslo, er nå elev ved Kunstakademiet i Trondheim. askeland85@gmail.com

Petra Schlømer (f. 1986) er bachelorgradsstudent i estetiske studier ved UiO.

Mats Omland studerer visuell kommunikasjon ved Kunsthøgskolen i Oslo.

Lene Hauge (f. 1985) har studert ved Prosjektskolen og Nansenskolen (billedkunst). lenhau@gmail.com

Svein Johan Reisang (f. 1984), visuell bedriver. Hjemmeside: <http://reisang.mandelbrot.no>

Kryssord:

Mats Lende (f. 1985) har bachelor i filosofi fra UiO.



ILLUSTRASJON: SVEIN JOHAN REISANG