

Masteroppgave i Filosofi ved Universitetet i Bergen  
Institutt for Filosofi og Førstesemesterstudier (FoF), vår 2010

Emnekode FILO350

## **Gadamer og Rorty: en perspektivistisk lesning av et hermeneutisk sannhetsbegrep**

Torstein Krossnes, kandidatnr. 175878

Veileder: Bjørn Holgernes



# Innholdsfortegnelse

<u>Abstract</u> .....	3
<u>Innledning</u> .....	4
<u>Tekstens formål og status</u> .....	5
<u>Kildevalg</u> .....	7
<u>Takk</u> .....	10
<u>I. Kritisk analyse av sannhetsbegrepet hos Hans-Georg Gadamer</u> .....	11
<u>I.II. Hva sannhet ikke er</u> .....	12
<u>I.III. Sannhetens formelle trekk</u> .....	15
<u>I.IV. Sannhetens substansielle trekk</u> .....	18
<u>I.V. Ontologiske utbroderinger</u> .....	24
<u>II. Kritikk av Rortys bruk av Gadamer</u> .....	29
<u>II.II. Rortys (be)grep om hermeneutikk</u> .....	30
<u>II.III. Rorty mellom Quine og Gadamer</u> .....	32
<u>III. Richard Rorty om sannhet</u> .....	39
<u>III.II. Rorty og pragmatisme</u> .....	41
<u>III.III. Sannhet vs. konsensus, epistemologi vs. politikk</u> .....	44
<u>IV. Tradisjonen som nødvendighet og kontingens</u> .....	48
<u>IV.II. Nødvendighet</u> .....	48
<u>IV.III. Kontingens</u> .....	51
<u>IV.IV. Kontingens og nødvendighet som Gestalt-switch</u> .....	54
<u>V. Dialektikk erstatter kompartmentalisering</u> .....	56
<u>V.II. Rasjonalitet</u> .....	58
<u>V.III. Forbi objektivisme og relativisme</u> .....	60
<u>VI. Perspektivisme hos Nietzsche og Rorty</u> .....	68
<u>VI.II. Nietzsche om perspektivisme</u> .....	69
<u>VI.III. Rorty kontra Nietzsche</u> .....	74
<u>VII. Gadamer mellom fenomenologisk og radikal perspektivisme</u> .....	80
<u>VII.II. Inkommensurabilitet</u> .....	84
<u>VIII. Hva er sannhet?</u> .....	90
<u>VIII.II. Tradisjonen som konstituert av perspektiver</u> .....	90
<u>VIII.III. Rasjonalitet og rimelighet</u> .....	93
<u>VIII.IV. Sannhet som verdi</u> .....	96
<u>Litteraturliste</u> .....	100

**Abstract**

The following essay is organized around the question of truth, with the respective philosophies of Hans-Georg Gadamer and Richard Rorty supplying the premises and outlining the general field of discussion. Drawing on these two sources, as well as Nietzsche, Habermas and Richard Bernstein, I attempt to create a concept and loose definition of truth in concordance with what Gianni Vattimo has termed the hermeneutic «*koiné*» of contemporary philosophy. In keeping with this I regard the present text merely as a somewhat selective summary and condensation of views of truth already implicit in the philosophies of the various figures of 20<sup>th</sup> century hermeneutics – an understanding (and particularly a *definition*) of truth that by no means conceives of itself as transcendental, permanent or, ultimately, privileged. (Nonetheless, certain thoughts and metaphors developed in the latter part of the text are explicitly my own creations, and the faults implicit in these obviously attributable to me alone.)

The title of the thesis (*Gadamer and Rorty: A Perspectivist Interpretation of a Hermeneutic Concept of Truth*) is derived from the manner in which I intend to accomplish the task, by starting with the hermeneutic conception of truth in Gadamer's thought, which I attempt to give full and clear expression to in chapter one. After sketching the unfortunate assimilation of hermeneutics into neo-pragmatism in Rorty's writings, as well as the latter's own conception of truth in chapters two and three, I attempt to prepare Gadamer's philosophy for further critique and molding by re-interpreting the concept of tradition in chapter four. Chapter five is concerned with intermediary notions such as rationality and the manner in which it can now relate to a philosophy «beyond objectivism and relativism» in Bernstein's texts, after which I dedicate chapters six and seven to the «perspectivization» of the Gadamerian concept of truth – marrying it to a notion of «perspectivism» arrived at through an encounter between Rorty and Nietzsche. The discussion is concluded, and the truth-concept now produced is summarized and given its final form in chapter eight.

## ***Innledning***

Under mitt arbeide med denne teksten kom jeg ved en tilfældighet over Espen Schaannings

*Kommunikative Maktstrategier: Rapporter fra et Tårn*. Teksten er utgitt i 1993, den setter seg fore å kritisere den selvforherligende og ukritiske dyrkingen av Gadamer og Habermas i tårnet norsk humaniora. Habermas, og kanskje spesielt Gadamer, bidrar til en videreføring av status quo i disse forskningsmiljøene, og de tjener som en rettfærdiggjøring av historie- og filosofistudier, som et alibi for å forholde seg «rekonstruktivt», «re-approprierende» og «reseptivt» til historie og samfunn. Motsatt dette settes Schaannings helter, til dels Deleuze og andre franskmenn, men først og fremst Foucault. Schaanning er aggressiv, til tider nådeløs, og alltid humoristisk i sin fremstilling:

«Det er deilig å være humanvitenskapelig forsker. Lønna er riktignok (for de fleste) ikke den helt store, men jobben er desto mer interessant. Jeg gadd vite hvor mange humanister som heller ville vaske dassene på SAS-hotellet eller sitte ved kasseapparatet på Steen&Strøm. Å være humanvitenskapelig forsker er et privilegium. [...] Man spør seg: Hvorfor har den humanvitenskapelige forsker et slikt privilegium? Bør han ha det? I så fall – hvorfor? Hva er i det hele tatt vitsen med det han driver med? Trenger vi ham?» (Schaanning 1993: 52)

Overhodet ikke, i følge Schaanning – i alle fall ikke i hans nåværende form. I denne teksten er jeg ikke interessert i dette spørsmålet, selv om jeg tenderer mot en mer moderat posisjon enn Schaanning. Det som angår meg her er Schaannings kritikk av Gadamer, og sistnevntes oppfordring til å drive historisk, filosofisk og filologisk arbeide. Etter å ha fremstilt Gadamers filosofi (på ikke helt urimelig vis heller) angriper Schaanning Gadamers forsøk på å skille sin egen filosofi fra de nykantianske blindspor:

«Man spør seg straks: Er ikke en slik oppfatning av overleveringens verdi like abstrakt og uhistorisk som nykantianernes begrep om «problemhistorie»? Gadamer hevder nei. Og det kunststykke som skal berge hans egen filosofiske hermeneutikk fra de anklager han selv retter mot nykantianismens «problemer», er ganske enkelt å erstatte begrepet «problem» med begrepet «spørsmål» [...] Gadamer vil åpenbart ha i pose og sekk. [...] Gadamer er en relativist (tekstens mening er aldri den «samme») - som vil overvinne relativismen (teksten har en iboende «virkelig» mening).» (Schaanning 1993: 74)

Schaanning forfølger denne linjen, og mener at nå gjenstår det bare å «hugge til», og at Gadamers hermeneutikk er «dømt til å mislykkes». Jeg står selvsagt direkte i motsetning til dette. Schaanning har en hang til det dramatiske i sin retorikk, men jeg er likevel i stor grad *enig* med hans spesifikke

kritikker – som leseren selv vil se i kapitlene IV-VIII<sup>1</sup>. Og på tross av dette oppfatter jeg Gadamer hermeneutikk langt fra «mislykket», men som meget ressurssterk, med evnen til å integrere de poenger og den innstilling til humaniora og historie Schaanning gir uttrykk for i sin bok – faktisk i større grad enn t.d. Derrida, som Schaanning nevner som en som «for lengst» har innsett det Gadamer ikke evner å se.

Hvordan det kan ha seg at Schaanning og jeg er både enige og radikalt uenige er ikke godt å si. Men heller enn å påstå at Schaanning har lykket med noen sekundære, kritiske bemerkninger men feilet i sitt forsøk på å finne den «virkelige» Gadamer, vil jeg mene at min tekst og min tolkning forfølger tendenser i Gadamer som ikke ligger helt opp i dagen – den splittelse både jeg og Schaanning ser er ikke uttrykk for en uløselig selvmotsigelse, men en *tendens*, en dragning i Gadamer tekst som forfatteren selv ikke nødvendigvis var klar over.<sup>2</sup> Denne teksten er, blant mye annet, et forsøk på hjelpe Gadamer videre i denne retningen – og til en konklusjon Schaanning nok ville kritisere enda kraftigere.

## Tekstens formål og status

Tema for denne teksten er sannhet, utgangspunktet i filosofisk materiell er Hans-Georg Gadamer og Richard Rortys filosofier, og formålet er å skape et sannhetsbegrep som bringer de to sammen, ved å utrede de inkompatible og uholdbare standpunktene innad i det rommet de to kan påstås å dele – dette innebærer det jeg kaller en «perspektivering» av det hermeneutiske sannhetsbegrep. I denne sammenhengen kreves noen presiseringer, blant dem at den betydning «sannhetsbegrep» og «sannhet» gis i denne sammenhengen er, som leseren vil oppdage, ikke av noen intuitivt plausibel art: sannhetsbegrepet som vil utfolde seg i teksten er ikke i seg selv «sant» eller gyldig i noen ahistorisk, kontekstløs eller global forstand.

Dette høres noe pompøst ut, men det betyr ikke noe annet enn at et sannhetsbegrep i vår forstand av ordet kan sies å være «sant», godt eller gyldig i en bestemt historisk epoke og tidsalder, men ikke for all evighet, og ikke nødvendigvis for all fortid heller. Med dette ønsker jeg å understreke dette arbeidets egne historisk situerte karakter – sannhetsbegrepet fremstår for meg selv som en slags

---

1 På tross av at hans kontrasteringer og bifurkasjoner ikke akkurat gir uttrykk for en vellykket lesning - vi vil se senere at denne veien å tolke Gadamer har mye å gjøre med en manglende evne til å følge Richard Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism*.

2 Der er også andre som ser tendensen. Bernstein påstår der finnes en «radical strain» i W&M (Bernstein 1983: 163-164), og Thomas Krogh snakker om «to Gadamer».

oppsummering, en kondensering og formalisering av ideer som i stor grad er tilstede hos de store hermeneutiske tenkerne i det forrige århundret. Jeg vil forsøke å besvare hva sannhet i den moderne og post-moderne tidsalder kan sies å være, hvordan det akkurat *nå* er rimelig å forholde seg til dette konseptet, og hva forholdet kan sies å være mellom de abstrakte filosofiske og intuitive bedømmelser om sannhetens vesen. Arbeidet bør ses på mindre som en fundamental lære eller et helhetlig verdensbilde enn som en mer dynamisk, feilbarlig modell, forhåpentligvis med evne til å ta inn over seg nye utviklinger og innsikter fra helt andre filosofiske kilder enn de vi vil ta for oss i teksten. I dette følger teksten et ideal om hermeneutikken ikke som «first philosophy», men som hos Gianni Vattimo, et svar til moderniteten selv:

«In fact if hermeneutics is not accepted as a comfortable metatheory of the universality of interpretative phenomena, as a sort of view from nowhere of the perennial conflict, or play, of interpretation, the (only, I believe) alternative is to think the philosophy of interpretation as the final stage in a series of events [...], as the conclusion to a history we feel unable to tell (interpret) except in the terms of nihilism that we find for the first time in Nietzsche.» (Vattimo 1997: 8)

«In this sense, hermeneutics presents itself as a philosophy of modernity (in both subjective and objective senses of the genitive) and even professes to be *the* philosophy of modernity; its truth may be wholly summed up in the claim to be the most persuasive philosophical interpretation of that course of events of which it feels itself to be the outcome.» (ibid: 11)

Utførelsen av oppgaven skrider frem over åtte kapitler, som kan deles inn i en forberedende og en mer substansiell del, hvor sistnevnte innebærer utviklingen av noen metaforer og filosofiske konsepter undertegnede selv står til ansvar for. I første del er kapittel I satt av til en utredelse av Gadamer's sannhetsbegrep, kapittel II kritiserer Rortys forhold til Gadamer's hermeneutikk og hans selvfølgelige appropriering av sistnevntes tanke, før tredje kapittel ekspliserer Rortys egne oppfatninger om sannhet. Del 2 begynner med kapittel IV, en omfortolkning av Gadamer's begrep om tradisjonen, nå forstått som både «nødvendig og kontingent», hvilket danner grunnlaget for femte kapittels omfortolkning av gadamer'sk dialektikk og utviklingen av et «relativistisk» rasjonalitetsbegrep. I kapittel VI går vi gjennom Rorty til Nietzsche for å utrede hva disse to kan sies å mene om doktrinen «perspektivisme», og i kapittel VII appliseres denne doktrinen på Gadamer, som kommer ut av prosessen som en slags perspektivist, videre inn i kapittel VIII hvor

avrunding og konkludering foregår.

## Kildevalg

Jeg ønsker å omtale kildevalg og til dels tolkningshensyn her for å unngå visse problemer og uklarheter senere. Dette gjelder ikke i Gadamers og Rortys tilfelle, hvor fortolkningene er gjort basert på to mer eller mindre hele forfatterskap: i Gadamers tilfelle vektlegger jeg som leseren vil oppdage hans hovedverk *Wahrheit und Methode* for referanser og henvisninger, men tolkningen trekker på hele forfatterskapet. Med unntak av en referanse i kapittel II hva angår Rortys feiltolkning av Gadamer har jeg unngått Rortys tidligere utgivelser om eliminativ fysikalisme, bygget på ekteparet Churchlands arbeider, så vel som hans kjente innledning til *The Linguistic Turn*. Den «modne» Rorty regner jeg fra ca 1970-tallet, og som leseren vil se er jeg mest opptatt av publikasjoner fra og med *Philosophy and the Mirror of Nature*.

Hva angår Edmund Husserl finnes der mye originalmateriale å ta av, og mye av dette stoffet er meget tungt og sidetallmessig omfattende. Jeg har valgt å konsentrere meg om *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, heretter *Krisis*), så vel som *Cartesian Meditations*. De to verkene utviser svært forskjellige kvaliteter, hvor sistnevnte kan ses på som en kort innføring og oppsummering av tanker, fremgangsmåte og fremfor alt en skrivestil som strekker seg tilbake til begynnelsen av Husserls forfatterskap. Førstnevnte, derimot, utgjør en genuint ny begynnelse hvor Husserl for første gang går historisk til verks. Undertegnede er klar over at *Krisis* (som *Sein und Zeit*) er uferdig og til tider fragmentarisk. Der finnes også et problem ang. hvilken Husserl Gadamer forholder seg til: vi finner referanser til *Ideen*, *Cartesian Meditations*, *Logische Untersuchungen*, og *Krisis*. Jeg vil i min tekst se på *Krisis* som en videreføring av Husserls fenomenologi som sådan, og bruker denne framfor de øvrige tekster grunnet formen, som er mer passende mht. kildevalg ellers – det i er i dette verket Husserl introduserer begrepet *lebenswelt*, av direkte relevans for mer eller mindre alle de øvrige filosofer som her behandles.

I tilfellet Heidegger har jeg i stor grad basert meg på sekundærlitteratur, og dette tydeliggjøres også gjennom referanser. På tross av min egen lesning av Heidegger – spesielt *Sein und Zeit* – refererer jeg i hovedsak til kommentatorer. Dette gjøres for å opprettholde akademisk kredibilitet og grunnleggende ærlighet: Leseren vil merke seg at min lesning av Heidegger i stor grad styres av

Gianni Vattimo, som kobler Heideggers lære om Dasein som den åpning hvor fenomenene trer frem, og denne åpning som dermed ontologisk *primær* sannhet i motsetning til den sekundære korrespondanse-sannhet, til Rorty og spesielt Kuhns fokus på *paradigmer*. Spranget fra Heidegger til Kuhn er i utgangspunktet meget stort. Resultatet blir at paradigmet («the opening») bestemmer hvilke avledede sannheter som så kan fastsettes, og det sentrale her er at hvilke fenomener som trer fram og hvordan dette skjer er meget individuelt for hver åpning. Leseren vil også merke seg at oppfatningen av Heideggers sannhetslære spisses til sterkest i Robert. J. Dostals artikkel «The Experience of Truth for Heidegger and Gadamer: Taking Time and Sudden Lightning», som vi senere vil referere til. Vattimo sier:

«For hermeneutics, as we have recalled, truth is not primarily the conformity of statement to thing, but the opening within which every conformity or deformity can come about. The opening is not a stable, transcendental structure of reason, but a legacy, the finite-historical thrownness, *Shickung*, destiny, provenance of conditions of possibility that Heidegger sees incarnated in the historical conditions of natural languages. The occurrence of the historico-linguistic openings that make possible the experience of truth as the verification of statements is given in poetry and, more problematically, in art in general.» (Vattimo 1997: 16)

Med andre ord, for Heidegger er den «opprinnelige» sannhet, som han kaller *Wahrheit* heller enn *Richtigkeit*, den hendelse hvor poesien og kunsten lar fenomenene tre frem. Men hva disse fenomenene er og hvordan de trer frem (og dermed hva som senere, ikke bare logisk, men *historisk* blir sanne, i forstanden «riktige», uttalelser) er ikke «stabil», eller på noe vis fastlagt før åpningen settes, dvs. før potensialet i det ontologiske (væren, «Sein») blir satt som aktuelt, faktisk i det ontiske (værender, «das Seindes»). Dette gir «poeten» (i den vide, rortyanske<sup>3</sup> forstand) posisjonen som skaper av den «opprinnelige» sannhet, den sannhet som Heidegger i følge Vattimo oppfatter som den *egentlige* sannhet. Ideen om at det er denne *skapelsen* heller enn *gjenvinningen* som utgjør «sannhet» i hermeneutisk forstand er punktet hvor Gadamer tydelig skiller lag med Heidegger, og mine senere utlegninger i kapittel I. avhenger dermed av en bestemt Heidegger-tolking. I motsetning til denne kan man kanskje sette Gunnar Skirbekk:

«Med tinga som «avdekt» synes Heidegger ikkje å sikte til noe ved tinga «i seg sjølv».

Om tinga skal ha status som «avdekt» må dei være «avdekt» *av* eit («avdekkande»)

---

3 Heretter brukes «rortyansk» som adjektivform av «Rorty».



*menneske*. - Med andre ord: fordi om det *fins* ein heil del ting og eigenskaper, så er dei dermed ikkje «sanne» qua «avdekt». At Galdhøpiggen er 2468 m.o.h., vart først «sant» i og med at eit menneske *erkjente* det; noe som skjøvsagt ikkje vil seie at Galdhøpiggen hadde ei anne høgda før menneska fann («avdekte») denne høgda som «sann». Men før berre *var* Galdhøpiggen 2468 m.o.h., utan at det var «sant» («avdekt») at han var så høg.» (Skirbekk 1966: 69)

Med andre ord: riktignok er avdekkingen («*aletheia*») primær i den forstand at alle avlede (korresponderende) sannheter kun kan forstås innen åpningen, etter at et forhold er satt til Galdhøpiggen («etter» her forstått logisk, ikke kronologisk – Dasein er alltid allerede hos fenomenene). *Men* det er ingenting ved selve åpningen, hvordan den inntreffer, hvem som åpner seg mot væren, i hvilken tidsalder og så videre som kan forandre at den senere, avlede sannheten om Galdhøpiggen er at den er 2468 m.o.h.<sup>4</sup> Her inntar poeten en helt annen rolle enn hos Vattimo og Rorty.

Jeg omtaler disse sakene i denne innledningen ikke bare for å advare om at min tekst ikke kan ses på som noen pålitelig guide til Heideggers filosofi, men for å tydeliggjøre at *grunnen* til dette er at teksten ikke er ment som noen fortolkning av Heidegger: forholdet mellom Skirbekk og Vattimo vedkommer meg ikke. Akkurat som er tilfellet med Husserl brukes Heidegger utelukkende for belyse Gadammers oppfatning om sannhet, og i så måte overdrives forskjellene mellom de to i visse seksjoner. Tilsvarende tar jeg ikke noe hensyn til endringer i Heideggers filosofi fra *Sein und Zeit* til de senere tekstene om teknikken etc. Hva angår kildebruk ovenfor Nietzsche refereres leseren til fotnote i kapittel VI.

En siste ting å nevne er at denne teksten kan sies å stå på meget vaklende grunn – for masteroppgave å være spenner den over et stort felt og har et ambisiøst mål, nemlig at produktet skal være et relativt helhetlig sannhetsbegrep, heller enn kun å være en analyse eller utredning av Gadammers og Rortys posisjoner. Dette betyr at leseren vil kunne påpeke svært mange antagelser som nødvendigvis må deles for at konklusjonene skal følge av mine utlegninger, og det i enda større grad enn ved andre filosofiske arbeider. Skulle alle hullene tettes i det man kan kalle «tilfredsstillende» grad måtte tekstens volum være betydelig større enn det man kan tillate ved denne typen arbeide. Følgelig er det et bevisst valg at jeg i meget liten grad forsvare de forskjellige tenkerne (og da spesielt Gadamer) mot ytre innvendinger, og lar heller teksten stå frem som et møte

---

<sup>4</sup> Skirbekks tekst påstår 2468 m.o.h., dog mange nok ville rettet ham til 2469.

mellom de to. Dermed artikulere jeg i liten grad de felles forutsetninger Gadamer og Rorty deler, og fokuserer på det problematiske *innad* på en felles plattform. Dette er fullt ut i tråd med både formålet for teksten og de konklusjoner jeg vil komme frem til i kapitlene IV-VIII.

## **Takk**

Takk til min veileder Bjørn Holgernes for grundig gjennomlesning, forsiktig kritikk og fremfor alt fire års inspirerende forelesninger, uten hvilke jeg aldri ville ha fullført en bok av Søren Kierkegaard. Takk til min familie for all støtte og fremfor alt mine foreldre, Halldis og Karsten Krossnes, for en oppvekst i et hjem fylt av bøker og samtale. Takk til Øystein Haakseth for lesning av manuskriptet, kommentarer til teksten (som at noen engelske ord faktisk ikke finnes på norsk) og gode, opplysende samtaler over det siste året. Takk til Thale Stokke og alle mine venner, som i snart fem år har tolerert mine begeistrede filosofiske utbrudd, deres overbærenhet mesterlig kamuflert.

## **I. Kritisk analyse av sannhetsbegrepet hos Hans-Georg Gadamer**

I dette første kapittel vil vi utrede hva vi skal forstå med begrepet ”sannhet” i Gadamers filosofi. Hans magnum opus *Wahrheit und Methode* (W&M) peker åpenbart ut at dette er et substansielt og sentralt begrep som hans filosofiske utlegninger generelt er ment å støtte opp under. I motsetning til det andre nøkkelbegrep ”metode” er det derimot ikke umiddelbart synlig akkurat hva slags innhold begrepet skal ha, og så vidt meg bekjent har ikke temaet vært gjenstand for utstrakt og direkte behandling i norsk sammenheng.<sup>5</sup> Som vi vil se er det i utgangspunktet meget enklere å slå fast hva Gadamer *ikke* mener i denne sammenhengen, dvs. hva han polemiserer mot.

Det virker som om Gadamer-litteratur og bruken av hans filosofi i Norge faller ned i noen få kategorier: enten som materiale i introduksjonstekster og antologier (eksempelvis. *Hermeneutisk Lesebok* (2001), Læg Reid, Sissel & Skorgen, Torgeir (red); Spartacus, Oslo., *Historie, Forståelse og Fortolkning* (2003), Thomas Krogh et. al; Gyldendal Akademisk, Oslo.), som støttende for mer generelle poenger hvor andre forfattere som Habermas og Apel også tas til inntekt (f.eks. et par referanser i Gunnar Skirbekks *Rasjonalitet og Modernitet* (2009); Universitetsforlaget, Oslo), og generelt som det naturlige endepunkt for tysk hermeneutikk.<sup>6</sup> I disse sammenhengene fokuseres det (med god grunn) meget på Gadamers rehabilitering av fordommer og autoritet, og mindre på hans positive bidrag til et nytt sannhetsbegrep: hva skal stå *istedenfor* Opplysningstid og korrespondanse-sannhet?

I min analyse vil jeg på tross av utstrakt bruk av sekundærkilder forsøke å være relativt tro mot Gadamers intensjon, og ta hans egne tekster på ordet der dette er mulig. Dette innebærer med andre ord at jeg vil forsøke å ikke redusere hans sannhetsbegrep til hans inspirasjonskilder og forgjengere, eller til hans etterkommere og fortolkere. Mer konkret betyr dette at jeg vil unngå tre truende kilder til forenkling og forhastighet i min analyse: (i) en lesning av Gadamer først og fremst som en konservativ videreføring av den tyske romantikkens skille mellom *Natur-* og *Geisteswissenschaften*, hvor sannheter tilhører en av minst to forskjellige ontologier, og de såkalte ”moralske” sannheter nås ved introspeksjon og lignende og ikke kan dømmes etter samme målestokk som de naturvitenskapelige og matematiske. (ii) En reduksjon av sannhet direkte til Heideggers

---

5 Dog noen har prøvd, blant dem Thor-Henrik With (1978): *En kritisk analyse av sannhetsbegrepet hos Hans-Georg Gadamer i Wahrheit und Methode*; Det Teologiske Menighetsfakultet, Oslo.

6 Utover dette har også Gadamer blitt relevant for studenter innen andre akademiske områder enn filosofien, spesielt ved teologi og pedagogikk i Oslo har en del gode hovedfags- og masteroppgaver blitt skrevet. I forhold til mitt eget prosjekt er likevel det sentrale at ingen eksplisitt analyse av sannhetsbegrepet er utført på norsk.

substansielle kritikk av korrespondanse-sannhet, hvor sannheten som av-dekking (*aletheia*), settes som primær, en forutsetning for enhver avledet korrespondansesannhet (*Richtigkeit*), og, spesielt hos den senere Heidegger, oppleves som manifestert først og fremst i kunstverket. Den siste fortolkning jeg vil bruke som grense er den jeg i andre del av oppgaven vil gi meg i kast med, nemlig (iii) en tolkning i retning av perspektivisme og ”nihilisme”, med Gianni Vattimos syntese av Heidegger og Rorty som fremste representant.

## I.II. Hva sannhet ikke er

Hovedfienden i utarbeidelsen og tilegnelsen av Gadammers sannhetsbegrep er det meget eldre begrepet om sannhet som korrespondanse, *adaequatio intellectus ad rem*. Om det så formuleres i platonske termer som korrespondansen mellom tanker og ideene, i nykantianske scientistiske ideer om korrespondansen mellom teori og objekt, eller den tidlige analytiske filosofiens korrespondanse mellom språklig ytring og ikke-språklig referanseobjekt, f.eks. ”proposition” (Russel), eller ”fact” (Wittgenstein), vil Gadamer det tilsynelatende til livs uansett. I Gadammers øyne er defekten ikke referanseproblemen analytiske filosofer ofte har befattet seg, men at de epistemologiske og ontologiske forutsetningene for en slik sannhetsmodell ikke holder mål. Gadamer er i utgangspunktet totalt avvisende ovenfor den Kantianske ideen om det fordomsfrie subjekt som griper sitt objekt uten forstyrrelser; ikke bare er fordommer uunngåelige, de er i mange tilfeller et gode. Hvis vi videre gir vår støtte til ideer vi også finner hos Nietzsche og Sellars i ”The Myth of the Given”, nemlig at den Kantianske ”ding-an-Sich” ikke bare er uoppnåelig, men faktisk i seg selv en myte, finnes der heller ikke noe objekt foreliggende i seg selv. Det kritiske, vitenskapelig skolerte subjekt som ved hjelp av metoden ”refererer” til verden på den korrekte, korresponderende måten kan dermed ikke lenger være idealet.

Lenge før vi kommer til disse grandiose ontologiske utlegninger vil det derimot være nyttig å holde oss nærmere den kontekst Gadamer selv befinner seg i gjennom brorparten av sitt hovedverk – nemlig fortolkningen og forståelsen av tekst og tekstanaloger. Med dette valget følger vi Gadammers egen progresjon i W&M, hvor de elementer mest egnet til ”universelle” filosofiske betraktninger befinner seg i tredje og siste del, femte kapittel – ”The Ontological Shift of Hermeneutics Guided by Language”. Vi skal se at lenge før vi kommer hit kan vi snakke om sannhet ganske enkelt innenfor rammene av de moralske vitenskaper, og rett og slett la det naturvitenskapelige sannhetsbegrep være i fred, da det ikke relativiseres som sådan, men ganske enkelt skal holdes utenfor humanvitenskapenes sfære.

Foruten sin kritikk av Schleiermacher og Dilthey står Gadamer hermeneutikk i opposisjon til blant andre Emilio Betti i Italia. Betti insisterer på at tekstens relevans og sannhet må finnes i dens opprinnelige betydning, som igjen gripes gjennom dens *mens auctoris* (forfatterintensjon). Dermed kan og må dens *mens applicatio* i all korrekt fortolkning analytisk skilles ut og holdes unna det genuine vitenskapelige arbeid, derav hans *Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften* (1962)<sup>7</sup>. I USA følger E.D Hirsch Jr. opp med tilsvarende arbeider til forsvar for forfatterintensjon som metodisk utgangspunkt utover på 70-tallet. Gadamer legger stor vekt på forfatterintensjon som et dødt prinsipp i fortolkning. Mening i tekst skrider *alltid* ut over forfatterens intensjon, og det er heller *tekstens* egen oppfatning om gitte spørsmål, om sakene selv (*die Sache*) som er målet for forståelsen.<sup>8</sup>

Akkurat hva denne teksten i seg selv *er* er for så vidt et like obskurt spørsmål som spørsmålet om sannheten. På den ene siden er det klart når Gadamer snakker om viktigheten av å åpne seg for teksten, for det ukjente og fremmede, at teksten *har* en god del trekk, en mening, en struktur, etc., lenge før den når den individuelle leser. Om det utelukkende var leserens for godt befinnende som satte grensene for hvorledes et verk skal fortolkes ville verdien av hermeneutisk *åpenhet*, som Gadamer forklarer ved referanse til Platon (og, implisitt, til Heidegger) i utlegninger om det autentiske spørsmål, være totalt uinteressant og unødvendig. Det motsatte av denne åpenheten ville være å bringe for mye av seg selv inn i fortolkningsprosessen, og tvinge det (enn så lenge) fremmede inn i våre egne metodens bur. I lys av dette forstår vi øyeblikkelig Gadamer valg av Rainer Maria Rilkes dikt som innledning til W&M.

På den annen side, tross viktigheten av å sette våre fordommer på spill i møte med verket, er der ingen tvingende nødvendighet i hva vi skal ta med oss videre etter møtet. Likesom forfatterens intensjon er både tapt og uinteressant, avviser Gadamer ”den opprinnelige leserens” autoritet (*pace* Schleiermacher), og mener dermed at historisk kontekstualisering ikke er uttømmende for hva verket betyr. Det er nettopp det faktum at verket *lever* i tradisjonen, heller enn å ligge dødt i historien, som gir det dets verdi. Med dette introduserer Gadamer det sentrale begrepet virkningshistorie (*Wirkungsgeschichte*).

---

7 Også trykket i *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, redigert av Josef Bleicher. London og Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980.

8 «Not just occasionally but always, the meaning of a text goes beyond its author.» (Gadamer 2004: 296).

Som Gadamer presiserer<sup>9</sup> er det ikke slik at den effekt et verk har hatt på den tradisjon og kultur det selv inngår i bør gjøres til gjenstand for en separat undersøkelse, men heller at den hermeneutisk skolerte fortolker gjør seg *bevisst* at verket og dens fortolkningshistorie er ett. Det er i denne sammenheng vi må forstå at *mens applicatio* også er et nødvendig komponent i all fortolkning: verket har ingen mening ”som sådan”, men konstitueres i meget større grad av dets mottagelse og fortolkning i den levende tradisjonen, enn av dens opprinnelige betydning og forfatterens intensjon. Fortolkning er dermed i stor grad en linedansers kunst: dog all forståelse innebærer applisering på leserens livssituasjon og samtid - all forståelse er en *ny* forståelse<sup>10</sup> - kan man ikke velge fritt hva verket skal bety.<sup>11</sup>

Etter Gadamers tilbakevisning av Bettis metodiske hermeneutikk, og hans insistering på at verket ikke noe sted eksisterer i sin uforstyrrede og jomfruelige form, men til dels *skapes* gjennom den virkning det har og den resonans det finner i kulturen, kan vi formulere enda et viktig negativt punkt om sannhet hos Gadamer: Sannheten er ikke statisk, endelig eller uttømmelig. Karaktertrekket ved stor litteratur, filosofisk eller annen, som når oss gjennom århundrer eller årtusener er ikke at de har determinerte og skarpt proposisjonelt avgrensede sannheter om fysiske forhold å fortelle oss, men at de adresserer spørsmål hvis karakter endrer seg, og som krever tilsvarende endringer i svar. Her følger Gadamer i stor grad Heideggers oppfatninger om forskjellen mellom spørsmål som er ”fragliche” og ”fragwürdige”; de spørsmål som har endelige svar, hvor fakta kan legges på hyllen og arkiveres, så å si, er ikke de interessante spørsmål. Ettersom dette er den form for spørsmål naturvitenskapene i følge Gadamer tar seg av, er det viktig å forsvare de autentiske problemer mot kolonisering av inautentisk spørsmålsstillen.

Etter Heidegger nå har gjort sin entré er vi var den ene fallgruve for bestemmelsen av hva sannhet skal bety i Gadamers filosofi vi nevnte i innledningen til dette kapittel. I den allerede nevnte Vattimos tekster vektlegges Heideggers fokus på sannheten som avdekking, *aletheia*, på en slik at denne sannhet som hendelse er *stiftende* for tradisjoner og paradigmer. Den er kreativ skapelse av konstituerende rammeverk, som så senere kan utforskes og bygges ut av vitenskapelig arbeid av alle slag. Som vi skal se senere er en slik oppfatning meget i harmoni med en perspektivistisk ontologi

---

9 Gadamer 2004: 300.

10 “Understanding is not, in fact, understanding better, either in the sense of superior knowledge of the subject because of clearer ideas or in the sense of fundamental superiority of conscious over unconscious production. It is enough to say that we understand in a *different way, if we understand at all.*” (Gadamer 2004: 296)

11 Wittgensteins senere filosofi, spesielt konseptet språk-spill, viser stor familielikhhet ovenfor Gadamers språkfilosofi. På akkurat dette punktet, se f.eks. *Filosofiske Undersøkelser*, fotnote under § 38: «Kan jeg med ordet «bububu» mene «Hvis det ikke regner, går jeg ut en tur»? - Bare i et språk kan jeg mene noe med noe.»

og epistemologi. Dette er derimot ikke Gadamer's posisjon, på tross av hans kjennskap til den senere Heidegger (artikler publisert i perioden før og etter publikasjonen av W&M, blant andre «Heidegger's Later Philosophy» (1960), «Martin Heidegger and Marburg Theology» (1964) og «The Phenomenological Movement» (1963), alle publisert i Gadamer (1976) tilbakeviser Tom Rockmore's påstander om at Gadamer forholdt seg utelukkende til *Sein und Zeit* (se Rockmore 1997)).

Alt i alt oppfatter Gadamer sin hermeneutikk som en videreføring av fenomenologien, forstått som en meget mer kontinuerlig tradisjon fra Husserl gjennom Heidegger enn andre fortolkere<sup>12</sup> vil ha det til. Verden er dermed for det første meget mindre konstituert gjennom stiftende, kunstneriske innsikter enn gjennom en kontinuerlig og, dog overhodet ikke homogen, så i alle fall fullt ut kommensurabel strøm av nye fortolkninger og approprieringer av fortiden. Gadamer forstår den levende tradisjonen nok i enda mer bokstavelig forstand enn Heidegger, og dette betyr at den hermeneutiske opplevelsen av sannhet gjennom lesningen av forgangne kulturobjekter, tekster og tekstanaloger, på ingen måte er skapelsen av det radikalt nye, men heller en variasjon i tema over det allerede fortolkede. I så måte er der en gjennomgående tilstedeværelse av fortiden i Gadamer's univers, og en oppfordring ikke bare til å sette oss inn i det vi finner annerledes hos andre kulturer, men spesielt det som gikk før oss *i vår egen kultur*.<sup>13</sup> Det siste negative poeng er dermed satt: sannheten som hendelse i gadamersk<sup>14</sup> hermeneutikk er ikke møtet med det nye og revolusjonerende, i kunstnerisk forstand, slik Vattimo (og muligens Rorty) vil ha det til.

### I.III. Sannhetens formelle trekk

Vi er nå i posisjon til å direkte undersøke sannhetens strukturelle komponenter i Gadamer's tanke. Det vil si, vi ønsker å destillere ut de nødvendige elementene i ethvert møte med sannhet, eller som jeg vil si, *sannhetsbærere*. Et godt sted å begynne er med Gadamer's begrep om tradisjonen (*Tradition*), som er blant ideene Gadamer har fått mest kritikk for, kombinert med de nært beslektede begreper om fordommer (*Vorurteile*), og autoritet (*Autorität*).

---

12 Som vi skal se senere oppfatter blant andre Richard Rorty Edmund Husserl (sammen med Russel) som det siste, krampeaktige forsøk på å gjøre filosofien vitenskapelig, et utslag av vestlig metafysikk Heidegger i følge Rorty gjorde endelig og brutalt opprør mot. Gadamer vektlegger også Heideggers originale bidrag som et brudd med Husserl, men ikke av de dimensjoner Rorty ser for seg (systematic/metaphysical - edifying/ironist distinksjonen hos Rorty er for absolutt for Gadamer) – cf. Gadamer 1976: 130-181 («The Phenomenological Movement»).

13 Dette blir spesielt tydelig i seksjonen "The Hermeneutic Significance of Temporal Distance", W&M: 291-299.

14 Heretter brukes «gadamersk» som adjektivform av «Gadamer».

Vi skal ikke bruke meget tid på å gjenfortelle innholdet i disse konseptene, men nevner dem for å sette opp noen tentative forståelser av dem, som senere kan vise seg å være forenklinger. Det første poeng er at sannheten alltid er mediert gjennom historie og tradisjon. I motsetning til et mangfold av andre filosofer i samme familie, som man kan snakke om under mange forskjellige merkelapper, som hermeneutikk, anti-foundationalism, post-strukturalisme, etc., er menneskets historisk situerte eksistens ikke bare et begrensende og determinerende faktum, hvor vi er ofre for skjulte krefter av forskjellige slag, men en nødvendighet for forståelsen og møtet med sannheten. Historien, tradisjonen og vår distanse eller nærhet til dem begge kan selvsagt utgjøre hindre i våre konkrete forsøk på forståelse, men der er likevel ingen forståelse overhodet uten dem.

Innvendingen er nærliggende: om vi på dette stadium fortsatt leser Gadamer som et forsvar for skillet mellom *Natur-* og *Geisteswissenschaften*, vil vi også godta at naturvitenskapenes metoder leder dem til genuine sannheter, og på hvilken måte kan disse påstås å være kommunisert gjennom tradisjonen? Et åpenbart gadamersk svar er at selv i den ekstreme situasjon hvor selve kunnskapen leses direkte av verden uten andre enn midlertidige, tekniske problemer, vil innordningen av disse sannheter i den helhetlige menneskelige eksistens kreve vår vurderingsevne vis-à-vis hele vår historie som mennesker. Vi ser altså at det sannhetsbegrep Gadamer underforstått opererer med gjennom W&M er knyttet meget sterkt til menneskets kunnskap om seg selv, ikke i biologisk forstand, men *selv-forståelse*, vår forståelse av oss selv som bevisste kulturvesener. Vi skal senere se konsekvensene av oppfatningen om at det er dette som er endestasjonen for sannhetssøken i gadamersk forstand, og se hvordan hans egne publikasjoner støtter denne fortolkningen.

Det neste komponent i Gadammers sannhetsforståelse som tradisjonelt har vært tillagt stor vekt, hos kritikere så vel som sympatiske lesere, er rehabiliteringen av fordommene (*die Vorurteile*). Der finner sted et dialektisk samspill mellom fordommer og tradisjon: forståelse av sannheter som lever og overleveres i tradisjonen forutsetter at vi evner å vise den tålmodighet og fintfølelse som kreves for å tilpasse fordommene slik at vår horisont (*Horizont*) nærmer seg teksten eller tekstanalogen. Forståelsen karakteriseres som kjent av en *sammensmeltning* (*Horizontverschmelzung*), men vi må huske på at Gadamer her ikke mener det slik at tekstens horisont er statisk og a priori fiksert, slik at sammensmeltningen antar samme karakter ved alle tilfeller av forståelse hos leseren.

Vi lar nå fordommene ligge for et øyeblikk, da de er blant Gadammers mer kjente konsepter, og vil heller legge vekt på begrepet *virkningshistorie*. Gadamer viser selv hvorfor konseptet skal få den viktige posisjonen det får i videreføringen av hans egne tekster utover 60- og 70- tallet:



«In our understanding, which we imagine so innocent because its results seem so self-evident, the *other* presents itself so much in terms of our own selves that there is no longer a question of self or other. In relying on its critical method, historical objectivism conceals the fact that historical consciousness is itself situated in a web of historical effects.» (Gadamer 2004: 300, min kursiv)

Teksters virkningshistorie manifesterer seg i den grad de sannheter og fordommer de står for integreres i tradisjonen, gjennom konstant fortolkning og aktualisering. Det dette betyr for den individuelle leser er at teksten slik den når oss ikke eksisterer i noen opprinnelig form, uavhengig av hvor aktuell akkurat *denne* teksten så langt har vært tatt for å være, ettersom den mening vår fortolkning tillegger teksten i stor grad er med-bestemt av våre fordommer, som igjen er konsekvensen av slagkraftigheten i vår tradisjons konstituerende tekster.

Som nevnt tidligere mener Gadamer ikke at denne virkningshistorien skal gjøres til gjenstand for et separat, akademisk studium (ideen om at dette skulle på noen måte løse problemene som stiger ut av hvordan leseren er påvirket av historien framstår som fundamentalt naiv). Derimot fordrer innsikten i disse forholdene heller kultivering av en *virkningshistorisk bevissthet* (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Virkningshistorisk bevissthet er alltid bevissthet om en hermeneutisk situasjon, bevisstheten om at, ikke bare er alle mennesker plassert i bestemte historiske situasjoner som begrenser hva slags fortolkninger og oppfatninger de evner å komme fram til, men i noen situasjoner har akkurat de tekster vi er opptatt av og mener å finne sannhet i *formet* de tanke kategorier vi forsøker å gripe dem gjennom.<sup>15</sup> Selvfølgeligheten i en teksts autoritet fordekker ofte den reelle distansen mellom dens mening og leserens horisont i andre situasjoner enn vår egen, og kan dermed også dekke over tekstens genuine *annerledeshet fra oss selv*.

Det kan høres ut som om vi nå beveger oss i ring, i lys av at Gadamers rehabilitering av tradisjonen nettopp er ment å vise at en slik virkningshistorisk kobling mellom verket og leseren er garantisten for at de to horisonter ikke befinner seg for langt unna hverandre til at forståelse i det hele tatt er

---

15 Religiøse tekster er jo her åpenbare eksempler, men også viktige og historisk sett slagkraftige filosofiske tekster kan undersøkes slik. Jeg tenker her eksempelvis på den store forskjellen i innstilling mellom middelalderens tiende, hvor en viss del av inntekten ble anerkjent som å *tilhøre* kirken, allerede før innhøstningen, og dagens skattesystemer, hvor liberalisters «*de* (skattemyndigheter) *tar*» idéhistorisk kan føres tilbake til Locke og de andre grunnleggerne av moderne liberal-borgerlig tanke omkring eiendomsretten – det som en gang måtte hamres ut i kamp med de eksisterende doktriner tas i dag som selvfølgelig sant, som premiss for enhver diskusjon omkring skatt og omfordeling.

mulig. Den kritiske innstilling til tradisjonen er jo den som inntas av radikalere og reformatorer som påpeker nettopp de samme trekk ved virkningshistorie som Gadamer her fremhever, men som i denne sammenhengen påpekes å være et onde, og et hinder for sannhet og forståelse: ikke bare gode tradisjoner, men også vrangforestillinger, intoleranse, patriarkisme etc. reproduseres i det individuelle menneskes sinn gjennom virkningshistoriens makt. Denne innvendingen mot Gadamers prosjekt som helhet, at hans underforståtte sannhetsbegrep ikke tillater noen kritiske standarder som ikke selv er bakt inn i de tradisjoner vi ønsker å kritisere, er såpass velkjent at jeg ikke ønsker å gjenta dem her.<sup>16</sup>

#### **I.IV. Sannhetens substansielle trekk**

Heller enn å rote oss bort i denne større debatten vil vi bruke refleksjonene rundt virkningshistorie som inngangsport til et annet spørsmål. Hvis det er tilfelle at sannheter er tilgjengelig gjennom en tradisjon som er mottagelig for disse innsikter nettopp fordi den selv er konstituert av dem, i hvilken grad kan sannheter sies å være ikke bare formidlet og mediert gjennom tradisjonen, men også kun reelle i den grad de befinner seg innenfor en tradisjon? Vi opplyses og berikes av våre forgjengeres refleksjoner rundt rettferdighet, men er dette som konsekvens av filosofers innsikt i rettferdighetens essens, eller som følge av våre egne fordommers mottagelighet ovenfor disse tenkernes horisont, nettopp gjennom virkningshistoriens makt?

For å si det med andre ord, hvis sannhet ikke er korrespondanse mellom språk, tanke, eller kultur på den ene siden, og ikke-språklig fenomen på den annen side, kan vi da snakke om en korrespondanse mellom tradisjon og tradisjon, kultur og kultur, osv.? Implikasjonene av dette er jo nettopp en form for perspektivisme: sannheter er kun sannheter i den grad der finnes en kultur som evner å la dem resonnerer i seg, og denne kulturen kan vanskelig påstås å være privilegert framfor de myriader av andre muligheter for menneskelig utfoldelse vi kan se for oss. Gadamer selv er ikke spesielt sympatisk ovenfor denne ideen, på tross av sin respekt for den perspektivistiske Nietzsche. La oss lytte et øyeblikk til Brice R. Wachterhausers innsikter på området, i hans artikkel «Gadamer's Realism: The Belongingness of Word and Reality».<sup>17</sup>

Wachterhauser begynner med å slå fast nettopp at «hermeneutikk» i løpet av andre del av det 20. århundre har antatt, i alle fall i den engelskspråklige verden, en betydning som omfatter en familie

<sup>16</sup> Den nærliggende referansen her er til Habermas' «Review of Truth and Method», i Dallmayr & McCarthy (1997): *Understanding and Social Inquiry*; University of Notre Dame Press, Notre Dame.

<sup>17</sup> Wachterhauser 1994: 148-171.

av svært forskjellige tenkere<sup>18</sup>. Flere av disse kan påstå å stå for en meget mer pessimistisk posisjon vis-à-vis sannhet enn Gadamer, en form for anti-realisme og nominalisme som vil legge mer vekt på skapelse av mening enn avdekking av sannhet. Når Gadamers filosofi konstant omtales som det viktigste verket i det forrige århundres hermeneutikk blir det meget viktig å vise hvordan hans egen sannhetsoppfatning nettopp er en «realisme».<sup>19</sup>

I følge Wachterhauser er Gadamers sannheter «reelle essenser», som overstiger konkrete historiske kontekster, og som i aller høyeste grad eksisterer uavhengig av det tenkende subjekt. Fokuset på menneskets historisitet er ikke et argument for at våre trosoppfatninger eller meninger generelt er låst inne i våre fengselsceller av noen horisonter. For å begrunne dette kan vi gjerne si at det ikke er så mye *sannheten* som det er *subjektet* som ikke kan abstraheres bort fra den konkrete historiske situasjon, og det er nettopp forsøket på dette som leder til subjektets naive tillit til vitenskapelig metode. Wachterhauser kommer da til den velbegrunnede posisjon at leserens erfaring av sannhet i tradisjonen *er* en gripen av universelle sannheter, men *alltid* mediert gjennom det partikulære og historiske.<sup>20</sup>

Wachterhausers posisjon på dette området kan begrunnes ut i fra mange tekststeder, men mer helhetlig vil jeg selv mene at Gadamers utsagn om at hans hermeneutikk befinner seg mellom fenomenologien og dialektikken peker oss i en viktig retning.<sup>21</sup> Den husserlianske fenomenologiens insistering på at verden, fenomenene og sannhetene mennesket befatter seg med virkelig er enhetlige og de samme for alle mennesker setter dype spor i Gadamers hermeneutikk, og selv i sene publikasjoner som *Den Europeiske Arven* omtaler Gadamer sitt prosjekt som kontinuerlig med fenomenologien<sup>22</sup>.

Husserls insistering på at enhver opplevelse av sannheten virkelig *er* i sannhet men samtidig kun får tilgang til visse sider og aspekter ved fenomenet, og Heideggers insistering på at mens sannhet er *Un-verborgenheit* innebærer denne avdekkingen også at noe legges i skygge, blir hos Gadamer

---

18 Wachterhauser 1994: 148. Familien er etter hvert så rikholdig og pluralistisk (Gadamer, Davidson, Rorty, Taylor, Habermas, Derrida, Nietzsche, Putnam, Dreyfus for å nevne kun noen), at man kan spørre seg om begrepet etter hvert ikke skaper de likheter familien tilsynelatende skal være bygget på.

19 Wachterhauser bruker uttrykket «perspectival realism», men dette kan kun tjene til å forvirre oss i vårt nåværende foretagende.

20 Akkurat hvordan leseren skal kunne oppnå dette målet, og hvordan denne dialektikken skal forseres adresseres blant annet i W&M: 306-371.

21 Se første artikkel i *Gesammelte Werke*, vol 2 (1986); Tübingen, Mohr. Den dialektikk det her er snakk om er både Platons og Hegels, men enhver leser av den avsluttende del av W&M vil merke seg i hvilken modifisert tilstand denne dialektikken fremstår.

22 Gadamer 1991: 18-19.

fusjonert med den historiske skolens bevissthet om de meget reelle forskjeller i tankesett og kultur (ånd - *geist*) vi finner i de forskjellige epoker. Dette leder Gadamer til å tale om «språk-verdener»<sup>23</sup>, et konsept som skylder mye til Husserls «*Lebenswelt*». I de forskjellige språklig konstituerte verdener mennesket lever er møtet med sannheten som *Unverborgenheit* alltid forskjellig fra epoke til epoke, og individ til individ, men sannheten vi streber etter å tilegne oss er fortsatt den samme som Platon eller Lao Tze strebet etter. Var det ikke så ville våre forskjellige språk-verdener fremstå nettopp som isolerte, gjensidig utelukkende, og ikke-kontinuerlige, nettopp en perspektivisme. Dette avvises flere steder:

«Thus, we hold, the fact that our experience of the world is bound to language does not imply an exclusiveness of perspectives. If, by entering foreign language-worlds, we overcome the prejudices and limitations of our previous experience of the world, this does not mean that we leave and negate our own world. Like travelers, we return home with new experiences.» (Gadamer 2004: 445)

At forståelse i prinsippet alltid er mulig kan altså tilskrives flere kilder. Vi så at forståelse er avhengig av forståelseshorisonter som ikke befinner seg for langt unna hverandre. I den konkrete situasjon, som den forståelse leseren forhåpentligvis oppnår ved lesning av denne teksten, sikres dette ved tradisjonens makt og fenomenet virkningshistorie, men på det abstrakte og *prinsipielle* plan sikres det ved at mennesker faktisk snakker (og ønsker å samtale) om de samme fenomener, de samme sannheter, og søker å komme til en enighet om saken selv, *die Sache*.

Dette fremstår som et ytterst viktig poeng. Det er ingen vanskelig innrømmelse at det i konkrete tradisjoner og samtalsituasjoner er mulig å oppnå forståelse grunnet denne tradisjonens evne til å reproducere seg selv og sine språkmønstre gjennom generasjoner, og virkningshistoriens evne til å bestemme hvilke saksforhold og ideer som skal være relevant for senere medlemmer av tradisjonen. At vi forstår hverandre her forklares enkelt ved at vi er sosialisert inn i samme språk- og tankemønstre. Derimot er det jo nettopp Gadammers sentrale poeng at ikke bare er forståelse mulig, men denne forståelsen skal i siste instans tjene tilegnelsen av *sannheter*, og nettopp fordi verden for mennesket er *en* verden med et mangfold av aspekter, er disse sannhetene ikke avhengig av hvilke retninger historien tilfeldigvis tar, og hvilke kausale følger publikasjonen av slagkraftige tekster får, uten hensyn til disse tekstenes verdi vis-à-vis *reelle* sannheter.

---

23 Gadamer 2004: 445.

Dette enten-eller spørsmål vil få stor betydning for oss senere i vårt foretagende. For nå kan vi ganske enkelt reflektere over at Gadammers posisjon virker som en meget vanskeligere innrømmelse enn den historiske skolens rene kausalrekke av en tradisjon. For å eksemplifisere: det er ingen med et gram av historisk dannelse som kan overraskes over at hva selvoppofrelse, rettferdighet og frelse betyr for et moderne europeisk menneske har en god del med den kristne religion å gjøre, og at lesningen av formative tekster innenfor dette området virkelig *kan* fortelle oss noe om oss selv. Men at lesningen av slike tekster også kan fortelle oss noe om fenomenet rettferdighet *som sådan*, et fenomen og en sannhet som nødvendigvis på ett eller annet vis må overstige historiens arbitrære (og kanskje til og med tilfeldige) bevegelser, er meget vanskeligere å akseptere.

Det moderne mennesket stilt ovenfor en slik tese reagerer gjerne med en form for frustrasjon: om disse sannheter ikke skal «befinne seg» i det rent materielle og dermed uforanderlige (når det kommer til sannheter om mennesket snakker vi da om biologien, genetikken og nevrologien), ei heller i det kulturelle og foranderlige, «hvor» skal da disse sannhetene ha bolig? I lys av Gadammers konstante referanser til Platon og Hegel er det nærliggende å avfeie Gadammers sannheter som en slags mystiske, frittflyvende og eteriske entiteter, som forutsetter en god dose idealisme.<sup>24</sup> En slik tolkning, derimot, holder ikke mål ovenfor en fullstendig lesning av Gadammers filosofi. Formålet med W&M er å minne den moderne leser på en dimensjon i både vitenskapene, menneskets dagligdage omgang med hverandre, og vårt forhold til vår fortid og framtid, som står i fare for å bli kolonisert nettopp av en slik hard analytisk innstilling, dvs. den hermeneutiske dimensjon. Etter min egen oppfatning unngår hele Gadammers filosofi, og hans sannhetsbegrep mer spesifikt, å ende opp i noen mystisk og ubestemmelig situasjon, nettopp ved fokus på at sannheter tilegnes, testes og forvaltes gjennom forskjellige former for *dialog*, og det er da snakk om samtaler mellom konkrete, ytterst ikke-mystiske individer og tradisjoner. Med dette finner vi en naturlig overgang til neste punkt å undersøke: sannheten er for Gadamer, som for Heidegger, en *hendelse*.

Som nevnt skiller vi klart, men forsiktig, mellom Gadammers sannhet, og det heideggerianske begrep det er bygget på. I denne sammenhengen er Robert J. Dostals artikkel «The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightning» meget hjelpsom. Dostal påstår at forskjellen kan reduseres til sannhetens «umedierte» karakter hos Heidegger, og Gadammers insistering på at sannheten alltid er mediert, mediet er som vi har sett nettopp tradisjonen, et begrep

---

24 En lignende problematisk situasjon kan man mene at Russells «propositions» ender opp i; reelt eksisterende uavhengig av subjekter, kultur og temporalitet, likevel ikke materielt lokaliserbare, må «befinne seg» i en slags platonsk dimensjon.

som dermed har et meget positivt skjær for Gadamer.<sup>25</sup> Dog Heidegger også snakker om tradisjon og dialog, har disse begrepene meget forskjellig innhold for Gadamer. Heideggers «dialog» refererer heller til dialogen mellom poeten og gudene, som vi eksempelvis finner hos Rilke, Hölderlin eller Sofokles, poeter som «taler væren», og som viser sin kunst gjennom navngiving<sup>26</sup>. Videre beskriver Heidegger sannhetens hendelse som «der Blitz» (et lynnedslag), og er ellers glad i relaterte fraser, som «Augenblick»<sup>27</sup>.

I motsetning til slike tendenser, påstår Dostal, er Gadamers modell for dialog heller den Sokratiske eller Platonske, filosofer som Heidegger flere steder stiller seg kritisk til som grunnleggere nettopp av filosofien, som heller bør erstattes av «tenkningen». For Gadamer er dialog først og fremst en aktivitet som utspiller seg mellom individuelle mennesker og verker, som gjør at konsepter som diskusjon, argumentasjon og grunngeving med selvfølgelighet inngår i Gadamers sannhetsbegrep. Gadamers møte med sannheten er ikke først og fremst åpningen av en lysning hvor tingene trer frem (dog dette selvsagt er en forutsening for den gadamerske erfaring av sannhet), men den senere gjen-opplevelse og re-appropriering av de innsikter tidligere tenkere har utarbeidet innenfor Heideggers åpninger – det er med andre ord først og fremst snakk om en forskjell i *vektlegging*.

Dette understøttes videre meget godt av Gadamers oppfatning av den hermeneutiske sirkel slik den viser seg gjennom forståelse av tekst- og tekstanaloger: forståelsen modifiseres og raffineres gjennom videre lesning, men også gjennom endringer av våre fordommer som kan finne sted lenge etter lesning av en tekst i den dagligdagse forstand. Forståelse av de *viktige* sannheter (svar på spørsmål som er *fragwürdige* heller en kun *fragliche*, gjennom lesning av t.d. Platon, Seneca, Ockham osv.) er en prosess som i meget direkte forstand tar tid, måneder og, ikke sjeldent, år.

Dette poenget bør på ingen måte dras for langt: som Dostal selv nevner finner vi også tekststeder hvor Gadamer beskriver forståelsen som øyeblikkelig eller plutselig, men kanskje enda viktigere er Gadamers egen vektlegging av forståelse som oppnås ved nytelse av kunst, billedlig og ellers, hvor han bringer inn sin berømte metafor om «spill» (*Spiel*), og den platonske tankelinjen om forholdet mellom det skjønne og det sanne<sup>28</sup>. I lys av disse elementene av Gadamers tanke kan man muligens foreslå at dialogens rolle i hans sannhetsbegrep er nettopp å utøve den dialektiske bevegelse mellom

---

25 Dostal i Wachterhauser 1994: 49.

26 Hva angår karakteriseringer av Heideggers filosofi refereres leseren til innledningen. Vi er ikke interessert i noen dybdelesning av Heideggers filosofi, men kun en grunnleggende familiaritet som tillater oss å vise distansen til Hans-Georg Gadamer.

27 Dostal i Wachterhauser 1994: 56-57.

28 Se spesielt Gadamer 2004: 472-484.

det sublime, guddommelige og estetisk slående, til det praktiske, diskursive<sup>29</sup> og fremfor alt velkjente, en bevegelse som alltid finner sted i den individuelle lesers forståelse av den fremmede tekst, dvs. forståelseshorisontenes sammensmeltning. Gadamer's sannhet er med andre ord alltid en sannhet som oppstår gjennom en slags dveling (*Verweilen*) ved saken selv (*die Sache*) slik den åpenbarer seg i tradisjon og verk.

Denne dvelingen, heller enn å være innadrettet og meditativ (dog der selvsagt er elementer av dette også), er først og fremst en samtale, i meget dagligdags forstand, mellom leser og tekst, og som for den saks skyld ofte også innebærer mer enn én leser eller mer enn en tekst. Denne samtalen (som inngår i et nettverk av samtaler, som til sist former en diskurs, som igjen sklir over i andre og i tradisjonen som helhet), oppfordrer til *grunningivning*, dvs. til en situasjon hvor de to parter som søker å enes i en sak også implisitt forplikter seg til å demonstrere for den andre hvorfor deres egen oppfatning skal anerkjennes som den mer korrekte for den situasjon man befinner seg i. Vi ser nå at vi beveger oss over i et område som i større grad er utforsket av en karakter som Jürgen Habermas.

Som kjent kritiserer Habermas Gadamer på flere områder, blant andre av den grunn at Gadamer's sannhetsbegrep ikke innebærer noen fastsatte kriterier, og selv om kritikken ikke nødvendigvis må ses på som relevant eller en gang berettiget er grunnlaget for den i aller høyeste grad informert. Det vil si, Gadamer's sannhetsbegrep som sådan *er ikke* avgrenset ved hjelp av kriterier, dette ville nettopp være kimen til metoden. Flere steder i W&M viser også Gadamer til hvordan dette kravet etter rettferdiggjøring ved referanse til kriterier kan være et uttrykk for umodenhet, nettopp fordi den andre parten er bedre informert, er en genuin autoritet, og dermed har innsikt i noen subtile trekk ved saken som ikke tillater den spørrende å stå på samme plattform. Dette betyr likevel på ingen måte at individuelle sannheter ikke må etterprøves under og etter tilegnelse, både i liv og samtale, og vi ønsker dermed her å vise hvordan forståelsen av sannhet i Gadamer's filosofi tenderer mot sannheter som tilegnes, testes og begrunnes gjennom *diskusjon og dialog*, i den vide forstand hvor også de visuelle kunster inngår i denne dialektikken.<sup>30</sup>

Vi nærmer oss nå en konklusjon som har ligget i luften over de siste sidene: sannheten Gadamer mener ligger i bunnen av all filosofi, som danner grunnlaget for våre liv i det konkrete, som ikke kan reduseres til metode eller naturvitenskap, er nettopp sannheten om *mennesket qua menneske*.

---

29 Vi forstår her «diskurs» ganske enkelt som synonymt med en større debatt eller diskusjon, gjerne skriftlig, over lengre tid – vi ønsker ikke å bringe med oss de assosiasjoner ordet gjerne har i andre kulturfag, eller hos Michel Foucault.

30 Cf. Gadamer 1986: 1-56.

Dette er sannheter som når individet og samfunnet ikke gjennom kritisk måling og beregning, men gjennom åpenhet for det andre, som teksten som taler til oss gjennom generasjonene. Som nevnt har menneskets møte med denne sannheten karakter av avdekking og tildekking, men ettersom denne avdekking skjer gjennom en horisontsammensmeltning som i seg selv er fundamentalt språklig og dialogisk og hvor fokus er på noe som skal *gjen-vinnes* er ikke åpningen av en lysning noen god modell for hva Gadamer her vil frem til. Sannhetenes appropriering, re-aktualisering er intersubjektivt mediert, underlagt språkets og samtalens begrensninger som i vår lesning munner ut i en tolkning hvor Gadammers sannhetsbegrep i aller høyeste grad innrømmer behovet for testing, etterprøving og argumentativ *rettferdiggjøring* av det man krever anerkjent som sannheter. Denne rettferdiggjøring befinner seg dog på den ene siden av en skala, hvor individets møte med poeten, filosofen, profeten eller kunstneren okkuperer den andre; den tidligere nevnte dialektiske bevegelse foregår i samtale og meningsutveksling med andre (dette vil vi utdype i kapittel V).

Dette står sterkt i opposisjon til sannheter om livløse objekter uten noen tilknytning til menneskelige interesser (som antall kilometer fra jorden til månen), men kanskje viktigst av alt i opposisjon til sannheter om mennesket sett fra biologisk, genetisk eller fysisk hold. Innsikten i vår egen tilværelse, den menneskelige situasjon og skjebne, er for det første ikke tilgjengelige gjennom naturvitenskapelig metode, nettopp fordi en slik metode søker å fjerne mennesket qua *subjekt* fra sine overveielser. Likevel er de konstante i sin kjerne da det bestemmende ved dem er nedlagt i en slags menneskets natur, en eller annen form for antropologi.<sup>31</sup> Disse sannheter er da sannheter med en klar *verdime* farge og tone, ikke grå og atomære fakta som ikke står i noe forhold til noe annet, men sannheter som gjerne impliserer hvordan mennesket bør *handle*, en dimensjon fullstendig oversett av de positive vitenskaper (qua vitenskaper).

## I.V. Ontologiske utbroderinger

I denne siste seksjonen vil vi undersøke noen interessante og muligens problematiske konsekvenser av dette tentative sannhetsbegrep. Om vi tenker oss en inkvisitiv sjel som ønsker videre konkretisering gjennom eksempler, vil vi nok være tilbøyelige til å først trekke frem de eksempler som mer eller mindre alle tenkere som ikke direkte sitter fast i Opplysningstiden vil anerkjenne som forbi naturvitenskapenes rekkevidde. Vi snakker om rettferdighet, vennskap, ondskap, makt, kjærlighet, skjønnhet etc. Dog Gadamer ikke selv finner det for godt å gjøre utstrakt bruk av

---

<sup>31</sup> Mennesket er for Gadamer et *dialogisk* vesen. Han var selv ved egen innrømmelse et paradigmatiske eksempel på dette (Gadamer 1992: 66).



eksempler i sine mer tekniske utgivelser (først og fremst W&M selv), kan vi raskt få tilgang til slike i hans intervjuer og mer populært innrettede skrifter. Vi leser «Europas Fremtid og Mangfoldige Arv», hvor Gadamer illustrerer noen husserlianske poenger ved hjelp av vannglasset som eksempel:

«Er det en ren sanseiakttagelse når jeg tar dette glasset i hånden? (Forutsatt at jeg ikke griper det for å demonstrere «ren sanseiakttagelse»). Nei, det er det sikkert ikke. Snarere leker jeg med tanken om å ta en slurk av det – slik jeg nettopp gjorde. Jeg griper altså om glasset som noe som kan fukte strupen min. Jeg ser ikke først hva som finnes der og som kan måles og fastslås med naturvitenskapelige midler, men jeg griper om det som noe som er det det skal være. Slik fornemmer jeg det, dvs. jeg forstår det slik det virkelig er. Jeg oppfatter ikke glasset som en ting i tid og rom eller som en dekorasjonsgjenstand som en eller annen kjærlig sjel ville fylle med roser, men som noe som står her på talerstolen til bruk for den som taler.» (Gadamer 1991: 19)

Poenget er velkjent fra Husserls fenomenologi: det mest grunnleggende virkelighetsnivå, det nivå og den kontekst hvor sannheten om objekter kan finnes, er i deres naturlige hjem og setting, nemlig livsverden. Det er selvsagt ingenting i veien for å gjøre objektene til gjenstand for undersøkelser ved hjelp av naturvitenskapelig-matematisk metode, men dette er ikke å finne sannheten om dem, men å plassere dem i en ny og kunstig kontekst, i de logiske konstruksjoner og substruksjoner som utgjøres av de positive vitenskaper.<sup>32</sup> For å fullbyrde Gadamers eksempel her, og ta det til inntekt for de nyvinninger han selv har gjort vis-à-vis fenomenologien, vil vi også måtte ta meget hensyn til ikke bare hvordan sannheten om vannglasset er formet av et menneskes bruk av det, men av et menneske i en konkret historisk setting, en tradisjon og en kultur med bestemte assosiasjoner til vannglass, til talerstoler, osv. Den bruksmessige dimensjon, som hos Gadamer er av ytterst historisk karakter, er ikke bare «fargende» for sannheten om glasset (som ville implisere at glasset, grepet på det «fargeløse» plan er det fundamentale virkelighetsnivå), men konstituerende, dvs., uten konteksten og historien, er glasset bokstavelig talt ikke et glass, og sklir formerlig ut i et ingenting, det «trekker seg tilbake».

Eksempler som disse, som er av ytterst konkret og fysisk art heller enn de mer abstrakte spørsmål om verdier, religion, og politikk, stiller oss i en vanskelig posisjon hva angår skillet mellom *Natur-* og *Geisteswissenschaft* i Gadamers filosofi. I motsetning til hva en tradisjonell ontologisk inndeling ville ha oss til å tro, kommer ikke verden ferdig inndelt i objekter og fenomener som tilhører enten

---

32 *Krisis* § 34.

åndens eller materiens domene, og som dermed har sin passende metode som logisk konsekvens av sin ontologiske karakter.<sup>33</sup> Bruksverdi- og kontekst, livsverden og Gadammers «språklige verdener», tilsier isteden at verden kommer til oss som materiale for bruk, som miljø vi ikke observerer og kvantifiserer, men *lever i*.

I konteksten av vår undersøkelse som helhet kan vi skille ut fire alternativer mht. ontologisk grunnoppfatning<sup>34</sup>: (i) naturvitenskapelig reduksjonisme, som går ut i fra at verdens fundamentale byggesteiner er matematisk målbare, og alle fenomeners forklaring kan ultimat sett reduseres til disse, åpenbare eksempler er B.F. Skinner, Clark L. Hull, etc. (ii) Anti-reduksjonisme, som fastholder at ikke alle fenomener kan reduseres til elementærpartikler, og ofte er det i all hovedsak åndsvitenskapenes fenomener man her vil forsvare som ikke-reduserbare (fremtredende proponenter inkluderer Charles Taylor<sup>35</sup>), (iii) Anti-scientistisk fundamentalontologi, som fastholder verden slik den direkte og før-teoretisk oppfattes av individer og samfunn som det grunnleggende virkelige, hvor naturvitenskapelige størrelser alltid forblir verktøy for bestemte formål heller enn å tilhøre noe primært virkelighetsnivå, og (iv) Anti-ontologi, som stiller seg slik at spørsmålet om hva verdens grunnleggende strukturer og enheter er ikke bør forsøkes besvart, da filosofien alltid vil forbli impotent på dette området. I den grad grunnleggende byggeklosser for teori trengs evner de forskjellige vitenskaper å utvikle disse helt uten innblanding fra filosofien; dette er åpenbart Rortys posisjon.

I den grad Gadamer følger Husserl på dette punktet er naturvitenskapelige sannheter alltid parasittiske på livsverdens sannheter; de er da i en forstand ontologisk sekundære, abstraksjoner bort fra virkeligheten. Husserl vil sågar opprette en egen vitenskap for livsverden, som vil ta seg av sannheten om kaffekopper qua kaffekopper, dvs. studiet av regulariteter i menneskets forhold til hverandre og objekter i deres daglige liv. Et forsøk på å bringe slike strukturelle trekk frem i lyset har blitt utført av Alfred Schütz og Thomas Luckmann, «*Structures of the Life-World*» (1982).

Husserls intensjon ved introduksjonen av begrepet *Lebenswelt* er programmatisk, dvs. han ønsker å grunnlegge et nytt syn på verden, vitenskap og virkelighet som tydeliggjør at verden er én, og at vi

---

33 Denne tolkning er fortolkningsfeilslutning nummer en fra begynnelsen av dette kapittel.

34 Det er åpenbart at de påfølgende kategorier er smertelig skjematisk, firskårne og hverken presise eller uttømmelige for feltet, i den grad de forskjellige filosofer i det hele tatt bør settes i bås på dette viset. Undertegnede krever ingen gyldighet for disse kategoriene utover den rent pedagogiske og praktiske nytte de kan tjene i konteksten av denne oppgaven.

35 Taylor mener også at Gadamer i stor grad deler hans posisjon på dette området, se hans «Gadamer on the Human Sciences» i Dostal 2002: 126-142.

dermed trenger én ontologi som danner grunnlaget for vitenskapelig forskning. Studiet av livsverden er logisk primært for Husserl, dvs. at alle sannheter om abstrakte og ideelle størrelser, som i Euklids geometri, får sin egentlige mening kun når vi gjenoppretter deres rettmessige forhold til livsverden, som alltid motiverer og nærer dem.<sup>36</sup> Når vi antar at Gadamer deler denne oppfatningen innser vi et interessant poeng ved lesningen av *W&M*: det er *die Geisteswissenschaften* generelt som er livsverdens vitenskaper! Idet det hermeneutiske fenomen tydeligst kan avdekkes gjennom studiet av humanvitenskapenes forskjellige logikker, og dette fenomen så gjøres universelt i del III av *W&M*, ser vi hvilken feilslutning det er å skulle snakke om noen livsverdens «vitenskap», da dette nettopp ville kreve hermeneutisk metode.<sup>37</sup> Humanvitenskapene er for Gadamer naturlige, organiske utbroderinger på et fenomen som underligger all menneskelig omgang med verden.

Disse refleksjonene, som viser oss hvordan alle objekter som trer inn i våre horisonter som fenomener for våre bevisstheter oppfattes øyeblikkelig gjennom den hermeneutiske prosess og et grunnleggende og intimt forhold etableres mellom menneske og verden, impliserer at Gadamers ontologi bør tolkes som nærmere Husserls og selvsagt Heideggers enn den tyske romantikken. Gadamers store fokus på åndsvitenskapenes uavhengighet, og viktigheten av å stå imot naturvitenskapenes imperialisme er altså ikke så mye å forstå som en kamp mellom to distinkte logikker, den ene matematisk og predikerende, den andre hermeneutisk og forstående.<sup>38</sup> Heller består imperativet i å forsvare den hermeneutiske dimensjon i menneskets væren (*Dasein*) generelt sett mot metodisk strukturering, og vanskeligheten består nettopp i at ingen enhetlig og helhetlig logikk eller noe ontologisk domene kan brukes som motvekt (det hermeneutiske fenomen kan ikke som sådan ødelegges, da det er universelt, men kan definitivt fordekkes og glemmes). Det som heller må bygges på er den gryende, fremmedgjorte opplevelsen hos det moderne mennesket om at de teknisk-naturvitenskapelige disipliner ikke evner å informere oss om de saksforhold som virkelig betyr noe:

«Each of us must allow as valid the verifiability of all knowledge-claims as an ideal at the limits of possibility. But we must admit that this ideal is very seldom reached, and

---

36 Se Husserl 1970: 3-7, 121-148 (§1, §2, §33-§38)

37 Leseren refereres til Gadamers noe krasse kritikk hva angår livsverden og visse naive undertoner i hele Husserls filosofiske karriere, forstått som et forsøk på selv-rettferdiggjørelse som for Husserl *måtte* kunne ut i metodisk vitenskap. Artikkelen er «The Science of the Lifeworld», i Gadamer 2004: 182-198.

38 Se også f.eks. «On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection» (1967): «It is important to realize that this phenomenon [forståelsen slik den avdekker seg i Gadamers hermeneutikk] is not secondary in human existence, and hermeneutics is not to be viewed as a mere subordinate discipline within the arena of the *Geisteswissenschaften*.» (Gadamer 1976: 19)

that those researchers who are the most precise in striving for it most often do not have the truly important things to say to us.» (Gadamer i Wachterhauser 1994: 39)

## II. Kritikk av Rortys bruk av Gadamer

Vårt overordnede prosjekt er å forsøke omskrivning av noen av Gadamers sentrale poenger om sannhet i rortyanske termer, slik at vi kan se hvordan en gadamersk perspektivism kan se ut, med alle de ekskursjoner dette innebærer. Dette andre kapittel er neste ekskursjon på veien mot målet, og har som hensikt å fastslå hva Richard Rorty legger i begrepet «hermeneutikk», og da selvsagt hvor skarpt dette skiller seg fra Gadamers og tradisjonens egen språkbruk. Det er ikke målet å skulle føre et uttømmende register over de punkter hvor Rorty skiller seg fra Gadamer. Derimot ønsker vi her å gjøre oss bevisst de reelle forskjeller, eksemplifisert ved referanse til noen velkjente standpunkter hos de to.

Som tittelen for kapittelet indikerer er vi allerede bevisst vår kritiske innstilling før vi tar fatt på dette klargjøringsarbeidet. Grunnen til dette er for det første den substansielle kritikk Rorty har mottatt fra mange av de øvrige tenkere i den hermeneutiske familien nettopp grunnet hans noe særegne oppfatning av begrepet: samtaler mellom Rorty og Taylor, samt Rortys kritikk av Habermas' «kvasi-transendentale» prosjekt<sup>39</sup> eksemplifiserer dette. Rorty forsøker tilsynelatende å plassere seg selv i flere leire samtidig, og ser ut til å nyte rollen som en slags filosofisk hoffnarr. Dette fører til at en god del av hans filosofiske uttalelser på den ene siden kan sies å være mindre substansielle og konstruktive enn andres; flere av de kontinentale filosofer han bedriver journalistisk eksponering for i for eksempel *Contingency, Irony and Solidarity* (CIS) mener rett og slett mer og forplikter seg til mer enn Rorty selv. På den annen side kan nok Rorty oppfattes som blant de mest radikale tenkere i sin samtid hva angår filosofiens fremtid som akademisk studium, da han flere steder flatt ut anbefaler at filosofien som prosjekt legges ned, og at vi tar for oss andre prosjekter istedet (romanskripping og samfunnsforskning nevnes)<sup>40</sup>. Andre steder ser det ut til at han kun vil angripe bestemte oppfatninger av hva filosofi er og bør være, som i og for seg ikke er noen revolusjonerende idé i filosofiens historie.<sup>41</sup>

Kanskje det største hinderet for å kunne ta Rorty på ordet hva angår hans bruk av andre filosofers

---

39 Se for eksempel Rorty 1980: 379-382. Rorty viser til det tilsvarende poenget i CIS: «Michel Foucault is an ironist who is unwilling to be a liberal, whereas Jürgen Habermas is a liberal who is unwilling to be an ironist.» (Rorty 2006a: 61)

40 Se for eksempel Rorty 2006b: 44-45.

41 Se Rorty 1980: 357-394, hvor Rorty snakker varmt om såkalt «edifying philosophy», i motsetning til «systematic philosophy». Se også det avslørende sitat i *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*: «The book [PMN] has been read as blowing the whistle on analytic philosophy and all it stands for, whereas it seems to me to be an attempt to carry out the positivists' original program.» (Rorty 2006b: 20).

ideer, ord og konsepter, er hans doktrine om såkalt «redescription»<sup>42</sup>. Rorty selv legger mest vekt på slik «omskrivning» som et middel for konstant å gjen-oppfinne oss selv som individer, og at vi for enhver pris må stå imot normalvitenskapens forsøk på en gang for alle å definere vår essens. Intellektuelt, akademisk og filosofisk sett oppstår problemet idet Rorty viser til at for akademiske filosofer vil en slik aktivitet gjerne ta form av å «omskrive» de store filosofer vi selv har blitt fostret opp med i våre læreår.<sup>43</sup> Å skulle forholde seg med ortodoks rederlighet til sine kilder kan i dette lyset bli sett på, ikke bare som manglende evne til nyskapning, men en manglende vilje til å ta kontroll over sin egen skjebne ved å ta kontroll over sitt eget vokabular.

Noen steder er Rorty eksplisitt om sin noe løsaktige omgang med kildemateriale, som i innledningen til CIS: «Parts of this book skate on pretty thin ice» (Rorty 2006a: xi), andre steder ser det ut til at det er opp til leseren å være seg dette bevisst. I visse utgivelser, kanskje spesielt *Philosophy and the Mirror of Nature* (PMN) og de tidsskriftsartikler hvor han behandler analytiske filosofer som Davidson og Crispin Wright, bedriver Rorty unektelig den form for filosofisk argumentasjon han ellers fnyser av (i følge Rortys egen definisjon av filosofi er man, gitt formen på disse utgivelsene, fullstendig berettiget i å plassere dem på filosofihyllen). Grunnet denne tendensen til å skifte mellom posisjoner hva angår sitt forhold til kildemateriale kan det være vanskelig å oppnå klarhet i (i) hva Rorty selv mener, (ii) hva Rorty mener andre filosofer mener, og (iii) hva Rorty mener andre filosofer burde mene, hvor han bedriver en form for immanenskritikk<sup>44</sup>.

I dette kapittelet ønsker jeg ikke å la Rorty slippe for lett unna, så jeg vil angripe hans lesning som urederlig eller feilaktig om den er upresis, med mindre han er eksplisitt om at han gjør bruk av «redescription».

## II.II. Rortys (be)grep om hermeneutikk

Richard Rortys begrep om hermeneutikk er ikke i hovedsak fundert på Gadammers utgivelser, dog sistnevnte opptrer ofte i de to siste kapitler av PMN. Blant hovedkarakterene finner vi også Kuhn, Quine, Feyerabend, Sartre, Sellars, Davidson og Wittgenstein. Rorty approprierer begrepet hermeneutikk i sin modne produksjon for et meget spesifikt formål, nemlig å ha en teoretisk motvekt mot sykdommen som har plaget vestlig filosofi (og til dels kulturen som helhet) i større eller mindre grad siden Platon, hvilket er epistemologien. Det til dels dialektiske forholdet i dette

42 I norsk oversettelse vil jeg bruke «omskrivning» for «redescription» i det følgende.

43 Rorty mener nettopp dette er forholdet mellom Derrida og Heidegger (se CIS: 79, 97n, 113n, 122-123, etc.).

44 Se for eksempel fotnoten til Rorty 1980: 361 om Sartre, eller hans oppfatninger om den sene Heideggers språkbruk.

begrepsparet, spesielt i PMN, kommer til å bestemme hvilke endringer Rorty finner det nødvendig å utføre i forhold til den tradisjonelle hermeneutikken, men også hvor han trækker feil som konsekvens av sine programmatisk skylapper. La oss se hvordan Rorty begynner avgrensningen i PMN:

«In the interpretation I shall be offering, «hermeneutics» is not the name for a discipline, nor for a method of achieving the sort of results which epistemology failed to achieve, nor for a program of research. On the contrary, hermeneutics is an expression of hope that the cultural space left by the demise of epistemology will not be filled – that our culture should become one in which the demand for confrontation and constraint is no longer felt. The notion that there is a permanent neutral framework whose «structure» philosophy can display is the notion that the objects to be confronted by the mind, or the rules which constrain inquiry, are common to all discourse, or least to every discourse on a given topic. Thus epistemology proceeds on the assumption that all contribution to a given discourse are commensurable. Hermeneutics is largely a struggle against this assumption». (Rorty 1980: 315-316)

Som Rorty også bemerker er hans bruk av begrepet beslektet med Habermas', Apels og Gadamer, og avvisningen av hermeneutisk metode er det åpenbare felles referansepunkt her. Likevel ser vi at den negative vinklingen – hermeneutikken er der hvor epistemologien *ikke* er – allerede beveger seg bort fra Gadamer, som selv ikke hadde noe særlig grep om den moderne epistemologiske tradisjonen<sup>45</sup>. Også introduksjonen av konseptet (in)kommensurabilitet passer ikke helt inn i en gadamersk språkbruk: man kan til og med si at hermeneutikkens grunnantagelse må være at ytringer og tekster er kommensurable, for at forståelse i prinsippet skal være mulig. Nå har Rorty videre en konsis definisjon av kommensurabilitet, som kobler begrepet til underliggende regler og nettopp den form for struktur Gadamer som anti-metafysiker ønsker å avvise, så la oss for nå kun bemerke at begrepet i seg selv er problematisk i denne sammenhengen.

Det som derimot ikke er kun problematisk, men direkte ukorrekt i Rortys lesning er hans sterke kobling mellom hermeneutikkbegrepet slik det fremstår hos Gadamer (spesielt Gadamer

---

45 Gadamer påstand om at fenomenologien har «overvunnet» det epistemologiske problem (W&M: 234-266, «Overcoming the Epistemological Problem through Phenomenological Research») forutsetter i seg selv at dette problem er uniformt og enhetlig, hvilket selvsagt ikke er tilfellet: selv uten det Cartesianske skille mellom subjekt og verden som Husserl og Heidegger avviser er kravet om kriterier for å evaluere hvilke av våre sannhetskrav som fortjener anerkjennelse høyst aktuelt, da ikke alle utsagn kan være «sanne», slik epistemologien og vitenskapene oppfatter sannheten.

oppfatning av det klassiske begrep om «*Bildung*»), og hans eget begrep om «*edification*», som igjen er koblet til begrepet «redescription», som figurerer oftere i CIS. Rorty påstår det følgende:

«He [Gadamer] thus helps reconcile the «naturalistic» point I tried to make in the previous chapter – that the «irreducibility of the *Geisteswissenschaften* is not a matter of a metaphysical dualism – with our «existensialist» intuition that redescribing ourselves is the most important thing we can do. He does this by substituting the notion of *Bildung* (education, self-formation) for that of «knowledge» as the goal of thinking.»  
(Rorty 1980: 358-359)

Som vi så i forrige kapittel er det ikke et enkelt spørsmål å avgjøre om Gadamer støtter den naturalistiske innstilling Rorty her alluderer til, noe vi vil returnere til i kapittel V og VI. Enda viktigere er det nok forbi enhver tvil at Gadamers *Bildungs*-begrep ikke på noen måte står i motsetning til å ha kunnskap, eller at denne kunnskapen kan være «reell». Kunnskap ikke i all hovedsak om naturvitenskapenes oppdagelser i sin nøytrale, matematiske form, men kunnskap om tekster, personer, kulturer osv. Den som finner «nye og interessante» måter å beskrive seg selv og verden er ikke i kraft av dette *Gebildet*, da *Bildung* krever en bred orientering og refleksjon over kulturelle og historiske forhold.

Vi må her ha klart i minne Gadamers orientering mot *tradisjonen*. Som andre kommentatorer har nevnt<sup>46</sup> er ikke Gadamers rehabilitering av tradisjonens autoritet noen garantist for politisk eller kulturell konservatisme (angående Gadamers estetikk, se *Die Aktualität des Schönen*, til engelsk i *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*). Likevel er det klart at Gadamer vil mene at *Bildung* nettopp er kunnskap om seg selv og sin kulturelle og historiske posisjon, gjennom kunnskap om sin kulturs tradisjon. *Bildung* har altså heller lite med «redescription» å gjøre, i alle fall i den grad sistnevnte begrep kobles til Rortys sinnsfilosofiske eliminalisme. At tenkningen ikke også skulle ha sitt mål i genuin kunnskap vil nok for Gadamer ha fremstått som en merkelig påstand.

### II.III. Rorty mellom Quine og Gadamer

Alt i alt ser vi her faktisk en meget fundamental skisma mellom de to tenkerne, og et eksempel

---

46 Se for eksempel George Warnkes «Legitimate Prejudices» i *Laval théologique et philosophique*, 53, 1 (februar 1997): 89-102.



nettopp på at Rortys omskrivning av Gadamer frarøver hans hermeneutikk substansielle og meget viktige konsepter, som gir filosofien slagkraftighet og gjør den til noen annet enn generisk post-modernisme, kun kritisk orientert mot opplysning, enhetlige rasjonalitetsbegreper, scientisme, og så videre. Gadamers realisme (slik vi utforsket den ved hjelp av Wachterhauser i forrige kapittel), blokkerer enhver ide om at å finne nye og interessante måter å snakke om oss selv på er det viktigste mennesker gjør.

Rorty viser i sitt forfatterskap en noe begrenset forståelse for mennesket som historisk situert, sett fra en gadamersk synsvinkel. For Rorty er oppdagelsen av at alle menneskets beskrivelser av seg selv og verden er «kontingente» og uten «fundament» en blankofullmakt til å omskrive oss selv uten videre, ettersom hverken normalvitenskap, en Judeo-Kristen Gud eller vår for- og samtids karakteriseringer griper fatt i noe ikke-kontingent. For å illustrere en slik form for frihet refererer Rorty rimelig nok til Sartres *Væren og Intet*. For Rorty er det tilsynelatende nok å være «sosialisert inn» i sin samtids vokabular, før en meget kraftig refleksiv bevissthet tar fatt på oppgaven det er å skille seg fra dette vokabularet.

I utgangspunktet trenger vi ikke gå så langt som de «reelle essenser» det lesende mennesket, vokter av *die Geisteswissenschaften*, kan og bør finne i tradisjonen, for å illustrere at Rortys posisjon her er svak. Uavhengig av om hva tradisjonens verker har uttalt er sant eller ei utøver tradisjonen en meget sterkere kraft på oss enn det Rorty ønsker å innrømme; Rortys såkalte «ironiker» ser med andre ord ut til å være en nesten tom konstruksjon, idet en slik bevissthet om ens egen endelighet ikke på langt nær er nok til å frigjøre seg fra historiens determinerende kraft. Vi leser Gadamer:

«In fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society and state we live. The focus of subjectivity is a distorting mirror. The self-awareness of the individual is only a flickering in the closed circuits of historical life. *That is why the prejudices of the individual, far more than his judgements, constitute the historical reality of his being.*» (Gadamer 2004: 278)

Fra et gadamersk perspektiv vil et forsøk på å omskrive seg selv eller sin samtid<sup>47</sup> falle i samme

47 Rorty er til tider utydelig på hvorvidt «redescription» er en prosess kun individet bør gjennomgå, eller om grupper og kultur bør gjøre det samme. Det er tydelig (spesielt i CIS ) at forfattere som Nietzsche og Heidegger kun bør informere oss i den private sfære, og holdes langt unna den offentlige og politiske, men Rorty ser ikke ut til å ta høyde for at denne distinksjonen er langt fra uproblematisk, for ikke snakke om at der må finnes noe vi kaller samfunn et sted mellom formelle politiske strukturer og individuell frihet.

fellen som Kantianske opplysningsprosjekter: menneskets manglende evne til å skue hele sin horisont, og gjøre historiens determinerende krefter fullt ut transparente betyr at deres formende effekt på de begreper, aktiviteter og konsepter vi av nødvendighet må bruke forblir skjulte for oss. Dette er det sanne innhold i Gadamer's *Bildung*; å lære om historie og tradisjon er også å lære om oss selv, å skue elementer av vår konstitusjon som ikke er tilgjengelig på noe annet vis.<sup>48</sup>

Nettopp dette tema, hvordan det å sette aspekter av vår egen person, så vel som alle andre fenomener for bevisstheten, under lupen også nødvendigvis legger andre i skygge, har Gadamer åpenbart plukket opp fra Heidegger. Koblingen mellom Heidegger og Husserl blir hos Gadamer som kjent til konseptet *forståelseshorisont*. Ved å se på hvordan Rorty kom til en tilsvarende oppfatning av det tenkende og lesende mennesket som en sammenkobling av forskjellige forutsetninger og oppfatninger («*beliefs*»), og hvordan hans bakgrunn skiller seg fra Gadamer's kontinentale, kan vi muligens også gripe hvorfor Rorty tillater seg den bruk av *Bildung* han en gang gjør i PMN.

For sin holistiske oppfatning om selvet, tankene og språket, støtter Rorty seg til dels på W. v.O. Quine.<sup>49</sup> I sin artikkel «Two Dogmas of Empiricism»<sup>50</sup> viser Quine hvordan våre trossetninger ikke trenger å være delt inn i analytiske på den ene siden, dvs. de setninger hvis sannhetsinnhold er uavhengig av empiriske saksforhold, og syntetiske på den annen, dvs. de setninger hvis sannhetsinnhold må bekreftes av erfaring og observasjon. Tradisjonelt er analytiske setninger sanne eller usanne som konsekvens av deres form, og er dermed materiale for metafysisk arbeide, hvor de syntetiske befinner seg innefor naturvitenskapens domene.

Det Kantianske skillet byttes som kjent ut med den kraftfulle metaforen om et «web of belief», hvor noen oppfatninger ligger nærmere kjernen av vår virkelighetsforståelse, som igjen gjør at flere av våre andre oppfatninger avhenger av dem, slik at vi er meget mindre tilbøyelig til å revidere kjerneoppfatninger enn andre, mindre fundamentale oppfatninger. Det man tidligere i den vestlige filosofiske tradisjonen oppfattet som analytiske eller a priori sannheter (t.d. loven om den utelukkede tredje), oppfattes nå heller som ved kjernen av nettverket av sannhetskrav.

Uten å bringe Quines egne oppfatninger om saken inn i bildet kan man påstå at «web of belief»

48 «What we know historically is, in the final analysis, ourselves. Knowledge in the human sciences always has something of self-knowledge about it. Nowhere is deception so easy and so near as in self-knowledge, but nowhere does it also mean so much, where it exists, for human existence (*Sein*).» (Gadamer i Wachterhauser 1994: 29).

49 Se den utstrakte bruken av Quine i PMN.

50 *Philosophical Review* (1951), 60. Også publisert i *From a Logical Point of View* (1953); Harper & Row, New York.

metaforen i større grad impliserer transparens og muligheten for å grave ned i sine egne konstituerende trosoppfatninger enn Gadammers horisonter. Det ligger innebygd i hele Gadammers hermeneutikk i hvor liten grad individet har kontroll over hvilke vendinger samtalen mellom ham selv og andre personer eller tekster vil ta. Med andre ord, horisonter er på den ene siden stabile helheter, på den annen side fleksible og dynamiske, men aldri på en slik måte at subjektet selv styrer utviklingen eller i de fleste tilfeller bevisst kan forlate bestemte «beliefs» til fordel for andre.<sup>51</sup>

Forståelseshorisonter, derimot, er ikke ansamlinger «beliefs», men fordommer. Disse dommene tar form av innstillinger til hele den verden vi lever i og alle fenomener vi kommer over. I motsetning til Quines metafor, som er orientert mot å skape en ny modell for menneskets intellektuelle og vitenskapelige erfaring av den materielle verden, er Gadammers horisonter i mye større grad knyttet til mennesket som agent, som et vesen som handler og lever *utelukkende* i det konkrete. «Forståelseshorisonter» må forstås som å være en metafor med sitt utgangspunkt i refleksjoner over Husserls *lebenswelt*.

Rortys katastrofale lesning av konseptet *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* nærer videre opp under de punkter vi her har artikulert. Vi leser Gadamer ord for ord:

«Rather, historically effected consciousness (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) is an element in the act of understanding itself and, as we shall see, is already effectual in *finding the right questions to ask*.

Consciousness of being affected by history (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) is primarily consciousness of the hermeneutical *situation*. To acquire an awareness of a situation is, however, always a task of peculiar difficulty. The very idea of a situation means that we are not standing outside it and hence are unable to have any objective knowledge of it. [...] *To be historically means that knowledge of oneself can never be complete.*» (Gadamer 2004: 301)

Våre lesninger av forgagne tekster og fremmede kulturer virker ofte for oss selv som selvsagte og åpenbart rettferdiggjorte, av den grunn at vi har blitt påvirket av kulturen og tekstens egen kraft. Men også dette er upresist, da motivet bak kultivering av en *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* er nettopp å la oss innse at vi ikke er *påvirket* av historien, som ville implisere at der er

---

51 En lignende innvending finnes i Charles Taylors «Rorty and Philosophy» i C Guignon og D.R.Hiley (red.) (2003): *Richard Rorty*; New York, Cambridge University Press. Taylor argumenterer her for at Rorty holdes fanget av den samme representasjonalismen han kritiserer. Undertegnende står i gjeld til Lauren Swayne Barthold for referansen.

en nøytral og fordomsfri virkelighet et sted bak historiens slør, men heller at vi er historiens produkt. Som vi så i forrige kapittel ville det være en naiv feiltagelse å skulle gjøre denne bevisstheten selv til et akademisk studiefelt, hvilket er grunnen til at Gadamer fastholder dens rettmessige plass som en innebygget del av enhver historisk skolert forståelse av verden. Rorty tar lystig for seg i Gadamers litteratur, og påstår det følgende i PMN:

«Gadamer develops his notion of *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (the sort of consciousness of the past which changes us) to characterize an attitude interested not so much of what is out there in the world, or what happened in history, as in what we can get out of nature and history for our own uses.» (Rorty 1980: 359)

Kontrasten i oppfatningen av dette begrepet tjener til å sementere forskjellen i fokus hos de to. Rortys snakk om omskrivelse, gjenoppfinning, metoder for å håndtere, og bruk av verden og historie etter eget forgodtbefinnende røper en agent- og individfokus som for Gadamer nok må fremstå som nettopp *ikke* Gebildet, som en mangel på refleksjon over subjektet som underlagt historien. Rorty på sin side vil påstå at en selvinnsikt av den type vi her etterspør nettopp er kjernen i hans intellektuelle «ironist», og for spørsmålet om sosial, kulturell og historisk situert referere oss til hans referanse til Sartre, Hegel, Dewey og James (sistnevnte hva angår forskning og sannhetsøken som intersubjektivt betinget, heller enn subjekt- og rasjonalitetssentrert).

Hans bruk av Gadamer i PMN forblir likevel en kraftig fordreining av sistnevntes hermeneutikk. For å understøtte dette punktet kan vi videre undersøke Gadamers spill-metafor og hans vektlegging av åpenheten ovenfor det genuint annerledes, som peker veien til et av de viktigste poenger i Gadamers hermeneutikk: subjektet er ikke i kontroll over situasjonen, og det hermeneutiske fenomen er ikke underlagt intensjoner eller «bruk».

Gadamer introduserer spill-konseptet (*Spiel*) i den del av W&M som fortsatt befatter seg med estetikken, og hans sentrale poeng er at kunstverkets ontologi må forstås gjennom metaforen spill. Det er altså kunstverkets måte å være på at det inngår i et spill, en helhet som spiller seg ut mellom kunstner og leser eller tilskuer, hvor kunstverket oppnår en uavhengighet fra begge, og ikke er underlagt intensjoner eller mål. Gadamer appellerer her implisitt til erfaringer vi alle har hatt i spill av forskjellig art: i motsetning til en god del aktiviteter som tilsynelatende er under vår kontroll ned til detaljnivå, aktiviteter vi kun utfører som middel for å oppnå forutbestemte mål (vedhugging), ligger ikke hendelsesforløpet i et spill fullstendig under vår egen kontroll.

Når vi spiller sjakk med en venn eller engasjerer oss i et sosialt spill om dominans i en noenlunde lukket kontekst (som harmløs flørting på en nyttårsfest) er det åpenbart at der for det første er andre personers intensjoner og oppførsel å ta hensyn til, i tillegg til spillets regler som et tredje. Det som derimot kan overraske oss, ikke bare ved andres oppførsel eller regler i spillet vi ikke selv var bevisst, men om *oss selv* er hvordan spillet viderefører seg selv på en slik måte at målene faller ut av syne: vi er ikke lenger engasjert som formålsrasjonelle aktører konsentrert om det opprinnelige målet, men heller engasjert som spillere. Det bør her trekkes en parallell til Gadamer oppfatning om forholdet mellom historien og individet: akkurat slik vi hører til historien i større grad enn den til oss er det spillet som spiller, og som inntar den dominerende posisjon vis-à-vis spillerne.

For vårt foretagende i dette kapittelet er spillet relevant fordi Gadamer påstår at sannheten presenterer seg selv gjennom spillet<sup>52</sup>. Opplevelsen av sannheten i møtet med kunstverket er kun en idealisert modell av et fenomen vi kan finne igjen i en myriade av andre erfaringer, kanskje først og fremst møtet med filosofiske, litterære og historiske tekster, nemlig at vi kommer ut av spillet med noe ganske annet enn det vi først hadde antatt ved spillets begynnelse. Det som dog kreves av individene engasjert i spillet er nettopp å behandle det ikke som «bare et spill», men å ta dets regler, vilje og autonomi på alvor, og behandle spillet som et reelt eksisterende tredje som stiller visse krav til vår egen deltagelse.

«Yet, in playing, all those purposive relations that determine active and caring existence have not simply disappeared, but are curiously suspended. The player himself knows that play is only play and that it exists in a world determined by the seriousness of purposes. But he does not know this in such a way that, as a player, he actually *intends* this relation to seriousness. Play fulfils its purpose only if the player loses himself in play. Seriousness is not merely something that calls us away from play; rather, seriousness in playing is necessary to make play wholly play. Someone who doesn't take the game seriously is a spoilsport.» (Gadamer 2004: 102-103)

Vi ser her et tema som komplementeres av Gadamer senere analyse av det autentiske spørsmål (Gadamer 2004: 355-371), nemlig vektlegging av åpenhet ovenfor det *andre*. Å ta spillet alvorlig, å stille et autentisk spørsmål, er å åpne seg for det andre (kunstverket, samtalepartneren, diktet,

---

52 «[...] This gives what we called transformation into structure its full meaning. This transformation is a transformation into truth.» (Gadamer 2004: 112).

skapelsesmyten) og ta på alvor dets *krav om å utsi sannheten*. Gadamer er ute etter å forsvare sannheter og verdier i den vestlige tradisjonen som ikke er tilgjengelig gjennom subjektets kontroll over situasjoner. Isteden må subjektet til en viss grad la den hermeneutiske situasjonen styres av noe ukjent, for i alle fall å *holde muligheten åpen* for at dette over tid kan bli kjent for ham.

I kontrast til dette står Rortys snakk om «bruk» og språket som «mechanisms for coping». Å skulle la subjektet selv kontrollere hva som bør og ikke bør plukkes opp, ikke bare av tradisjonen, men også i samtidig kunst og vitenskap, og hva som til syvende og sist skal gjelde i skapelsen av oss selv som individer vil for Gadamer si å overskygge det som er genuint *annerledes*, å la det assimileres til noe allerede kjent. Dette stiger naturlig ut av Rortys tidligere nevnte blankofullmakt, utstedt nettopp fordi mennesket, etter Nietzsche, ikke har noen vitenskap, noen gud eller noen essens som legger tøyler på hva vi kan si om oss selv.

Vi har i dette kapittelet sett hvordan Rortys innstilling til individets selv-konstruksjon, den instrumentaliserende holdningen til selvets kilder i romaner, kunstverk og filosofiske tekster, overskygger en dimensjon i Gadamers filosofi som ligger ved kjernen av hans hermeneutiske prosjekt. Rortys oppfatning av hermeneutikken er først og fremst et negativt anliggende; det er et slags «placeholder»-begrep for en dimensjon i kulturen Rorty håper ikke vil bli fylt. For Gadamer er begrepet tykkere, det har større omfang, og det har rikere nyanser. Som vi skal se senere er dette ikke bare en fordel for Gadamer, og det vil vise seg nettopp hvorfor Rorty kan hjelpe oss å skape et sannhetsbegrep som unngår noen av vanskelighetene Gadamer vikler seg inn i. Før vi kommer så langt, derimot, vil vi bruke neste kapittel på å få Rorty mer direkte i tale hva angår hans egne oppfatninger om sannhet overhodet.

### III. Richard Rorty om sannhet

Formålet med dette kapittelet er å skape en viss klarhet i hva Richard Rorty selv mener om begrepet og fenomenet sannhet, slik at vi kan være oss tilstrekkelig bevisst hva han selv ville mene om det sannhetsbegrep vi senere skal fastsette med hans hjelp, og hva som da unektelig må være vårt eget bidrag.

En noenlunde hverdagslig tilnærming til en undersøkelse og definisjon av sannhet kan gå som følger: Vi har alle en enighet om at visse påstander er sanne, andre er det ikke. Ofte kommer vi til en enighet om hva som er sant, andre ganger enes vi om påstander vi senere må innrømme som usanne. Det er dermed ikke slik at hva som er sant og hva som er usant er avhengig av våre drøftelser og overveielser, det «bare er slik». Å skulle rettferdiggjøre at det vi er *enige om* også er *sant* må da involvere å kunne koble individuelle *sannheter* (som at busstilbudet i Bergen er utilstrekkelig i år 2009) til det som gjør dem sanne overhodet, dvs. sannheten selv. Fenomenet «sannhet» er det som ligger ved kjernen av individuelle sannheter, som de deler, som binder dem sammen, og som skiller dem fra usannheter, fiksjon og fabrikasjoner. Ut av disse overveielserne stiger en *teori* om sannhet, en epistemologi, som tar for seg å beskrive i detalj og med presisjon hva som er forholdet mellom sannheter og sannheten.

Som vi husker fra forrige kapittel har Richard Rorty gått hardt ut mot epistemologi som filosofisk og akademisk disiplin, og hans grunnleggende innstilling forlates aldri i hans forfatterskap: filosofer burde slutte å bruke tiden sin på sannhetsteorier.<sup>53</sup> Vi bør merke oss at Rortys posisjon ikke eksplisitt er det man tradisjonelt har kalt en relativisme, altså påstanden om at «der finnes ingen sannheter som ikke er relative til kontekst, rammeverk, språk, etc.», selv om han implisitt også vil støtte en slik påstand. Heller vil Rorty mene at diskusjonen rundt slike påstander, som også i seg selv tar form av en slags teori, bør dø ut: der finnes ingenting interessant å si om fenomenet «sannhet», på tross av at vi nødvendigvis må snakke om sannheter.

Rettferdiggjøring av påstander er noe mennesker er engasjert i hele tiden; det foregår med referanse til grunnlag vi deler med våre samtalepartnere. I eksempelet med busstilbudet i Bergen vil en grunngivning av ytringen kunne ta i bruk samtalepartnerens enighet om at busstilbudet kun er tilstrekkelig og tilfredsstillende hvis bussene regelmessig når holdeplassene innen annonsert tid, med

---

53 Se f.eks. Rorty 1980: 7.

maksimum 3 minutters avvik, for så å vise at dette ikke er tilfellet ( gjerne med referanse til personlig erfaring). En epistemolog vil i en slik sammenheng kunne stille spørsmålstegn ved den intersubjektive enighet som ligger til grunn for argumentasjonen: er det slik at vi alle er enige om hvordan rutetabellene skal leses? Kan vi stole på vår egen hukommelse, for ikke snakke om våre sanser, hva angår bussenes ankomst på holdeplassene siste seks måneder?

Rortys poeng vil være at dette er en aktivitet som de to bussinteresserte samtalepartnerne ikke vil rote seg bort i, fordi ingenting vil være tjent på det. I den grad vi tviler på noen av de påstander som tas som premisser i en diskusjon får så heller disse i tur og orden redegjøres for til vi er tilfredse.<sup>54</sup> Ideen om at der på bunnen av denne rekken premisser som støtter hverandre finnes et ubetvilelig fundament kaller Rorty for «foundationalism». Frykten for at våre tankerekker og argumentative konstruksjoner ikke knytter an til dette fundamentet (altså at våre trossetninger og oppfatninger ikke knytter an til sannheten, og dermed ikke var sannheter i det hele tatt) er drivkraften bak den vestlige epistemologi og metafysikk. Rortys foretagende i PMN er i stor grad å vise at denne frykten er et historisk produkt, ikke en impuls som ligger ved kjernen av hva mennesket er og bør være. Det er oppfatningen om at mennesket har en «glassy essence», et mentalt og/eller språklig speil hvis oppgave det er å reflektere fakta i verden som gir opphavet til denne frykten for at hele våre troskomplekser kan være feilaktige vis-à-vis verden. I følge Rorty kan denne antropologien spores tilbake til grunnleggerne av den moderne vestlige verden, spesielt Descartes og Locke, før den sementeres hos Kant.<sup>55</sup>

Hvorfor skrive dette kapittelet, hvis Rortys posisjon ikke en gang er at det ikke finnes noe slikt som sannhet, men at filosofer (som han selv) bør unngå å pretendere at de har noen spesiell innsikt i sannhetens vesen? Et første punkt å ta opp er at Rorty oppfatter seg som den amerikanske pragmatismens profet. Av alle hans filosofiske forgjengere har Rorty flere ganger pekt ut James Dewey som den viktigste, og Rorty oppfatter ham som den fremste av de amerikanske pragmatistene. Også Pierce, James, Mead og Hartshorne er viktige navn i denne tradisjonen. Måten Rorty tar denne skolen, så vel som Heidegger, Foucault osv., til inntekt for sin oppfatning om sannheten som et uinteressant filosofisk studium – på tross av at disse tenkerne selv har *svært mye* å si om sannhet – viser oss at hans posisjon ikke nødvendigvis er så utvetydig som man skulle tro.

---

54 «If I have concrete, specific, doubts about whether one of my beliefs is true, I can only resolve those doubts by asking if it is adequately justified – by finding and assessing additional reasons pro and con. I cannot bypass justification and confine my attention to truth. Assessment of truth and assessment of justification are, when the question is about what I should believe now (rather than about why I, or someone else, acted as we did), the same activity.» (Rorty 1995: 281).

55 Se PMN, spesielt kapittel 3.



### III.II. Rorty og pragmatisme

Typiske slagord som assosieres med de første pragmatistene Pierce og James<sup>56</sup> er gjerne «Truth is the end of inquiry», eller «Truth is satisfactory to believe».<sup>57</sup> Det som menes her er i all hovedsak at pragmatistene ønsker å ta fokus bort fra transcendentale vilkår for sannhet, og heller konsentrere et sannhetsbegrep om hvordan vi kan stole på at vi har nådd sannheten (når undersøkelsen er ved en slutt og forskere eller samtalepartnere er fornøyd med resultatet), og at oppfatningers sannhetsverdi bestemmes av deres praktiske konsekvenser (et tilstrekkelig kriterium for sannhet er at en oppfatning er sann så lenge den tjener våre interesser og ikke blir motsagt av senere erfaringer). Hva angår James og Dewey påstår Rorty at ingen av dem bør leses som om de har noen teori om sannhet. Rortys poeng er da at å gjøre «det som er bra for mennesket å tro» til kriterium for sannheten, for så å nekte å skulle fastlå noen essens ved hva dette gode er, nettopp er å gi opp søken etter sannheten i seg selv. Man er med andre ord ikke interessert i hva som eventuelt skulle binde sannheter sammen i sannheten.

Heller enn å gå videre inn på forholdet mellom Rorty og de klassiske pragmatistene, vil vi heller merke oss at Rorty mener at de filosofiske heltene han trekker på i sin framstilling «hjelper oss» å ta fokus *bort* fra teorier om sannhet. Ettersom det er akkurat spørsmålet om Rortys oppfatning av sannheten som her står i fokus, vil det være mer fruktbart å kontrastere Rortys posisjoner med andre moderne arvtagere til den amerikanske pragmatiske tradisjonen. Blant andre Susan Haack ved universitetet i Miami representerer en divergerende tolkning av den pragmatiske tradisjonen, og argumenterer i sin antologi «Pragmatism Old and New» for at Rortys kaping av pragmatismen til inntekt for det hun oppfatter som nihilisme og relativisme overskygger de reelle innsikter spesielt Pierce bringer til filosofien.

Rorty har flere steder kommentert at Charles Sanders Pierce er den pragmatisten han har minst til overs for<sup>58</sup>, grunnet hans tydelige fokus på vitenskapelig metode, som utgjør en pragmatisk (heller enn metafysisk) scientisme. For å undersøke Rortys oppfatninger om sannhet, og tydeliggjøre hvilke aspekter av hans tanke vi kan komme til å få problemer med i perspektiviseringen av

---

56 Dog James var den første som tok merkelappen i bruk, var det ved hans egen innrømmelse Pierce som først brakte opp uttrykket under et møte i The Metaphysical Club i Massachusetts.

57 Se f.eks. Glanzberg, Michael, "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2009 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/truth/>>.

58 Se kritikken av Pierce i «Pragmatism, Relativism, Irrationalism», (Rorty 1982: 160-161).

Gadamer, vil det da være nyttig å heller se på en kritiker hvis angrep ikke består i en polemisk motsetning til Rortys syn på verden, men som likevel har problemer med hvilke konklusjoner Rorty trekker fra en del av sine premisser.<sup>59</sup>

I artikkelen «Private Irony and Public Decency»<sup>60</sup> trekker Thomas McCarthy frem nettopp dette, og spør; hvorfor er det ikke bare akademiske filosofer i det analytiske etablissementet som har problemer med å svelge Rortys filosofi, men også andre «disestablishmentarians» som feminister og kritiske sosialteoretikere? McCarthys svar er delvis at Rortys bemerkninger om sannhet og mer generelt de binære opposisjonene hans filosofi er bygget på (metafysiker *eller* ironiker, epistemologi *eller* hermeneutikk, etc.) er en konsekvens av en meget drøy overforenkling av filosofihistorien. Rortys posisjon er kun mulig på bakgrunn av et bestemt begrep om sannhet, rasjonalitet og metafysisk tenkning, som for Rorty er et slags monolittisk kompleks:

«That we now understand our capacities for reasoning to be rooted in culturally variable and historically changing forms of social practice can mean the end of the Enlightenment only for thinkers who remain so captivated by absolutist conceptions of reason, truth and right that their passing means there is nothing left that really makes a difference – the «God is dead, everything is permitted» fallacy of disappointed expectations.» (McCarthy 1990a: 361)

McCarthy appellerer her implisitt til Habermas' begrep om kommunikativ rasjonalitet, et rasjonalitetsbegrep som forsøker å ta høyde for at rasjonaliteten ikke er en abstraherbar, allmennmenneskelig kapasitet som transcenderer individets konkrete, historiske eksistens for å dele bolig med rasjonaliteten som *sådan* (det Cartesianske *res cogito*). Habermas ønsker isteden å videreføre modernitet og opplysningstid på en ny, reformert basis.<sup>61</sup> Rortys svar til Habermas er at de deler av hans tanker om «kommunikative praksiser» og relaterte ideer som ikke sklir over i metafysikken, nemlig at proposisjoners sannhetsinnhold understøttes av dialog, samtale og rettferdiggjøring ovenfor andre, dvs. «intersubjektiv testing», allerede er innebygd i ideen om det

---

59 Richard Bernstein har også uttrykt en lignende oppfatning.

60 Thomas McCarthy (1990): «Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism» i *Critical Inquiry*, 16, Vinter 1990. Rortys svar lyder «Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy», og McCarthys sluttrepplikk «Ironist Theory as a Vocation», begge i *Critical Inquiry*, 16, Vår 1990 (McCarthys artikler er også publisert i *Ideals and Illusions* (1991): MIT Press, Cambridge Mass.). Jeg vil i det følgende basere mine uttalelser om McCarthy på begge artiklene.

61 Reformen består i all hovedsak i en vending mot det intersubjektive og språklige: Habermas' kritikk av sine forgjengere i *Theorien des Kommunikativen Handelns* består alltid i at disse (spesielt Weber, Lukacs, Adorno og Horkheimer) hadde et utilstrekkelig fokus på at menneskelig handling og rasjonalitet er språklig strukturert.

liberale demokrati, og hverken trenger eller kan ha noen filosofisk forankring.

Dette er av sentral relevans, fordi det illustrerer et av de viktigste poenger i Rortys filosofi generelt sett, så vel som i vår nåværende kontekst: hva enn sannhet kan sies å være er det et spørsmål om *politikk*, ikke epistemologi. Rorty mener med andre ord å kunne si at sannhet ganske enkelt er produktet av «a free and open encounter» mellom ideer, men samtidig mene at dette ikke utgjør noen teori om sannhet. «Sannheten» mister med andre ord epistemologien idet den trer inn i politikken, heller enn å skulle bringe den med seg, og farge politiske oppfatninger med noe habermasiansk begrep om hva «a free and open encounter» innebærer. Dette krever som vi har nevnt i kapittel II en noe begrenset definisjon av epistemologien overhodet.

McCarthy angriper Rortys radikale historisme ikke, som han mener er mulig, ved å skulle vise at også kulturer som ikke definerer seg selv ved referanse til Platon likevel har innebygde oppfatninger om sannhet som noe kontekstoverskridende. Isteden følger McCarthy Habermas ved å appellere til de forutsetninger for språkbruk som ligger i *vår* kultur, og som viser seg i helt dagligdagse situasjoner. Språket gjør krav på «trans-cultural validity claims», og så lenge denne praksisen er innebygd i alle talehandlinger er det også en billig løsning å skulle redusere sannhet til individuelle kontekster.

Gitt at vi ikke her engasjerer oss i en slik diskusjon om språkfilosofiske teknikaliteter kan vi heller skue at fra en gadamersk vinkel ser Rortys problemer ut til å stige ut av hans oppfatninger om forholdet mellom individ, samfunn, filosofi og politikk, heller enn hans krangler med epistemologer. Som vi bemerket tidligere opererer Rorty med et skarpt skille mellom «public and private», dvs. mellom den offentlige sfære, hvor liberalere bør følge Mill og Rawls og være «decent» mot hverandre (dog av solidaritet som en kontingent verdi heller enn av noen metafysisk grunn), og den private, hvor intellektuelle bør være frie til å utøve «redescription».

McCarthy problematiserer denne kompartmentaliseringen av mennesket pliktig og utførlig, spesielt i «Ironist Theory as a Vocation». Han vektlegger flere punkter, blant dem Rortys oppfatning om at sosialteori er ubrukelig, dog sosiologien fremdeles er interessant, hans insistering på at filosofien de siste to hundre årene eller så kan deles i to, hvor McCarthy identifiserer i alle fall tre tankerekker, og Rortys manglende evne til å se hvordan de «ironiske» og «solidariske» aspektene av mennesket ikke bare kommer i konflikt, men rett og slett løper over i hverandre. Dette siste poenget inneholder kjernen til hele problemet, nemlig Rortys merkelige oppfatning om at «privat» og «offentlig» på

noe vis kan forstås som separate, og at det dermed er mulig å være «ironiker» kun på fritiden. Vi vil her ta det for gitt at denne todelingen ikke holder mål, av grunner som vil tydelig tre fram etter hvert. Som McCarthy nevner (og som Rorty velger å ikke svare på), forblir det et problem hvordan «ironiske» tanker og tekster skal holdes unna den offentlige sfære, gitt at mennesker som Heidegger og Derrida åpenbart publiserer bøkene sine. McCarthy avslutter med en ganske common-sense innvending:

«So, once again, the [Rortys] solution is to «privatize» ironist theory and thus prevent it «from becoming a threat to political liberalism,» only now it is apparently self-imposed (CIS, p. 190). It is pointless to speculate how this might be done, for that would only be to work out the details of an intellectual suicide. It is more fruitful to ask, once more, how Rorty got himself into this situation.» (McCarthy 1990b: 652)

### III.III. Sannhet vs. konsensus, epistemologi vs. politikk

Vi kan oppsummere som følger: Rorty har en oppfatning om hva som bør gjelde som sant, men istedenfor å snakke om indeksikaler, referanseproblemer og så videre, ønsker Rorty å tydeliggjøre sine oppfatninger ved å snakke om politikk og intersubjektivitet. Det å mene at sannhet er produktet av en fri og åpen diskusjon blant informerte debattanter er på den ene siden ikke et metafysisk foretagende i og med at vi ikke snakker om noe slikt som transcendentale kriterier, men er likevel å ta en bestemt stilling til sannhetsspørålet, i og med at vi står i en posisjon til å kritisere bestemte utsagn som «usanne» (eller i alle fall meget tvilsomme), på bakgrunn at de er resultatet av maktmisbruk og ikke frivillig konsensus.

Det er bare idet vi følger Rorty i å oppfatte epistemologien som den kvasivitenskapelige søken etter sannhetens eget regelverk, heller enn den mer generelle oppfatning om epistemologi som systematisk filosofisk refleksjon over kunnskap og sannhet at hans egne oppfatninger kan ses på som noe annet enn epistemologi. Videre, som McCarthy påpeker, står vi ikke på noen pragmatisk uproblematisk grunn før vi tydeliggjør hva «fri og åpen diskusjon» skulle bety, hva «fravær av makt» betyr, hva «tilstrekkelig utdanningsnivå for samfunnsmedlemmer» skulle bety, etc. Jo mer man presser Rorty på disse punktene, desto mer ser hans politiske refleksjoner rundt sannhet ut til også å utgjøre en *teori* om sannhet.

Etter hvert som vi følger denne tankerekken videre begynner flere distinksjoner i Rortys filosofi å

virke kunstige og påtvungne. Rorty selv påstår at hans filosofiske oppfatninger åpenbart er kompatible med enhver politisk overbevisning<sup>62</sup>, noe som følger naturlig av hans skille mellom den anti-metafysiske, destruktive og kreative ironiker og den solidariske liberaler. De to har intet med hverandre å gjøre, i og med at solidaritet må være en kontingent verdi i en ironikers øyne, uten støtte i noe fundament. Men ser vi nøyer etter innser vi at Rorty bruker «liberal» i både den dagligdagse amerikanske så vel som den klassisk politisk-teoretiske betydning. Rorty beskriver en «liberal» som «someone who thinks cruelty is the worst thing we do»<sup>63</sup>, altså, en person som setter solidaritet som den høyeste verdi. Men samtidig:

«Truth will always win in a free and open encounter. It should be fostered for its own sake. *A liberal society is one which is content to take as true whatever the upshot of such encounters turns out to be.*» (Rorty 2006a: 52)

Denne definisjonen, altså ikke et samfunn hvor solidaritet står som høyeste verdi, men et hvor sannhet oppfattes ikke som noe fiksert og arkimedisk, men som produktet av en fri, åpen diskusjon, ligger nærmere i ånden til den klassiske liberalismen (uten videre sammenligninger for øvrig), heller enn den sosialdemokratiske innstillingen som Rorty kobler til solidariteten. Denne sammenblandingen av de to måtene å snakke om «liberalere» (for en liberaler må nødvendigvis også oppfattes som en som støtter en liberal samfunnsform), viser hvordan Rortys politiske oppfatninger understøttes av hans filosofiske anti-metafysikk.

Rorty tillegger Pierce, James og Dewey den anti-metafysiske vending å gjøre sannhet til produktet av den frie og åpne diskusjon heller enn å være *adequatio intellectum ad rem*. I hans tanker om det liberale samfunn viser det seg nå at den tilstand hvor anti-metafysikkens konklusjoner kan settes ut i livet består av fravær av vold, fravær av ideen om «foundations» (autoritetsargumenter mht. Gods-eye-views, t.d.), men *også* en situasjon hvor flest mulig mennesker evner å forstå hva samtalen gjelder, har tid og overskudd til å delta i opinionsdannelse, osv. I motsetning til hva Rorty selv pretenderer er forholdet mellom anti-metafysikk (og *dermed* også den ironiske innstilling som stiger ut av dette), liberalitet og solidaritet meget tett tvinnnet sammen.<sup>64</sup>

---

62 Rorty 2006b: 89.

63 Rorty 2006a: xv.

64 Dette betyr på ingen måte at der ikke gjenstår store problemer med ironikere som samfunnsmedlemmer, men det viktige i denne sammenhengen er å vise ironikerens og liberalerens felles opphav i anti-metafysisk tankegang. Det er også verdt å merke seg visse passasjer om ironikerens forhold til seg selv: «She [ironikeren] has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses [...] insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself.» Ironikere er «never quite able to take themselves seriously because always aware that the terms in which they

Vi vil nå avslutte denne seksjonen med å la Rortys standpunkt møte Gadammers fokus på poesien, livsverden og tradisjonen som kilde til sannhet. Som vi har nevnt i de to forrige kapitler sørger Gadammers fenomenologiske arv for at de konkrete, direkte erfarte fenomener utgjør grunnen for sannheter: det er de individuelle mennesker og deres faktiske livsførsel som utgjør sannheten om hva mennesker er for noe, heller enn abstrakte lover og naturvitenskapelige regulariteter. Anti-scientisme finner vi igjen i Rortys perspektiv på hermeneutikken, men der gis intet *forrang* for noe perspektiv, noen fenomeners framtreder, eller noen form for studie av verden.<sup>65</sup>

Vi har likevel sett at Rorty kan presses til å ha en oppfatning om sannhet, en pragmatisk modell for hvordan konkrete utsagn aksepteres eller forkastes, dog kritikere med bakgrunn i den pragmatiske tradisjonen (som Haack og Bernstein) vil minne oss om at den er vannet ned av retoriske hensyn. Nettopp fordi den individuelle bevissthet ikke er noe «mirror of nature» er sannhet noe vi kun kan prate om i offentlighet, eller i alle fall i sosial sammenheng.

Det vi merker oss i sammenligning med Gadamer er at poesien hos Rorty blir henviset til det ytterst privat og anses kun som «redescription», en kreativ akt; kunstverket kan ikke ha noe krav på sannhet, selv i den utvannede oppfatning om konsensus. Rorty fastholder her noe av den «estetiske bevissthet» Gadamer kritiserer så kraftig, en kunstoppfatning som nettopp baserer seg på den form for rasjonalitets- og sannhetsbegrep Rorty ønsker å dekonstruere, nemlig det Kantianske.<sup>66</sup>

På tross av at Gadamer ønsker å tilbakelegge subjekt-objekt skillet i forståelsen av kunst og tekst (kunstverket blir først fullt selv i fortolkningen, forståelsen består i sammensmeltningen av horisonter, etc.) er det unektelig tilfellet at individuelle mennesker leser individuelle tekster og forstår dem, blir innprentet med den *sannhet* disse bærer gjennom tradisjonen, sannheter om hvordan vi skal forstå oss selv og vår posisjon i verden, sannheter om hvordan vi skal handle ovenfor andre, etc. I Rortys forståelse kan ikke slike erfaringer omtales som å ha noe med hans sannhetsbegrep å gjøre; det som bringes til torgs for andres vurdering og kritikk i politisk og vitenskapelig sammenheng er i utgangspunktet fullstendig arbitrært, i og med at ingenting er mer

---

describe themselves are subject to change, always aware of the contingency and fragility of their final vocabularies, and thus of their selves.» (Rorty 2006a: 74). Det er ikke en drøy påstand at denne beskjedenheten og konstante vissheten om sin egen endelighet i alle fall *kan* lede til en større respekt for andres synspunkter, og dermed en støtte for større personlig frihet, dvs. et mer liberalt samfunn.

65 Rorty foretrekker å uttrykke dette ved å si at ingen *vokabularer* er privilegerte, se CIS kap 1, «The Contingency of Language».

66 Se Gadamer 2004: 37-157.

sant «i seg selv» enn noe annet. Som vi så i forrige kapittel er den «blankofullmakt» som underskrives av denne radikale arbitræritet opphavet til Rortys oppfatning om individets evne til «radical redescription».

Som vi har sett gjennom McCarthys kritikk er Rortys oppfatning om forholdet mellom individuell frihet og offentlig sannhet uholdbar. (i) Individet kan ikke leve i den kompartmentaliserte tilstand Rorty mener det bør, (ii) Rortys ironiske og liberale aspekter av idealmennesket er ikke så ubeslektede som han selv ønsker å gi inntrykk av (iii) alle samfunn består av mer enn individer på den ene siden og formelle politiske strukturer på den annen, og aller viktigst (iv) *sosialisering og identitetsdannelse er tett knyttet til hverandre*. Hvem vi er, så vel som hvordan vi handler, kan umulig deles inn i en «offentlig» og en «privat» sfære, som blant annet kvinnebevegelsen i Norge på 70-tallet illustrerte med slagordet «Alt er politikk»<sup>67</sup>. Hva slags aktivitet, foruten dagbokskrivning i fullstendig isolasjon, kan oppfattes som å være fullstendig privativ, uten noen tilknytning til offentlighet og samfunn?

Spennet fra individ, familie, vennekrets, samfunn til politiske strukturer i det moderne liberale demokrati er et *kontinuerlig* spektrum, og Rorty kan ikke endre dette gjennom anti-metafysisk argumentasjon. Av denne grunn er ideen om «radical redescription» urealistisk (for ikke å snakke om, som McCarthy påpeker, moralsk og politisk problematisk). «Redescription» er en sosial aktivitet som i beste tilfelle stanger mot begrensninger som gjør seg tydelige i møtet med andres oppfatninger om oss selv, eller i verste tilfelle ender opp med å bli en tragikomisk karikatur, et manisk forsøk på å unnsnippe et fellesskap og en fortid som vil ha stor innflytelse over oss uansett hva vi foretar oss. Akkurat hvordan dette foregår, og akkurat hvilke aspekter ved våre sinn og personligheter som har sitt opphav her eller der, unnslipper oss nødvendigvis; å være historisk situert på det vis Rorty innrømmer mennesket er innebærer også å mangle det analytiske overblikket som ville være nødvendig for å restløst gjenoppfinne sin egen person. Offentlig sannhet har dermed alt med individets selvoppfatning å gjøre, og privat, poetisk kreativitet har alt med offentlige hensyn å gjøre, som også understøttes av Rortys egne oppfatninger, om vi utsetter dem for passende kritikk.

---

<sup>67</sup> Dette betyr selvsagt ikke at begrepsparet «offentlig» og «privat» i seg selv er meningsløst eller unyttig, men at det er forskjeller på dem som analyseverktøy og separate eksisterende fenomener.

## **IV. Tradisjonen som nødvendighet og kontingens**

I denne andre del av oppgaven vil jeg ta fatt perspektiviseringen av det gadamerske sannhetsbegrep mer konkret og direkte, i håpet om at scenen nå er tilstrekkelig klargjort. Utformingen av sannhetsbegrepet vil finne sted i de fem neste kapitlene, hvor jeg vil gjøre bruk av både Gadamer og Rorty på måter de selv ikke ville si seg enige i. I forrige kapittel kom det tydelig fram hvorfor Rorty kan dra nytte av en tettere forbindelse til en tenker som Gadamer, og i dette kapittelet vil vi undersøke hvordan Gadammers filosofi er problematisk på visse punkter, og hvordan Rorty representerer en mulig vei ut av disse områdene.

Vi vil igjen ta opp Gadammers begrep om tradisjonen, sett i lys av både hans egne oppfatninger og Rortys perspektiv på fortid og historisk situerhet. Jeg vil, om ikke argumentere stringent så i alle fall ta til orde for, at tradisjonen for det enkelte levende, handlende og tenkende individ kan sies å vise seg fra to radikalt forskjellige vinkler, som likevel er knyttet sammen. Som det jo sier seg selv vil Gadammers posisjon representere tradisjonen som nødvendighet, mens dens kontingente aspekt belyses av Rorty. Vi vil etter hvert se hvordan man nærmest kan snakke om en gestalt-switch i skiftet mellom disse to tilsynelatende motstridende måter å erfare ens kulturs fortid og ballast på.

### **IV.II. Nødvendighet**

Gadammers oppfatning av tradisjonen er ubetvilelig grunnleggende positiv. Som vi har sett er det menneskets og verkets plass i en tradisjon som i det hele tatt tillater forståelse, og dermed erfaringen av sannhet. Det vi også har sett er at konseptet *wirkungsgeschichte* viser oss ikke bare hvordan verket er kontinuerlig med sin fortolkningshistorie, men, meget viktigere, hvordan vår egen oppfatning av hva som er verdifullt (dvs., til en viss grad, hva som er sant) i stor grad er bestemt av tradisjonens determinerende kraft. Wachterhausers artikkel, sammen med Gadammers forståelse av «det klassiske verk»<sup>68</sup>, viser hvordan der finnes «reelle essenser» i tradisjonen, hvordan den er bærer av sannheter i en kontekst- og epokeoverskridende forstand, og, i siste instans, i den forstand at disse overskrider *hele tradisjoner*. Som vil bli tydelig etter hvert er dette sistenevnte element et vi må legge fra oss i vår perspektivisering av Gadamer.

Som vi kom frem til i kapittel I er Gadammers sannhetsbegrep knyttet til en menneskelig antropologi,

---

68 Gadamer 2004: 285-290.



en forståelse av hvordan mennesket grunnleggende sett er. For all hans anerkjennelse av de forskjellige «historiske livsformers» krav på særegenhet og partikularitet er det etter grundigere fortolkning tydelig at noen former for liv, noen måter mennesket ender opp med å handle, tale og oppføre seg i konkrete samfunn, ikke korresponderer til Gadamers oppfatning av menneskets *essens*. De gadamerske sannheters noe «frittflyvende» natur, som likevel har karakter av å være *funnet* heller enn *skapte* nødvendiggjør en eller annen form for korrespondanse. Denne korrespondansen ser vi fullstendig ødelagt i Rortys oppfatninger, og hva angår mennesket støtter Rorty seg rimelig nok på Sartres anti-essensialisme.<sup>69</sup> Undertegnede støtter Sartre og den øvrige eksistensfilosofiens insistering på eksistensen før essensen, og vil fastholde at ingen filosofisk utlegning eller empirisk datagrunnlag vil kunne vise oss at sannheter slik Gadamer oppfatter dem er funnet av tradisjonens store filosofer og poeter til å stemme overens med menneskets *essens*, heller enn å være innplantet av deres revolusjonerende geni, for så å gripe tradisjonen i sin vold gjennom virkningshistoriens effekt.

Tradisjonens nødvendighet, og da også menneskets nødvendige forhold til den, har ikke noen metafysisk eller teleologisk karakter. Den nødvendighet vi her snakker om er heller determinismens nødvendighet, dog ikke i noen streng mekanistisk forstand. Heller er det snakk om at vårt språk, våre verdier og våre «mikro-praksiser» er bestemt av tradisjonen. Disse konstituerende elementer av våre samfunn, våre kulturer og våre *selv* utgjør mulighetsbetingelser for våre livsformer, de definerer ytterpunktene av våre horisonter, og er samtidig det grunnlaget som gjør det menneskelige liv mulig i det hele tatt.<sup>70</sup> Å finne noe annet grunnlag (foundation) å basere noe som helst på fremstår i konteksten av de tankerekker som er virksomme i våre nåværende undersøkelser som totalt umulig.

Med fokus på sannhet som *Unverbogenheit* fremstår det som ubetvilelig at disse tradisjonens overleveringer alltid vil forbli delvis i skygge for vårt kritiske overblikk. Ethvert forsøk på å kritisere individuelle deler av våre samfunn og vår historie støtter seg alltid på andre deler, hvis epistemologiske status til syvende og sist er lik de aspekter som kritiseres. Vi snakker her om standarder for rasjonalitet, t.d. idealer ut fra hvilke demokratiets, likeverdens og solidaritetens framgang i vesten bedømmes. Vi ser her tradisjonens *indre* nødvendighet for hver og en av oss: i motsetning til Rortys (til dels implisitte) oppfatninger, så vel som alle objektivistiske og

69 Se Jean-Paul Sartre, *Væren og Intet*, så vel som Rorty 1980: 346 og videre.

70 En undersøkelse av i hvor stor grad våre handlinger *innenfor* de horisonter som er determinerte på den måte vi har skissert også er determinerte i den strenge, mekanistiske forstand, slik nevrokognitiv vitenskap kan gå fram, er fullstendig utenfor rammene av vår nåværende undersøkelse, og leder oss mot en videre drøfting av frihetsspørsmålet vi her ikke vil engasjere oss i.

rasjonalistiske posisjoner, er de konsepter og vokabularer vi nødvendigvis må bruke for kritikk og nyskapinge alltid fylt til randen av et meningsinnhold vi som individer ikke har noe endelig herredømme over.

Denne indre nødvendighet står selvsagt i et intimt forhold til en ytre nødvendighet, faktisk til den grad at skillet kun bør ses på som pedagogisk: de to kan ikke i det konkrete skilles fra hverandre med stor suksess. Den ytre nødvendighet manifesterer seg likevel på mer håndfast vis, som lettere presenterer seg selv som objekter for kritikk av tradisjonen (så vel som ortodoksien, autoriteten, makten, etc.). Tradisjonens determinerende kraft på disse områder er tydelig i den Katolske kirkens fortsatte negative innflytelse på kampen mot AIDS i Afrika, reproduksjon av sosiale skiller gjennom «eliteskoler» hvor kriterier for karaktersetting består i forståelsen av klassiske verker, så vel som den gjenstridighet reformatorer blir møtt med i forsøket på å bryte ned stigma knyttet til mental sykdom, narkotikamisbruk o.l., for kun å nevne noen få eksempler. Disse tradisjonens overleveringer blir i «mikro-praksiser» til et veldig kompleks av sannheter og mening som individet står ovenfor på daglig basis, fra de mest monumentale og anonyme offentlige instanser, til enkle gester og bedømmelser fra medmennesker. Som ikke bare kritikere og reformatorer, men også mennesker utsatt for undertrykkelse så vel som nepotisme blir klar over, er denne ytre nødvendighet meget seiglivet.

Opplysningstidens grunnleggende feiltrinn bestod i å konstruere et fordomsfritt subjekt, som gjennom bruk av sin rasjonalitet skulle kritisere tradisjonen fra den evige sannhetens eget ståsted, uten å forstå hvordan også dette subjektet er et historisk produkt. Den ytre nødvendighet skulle bekjempes ved hjelp av en ikke-historisk indre frihet og rasjonalitet. Gadamer's analyser av tradisjonens tilstedeværelse i verdier, språk, og, ja, standarder for rasjonalitet viser hvordan den *indre* nødvendighet er virksom i enhver kritisk refleksjon. Vi ser dette tydelig etter hvert som opplysningstidens rasjonalisme i seg selv har dannet tradisjon, i seg selv blir en autoritet med sin egen *wirkungsgeschichte*, og gir opphav til fenomener og forestillinger i kulturen som nødvendiggjør historie- og tradisjonskritikk fra et nytt, anti-metafysisk ståsted.<sup>71</sup> I dette ser vi etter hvert et etterlenget *kritisk* potensial i hermeneutikken:

---

«In the same breath – and herein lies the critical impulse of hermeneutics – the virtue of

71 Det skjellsord undertegnede selv har gjort størst bruk av i denne sammenhengen er vel «scientisme», men i en videre kontekst må dette ses i sammenheng med andre av opplysningstidens og modernitetens avkom; fremmedgjøring, umenneskeliggjøring, teknokratisering («ekspert-velde»), medie-manipulasjon, etc. I det kritiske forholdet til Opplysningstiden og rasjonalismens arv gjør Gadamer felles sak med blant andre Adorno-Horkheimer-Habermas-tradisjonen.

hermeneutic modesty sharpens our watchfulness concerning the arrogance of thinking we can overcome this [menneskets] finitude. Just that kind of presumption is concealed behind the Promethean claims of modern science, which threatens to become one of the new idols of our civilization. Gadamer's polemic is directed not against science – that would be senseless – but against the fascination, bedazzlement, and anaesthesia that idolizing it causes.» (Grondin 2003: 285)

### IV.III. Kontingens

Vi kan spørre oss hvordan denne nødvendigheten kan kombineres med noen kontingens, idet «kontingent» innen filosofien gjerne betyr «logisk mulig, men ikke nødvendig». Men som vi bemerket er det ikke her snakk om en nødvendighet i den metafysiske forstand, hvilket er nettopp det «kontingens» hos Rorty er ment å bekjempe. «Kontingent» står i motsetning til *transcendental* heller enn *kausal* nødvendighet.

Som nevnt må selv en godvillig lesning av Gadamer innrømme elementer av essensialisme og transcendentale krav i hans filosofi. Om enn dette forekommer i mindre grad enn hos de metafysikere han polemiserer mot, ender han opp med å smugle noe inn bakveien.<sup>72</sup> Som vi merket oss i første kapittel er det vanskelig å føre noen slags argumentasjon for eksistensen av «real essences» i tradisjonen, og Gadamer gjør heller ikke dette selv. Idet sannheter i gadamerske tradisjoner ikke lenger er slike essenser, strippest de også for ethvert metafysisk innhold. *Sannheter er i vår gadamerske perspektivisme ytterst kontingente enheter*. De støtter seg på historiske utviklinger som nok kan være kausalt nødvendige, men aldri transcendentalt nødvendige, og tradisjoner er som sådanne fundert på de grunnleggende premisser for de forskjellige perspektiver som utgjør en tradisjon (mer om dette i de to neste kapitler).

På dette stadiet er tradisjonen kuttet løs fra grunnfjellet, og eksisterer tilsynelatende som et frittflyvende, dynamisk og interrelatert kompleks av sannheter og meninger, slik individet møter det som nødvendighet i sitt daglige liv. Dette utgjør ingen idealisme eller mystisk obskurantisme, ettersom mennesket møter «causal pressures»<sup>73</sup> i all sin befatning med verden (som kun er en annen

---

72 Rortys angrep på Habermas kan understøttes ved lignende observasjoner: på den ene siden mener Habermas at TKH er en vitenskapelig heller enn metafysisk teori, på den annen side tillater han seg bruk av ord som «kvasi-transcendental». Det fremstår for undertegnede fortsatt som et mysterium hva dette i det hele tatt skal bety.

73 Rorty anerkjenner at «something causal happens» uavhengig av hvordan vi beskriver det, men mener fakta oppstår kun som følge av beskrivelsene (og «something causal» er selvsagt også en slik beskrivelse). Se Rorty 1991: 81.

måte å uttrykke at verden «er der» uavhengig av noens kunnskap om den). Grunnen til at disse kausal-påvirkningene ikke kan snakkes om som grunn for en enhetlig, kommensurabel vitenskap som bruker samme språk som de kausale forholdene selv, er at de strengt tatt ikke kan snakkes om i det hele tatt. Idet mennesket bruker språk (og observasjon) av ethvert slag til å kategorisere materie og kausale forhold er de allerede lagt under et perspektiv, et perspektiv som er direkte knyttet til menneskets væren i verden, og våre interesser. Likevel assosierer Rorty sin posisjon med den type kynisme, kulde og klarhet som kunne være spiselig for «hard-nosed thinkers». Verden, i form av materie, *er der*, ikke som et «brute fact», men som noe rimelig brutalt likevel.

«But if we could ever become reconciled to the idea that most of reality is indifferent to our descriptions of it, and that the human self is created by the use of a vocabulary rather than being adequately or inadequately expressed in a vocabulary, then we should at last have assimilated what was true in the Romantic idea that all truth is made rather than found. What is true about this claim is just that *languages* are made rather than found, and that truth is a property of linguistic entities, of sentences.» (Rorty 2006a: 7)

Med andre ord, verden er «der ute», men det er ikke språket, og dermed ikke sannheten. Med dette sagt kan vi se på noen mer konkrete konsekvenser av det mer generelle uttrykket at tradisjonen nå forstås som kontingent i den forstand vi har illustrert, og det viser seg at problemer nå oppstår. Gadameres fordommer får stå ganske urørte, og ingen forståelse oppnås uten gjennom dem og tradisjonen. Men Gadameres insistering på verdien av dialog og åpenhet kan se ut til å være i hardt vær. Gadamer vektlegger rehabiliteringen av tradisjonen i samme åndedrag som *autoriteten*, og denne autoritet skal lyttes til fordi det er god grunn til å tro han, henne eller teksten har større innsikt i saksforholdet enn en selv. Dette er selvsagt meget ofte tilfellet, og enhver nihilistisk Rortyaner må innrømme at middelalderlitteratur eller gresk filologi er noe som må overlates til ekspertene. Men Gadamer, idet *tradisjonen* gis autoritet, går meget lenger enn dette. Hvis man spurte Gadamer hva han ville at den individuelle leser skulle gjøre etter å ha fullført W&M ville han nok vegre seg for å gi noe svar, men hvis man presset ham på det ville forfatteren nok invitere oss til å gjen-lese den vestlige kanonens store verker, og da spesielt de aller eldste.<sup>74</sup>

I motsetning til Gadameres posisjon, nemlig at Aristoteles og Platon bør lyttes til for innsikt i saksforhold om det godes *natur* fordi disse har overlevd historiens prøvelser, vil vi mene at åpenheten har verdi fordi vi gjennom den kan lære noe om vår egen konstitusjon. I motsetning til

---

74 Minst 2000 år gamle, etter hans egne preferanser.

Gadamers påstand om at verket må antas å utsi den hele og komplette sannheten, for at forståelse i det hele tatt skal være mulig, vil vi mene at verket må antas å kunne *informere oss* om oss selv, så vel som ytre saksforhold. Tekstens *relevans* må altså antas i enhver lesning, men åpenheten vil ikke lenger være knyttet i særlig grad til noen individuelle tekster eller personers *autoritet*. Vi vil returnere til åpenheten som verdi i senere kapitler.

En tilsvarende konsekvens vil falle over Gadamers oppfatning av «det klassiske verket»:

«The classical, however, as Hegel says, is «that which is self-significant (selbst bedeutende) and hence also self-interpretive (selber Deutende)». But that ultimately means that the classical preserves itself precisely *because* it is significant in itself and interprets itself; i.e., it speaks in such a way that it is not a statement about what is past – documentary evidence that still needs to be interpreted – rather, it says something to the present as if it were said specifically to it.» (Gadamer 2004: 290)

Men har ikke forståelsen av de paradigmatisk klassiske verkers *wirkungsgeschichte* lært oss nettopp å være på vakt mot erfaringen av at teksten «snakker direkte til oss», at vår fortolkning virker uskyldig og holdbar nettopp fordi (i) de premisser verk og leser må dele for at horisontsammensmeltningen skal finne sted er implantert av verket selv, eller (ii) fordi verket er kunstig revet løs fra sin kontekst og plassert i et nettverk av moderne fordommer, slik at verkets egentlige annerledeshet overskygges? At disse forklaringer på verkets klassiske status alltid må ha noe for seg innrømmer Gadamer flatt ut. At det klassiske i tillegg «is significant in itself» (hva nå enn dette måtte bety) fremstår som umulig å begrunne det øyeblikk vi har begynt å tvile.

Konklusjonen er da at tradisjonens kontingens gjør den, i absolutte termer, verdinøytral. Den er formende for tanke kategorier<sup>75</sup>, den er bestemmende for våre horisonter, og dermed både åpne og begrensende, men intet *endelig* argument kan gis for hvilke aspekter av tradisjonen som kan eller bør legges til side, eller hvilke nye verdier som bør adopteres. Ei heller kan noen analyse av vår egen tradisjon gi oss noen endelige grunnsteiner for å vurdere verdier og sannheter vis-à-vis andre kulturer.

---

75 I hvor stor grad Gadamer tar side i den klassiske «Nature vs. Nurture» debatten kan belyses ved en lesning av «Hermeneutics and Historicism: To What Extent does Language Preform Thought?» i Gadamer 2004. Vi vil uansett her ikke ta stilling til spørsmålet eller konfrontere filosofien med innvendinger fra vitenskapelig hold av den art man kan finne hos Noam Chomsky eller Steven Pinker. En slik konfrontasjon er i aller høyeste grad fruktbar, men den vil kreve en utredning og analyse av abstraksjonsnivåer o.l., så vel som en undersøkelse av de vitenskapelige rasjonalitetskriteriers egen historisitet, som vi ikke har mulighet for i denne sammenheng.

## IV.IV. Kontingens og nødvendighet som Gestalt-switch

Når undertegnede her introduserer en metafor for enklere å kunne beskrive forholdet mellom de to syn på tradisjonen, og hvordan individ og samfunn kan skifte (for ikke å si oscillere) mellom dem, er det viktig å huske på metaforens begrensede gyldighet. Det vi vil fram til er at å se på tradisjonen som enten nødvendig (i hvilket tilfelle man gjerne ikke er bevisst sin innstilling) eller kontingent er gjensidig utelukkende syn, som likevel *begge* har et reelt grunnlag i fenomenet selv, og ikke er feilaktige fortolkninger. Ei heller er *fortolkningen* av fenomenet noe sekundært og avledet fra en ren erkjennelse: den forekommer, som all fortolkning, øyeblikkelig og som en organisk del av erkjennelsen. Enda viktigere er det faktum at intet overordnet, endelig rammeverk kan fastsette et rimelig forhold mellom de to.

Innsikten i kontingensen av de forskjellige aspekter av vår egen kultur er, som både Rorty og Gadamer tydeliggjør på hver sitt vis, en erkjennelse som for alvor skyter fart utover 1800-tallet. Rorty vektlegger spesielt sosialantropologien som for første gang tar på alvor de livsformer vi finner i t.d. Afrikanske og Asiatiske stammesamfunn som reelle alternativer, som gjør krav på anerkjennelse av sin egen selv-oppholdende verdi. Gadamer viser til revolusjonen i den historiske bevissthets framvekst i tysk filosofi og kultur, som på et fullstendig analogt vis anerkjenner tidligere historiske epokers verdier og oppfatninger som autonome, uten den teleologiske forståelsen en opplysningstenker gjerne ville tillegge utviklingen av vestens kultur.<sup>76</sup> Vi innser kontingensen av våre styresett, idet vi ser at demokratiske ordninger har vokst fram organisk i andre deler av verden, i substansielt andre former enn vår egen. Vi innser kontingensen av våre egne verdier idet vi ser store, rike samfunn i historiens ruiner bygget på andre, uavhengige verdier, for ikke å snakke om en annen småborgerlig moral eller seksualkodeks.

Etter hvert som Opplysningstidens oppfatning av vitenskap, framgang, frihet og moral som en enhet samlet i rasjonaliteten smuldrer opp utover 18- og 1900-tallet kan man også begynne å se på vestlige standarder for vitenskap, rasjonalitet, og kanskje først og fremst hele ideen om *sannhet* som kontingent. Likevel, horisont-begrepet viser oss at et overblikk over alt som konstituerer oss som kultur og individ er umulig, og følgelig finnes intet ståsted fra hvilket å dømme hele denne levende tradisjon som kontingent. Av denne grunn kan man snakke om en gestalt-switch (eller et sprang av

<sup>76</sup> Se f.eks. Rorty 2006b: 68, 82. I W&M fokuserer Gadamer på en kritikk av historisismen, men anerkjenner andre steder at den konseptuelle revolusjon som fant sted i framveksten av «historisk bevissthet» faktisk var enda mer dyptgripende enn den antikke greske opplysningstid.

noe slag): ingen tilbakevisning av metafysiske luftslott må nødvendigvis være det endelige, ingen empirisk undersøkelse av andre menneskers livsførsel kan noensinne slå fast at ingen verdier er transcendentalt nødvendige, og ingen Feyerabend kan noensinne en gang for alle vise at der finnes ingen vitenskapelig metode. Men, etter hvert som flere og flere aspekter av vår virkelighet fremstår som historisk foranderlige produkter, uten tilknytning til noe reddende grunnfjell, gryer bevisstheten om at hele tradisjonen er uten endelig rettferdiggjøring, og spranget til Rortys «commonsensically historicist and nominalist»<sup>77</sup> er ikke så langt unna.

En slik «commonsensical» innstilling til vår egen tradisjon som kontingent ser dog fortsatt ut til å være vanskelig å kombinere med samfunnsengasjement eller en evne til å ta normer og verdier alvorlig i våre daglige liv. Er det ikke nettopp en slik innsikt i alle sannheters kontingens som gir opphavet til eksistensfilosofenes kriser, som hos Camus hvor «kulissene faller sammen»?<sup>78</sup> En oppløsning av dette spørsmål, og følgelig bestemmelsen av et slags rimelig forhold mellom de to syn på tradisjonen vi her har utviklet, er ikke mulig, hvilket illustreres ved Gestalt-fenomenet. Dog fremstår dette etter dypere refleksjon ikke som noe problem: menneskets (Daseins) rotethet i verden, våre liv i en horisont vi ikke kan stige ut av (ønsket om å gjøre dette er et ønske om å gjøre seg selv identitetsløs og hjemløs), gjør at det kontingente blikk på tradisjonen alltid er noe som kun skues ved grensen av vår horisont – det er en innstilling som hører hjemme i kontemplative øyeblikk og i filosofiske tekster. I den grad den forsøkes å bringes tilbake fra disse «øde og golde strøk»<sup>79</sup> til det konkrete menneskeliv vil den allerede være naturalisert og organisk innordnet som en del av ens horisont – altså bevisstheten om tradisjonens kontingens kledd på ny som en tradisjonens indre nødvendighet.

I neste kapittel introduseres enda en metafor (og denne gang sågar en *spatial*metafor), som bør forstås som et komplementerende element til dette kapittelelets utlegninger om hvordan tradisjonen både er og ikke er kilde til sannhet. I kapittel seks og syv vil vi utrede hva som skal forstås med «perspektiver» i denne perspektivistiske hermeneutikken, og i kapittel VIII konkluderes drøftingene og byggverket er ferdigstilt.

---

77 Rorty 2006a: 87.

78 Camus, Albert (1994, 1942): *Myten om Sisyfos*; Cappelen, Oslo. Se spesielt «De Absurde Murer», sidene 13-18.

79 Ibid: 13.

## V. *Dialektikk erstatter kompartmentalisering*

I kapittel III så vi hvordan Richard Rortys tanke vis-à-vis sannhet ender opp i en kompartmentalisert tilstand, ikke bare urealistisk psykologisk og politisk, men også problematisk rent filosofisk – sannheter som kan fastsettes i intersubjektivitet har alltid et forhold til individets mer personlige og private sider. I forrige kapittel, så vel som kapittel I, så vi hvordan Gadammers insistering på at kunsten, poesien og filosofiens tidløse sannheter ikke skal måtte rettferdiggjøre seg selv på samme vis som naturvitenskapelige hypoteser og proposisjoner likevel dekker over en korrespondanse-sannhet som nødvendigvis krever at visse personlige erfaringer ikke er *sanne* erfaringer av kunsten eller poesien. Gadamer støtter opp under dette med referanse til blant annet autoritet, og kanskje fremfor alt det klassiske verk og de «evige spørsmål». Skal Gadammers sannhetsbegrep gjøres perspektivistisk må disse kriteriene anses som uholdbare.

Rorty løser tilsynelatende ikke Gadammers problem ved å innta en relativistisk posisjon, men ved å benekte sannhet som noe interessant å diskutere i utgangspunktet. Vi så etter hvert at Rortys pragmatisme impliserer et sannhetsbegrep likevel, men et som kun har gyldighet i det intersubjektive. Vi ønsker at vårt sannhetsbegrep på den ene siden skal ta inn over seg anti-essensialisme og den radikale kontingens Rorty introduserer, og på den annen side unngå de problemer han selv ender opp med. For å gjøre dette vil jeg introdusere metaforen om et *sannhetsspektrum*. Dette må for det første ikke forstås som en skala med en negativ og positiv ladet pol, slik at utsagn, oppfatninger eller verdensbilder er *mer* eller *mindre* sanne avhengig av hvor på spektrumet vi plasserer dem. Heller bør spektrumet forstås slik at det strekker seg fra en *subjektiv* til en *intersubjektiv* pol.

Ved den subjektive pol vil alle påstander og oppfatninger være like sanne og usanne, i en ganske bokstavelig forstand. Dette høres åpenbart noe radikalt ut (og noen (som Rorty selv) vil nok spørre seg hva behovet i det hele tatt er for begrepet «sannhet» her, om det ikke tjener til å skille klinten fra hveten). Etter grundigere refleksjon vil vi dog se at dette er en naturlig følge av avlivningen av «The Myth of the Given», kombinert med språklig holisme (språklige enheters meningsinnhold og referanse er alltid avhengig av de omliggende språklige enheter de står i forhold til). Det isolerte subjekt med sine oppfatninger, hvor hårreisende og latterlige de enn kan høres ut for dets samtidige, kan ikke stilles til rett ovenfor verden, fordi *grunner* til å innta den ene posisjon framfor den andre får vi kun fra andre mennesker. Hva i all verden slags kriterier skulle vi sette opp for å kunne vise at



noen oppfatninger «i seg selv» er sannere enn andre? Verden gir oss bare *årsaker*.

Denne subjektive pol korresponderer til en viss grad til Rortys oppfatninger om ironikerens selvforståelse og identitet. Også Gadamer, som språklig holist, befinner seg ikke milevis fra en slik posisjon. Det kan se ut som det finner sted et dobbeltspill her: Gadamer aksepterer relativistiske premisser, men vil ikke akseptere relativistiske konsekvenser. Den relativistiske Gadamer kommer til uttrykk over alt i hans forfatterskap, men kanskje best av alt i «What is Truth?»:

«I believe one can say in principle: There can be *no* proposition that is purely and simply true.» (Gadamer i Wachterhauser 1994: 41, min kursiv)

«If one wants to grasp its truth there is no proposition that can be comprehended solely from the content that it presents. Every proposition is motivated. Every proposition has presuppositions that it does not express. Only they who comprehend these presuppositions can really judge the truth of a proposition.» (ibid: 42)

Det kan høres merkelig ut at påstander om den ytre verden, som f.eks. at det andre oppfatter som steiner *egentlig* er sjeler, skal ha noe særlig med ens *selv*-forståelse å gjøre, men i og med at enhver identitetsdannelse også er holistisk vil hva som er sant om *verden* være av aller høyeste relevans for hva som er sant om meg. Den innstilling at alle slike påstander i og for seg er «like sanne» ovenfor verden kan høres ut som om vi er i posisjon til å finne på hva vi enn vil så lenge vi holder oss her på den subjektive pol, men dette innebærer en forglemmelse av vår rotethet i tradisjon og fellesskap. At menneskets essens ikke foreligger som noe «naturgitt» krever ikke at individer er selv-skapende.

Med andre ord: vårt sannhetsbegrep vil være en ærlig innrømt relativisme, i den enkle forstand at sannheter alltid er relative til kontekst og rammeverk.<sup>80</sup> Men i motsetning til rabiate fysikalister og

80 Med andre ord, vårt standpunkt er relativistisk i den enkle forstand at (i) «intet vokabular, noen metode, noen filosofisk læresetning eller formal-logisk struktur har et *grunnleggende* og *globalt* forrang framfor noe annet». Å slutte fra denne posisjonen til den positive bedømmelse i den *konkrete situasjon* at (ii) «alle vokabularer, metoder, filosofiske læresetninger etc. *så vel som* alle bedømmelser og svar er *likeverdige*» er en feilslutning som avhenger av realistsens grunnpremiss (iii): «ingen bedømmelse i den konkrete situasjon er gyldigere enn alternativene med mindre den er fattet basert på *globalt* privilegerte premisser». Denne posisjon (iii) beror på at ideen om et globalt perspektiv gir mening, og det er nettopp å overstige denne ideen som utgjør bevegelsen «beyond objectivism and relativism». Det er her med andre ord snakk om et visst sprang: man kan ikke argumentere for (i) uten samtidig å bringe med seg (ii) *gitt at* man sitter fast i posisjon (iii). Skillet mellom (i) og (ii) her speiler seg i Alexander Nehamas' argumentasjon mot likhetstegnet mellom relativisme og perspektivisme: «The fact that other points of view are possible does not by itself make them equally legitimate: whether an alternative is worth taking, as we shall see, must be shown independently in each particular case. Perspectivism, as we are in the process of construing it, is not equivalent to relativism. [...] Some perspectives are, and can be shown to be, better than others.» (Nehamas 1985: 49). Dermed, Nehamas assosierer Nietzsches perspektivisme med posisjon (i), men ikke med uttrykket

andre som fastholder at «relativisme» essensielt sett er det samme som «irrasjonalisme», «dekonstruksjon», «radikal feminisme», etc., vil vi overhodet ikke innrømme at denne relativisme impliserer *vulgær subjektivism* (at individets forståelse og selv-forståelse settes som primær, definerende og uttømmende for sannheter) eller *vulgær voluntarisme* (at individets vilje settes som primær, definerende og uttømmende for sannheter). Hva som teller eller ikke teller som sant i det menneskelige fellesskap er fortsatt begrenset av krefter utenfor individet, men begrensningen står nå i det *intersubjektive* heller enn *objektive*.

## V.II. Rasjonalitet

Disse overnevnte bemerkninger tatt i betraktning kan vi si videre at formålet med dette kapittelet er ikke bare å øke leserens forståelse av vår gadamerske perspektivisme ved introduksjonen av sannhetsspektrumet, men minst like viktig å argumentere for at utsagn og oppfatningers bevegelser fra den ene til den annen side av spektrumet (den overnevnte *dialektikken*) er av grunnleggende *rasjonell* karakter.<sup>81</sup> Begrepet «rasjonalitet» har en meget lang brukshistorie innen filosofien, og det er åpenbart nødvendig å utrede hva vi skal forstå med dette i vår nåværende sammenheng: som tidligere hintet til er det en typisk oppfatning at «relativisme» og «rasjonalitet» er polare motsetninger.

Max Horkheimers korte utgivelse «*Eclipse of Reason*» fra 1947 er et godt utgangspunkt, idet den er et ærlig og rederlig endepunkt for en del tankevaner de filosofer vi har tydd til i denne teksten forsøker å legge bak seg. Horkheimer skiller mellom to forskjellige rasjonalitetskonsepter; «subjective reason» og «objective reason». Overgangen fra den antikke idealismens og den skolastiske kristendommens objektive rasjonalitet til den moderne kommersialismens, massedemokratiets og naturvitenskapelige instrumentalismens subjektive rasjonalitet utgjør rammeverket for Horkheimers analyser<sup>82</sup> (som i alle Horkheimer og Adornos tekster er modernitetskritikken surret inn i filosofien med streng nødvendighet). Om den objektive og

---

«relativisme», som for Nehamas impliserer posisjon (ii). Heretter i denne teksten brukes «relativisme» utelukkende i forstand (i), og vi vil returnere til Nehamas' Nietzsche i kapitlene VI og VII.

81 Våre utredninger på dette området vil av praktiske så vel som filosofiske årsaker ta sine premisser og sin horisont fra Tysk filosofi. Vårt foretagende i denne seksjonen er ikke å skaffe et overblikk over rasjonalitetens status i moderne filosofi, men kun vise hvordan en bestemt oppfatning av rasjonalitet med gevinst kan kobles til vårt sannhetsspektrum.

82 Den moderne oppfatning av naturvitenskap er selvsagt alt annet enn entydig instrumentell, i den forstand at man overhodet ikke *må* tolke naturvitenskapene som *instrumenter* for oppnåelsen av bestemte mål (som Richard Rorty). Det er viktig å merke seg at Horkheimer her i stor grad snakker om det normative innhold i begrepet «reason»: en naturvitenskapelig rasjonalitet som avdekker en mekanisk verden uten øye for verdier og dermed *mål* for den menneskelige tilværelse er dermed like fullt «subjective» i hans analyser.

subjektive rasjonalitet heter det respektivt:

«This view [objektiv rasjonalitet] asserted the existence of reason as a force not only in the individual mind but also in the objective world – in relations among human beings and between social classes, in social institutions, and in nature and its manifestations. Great philosophical systems, such as those of Plato and Aristotle, scholasticism, and German Idealism were founded on an objective theory of reason.» (Horkheimer 2004: 4)

«This type of reason may be called subjective reason. It is essentially concerned with means and ends, with the adequacy of procedures for purposes more or less taken for granted as supposedly self-explanatory. It attaches little importance to the question whether the purposes as such are reasonable.» (ibid: 3)

Det er åpenbart i konteksten av vår nåværende undersøkelse at den objektive rasjonalitet ikke finner noen grobunn innen rammene av en perspektivisme. Faktisk vil den «objektive rasjonalitet» vi stiller oss i motsetning til være enda mer omfangsrik enn den Horkheimer påstår moderniteten har tatt livet av: Framveksten av mekanistisk metafysikk forvandler kosmos fra et ordnet hierarki av meningsfylte subjekter og objekter, hvor selv sistnevnte har hver sin *telos*, til et rigid og meningsløst univers av «primary qualities» hos Boyle og Locke (og tilsvarende konsepter hos Descartes, Newton, etc.). I vårt eget tilfelle har vitenskapelig og ontologisk anti-realisme fornektet den *uavhengige* eksistensen av de tidlig-moderne vitenskapsfedrenes livløse og objektive enheter. Der ser ut til å være intet alternativ annet enn subjektiv rasjonalitet: ikke bare er endelige mål for menneskelivet ute av rasjonalitetens rekkevidde, men virkelighetens grunnleggende byggestener er også en saga blott. Vi sitter igjen uten muligheter for apell ovenfor det transcendentale, og blir ledet til egoisme, fremmedgjøring, manglende helhetstenkning og manglende fremsyn. Vi følger de mål som blir satt *for* oss, ikke av Gud, Sannheten, og, til syvende og sist ikke en gang av andre mennesker, men av systemer som perpetuerer seg uavhengig av individers vilje.

Horkheimers analyser er bygget på en tvilsom bifurkasjon, til en viss grad analog med noen av dem vi har funnet hos Rorty.<sup>83</sup> *Enten* finner rasjonaliteten allerede gitte, uavhengig eksisterende og

---

83 Det er her den filosofiske legitimiteten av analysen av rasjonalitet som sådan vi bedømmer som tvilsom. Kulturanalysen, altså det rent empiriske spørsmålet om den moderne vestlige kultur forutsetter et skille mellom objektiv og subjektiv rasjonalitet og ikke evner å se alternativer, slik at den subjektive rasjonalitet får rom til å dominere, både i økonomiske og politiske sammenhenger, feller vi ingen dom over.

autonome sannheter i væren, *eller* rasjonaliteten er ytterst subjektiv og kan kun informere *individer* om oppfyllelsen av deres privat interesser. Med en liten dose vold i vår fortolkning av Horkheimer kan den første form for rasjonalitet knyttes til den klassiske forståelsen av objektivisme, den sistnevnte til den kritiske bruken av relativisme, som vi ovenfor så identifisert med irrasjonalisme og subjektivisme. Alternativet vi her vil skissere er en *relativistisk rasjonalitet*, som gjerne også kan kalles «intersubjektivisme».

### V.III. Forbi objektivisme og relativisme

Richard Bernstein argumenterer i sin *Beyond Objectivism and Relativism* for at der i samtiden (dvs. andre halvdel av det forrige århundret) foregår en ny samtale om rasjonalitet, vitenskap og fornuft. Som studieobjekter tar han for seg, ikke overraskende, både Gadamer og Rorty, pluss Habermas og Arendt. Som tittelen antyder er Bernstein opptatt av hvordan disse filosofene bidrar til bevegelsen *forbi* objektivisme og relativisme, hvordan de er stemmer i en samtale som ikke ønsker å forene de to stridene perspektivene, men heller legge dem tilside ved å vise hvordan *premissene* for diskusjonen er forfeilede. Vi vil i det følgende ikke først og fremst fokusere på disse uproduktive og uberettigede premissene, ettersom de i all hovedsak er tilbaketrukket av Gadamer og Rorty. Heller ønsker vi å bestemme hva som gjør handlinger, argumenter og holdninger rasjonelle gitt en relativistisk grunnholdning. Det vil gå frem hvordan dialektikken mellom den subjektive og intersubjektive pol av vår sannhetsskala ikke er arbitrær, men bundet.

Som med vårt eget foretagende er fokusen i Bernsteins tekst på diskusjon og intersubjektivitet. Som i hans tidligere utgivelse *Praxis and Action* er Bernstein opptatt av å vise hvordan den overnevnte bevegelse kan brukes som samlende fokus for disse fire tenkerne, og hvordan det å lese filosofene i lys av denne helhet de blir del av belyser hver og en av dem. Dette virker som et greit hermeneutisk-pedagogisk prinsipp, men viktigheten for dette kapittelet er at det viser i hvor stor grad vår egen lesning av Gadamer og Rorty og den bruk vi ønsker å gjøre av dem, er farget av nettopp en slik overbygning, et rammeverk som bestemmer tolkningsretningen. Når vi leser både Gadamer og Rorty som en bevegelse bort fra Descartes og tilskuer-teorier om sannhet, slik vi så langt har gjort, blir resultatene deretter. Både i *Beyond Objectivism and Relativism* og *Praxis and Action* har Bernstein et tilsvarende fokus, og vi ser en interessant konsekvens i konvergensen mellom vår egen og Bernsteins tanke i tolkningen av Gadamer. Også han finner spørsmålet om sannhet hos Gadamer noe underforstått, og ser seg nødt til å lese noe mellom linjene:

«In effect, I am suggesting that Gadamer is appealing to a concept of truth that (pragmatically speaking) amounts to what can be argumentatively validated by the community of interpreters who open themselves up to what tradition «says to us.»»  
(Bernstein 1983: 154)

«Argumentativt rettferdiggjort» er et uttrykk som praktisk talt ikke nevnes i W&M, forståelig nok av den grunn at for mye argumentativ stringens sklir over i metode. Likevel, ettersom Gadamer ikke vil godta at «anything goes» så lenge man finner det i tradisjonen, er dette tilsynelatende den eneste utvei. Som Bernstein bemerker er det fortsatt mye rom i hva slags argumentasjon Gadamer her mener må til, og er tydelig på at denne fokus på intersubjektiv rettferdiggjøring gjennom det bedre argument ikke betyr at enhver god immanenskritikk av Gadamer ender opp med Habermas.<sup>84</sup> Likevel er nettopp Habermas' kommunikative rasjonalitet, som vi tidligere nevnte i sammenheng med McCarthys Rorty-kritikk, et fint utgangspunkt for hva vi skal forstå med rasjonalitet i denne konteksten. Spesielt, dog noe kontraintuitivt, ettersom Habermas selv ikke er noen relativist eller perspektivist, hvilket lar oss forme hans ideer noenlunde som vi vil.

Habermas' «kommunikative rasjonalitet» står i hans egne verker (spesielt *Theorie des Kommunikativen Handelns*, heretter TKH) i motsetning til «kognitiv-instrumentell» rasjonalitet, et konsept beslektet med Horkheimers «subjective reason». Kognitiv-instrumentell rasjonalitet er dog i større grad knyttet til naturvitenskap og teknikk, og har to komponenter (i) tilegnelse av proposisjonell sannhet om den materielle verden, og (ii) instrumentell effektivitet, dvs. bruken av denne proposisjonelle kunnskap for oppnåelsen av bestemte mål. Som med alt Habermas kritiserer i TKH tar en slik modell for rasjonalitet sine premisser fra et kognitivistisk paradigme, med røtter til Descartes, slik at rasjonaliteten manifesterer seg først og fremst i det individuelle subjekt.

Den kommunikative rasjonalitet, derimot, opererer mellom individer, i grupper eller hele samfunn, og tar sine premisser fra handlingsteori i sosiologien, og talehandlingsteori i analytisk filosofi. Konsekvensen blir at individer er rasjonelle ikke først og fremst om de evner å effektivisere bestemte prosesser for å oppnå gitte mål (slik bruken av «rasjonalisering» i moderne næringslivssjargong impliserer), men når de evner å *grunngi* sine oppfatningers sannhetsinnhold ovenfor andre individer:

---

<sup>84</sup> Bernstein 1983: 184. Bernstein bemerker også her at den motsatte «juxtaposition» er like fruktbar: altså, det er ikke Habermas som løser problemer Gadamer roter seg borti, men Gadamer kan like godt leses som en konstant kritikk av Habermas.

«We can summarize the above as follows: Rationality is understood to be a disposition of speaking and acting subjects that is expressed in modes of behaviour for which there are good reasons or grounds. This means that rational expressions admit of objective evaluation. This is true of all symbolic expressions that are, at least implicitly, connected with validity claims (or with claims that stand in an internal relation to a criticizable validity claim). Any explicit examination of controversial validity claims requires an exacting form of communication satisfying the conditions of argumentation.» (Habermas 1984: 22)

Habermas har tidligere tydeliggjort hva som ligger i «argumentasjon»<sup>85</sup>, og gjennom en serie diagrammer i første kapittel av TKH tydeliggjøres de forskjellige former for «validity claims» Habermas mener språklige ytringer faller inn under. De forskjellige presist definerte begreper i dette første kapittel utgjør en liten fortropp til legionen av språkverktøy Habermas gjør bruk av i verket, og selv om vi ikke skal begi oss ut på noen introduksjon her, blir det nødvendig å gå noe dypere for å tydeliggjøre de meget reelle problemer som oppstår ved bruken av dette rasjonalitetskonsept i vår sammenheng.

Habermas skiller ut Teoretisk, Praktisk, Estetisk og Terapeutisk diskurs<sup>86</sup>, og innenfor hver av disse er de problematiske påstandene (dvs. de ytringer aktører må kunne grunngi for å fremstå som rasjonelle) av respektivt kognitiv-instrumentell, moralsk-praktisk, evaluativ og ekspressiv art. Habermas legger stor vekt på at hva slags art ytring en gitt setning er bestemmes i meget stor grad av konteksten for uttalelsen. Det vil med andre ord si at hva slags argumentasjon som skal til for å grunngi en påstand vil variere, og dermed også hva slags *grunn* en grunngivning refererer til. Habermas, som noenlunde realistisk innstilt hva angår naturvitenskapenes oppdagelser, vil holde at kognitiv-instrumentelle ytringer referer til en grunn i form av faktauttalelser om den materielle verden. Også moralske grunnpremisser er kontekst- og kulturoverskridende for Habermas, mens f.eks. estetiske bedømmelser vil referere til kulturelt og historisk relative standarder. Det sentrale her er likevel at også slike bedømmelser er *rasjonelle* av karakter, og skillet mellom grunner og årsaker (reasons and causes) er av sentral viktighet.

Habermas' teori skal i følge ham selv innfri en lang rekke krav, først og fremst av dem at den er en

---

85 Habermas 1984: 18.

86 En femte er «eksplikativ» diskurs, som er sentrert rundt «forståeligheten og velformetheten av symbolske konstruksjoner», med andre ord er den fokusert mot å rydde opp i språket.

falsifiserbar teori som skal kunne rettferdiggjøre sine egne premisser<sup>87</sup>, og den er i aller høyeste grad en normativ så vel som deskriptiv teori. I spørsmålet om rasjonalitet kommer dette spesielt tydelig fram gjennom kritikken av Wolfgang Klein, som i følge Habermas nettopp begår den tabben å redusere grunner til årsaker. At Habermas' gjennomgang av Peter Toulmin og Kleins argumentasjonsteorier er normativ så vel som deskriptiv stiger ikke ut av TKHs generelle politiske perspektiv (dvs. at teorien skal være brukbar for å si noe om hvordan samfunnsforhold *bør* være), men at en korrekt forståelse av rasjonalitet i følge Habermas må kombinere deltager- og tilskuerperspektiver. Uten et deltagerperspektiv forstår vi ikke *hvorfor* et gitt argument er det bedre i seg selv, i motsetning til det empiriske faktum at noen ganger fungerer argumentasjon, i den enkle forstand at aktører endrer sine oppfatninger etter en meningsutveksling med andre.

En rasjonell aktør er da i følge Habermas en som kan gi *gode* argumenter (grunngivninger) for sine synspunkter, heller enn kun effektive argumenter. Dette skillet speiler seg i det velkjente skillet mellom «convincing and persuading», altså skillet, røft sett, mellom å *overbevise* og *overtale*. En over-beviser ved å vise til bevismateriale, altså, om en evner å overbevise må den grunn en referer til være gyldig uavhengig av om argumentet faktisk evner å endre noens standpunkt. Over-taling, derimot, krever ikke noen slik «objektivt» gyldig grunn, men ganske enkelt at argumentet, dvs. talen, faktisk er effektiv (derav den kritiske samtidige bruken av «retorikk»).

Vi har etter hvert forpliktet oss til en variant av Rortys «antifoundationalism», og benekter eksistensen av noen grunn i form av fundament i verden som kan fungere som forankring for våre krav om å utsi sannheten. Habermas vil ikke akseptere at hans filosofi har elementer av det metafysiske (han omtaler sitt prosjekt som «post-metafysisk»<sup>88</sup>), og hans rasjonalisme er alt for sofistikert til at vi kan gi oss i kast med å tilbakevise dette i denne sammenhengen. Vi vil ganske enkelt ta si oss enige i Rortys påstand om at Habermas har en tendens til å «go transcendental», og slutte oss til Bernsteins ønske om å «de-transcendentalisere» Habermas.<sup>89</sup>

Dette stiller oss i en meget vanskelig posisjon. Vi har lagt vekt på at dialektikken mellom den subjektive og intersubjektive pol på vårt sannhetsspektrum er av rasjonell art, og vil mene at det selv gitt en relativistisk grunnholdning er mulig å skille mellom rasjonell og ikke-rasjonell oppførsel. Vi har tatt vårt grunnlag fra Habermas, og mener at rasjonell oppførsel består i å evne og å være villig til å legge fram grunner som understøtter våre påstander. Men uten et skille mellom

---

87 Habermas 1984: xxxix.

88 Cf. *Nachmetaphysisches Denken* (1988); Suhrkamp, Frankfurt am Main.

89 Bernstein 1984: xii, 197.

grunner og ikke-grunner har vi et problem; det er vanskelig å kalle bent frem voldelig endring av andres oppfatninger «rasjonell» framferd.

Fysisk vold er i utgangspunktet relativt enkelt å utelukke, og vi trenger ingen filosofisk redegjørelse for hva vi mener med dette.<sup>90</sup> Vi kan da enkelt nok si at å *grunngi* en personlig oppfatning, slik at den begynner sin ferd til intersubjektiv konsensus, skiller seg fra voldsbruk som en selvfølge: et avisinnlegg er en grunngivning, en brevbombe til redaksjonen er det ikke. Psykisk og verbal voldsbruk, derimot, er det meget vanskeligere med: man ønsker å rettferdiggjøre en gitt oppfatning ovenfor andre ved referanse til et delt grunnlag, men hvordan kan vi vokte oss for at autoritetspersoner implanterer sine oppfatninger i andre gjennom misbruk av sin stilling eller lignende? Vårt manglende skille mellom overtaling og overbevisning gir oss svaret øyeblikkelig: ingen endelig demarkasjon kan fremsettes, og alle hittil instituerte skiller har karakter av konvensjoner – som i ekstreme tilfeller selv kan være utslag av vold i form av definisjonsmakt.

Grunngivning er da til syvende og sist kun en formell (ofte, om ikke alltid, grammatisk) funksjon: A *fordi* B. Ettersom B ikke kan tenkes å ha noen annen epistemologisk status enn A, blir da evnen til rasjonell oppførsel et spørsmål om evnen til å finne et grunnlag som deles av ens samtalepartner, og vise hvordan A følger av B. Det som skiller B fra A, og som tydeliggjør skillet mellom rasjonell og ikke-rasjonell framferd, er Bs *sosiale* status til forskjell fra A, ikke deres sannhetsverdi vis-à-vis «sakene selv». Individens private og subjektive sannheter beveges mot intersubjektiv konsensus ved å innordne dem under allerede aksepterte premisser. Vi skal de neste kapitler se hvordan disse allerede aksepterte premisser hos forskjellige grupper mennesker ikke utgjør noen suppe av radikalt forskjellige grunnoppfatninger, men heller er organiserte i *perspektiver*, som vil gi vårt begrep om rasjonalitet en noe fastere og stødigere form.

Vi har nå likevel kommet til en forferdelig traurig konklusjon, et konservativt standpunkt uten mulighet for noen innovasjon. Hvorvidt våre subjektive erfaringer resonnerer i kulturen og tas opp på bakgrunn av delte premisser ser ut til å være et spørsmål ikke om å finne de bedre oppfatninger og forsøke å informere vår samtid og forbedre de allerede foreliggende vitenskapelige eller politiske modeller, men heller evnen til tilpasning og det å snakke andre etter munnen. Sannhet fullbyrdes i våre uttalelser når vi evner å tilpasse oss andres selvfølgheter og gi stemme til overfladighet. Som nevnt tidligere innebærer Gadammers hermeneutikk ingen slik konservatisme, og vi vil benekte

---

<sup>90</sup> Dette betyr overhodet ikke at vold i seg selv er filosofisk uproblematisk, slik at å avgrense slike handlinger fra ikke-vold er en enkel sak; vi mener heller at dette er et spørsmål som må besvares i de individuelle kontekster, heller enn å være gjenstand for en filosofisk undersøkelse i vår sammenheng.



at evnen til å reformere, innovere og overraske våre medmennesker med våre aparte nyskapninger avhenger av metoder for å finne objektivt grunnlag.

Mot denne innstilling kan vi i Gadammers ånd si at, idet vi i ydmyke og ettertenksomme øyeblikk legger øret til bakken og lytter, kan vi høre den fjerne latter av fremtidige generasjoners flau og overbærende bedømmelse av våre samtidige verdensbilder. Denne latteren er ettergivende, men hånlig heller enn vennlig – den består ikke i historiens endepunkt, og denne framtidige horisonts nærmest Hegelianske og endelige fortolkning av tilværelsens og værens strukturer; den er kortsiktig, naiv og likevel uttrykk for et standpunkt vi som nåtidige ikke evner å forestille oss.

Den innsikt som dermed kan kultiveres hos oss som moderne mennesker, er en noe tilbaketrukket anerkjennelse av vår egen endelighet og framtidens uendelighet (hva Hegel selv oppfattet som den «dårlige uendelighet» - Rortys «samtale» som fortsetter uten noen mulighet for overblikk og prediksjon *sub specie aeternitatis*). Akkurat slik vi ler av våre forfedres vitenskapelige flauser vil framtiden radikalt skrive om våre egne største oppdagelser, de store flaggskipene i vestlig vitenskapelig kultur.<sup>91</sup> Men denne grunnleggende feilbarligheten i våre egne oppfatninger og offentlige oppleste sannheter er på ingen måte kun et negativt faktum (i ordets dagligdagse forstand): Det gir også rom for nyskapning og nærer håpet om at selv den mest privat og sære personlige oppfatning kan finne grobunn i kulturen.

Som vi nevnte er bevegelsen fra det private til det offentlige eller intersubjektive avhengig av proponenters retoriske evne til å *grunngi* sine påstander ved referanse til et fundament, ikke i en verden av harde fakta, men et grunnlag som lever i kulturen og manifesterer seg i andre individers verdensbilder. Men dette betyr på ingen måte at de premisser som må refereres til for at en aktør skal framstå som rasjonell må være «opp i dagen», i den forstand at de er godtatt i offentlige instanser, lovdokumenter, utredninger av naturvitenskapelige art (miljøskaderapporter o.l.). Like gjerne kan en innovativ forslagsgiver basere seg på en annen strategi, nemlig å lokke fram en respons fra et grunnlag som andre bærer på uten selv å være klar over dette. Eksempler på dette kan like gjerne tas fra estetikk eller etikk som fra vitenskapelig praksis.

Om man tar for seg en artist som Elvis Presley er det rimelig å si at, på lik linje med The Beatles,

---

91 Eller, rettere sagt; hvorvidt dette vil skje eller ikke, hvilke av våre nåværende fordommer og forståelsesmodeller som vil bestå om 100, 1000 eller 5000 år finnes der intet svar på. Det mest plausible forsøk på dette ville bestå i å vise hvordan vitenskapelige teorier ikke er fundert på lokale, historisk foranderlige rettferdiggjøringsprosesser, men denne søken etter «unified scientific method» burde ha gått av med døden for minst et halvt århundre siden.

tidlige Hip-Hop artister eller Pablo Picasso i billedkunsten, revolusjonerte Elvis den kunstform han engasjerte seg i, til stor applaus fra det yngre publikum, og desto større protest fra konservative. Men Presleys suksess bestod på ingen måte i at hans stilideal og lydbilde tok sitt utgangspunkt i noe radikalt annet enn det foreliggende, altså at han på noen måte fant en formel for fengende musikk som tok sine premisser andre steder enn hos sine forgjengere. Elvis' tekster og musikk var ofte inspirert (om ikke bent frem kjøpt) av afroamerikansk kultur, og om en hører nøye etter på hans ballader er det ikke langt til Sinatras' crooning.

Dette er relevant for spørålet om rasjonalitet fordi vår reduksjon av «reasons» til «causes» medfører at grunngivning ikke er begrenset til bestemte uttrykksformer, språklige, matematiske, logiske, etc., eller til noe snevert språklig, matematisk eller logisk grunnlag: Hva som er relevant grunnlag og passende argumentasjonsform avhenger, som Habermas tydeliggjør ved referanse til analytisk talehandlingsteori, av *kontekst*. Innenfor rammene av et byrådsmøte er et argument som at kommunalbudsjettet burde styres i retning av mindre satsning på uføreboliger og mer rehabilitering, fordi uføretrygdedes selvbilde og livsførsel tjenes av dette, rasjonelt, ettersom grunnlaget som refereres til er intersubjektivt anerkjent og baserer seg på fundamentale vestlige verdier som menneskeverd og solidaritet, som har arbeidet seg inn som u-uttalt forutsetning for demokratisk-representativ styring. At den samme satsning burde gjøres fordi forslagsgiveren selv vil tjene på å selge rehabiliteringstjenester til kommunen er ikke-rasjonell, ikke fordi der er noen kognitiv eller epistemologisk forskjell i de to tilfeller, men fordi grunnlaget ikke er tilstrekkelig delt blant publikum, hverken bevisst eller underbevisst. Det er de grunnleggende oppfatninger som *konstituerer perspektiver* som bestemmer hva slags grunngivning som vil og skal gjelde som et rasjonelt forsvar for en subjektiv sannhets bevegelse mot intersubjektiv sannhet, men alle konstituerende oppfatninger er i seg selv kontingente.

Vårt (noe brutalt) omformede habermasianske rasjonalitetsbegrep er ment å vise hvordan dialektikken fra det subjektive til intersubjektive er bundet av forutsetninger i språk, tanke og kultur som ikke ligger under individers kontroll, og som dermed tillater en ytterst rasjonell, men like fullt relativistisk sannhetsoppfatning. Det vi likevel har sett er at, ettersom ingen rettferdiggjøringsmekanismer eller argumentasjonsformer kan gjøre krav på over-kulturell gyldighet eller epistemologisk og ontologisk privilegium, kan aktørers rasjonalitet kun avgjøres og bedømmes *innenfor* et perspektiv som også deles av oss som dommere: våre horisonter er *åpnende* og *lukkende*, de betinger muligheten for erkjennelse, men begrenser den samtidig. Hva som skjer idet skismer oppstår i form av møtet mellom perspektiver, og hvordan disse perspektivene relaterer til

hverandre som konkurrenter, men ofte fredfullt og harmonisk, er tema de neste kapitlene.

## VI. Perspektivisme hos Nietzsche og Rorty

Vi er nå dypt inne i kjernen av sannhetsbegrepet som produseres av vårt møte mellom Gadamer og Rorty. Der hvor forrige kapittel vektla dialektikken og kontinuiteten mellom den private og offentlige sfære (både politisk og epistemologisk), vil vårt foretagende i dette kapittel være å vektlegge hvilke tydelige brudd og skott som befinner seg, i større eller mindre grad, mellom de forskjellige perspektiv mennesket anlegger på verden. Dette vil i første omgang innebære en undersøkelse av hva vi skal forstå med uttrykket «perspektiv», og hvordan vår perspektivisme vil skille seg fra annen, mer klassisk bruk av konseptet. Vi skal etter hvert se hvordan Gadamers innstilling på nettopp dette området stiger ut av den tidligere nevnte affiniteten til Husserl, og hvordan Rorty kan bringes inn for å motarbeide dette.

Blant Rortys mange beskrivelser av sin egen filosofiske grunninnstilling (radikalt historistisk, nominalistisk, holistisk, etc.) finner vi «nietzscheansk» perspektivisme, som Rorty tilsynelatende mener er naturlig beslektet med sine oppfatninger for øvrig.<sup>92</sup> Rorty utarbeider ikke selv systematisk hva «perspektivisme» skal bety, og støtter seg dermed på Nietzsches utlegninger. Nå er det mot formodning ikke tilfellet at Rorty er skyldig i å anta at Nietzsche er tilstrekkelig i seg selv for å representere ironikerens innstilling til selv og samfunn, og dermed ta Nietzsche til inntekt for sine egne posisjoner uten å problematisere hans uttalelser: spesielt i CIS viser Rorty hvordan blant andre Freud hjelper å ta fokus bort fra Nietzsches elitisme og forakt for massene, og gjøre «redescription» til en relevant aktivitet for menneskeheten som helhet.<sup>93</sup>

Vi aner dermed at Rortys perspektivisme og sannhetsoppfatning ikke faktisk er uproblematisk «nietzscheansk», og at det dermed er nødvendig utrede forskjeller og likheter før perspektivismen appliseres på Gadamer, dialektikken og tradisjonen. Ettersom Rorty tar Nietzsche for gitt er sistnevntes tekster et godt sted å begynne.<sup>94</sup> Vi vil dermed la Nietzsche fungere som

---

92 Dog Rorty snakker lite spesifikt om «perspektivisme» i f.eks. CIS, bruker han «Nietzschean culture», «Nietzschean metaphors» og Nietzsches «definition of truth» desto mer, og perspektivismen former en nexus for disse elementene hos Nietzsche selv.

93 «What makes Freud more useful and more plausible than Nietzsche is that he does not relegate the vast majority of humanity to the status of dying animals» (Rorty 2006a: 35).

94 Ettersom Nietzsche overhodet ikke har noen interesse av å framstå som systematisk filosof, men heller bruker fragmenter og tilsynelatende motstridende posisjoner for å belyse de forskjellige fenomener han tar for seg vil det være en selvfølge at en forståelse av perspektivismen krever at vi har i bakhodet en mer helhetlig lesning av hans utgivelser enn den vi kan presentere gjennom sitat og diskusjon over noen få sider, et bakteppe mot hvilket den påfølgende diskusjonen gir mening. Videre bes leseren være bevisst at den Nietzsche jeg her presenterer på ingen måte er Nietzsche som sådan. Dette er gjerne en selvfølge for enhver tekstlesning, men i Nietzsches tilfelle blir nødvendigheten av å plukke ut noen sider, aspekter og avsnitt av hans produksjon for så å forme dem til ens egen

premissleverandør for det vi vil kalle «radikal perspektivisme», for så å belyse hvor skillelinjene går mellom hans, Rortys og vår egen versjon av denne posisjonen.

## VI.II. Nietzsche om perspektivisme

«La oss vokte oss for fangarmene til slike selvmotsigende begrep som «ren fornuft», «absolutt tidsånd», «erkjennelse i seg selv». I slike tilfeller forlanges alltid et øye for tenkningen, som slett ikke kan tenkes, et øye uten noen som helst retning og hvor de aktive og fortolkende krefter er stengt av eller mangler, de som gjør at synet blir et syn av noe bestemt. Her forlanges det altså bestandig en ubegripelig selvmotsigelse av øyet. For alt syn er perspektivistisk, og like så all «erkjennelse.»» (Nietzsche 1994: 94)

Tredje essay i «*Moralens Genealogi*» er blant Nietzsches tydeligste uttrykk for perspektivismen, og nettopp tittelen er meget avslørende og viser hvor sterkt Nietzsche knytter perspektivismen til moralfilosofien. Med dette menes at ettersom boken er et sterkt *moralsk* verk, blir også forfatterens epistemologiske utlegninger av slik art. «Moralsk» menes her i minst to betydninger.

I innledningen til Gyldendals utgivelse av *Moralens Genealogi* fra 1969 påpeker Arild Haaland denne tosidigheten<sup>95</sup>: Nietzsche er for det første opptatt av å vise hvordan våre forskjellige moralske oppfatninger ikke først og fremst har *grunner* (dvs. rettferdiggjøring og bevisførsel), men *årsaker*. Disse årsakene forsøkes tildekket av prester, moralister og filosofer, men sakens natur er at rå krefter og individuelle så vel som gruppebetingede interesser bestemmer hva slags moralske ferniss man til sist selger til sine medmennesker. Videre er Nietzsche fundamentalt *uenig* med de verdier og moralske posisjoner som dominerer i hans samtid, og har sitt eget arsenal alternativer som, dog på ingen måte unntatt fra de filosofiske problemer den kristelige moral bærer med seg, i alle fall starter med en serie ærlige innrømmelser.

Vi skal her ikke gå inn på herre- og slavemoral, overmennesket eller lignende, men merke oss det sentrale mht. perspektivismen: den kjensgjerning at de forskjellige perspektiver på verden *ikke* konkurrerer på ideenes slagmark og tildeles forrang eller relegeres til t.d. det «kun estetiske» basert

---

Nietzsche absolutt uunngåelig. På tross av at jeg tar utgangspunkt direkte i Nietzsches tekster og forholder meg rederlig til dem, er min egen tolkning her utformet for det spesifikke formål å kontrasteres mot andre «perspektivismer», og er ikke et forsøk på å oppsummere Nietzsches posisjoner på området, i motsetning til hva vi tidligere har gjort med Gadamer og Rorty.

95 Se Haaland i Nietzsche 1994: XIII-XXXII.

på den rene fornufts virke, stiger fundamentalt sett ut av at alle perspektiver er *motiverte*, og at disse motivene er av til dels kulturell, men ofte *biologisk* art. Denne siden av Nietzsche kommer tydelig frem blant annet i Robert Holubs «Understanding Perspectivism: Nietzsche's Dialogue with his Contemporaries».<sup>96</sup>

Holub tar sitt utgangspunkt i debatten mellom Gadamer og Derrida,<sup>97</sup> et møte man kan si bare så vidt fant sted, da Derrida ikke i særlig grad var innstilt på samtale i gadamersk forstand, men heller konfrontasjon. Forskjellen i innstilling til filosofi og samtalesituasjonen blir tydelig for enhver som leser Gadamer og Derridas respektive innlegg i diskusjonen, men hva angår Nietzsche er det de to spørsmål Derrida stiller til Gadamer i sitt siste innlegg som interesserer. I følge Holub skifter Derrida sin angrepsposisjon i løpet av diskusjonen, og bruker blant annet koblingen mellom Heidegger og Gadamer til implisitt å angripe sistnevntes posisjon gjennom Heideggers lesning av Nietzsche som den siste metafysiker, hvor Nietzsches filosofi oppfattes som en helhetlig hypostatisering av viljen til makt.

Holub angriper både Heideggers, Derridas og Gadamers lesninger, og mener disse ikke tar tilstrekkelig hensyn til i hvor stor grad Nietzsches epistemologi og sinnsfilosofi er påvirket av naturvitenskapelige og spesielt Darwinistiske teorier. I utgangspunktet er det åpenbart at Holub påpeker en meget viktig kilde til Nietzsches kritikk av filosofien og andre åndelige oppvurderinger av menneskets bevissthet som primær og bestemmende for vår natur og vår særegenhet. I *Den Muntre Videnskap* påstår Nietzsche at bevisstheten er et sent utviklet og følgelig meget feilbarlig organ, som langt fra å være vårt beste våpen i kampen mot feilaktige oppfatninger og løpske biologiske drifter heller er en byrde og ofte står i veien for menneskets liv og overlevelse.<sup>98</sup>

Likevel er vitenskapene mål for kraftfulle angrep i *Moralens Genealogi*. Nietzsche angriper asken som moralsk verdi generelt sett, og i paragraf 23 er det vitenskapens askese det er snakk om. I tråd med bokens generelle tema viser Nietzsche hvordan den vitenskapelige askese, som er vitenskapens ideologiske alibi, langt fra å være manifesteringen av noe «blikk fra ingensteds», nettopp er motivert på lik linje med alle andre aktiviteter og de perspektiver disse forutsetter:

---

96 Hva angår Nietzsches forfatterskap generelt har undertegnende blitt informert av blant andre Alexander Nehamas (*Nietzsche: Life as Literature*) og Arthur Danto (*Nietzsche as Philosopher*), så vel som Nietzsches egne tekster, med fokus på *Moralens Genealogi*, *Den Muntre Videnskap* og *The Will to Power*. Utelatelsen av andre blikk på Nietzsche (f.eks. Heideggers) er bevisst, og vil naturligvis farge hvilken posisjon jeg selv kommer til å innta vis-à-vis Nietzsche.

97 Skriftlige versjoner av de respektive innlegg er publisert i Michelfelder, Diane P. & Palmer, Richard E. (red) 1989.

98 Nietzsche 2008: 48.

«Hva betyr nettopp makten i dette ideal, det uhyrlige i denne makten? Hvorfor har det fått en slik plass? Hvorfor er det ikke ytet bedre motstand? - Det asketiske ideal uttrykker en vilje! Hvor er motviljen, den som uttrykker et motsatt ideal? Det asketiske ideal har et mål. Dette er allment nok, slik at alle øvrige interesser i menneskelivet synes trange og små når de måles mot dette. Folk, tider og mennesker utlegges ubønhørlig ut fra dette ene mål. Det lar ingen andre utlegninger gjelde, ingen andre mål. Det forkaster, benekter, bejaer, bekrefter, og alt i kraft av sin fortolkning. (Og fantes der noensinne et system av tolkninger som var mer gjennomtenkt?)» (Nietzsche 1994: 115-116)

Nietzsche snur dermed sitt Darwinistisk inspirerte syn på hvordan drifter og interesser motiverer (og muligens fullt ut bestemmer) de forskjellige perspektiver i hvilke mennesket ser verden ikke mot vitenskapene selv, men mot bestemte retoriske støtter for vitenskapens privilegerte posisjon. Nettopp hvordan interesser, motiver og moral utgjør grunnlaget for erkjennelse tydeliggjør Nietzsche ved referanse til blant annet de sterke og svakes moral, men vi ønsker her som nevnt å holde fokus på at perspektivismen som filosofisk doktrine stiger ut av en anerkjennelse av at de forskjellige perspektiver ikke er *valgt* av individer eller anlagt etter en vurderingsprosess med øye for praktisk verdi.<sup>99</sup> Det er våre drifter, behov og vår (ofte ubevisste) motivasjon som bestemmer perspektivet:

«Our cognition is therefore part of the necessity that comes with our humanity: it is «our needs» that interpret the world.» (Holub i Arnsward 2002: 119).

«Perspectivism, far from describing a notion of liberal tolerance for all viewpoints, is actually closer to a theory of drives and of the way internal struggles are fought out in the process we conceive as cognition.» (ibid: 119)

Vi holder dermed at vår tolkning av nietzscheansk perspektivisme er meget pessimistisk mht. muligheten for å overstige våre begrensede, ofte biologisk funderte perspektiver – dette er en oppgave for overmennesket. Det blir etter hvert også viktig å spørre seg hva som er forholdet mellom de forskjellige perspektiver – ett perspektiv vil nødvendigvis alltid utelukke flere andre, men hva slags «utelukkelse» (og dermed *inkommensurabilitet*) er det her snakk om?

---

<sup>99</sup> Hva angår forholdet mellom Nietzsches perspektivisme og en pragmatisk sannhetsteori støtter vi oss her på Nehamas 1985: 52-54.

Tolkningsproblemet vi her står ovenfor blir tydelig idet vi fullfører sitatet vi åpnet seksjon VI.I med:

«[...] For alt syn er perspektivistisk, likeså all «erkjennelse». Desto flere øyne, forskjellige øyne vi vet å sette inn mot den samme ting, desto fullstendigere blir vårt «begrep» om den, vår «objektivitet.» (Nietzsche 1994: 94)

Det er en kjensgjerning at ethvert romlig objekt må ses fra en bestemt vinkel: ser jeg skjermen på min datamaskin fra et bestemt perspektiv, utelukker jeg synet fra det motsatte perspektiv. Så også i intellektuelle, abstrakte og filosofiske spørsmål, i følge Nietzsche. Tross bruken av hermetegn rundt «objektivitet» og «begrep» kan vi villedes til å tillegge Nietzsche en mildere variant av sin egen filosofiske posisjon enn det han nok selv ville ønske: det overnevnte poenget er som kjent også en grunnleggende del av Husserls fenomenologi, som stiller seg skarpt kritisk til Nietzsche. Hva slags kunnskap om «fullstendighet» og «objektivitet» kan vi i det hele tatt danne oss innen rammene av Nietzsches filosofi, når vissheten om at vi retter våre øyne mot *det samme objekt* (i noe mer enn en triviell forstand) nødvendigvis må unnsnippe våre blikk, perspektiv-betingede som de er? Alexander Nehamas har utdypet denne problematikken. Etter først å ha diskutert Nietzsches spesifikke uttalelser om viljen (spesielt med referanse til *The Will to Power*) og forklart hvordan Nietzsche avviser synet på den menneskelige vilje som en isolerbar psykologisk mekanisme som vender seg først her, nå der, i en enhetlig applisering<sup>100</sup>, beveger Nehamas seg videre til Nietzsches tilsvarende forståelse av fenomener generelt sett:

«Nietzsche's continual stress on the interconnectedness of everything in the world constitutes his attack on the «thing-in-itself», by which he understands the concept of an object that is distinct from, more than, beyond, or behind the totality of its effects on every other thing.» (Nehamas 1985: 80)

Nehamas leder oss så til følgende avslørende sitat:

«That things possess a constitution in themselves quite apart from interpretation and subjectivity, is a quite idle hypothesis: it presupposes that interpretation and subjectivity are not essential, that a thing freed from all relationships would still be a thing.»

---

100 Nehamas 1985: 74 - .Nehamas refererer her meget til *The Will to Power*, hvor Nietzsche flere ganger uttrykker en form for epifenomenalisme, f.eks: «*In summa*: everything of which we have become conscious is a terminal phenomenon, an end – and causes nothing» (Nietzsche 1968: 265). M.a.o.; vår bevisste erkjennelse av verden er ikke i stand til å styre vår før-bevisste bestemmelse av det perspektiv som igjen konstituerer denne verden..



(Nietzsche 1968: 302-303)<sup>101</sup>

Objektet for vår erkjennelse eksisterer ikke uavhengig av andre objekter, og kan faktisk kun fastsettes med forbehold om at avgrensningen er resultatet av konvensjon og fortolkning, som igjen truer med å dekke over alle fenomener, tanker og objekters holistiske presentasjonsform (dog overhodet ikke «natur» eller «essens»). Hva er da mer sentralt for objektets eksistens og karakter enn den subjektivitet og fortolkning det står i forhold til? Uten disse relasjonene er tingen ikke lenger en ting, i følge Nietzsche. Vi kan dermed si at i den radikale perspektivismen er ikke perspektivet en unngåelig omvei for blikkets ferd mot det allerede konstituerte objekt: *objektet konstitueres av nettopp det perspektiv som anbringes på det, og eksisterer kun i dette perspektivet*.<sup>102</sup>

«In so far as the word «knowable» has any meaning, the world is knowable; but it is *interpretable* otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings - «Perspectivism». [...] It is our needs that interpret the world; our drives and their For and Against. Every drive is a kind of lust to rule; each one has its perspective that it would like to compel all the other drives to accept as a norm.» (Nietzsche 1968: 267)

Hva kan vi da i det hele tatt si om perspektivenes forhold til hverandre? Hva slags forskjeller i grunninnstilling til verden er drastiske og fundamentale nok til å kunne markere en

---

101 Fortsettelsen på dette sitat kommer overraskende nært vårt eget standpunkt slik det har blitt presentert, men fremfor alt vil fortsette å bli utarbeidet i herværende kapittel: «Conversely, the apparent *objective* character of things: could it not be merely a difference of a degree within the subjective? - that perhaps that which changes slowly presents itself to us as «objectively» enduring, being, «in-itself»- that the objective is only a false concept of a genus and an antithesis *within* the subjective?»

102 I en av de mest omfattende diskusjoner av perspektivisme hos Nietzsche, James Conant's «The Dialectic of Perspectivism», mener forfatteren å vise at Nietzsche ikke forplikter seg til denne posisjonen. Conant skiller ut fire «stages» i perspektivismen, og mener Nietzsche beveger seg mellom stadium 3 og 4; mellom det han kaller en «pseudo-Kantian perspectivism» og en «Anti-realist perspectivism», hvor sistnevnte spiller vår egen radikale perspektivisme: «[...] the idea that our experience is of some inherently non-perspectival reality presupposes the idea of «the way the world is in itself». But *we can make no sense of this idea*. [...] Therefore, our so-called «knowledge of the world» is never really of something independent, but consists of nothing more than our possible perspectives themselves and *nothing beyond these*.» (Conant 2005: 33). I følge Conant er Nietzsche klar over selvmotsigelsen som lurte i fjerde stadiums perspektivisme: «folding the world itself into our concept of what a «perspective» is (so that there is nothing left for our perspectives to be perspectives on).» (Conant 2006: 30). Conant mener denne objektsløse perspektivismen er meningsløs, og at Nietzsche unngår den mot slutten av sitt liv – dette understøttes med referanse til perspektiv-begrepets etymologi og dets opprinnelse i malerkunsten: mao., metaforen bryter ned det øyeblikket objektet ikke lenger i *noen som helst forstand* foreligger uavhengig av perspektivet. I vår kontekst vil vi mene at dette problemet er i hovedsak semantisk: metaforen kan sies å bryte ned grammatisk, men ikke filosofisk sett. Spørsmålet er altså om ikke et annet begrep burde brukes isteden: Conants innvending gir mening (og fjerde-stadiums perspektivisme blir meningsløs) kun hvis man antar at den radikale perspektivist holder at perspektiver konstituerer objekter (og dermed «verden») som en skapelse *ex nihilo*: «[...] such an analysis does not permit seeing to be seeing *something*, hence rendering the very idea of perceptual knowledge «an absurdity and nonsense» (ibid: 49). Mot dette holder den radikale perspektivist at selvsagt er perspektivet et perspektiv på *noe*, men *hva* det overhodet er kan ikke tenkes uten perspektivet. *Noe* er følgelig plassholder-begrep for det Rorty omtaler som «causal pressures», men man kan her like gjerne snakke om «urstoff» e.l. Dette semantiske problemet viser seg meget tydelig i det vi skal applisere denne perspektivismen på Gadamer i neste kapittel.

perspektivovergang? Slike spørsmål faller på sin egen urimelighet, dvs., perspektivismen som grunnholdning river den epistemologiske grunnen under ethvert forsøk på å skulle besvare dette: nettopp å kartlegge perspektiver innebærer et meta-perspektiv, som ikke selv lider under perspektivenes begrensninger. Å påpeke skillelinjer og ulikheter som kan kommuniseres til andre, slik at metodiske alternativer («perspektiver») på samme problem, slik man finner i t.d. kvalitativ vs. kvantitativ, aktør vs. observatørrolle etc. i human- og sosialvitenskapene, forstås som komplementære er i seg selv å innrømme den grunnleggende kommensurabiliteten som manifesterer seg.<sup>103</sup> Vi vil belyse dette spørsmålet igjen i neste kapittel.

Vi kan kort oppsummere vårt Nietzsche-konstrukt som følger: Perspektiver er (i) interesse-, motiv-, og biologifunderte – all erkjennelse er perspektivistisk, og all erkjennelse stiger ut av *viljen til makt* - (ii) alltid konstituert av noe usett, ikke-belyst, ikke-bevisst – hverken *viljen* eller *intellektet* kan bestemme dets omriss, struktur, dets omfavnelser eller avvisning, og (iii) *konstituerende* for objektene man skuer gjennom dem.

### VI.III. Rorty kontra Nietzsche

La oss nå undersøke hvilken bruk Rorty gjør av Nietzsche, hvilken kritikk han utfører, og først og fremst hvilken kritikk han *ikke* er eksplisitt om, og som dermed fører hans posisjon noe ubemerket bort fra den Nietzsche vi har skissert ovenfor. Vi vil i hovedsak undersøke CIS og komplementære med omtale av Nietzsche i artikler og intervjuer, ettersom sistnevnte behandles ytterst overfladisk i PMN.

Korresponderende til skillet mellom «public and private» vi utforsket i kapitlene II og III deler Rorty sine helter blant filosofene inn etter hvilken sfære de hjelper oss å forbedre: «Edifying philosophers» er for førstnevnte, liberale politiske filosofer for sistnevnte. Nietzsche er åpenbart av førstnevnte art, og bør ha ingenting med struktureringen av den offentlige sfære å gjøre. Om vi undersøker bruken av Nietzsche i de tre første kapitler av CIS, ser vi at fokuset er på (i) hvordan Nietzsche gjennom genealogi viser at heller enn å forherlige vitenskapsmannen eller filosofen som tilsynelatende finner sannheter, bør vi hylle poeten som skaper de metaforer vi senere tar som sannheter (om enn poetene poserer som noe annet, slik Nietzsche gjerne kunne si om sine bitreste fiender i filosofihistorien<sup>104</sup>), og (ii) denne hyllesten er knyttet til en ny måte å oppfatte ikke bare det

<sup>103</sup>Dette er et grunnleggende hermeneutisk poeng, jamfør hvordan det å omtale en kunstner eller forfatters verk som «grunnleggende fragmentert» fortsatt innrømmer den fundamentale helheten i verket, idet det er *ett* verk.

<sup>104</sup>Se f.eks. diskusjonen av Nietzsches forhold til Sokrates i Nehamas 1985, kapittel 1.

sterke individet, men menneskeheten:

«A culture in which Nietzschean metaphors were literalized would be one which took for granted that philosophical problems are as temporary as poetic problems, that there are no problems which binds the generations together into a single natural kind called «humanity». A sense of human history as the history of successive metaphors would let us see the poet, in the generic sense of the maker of new words, the shaper of new languages, as the vanguard of the species.» (Rorty 2006a: 20)

Rortys bruk av Nietzsche i skisseringen av den liberale utopi går hånd-i-hånd med hans bruk av litteraturteoretikeren Harold Bloom<sup>105</sup>, og når vi går CIS etter i sømmene blir dette tydelig. Rorty impliserer at Nietzsche mener det er «strong poets» (Blooms begrep) som skaper de nye metaforer, som former den begrepsvirkelighet resten av oss lever i. Disse sterke poetene er gjerne beinharde individualister, uglesett i sin samtid og utstøtt av etablissementet. Men selv om Nietzsche åpenbart må mene at vi finner eksempler på dette i historien (den overnevnte Sokrates er en god kandidat), må vi merke oss visse reservasjoner. Som vi kan se gjennom analysen av de sterke og svake med sine respektive moraloppfatninger og tilhørende metaforer i *Moralens Genealogi* er tilfellet som oftest heller at sterke poeter må, kun for sin egen del, heller enn av noe artsmessig hensyn, bryte ut av allmennhetens døde metaforer. Det vokabular han eller hun arver av sin samtid er derimot overhodet ikke alltid plassert der av sterke individer, men ofte av uvitende, svake og flokkdyraktige mennesker. Nietzsche uttrykker forakt for hvordan disse svake menneskene trenger hverandre, trenger andres anerkjennelse og enighet i talekor om at deres egen måte å leve på virkelig er verdt noe. Han frykter, akkurat slik Rorty påpeker er hans likhet med Bloom, Phillip Larkin og andre poeter<sup>106</sup>, at hans liv og verdier skal beskrives i andres metaforer, men ser likevel ikke for seg at det er de sterke som sitter på definisjonsmakten.

Nietzsche kan dermed sies å skille seg fra Rorty på punkter vi tidligere (kapittel II) har kritisert sistnevnte: som vi kom frem til er Nietzsche skeptisk til individets evne til å skue de krefter som skaper det og dets syn på verden. Ødeleggelsen av illusjoner om de forskjellige metaforer og perspektivers «nødvendighet» slik Nietzsche utfører den gjennom genealogien er også en kreativ akt, idet den rydder rom for nye syn, men å omskrive oss selv til den type person vi «ønsker» å være impliserer en oppfatning av den personlige identitets helhet og overskuelighet som man ikke

---

105Eksempelvis Rorty 2006a: 28-30.

106Rorty 2006a: 23.

kan tilskrive Nietzsche:

«Psychological history of the concept «subject». The body, the thing, the «whole» construed by the eye, awakened the distinction between a deed and a doer; the doer, the cause of the deed, conceived every more subtly, finally left behind the «subject».»  
(Nietzsche 1968: 294)

Dette og lignende sitater<sup>107</sup> impliserer at subjektets helhet, reelle eksistens og kjerne i følge Nietzsche er historiske produkter. I denne sammenhengen må vi holde tungen rett i munnen. På den ene siden legger Rorty og, f.eks., Sartre vekt på lignende poenger: nettopp at mennesket ikke har noen natur eller kjerne er grunnlaget for både Rorty og Sartres prosjekter. Likevel er der i de to sistnevntes tilfeller en selvfølgelighet i at subjektet har en reell *enhet*; det er individets valg, handlinger og selv-beskrivelse som endrer dets karakter og fastsetter dets «essens». At denne viljen, driften appliseres i en retning og etter en eller annen slags plan er selvfølgelig. Og dette med god grunn – posisjonen er intuitivt plausibel, og de tilfeller vi kjenner til av splittede personer og psyker er nettopp grensetilfeller, som splittet personlighetssyndrom eller schizofreni.

Det er dermed ikke dagligdags erfaring, men filosofiske selvfølgeligheter Nietzsche søker å angripe. Igjen med bakgrunn i sin lesning av evolusjonsteoretiske ideer foreslår Nietzsche at denne «transcendentale» størrelsen er en historieforfalskning, en illusjon våre blikk på hva vi oppfatter som en «indre verden» (introspeksjon) skaper, etter de reelle determinerende årsaker til våre handlinger og oppfatninger for lengst har trukket seg tilbake i skyggene. Bevisstheten, egoet eller hva man skulle kalle vår mentale enhet eller «vilje» (i den klassiske forstand Nietzsche diskrediterer, som i kristen viljesforståelse) forårsaker ingenting:

«It is essential that one should not make a mistake over the role of «consciousness»: it is our relation to the «outer world» that evolved it. On the other hand, the direction or protection and care in respect of the co-ordination of the bodily functions does *not* enter our consciousness; any more than spiritual accumulation: that a higher court rules over these things cannot be doubted – a kind of directing committee on which the various chief desires make their votes and power felt. «Pleasure,» «displeasure» are hints from this sphere; also the act of will, also ideas.» (Nietzsche 1968: 284)

---

107Se del 1 av bok 3, «The Will to Power as Knowledge» (Nietzsche 1968: 261-330).

Innsikten som etter hvert begynner å grye for oss, er at hovedårsaken til våre problemer med å gripe koblingen mellom Nietzsche og Rorty hva angår perspektivismen er at Rorty blander sammen den epistemologiske perspektivismen hos Nietzsche med sin egen kvasi-eksistensielle doktrine om *redescription*. Rorty følger opp Nietzsches snakk om «en hær av metaforer» etc., men det er viktig å merke seg at perspektiver, av de overnevnte grunner, ikke lar seg omskrive hverken ved å fortolke ens egen fortid og ens egne handlinger, ei heller å poetisk revolusjonere språket i sin samtid. «Å bli den man er» gjennom innsikt i sin egen karakters kontingente opphav er ikke den samme prosess hos Nietzsche og Rorty, og perspektivismen er uansett et tredje i denne sammenhengen.<sup>108</sup>

Heller enn å angripe Rorty for en grunn Nietzsche-lesning er formålet med denne lengre diskusjonen å vise nettopp hvorfor Nietzsches posisjon (dvs., den forenklete Nietzsche vi her har utviklet) ikke kan tjene oss direkte, men heller viser oss uklarheter hos Rorty. Ved å bringe inn Freud (og senere Sartre<sup>109</sup>) i situasjonen vanner Rorty ned Nietzsches biologi-inspirerte syn på menneskets manglende herredømme over sine egne blikk; perspektiver er hos Nietzsche på ingen måte valgte innstillinger til verden, som står side om side og tjener forskjellige formål avhengig av hva mennesket mener det ønsker eller behøver i situasjonen. Nettopp dette er derimot implikasjonen fra Rortys side, hvilket kommer tydelig fram i Rortys anti-scientisme og fokus på språk og metode som «methods for coping», heller enn blikk inn i sakene selv. Rorty bruker Nietzsches fokus på at ingen *perspektiver* er privilegerte i seg selv for å rettferdiggjøre rimeligheten i å rett og slett velge ett fremfor det annet, og oversetter dette direkte til at ingen «*final vocabularies*» eller «*methods for coping*» er privilegerte syn på verden.<sup>110</sup>

Dermed ser vi at det som opptar Rorty hva angår de forskjellige «perspektiver» på verden kobles direkte til de forskjellige praksiser og metoder mennesket engasjerer seg i, og viktigere, *samtaler*

---

108Undertegnede er fullstendig klar over at Rorty flere steder benekter individets evne til å skue hele sin karakter, og at Rorty ei heller konkret og verbatim tilskriver Nietzsche denne oppfatningen (se f.eks. Rorty 2006a: 98: «Both [Nietzsche og Proust] were aware that the process of self-creation was itself a matter of contingencies of which they would be unable to be fully conscious.»). Derimot vil jeg fastholde at dette i stor grad hos Rorty utgjør «lip-service» til en selvfølgelighet, som raskt glemmes og får liten innflytelse på hans ideer om *redescription* generelt.

109Nå har som nevnt Rorty beskrevet Sartre som metafysiker, i motsetning til hans helter, ironikerne. Men hans beundring for Sartre og hans forvirrede oppfatninger om sistnevnte er tilstrekkelig til at hans ideer påvirker Rortys syn likevel – c.f. Rorty 2006a: 99: «So he [ironikeren] sees no futility in his failure to become *être-en-soi*. The fact that he never wanted to be one, or at least wanted not to want to be one, is just what separates him from the metaphysician [Sartre].».

110Om språk som «tools for coping», se f.eks. Rortys svar til Robert Brandoms «Vocabularies of Pragmatism: Synthesising Naturalism»: «[...] the story of biological evolution is helpless to explicate the coping-representation distinction, helpless to say when organisms stopped coping and started copying. We should think of vocabularies as tools for coping rather than media for copying.» (Rorty i Brandom 2000: 185). I CIS gjøres det tydelig at ingen av disse «siste-instans vokabularer» er privilegerte, og her gjøres også koblingen mellom vokabularer og Nietzsches perspektiver eksplisitt.

om, og forsøker å overtale hverandre til å enten adoptere eller gå bort fra. Disse «perspektivenes» *inkommensurabilitet* må dermed være noe ganske annet enn den situasjon hvor f.eks. to grupper individer gjerne kan ha syn på verden som ikke bare ikke lar seg forene eller sammenlignes, men som gjerne av biologiske eller andre grunner ikke kan endres og faktisk utgjør perspektiver på radikalt forskjellige ting. Slike problemstillinger er det lettere å se for seg at Nietzsche i sin tid var opptatt av, blant andre Robert Holub argumenterer for at Nietzsche nok var i dialog med andre «perspektivister» i sin samtid, som f.eks. Friedrich Albert Lange:

«Like Nietzsche, Lange occasionally pushes his thoughts on perspectivism to the extremes, including in his speculations the possibility that even our sense of three-dimensional space may be perspectival. At one point he asks us to imagine a being who can only perceive in two dimensions [...]» (Holub i Arnsward 2002: 126)

Vi spekulerer her i scenarier hvor forståelse prinsipielt sett er umulig. Slik spekulasjon, dog spennende nok i seg selv<sup>111</sup>, vedgår både Rorty og oss selv i mindre grad mht. spørsmålet om sannhet. Faktisk vil vi påstå at den rent hypotetiske *mulighet* for at våre samtalepartnere snakker fra et perspektiv vi er grunnleggende sett låst ute fra er fullstendig analog med den Cartesianske skeptisisme: ideen om at verden alltid *kan* være totalt forskjellig fra slik vi oppfatter den er for så vidt logisk konsistent, men intet interessant svar eller forsvar for skillet mellom skinn og virkelighet kan her gis. Akkurat slik er den konstante tvilen om at vi kanskje ikke har forstått selv hvor forståelsen synes åpenbar ikke av noen særlig praktisk nytte, og en slik hermeneutisk solipsisme gir oss heller ikke noe filosofisk sett.

Som Gadamer sier, all uenighet er uenighet *om noe*, og idet man anerkjenner sin uenighet om saken heller enn å ignorere den andres utsagn som uforståelige eller ikke en gang utsagn eller tegn i det hele tatt innrømmer man en grunnleggende *prinsipiell* mulighet for forståelse. Å postulere vesener hvis ytringer og symbolbruk befolker horisonter av en slik radikalt annen art enn den menneskelige inviterer ganske enkelt innvendingen. Hva slags idé eller forståelse av «ytringer» eller «symboler» av en slik art at all forståelse er utelukket skal vi kunne danne oss? Slike tankeeksperiment strekker muligheten for koherent filosofering: vi bes om å se for oss det vi aldri vil kunne se, vi bes om å

---

111Ta for eksempel den såkalte «vest-kyst» enklaven av nevrokognitive forskere (blant andre Steven Pinker ved MIT) som mener hjernen kan analyseres ut i fra grunnbegrepet *modul*, hvor de naturgitte moduler nødvendigvis vil innebære statiske, kultur-uforanderlige *perspektiver* på verden. Fra filosofisk hold aksepterer vi dog ikke dette som noe forsvar for vitenskapelig realisme, slik Pinker noen steder impliserer – det påståtte faktum at menneskets perspektiv på verden er fiksert innebærer overhodet ikke at det av den grunn kobler an til noen allerede foreliggende størrelser i væren.

tenke muligheten for det vi aldri vil kunne tenke. Det synes å ligge i et symbols natur at det uttrykker noe, og denne innsikten er allerede inngangsporten til en *prinsipiell* mulighet for forståelse, da vi i alle fall forstår at vi ikke forstår.<sup>112</sup> Den konkrete horisontsammensmeltning kan selvsagt likevel være praktisk talt utelukket.

La oss oppsummere hva vi har plukket med oss fra trefningen mellom Rorty og Nietzsche: (i) For det første vil vi ikke akseptere Nietzsches epifenomenalisme og fokus på bevissthetens manglende forårsakende kraft – Gadammers posisjon er grunnleggende sett at kulturelle utviklinger og forskjeller spiller en meget stor rolle i å bestemme hvilken verden mennesket lever i og hva slags oppfatning vi har av denne – perspektiver må i en eller annen forstand være kulturavhengige, og kulturen er dannet gjennom ytterst bevisst refleksjon. Videre fastholder vi at, (ii) på tross av at perspektiver må forstås som på en eller annen måte *inkommensurable* for at ideen om perspektivisme skal gi noen slags mening, må en eller annen forståelse og innlevende anerkjennelse av andre, alternative måter å se på verden være mulig (dette vil igjen kreve en utredning av hva vi forstår med inkommensurabilitet). Likevel, (iii) perspektiver er på ingen måte gjenstand for omskrivning i hendene på Rortys «strong poets» - perspektiver danner meget mer omfattende grunnlag og motivasjon for tanke og innstilling, store deler av hvilke må forbli ubelyst i enhver eksplisering og undersøkelse av hvor vi, våre samtalepartnere og motstandere står til enhver tid. Med dette i mente vil vi grave direkte ned i Gadammers egen ontologi, og se hvor grunnen finnes for en perspektivistisk lesning av moderne hermeneutikk.

---

<sup>112</sup>Vi forsøker oss her ikke på noe bevis for at t.d. andre arter ikke kan «tenke» i radikalt andre baner enn oss selv, men først og fremst å merke at vår språkbruk her alltid vil kunne forlede oss: en tanke vi *prinsipielt sett* ikke kan tenke, eller et meningsinnhold vi *prinsipielt sett* ikke kan forstå yter vold mot disse ordenes mening i utgangspunktet. Vi relegeres til å hypotetisere muligheten for eksistensen av noe vagt, ubestemmelig og radikalt forskjellig fra oss selv. Som nevnt er det ingenting i veien for slik spekulering, men den systematisk-filosofiske verdien uteblir.

## VII. Gadamer mellom fenomenologisk og radikal perspektivisme

Som nevnt i forrige kapittel kan vi referere til den nietzscheanske posisjon vi konstruerte med bakgrunn i hans aforismer og fragmenter som *radikal* perspektivisme. Denne radikaliteten innebærer at motiver og sanse- og tankeapparat hos de forskjellige vesener, men enda viktige hos de forskjellige *mennesker*, kan være så forskjellige at de gir opphav til perspektiver som er inkommensurable i en ekstrem forstand, nemlig den at ingen egentlig forståelse mellom dem er mulig, ei heller noen egentlig samtale om de samme objekter og fenomener. Ettersom Nietzsche fastholder at skillet mellom skinn og virkelighet (fenomena og noumena i Nietzsches lesning av Kant) er meningsløst kan vi dermed si at de forskjellige objekter og fenomener kun eksisterer innenfor de forskjellige perspektiver, og denne radikale perspektivismen innebærer dermed en fragmentering av verden.

I kontrast til dette har vi titt og ofte referert til Gadamers arv fra Husserl, og vi husker på hvordan Gadamer i W&M insisterer på at ingen «relativisering» av verden oppstår som konsekvens av hans språkfilosofi. Likevel finnes ingen privilegert posisjon å observere fra, og intet nøkkelspråk som tillater oss å gripe en underliggende logikk de forskjellige sekundære og feilbarlige språks innsikter kan reduseres til. Denne posisjonen kan da kalles *fenomenologisk* perspektivisme (Wachterhausers «perspectival realism»). Den mener å kunne demonstrere at alle perspektiver er portaler til samme verden, og at vår kunnskap om denne da tjenes ved å utforske og sammenveve<sup>113</sup> så mange av disse perspektiver som mulig.

Formålet med denne teksten er å bevege Gadamer nærmere den radikale posisjonen, og behovet for dette viser seg i de interne problemene i Gadamers filosofi vi avdekket i de foregående kapitler. For å gjøre dette vil vi (i) ta med oss Nietzsches idé om inkommensurable perspektiver (dog i nye klær), (ii) avvise Husserls bevis for enhet ved sentrum av perspektivene<sup>114</sup>, og (iii) huske på Rortys ødeleggelse av Gadamers klassiske verker gjennom ideen om radikal kontingens. Vi vil videre vise

---

113 Vi bruker dette vage uttrykket her for å unngå assosiasjoner til noen slags streng «syntese» i Hegeliansk eller annen forstand.

114 Vi går her ut i fra en forståelse av Husserl hvor det transcendentale ego gjøres til garantist for at verden fremtrer på grunnleggende samme vis for alle dens deltagere. Med andre ord, det er *intersubjektiviteten* som er garantisten for objektivitet, heller enn noen slags vitenskapelig realisme eller metodisme hvor identiteten til det individuelle objekt er *separat* fra mangfoldet av presentasjonsformene, slik vi finner i blant andre Sokolowskis tolkning (Sokolowski, Robert (2000): *Introduction to Phenomenology*; Cambridge University Press, Cambridge. Se spesielt kapittel 3 og 5). I motsetning til Sokolowskis er vår egen tolkning både i overensstemmelse med arven fra den tidligere Husserl (slik den uttrykkes i *Cartesian Meditations*, spesielt femte meditasjon) så vel som de mer direkte relevante diskusjoner av livsverden i *Krisis*.



relevansen av inneværende kapittel ved fremvise konsekvenser for ideene vi utviklet i kapitlene IV og V. Første punkt på agendaen er å finne elementer hos Gadamer som egner seg som materiale for utvikling av ideen om separate menneskelige perspektiver, dette finner vi i Gadamers originale konsept *språkverden*.

Gadamer sporer sine egne språkfilosofiske oppfatninger både, som på andre områder, tilbake til Platon, Aristoteles og Hegel, men først og fremst til Wilhelm von Humboldts klassiske lingvistik. I følge Gadamer er Humboldt den første i den tyske tradisjonen som eksplisitt påstår at de forskjellige språk mennesket snakker også utgjør forskjellige språkverdener; ettersom mennesket lever i et språk over generasjoner former dette også i stor grad den verden et folk bebor. *Verden* ses her i opposisjon til miljø. I motsetning til enhver annen dyreart er mennesket unikt idet språket tillater at saksforhold og ideer eksternaliseres «som et objekt man strides over», og altså utgjør et tredje, et separat og delt objekt alle språkkyndige har tilgang til og krav på. I motsetning til dette er dyrenes miljø useparerbart fra dem, de er *nedsenket* i sitt miljø, der hvor mennesket *har* en verden.

Gadamer trekker også her eksplisitt på Heidegger<sup>115</sup>, og påstår at for-hånden-væren er menneskets primære forhold til verden. I følge Gadamer er dog denne holdning ovenfor væren fundamentalt språklig strukturert. Etter en diskusjon av forholdet mellom ordet og væren i gresk, middelaldersk og moderne filosofi returnerer Gadamer i siste del av W&M til dette temaet, da han viser hermeneutikkens universalitet. Her brukes mye tid på å belyse språkets *spekulative* karakter, forstått i en Hegeliansk forstand. Gadamer snakker her også mye om det skjønne, med røtter til Platon og Aristoteles og forholdet mellom det skjønne og det gode (*kalon* og *agathon*), ettersom det skjønnes fremtredelse best illustrerer den egentlige enheten i *ethvert* fenomens fremtredelse, dvs. det manglende skille mellom tingen og fremtredelsen:

«Plato was the first to show that the essential element in the beautiful was aletheia, and it is clear what he means by this. The beautiful, the way in which goodness appears, reveals itself in its being: it presents itself. What presents itself in this way is not different from itself in presenting itself. It is not one thing for itself and another for others, nor is it something that exists through something else.» (Gadamer 2004: 481)

For vårt eget foretagende i dette kapitlet, vil vi likevel la disse tankerekkene hvile en stund til, ettersom den manglende skinn/virkelighet distinksjonen uansett fungerer som premiss for hele

---

115Gadamer 2004: 452.

prosjektet, og deles som nevnt av Rorty. Det sentrale for oss forblir hvordan Gadammers *språkverdener* kan fungere som grunnlag for perspektivisme:

«His [Humboldts] real importance lies [...] in showing that *a language-view is a world-view*. He recognized that the living act of speech, verbal *energeia*, is the essence of language, and thus overcame the dogmatism of the grammarians. [...] He showed how mistaken this question [om språkets opprinnelse] is if it implies a human world without language, which subsequently emerged into language somehow at some time in the past. By contrast, Humboldt rightly emphasized that language was human from its very beginning.» (Gadamer 2004: 440)

Som nevnt tidligere er Gadammers poeng her at, ettersom verden ikke har en bakenforliggende struktur, men består av alle dens fremtredelser alene, og disse fremtredelsene for mennesket alltid er formidlet gjennom en tradisjon som i all hovedsak bør forstås som språklig, kan hvert språk ses på som en verden. Humboldt begynte sine undersøkelser med å omtale nasjonalspråk, og Gadamer, som lærte fransk tidlig, og senere engelsk og italiensk, eksemplifiserer i teksten ved å vise til erfaringen av å lære et nytt språk.<sup>116</sup> I vår sammenheng er det derimot mer tjenlig å tenke på språkverdener som avhengig av yrke, samfunnsposisjon, religiøse og spirituelle tilbøyeligheter, livserfaring, litterære og andre interesser, etc. Hva slags verden et individ befinner seg i vil nok variere i den globale tidsalder i meget større grad avhengig av denne typen faktorer heller enn nasjonalitet<sup>117</sup>. Med andre ord: mennesket og verden treffer hverandre i språket, eller rettere sagt, en analyse av språkets liv og virke (heller enn analysert som abstraherbare strukturer) viser frem mennesket og verdens fundamentale enhet, hvis karakter bestemmes av det språk som har satt og kontinuerlig setter verden:

«For man's relation to the world is absolutely and fundamentally verbal in nature, and hence intelligible. Thus hermeneutics is, as we have seen, a *universal aspect of philosophy*, and not just the methodological basis of the so-called human sciences.»  
(Gadamer 2004: 471)

---

<sup>116</sup>Gadamer 2004: 440-445.

<sup>117</sup>Dette ligner tesen om «de to kulturer», som også er med å danne baktepper for denne teksten overhodet. Det skal også her merkes at forskjellen på en europeisk kvinnes «verden» som vaskehjelp i sitt fødeland skiller seg enormt fra, si, en vietnamesisk innflytters tilsvarende jobb og verden i Australia. Med andre ord: «kulturforskjeller» i ordets bredeste forstand spiller inn til en grad og på et vis formelle og kvantifiserbare faktorer ikke kan gripe, men i motsetning til Humboldts utgangspunkt er ikke språkverdener i vår sammenheng først og fremst avhengig av nasjonalitet, og den pluralitet og mangfold (i større og mindre, omfangsrike eller begrensede grupperinger) man kan finne i den moderne verden kan ikke uttømmelig, muligens ikke en gang fruktbart, empirisk slås fast.

«*Being that can be understood is language.*» (ibid: 470)

Gadamers vektlegging av denne universelle dimensjon i hermeneutikken viser tydelig<sup>118</sup> at hans posisjon vis-à-vis de ontologiske mulighetene vi skisserte i siste del av kap. I forstår naturvitenskapelig metode som et verktøy utviklet for å kontrollere og dominere naturen, heller enn en metode som knytter an til allerede eksisterende størrelser i et bestemt ontologisk domene. Den ontologiske dualismen vi kan skue i de tidligere deler av W&M er dermed fullstendig borte her. Det betyr på ingen måte at humanvitenskapene griper verden i seg selv på noen måte, men ganske enkelt at alle metodiske studier tjener bestemte interesser og gir oss forskjellige måter å forstå den samme verden. Denne verdens størrelser (kaffekopper, kvarker og mentale sykdommer) er i seg selv definert av språk, men overhodet ikke gjennom noen bevisst, voluntaristisk prosess.

Om vi forstår disse forskjellige språk-verdener som perspektiver, er det viktig å merke seg at dette ikke innebærer et skille mellom perspektiv og objekt: «*That language and world are related in a fundamental way does not mean, then, that world becomes the object of language*» (Gadamer 2004: 447). Dette er Gadamers argument mot enhver form for språklig solipsisme: at alt vi forstår eller befatter oss med på ett eller annet vis forstås innenfor den språklig konstituerte horisont vi lever i kan ikke bety at vi er fanget i våre «conceptual schemes», fordi dette krever hypotetiseringen av en verden *forbi* språk. Språk og verden, derimot, er ett:

«It is true that the historical «worlds» that succeed one another in the course of history are different from one another and from the world of today; but in whatever tradition we consider it, it is always a human – i.e. verbally constituted – world that presents itself to us. As verbally constituted, every such world is of itself always open to every possible insight and hence to every expansion of its own world picture, and is accordingly available to others.» (Gadamer 2004: 444)

Gadamers språkverdener er utgangspunkt for det vi nå kaller perspektiver<sup>119</sup>, og disse

---

118Gadamer 2004: 436-469, spesielt 444-452.

119Ettersom perspektiv og objekt (språk og verden) ikke kan skilles fra hverandre følger det at «perspektiv» i den *videre* betydning inkluderer både de fundamentale premisser som bestemmer de forskjellige fenomeners fremtredelsesform, så vel som disse fenomener og objekter selv – fra nå av vil vi bruke «perspektiv» og «språkverden» i denne samme betydning. Hva angår vanskelighetene rundt å tenke et «perspektiv» ikke som en synsvinkel rettet mot noe uavhengig foreliggende, men som alt hva der overhodet finnes, uten noe *forbi* perspektivet, se fotnote om Conant i forrige kapittel.

språkverdenene er ko-ekstensive med menneskets verden overhodet. Objekter for vår forståelse, bearbeidelse og interaksjon for øvrig befinner seg alltid innenfor denne verden, og vi konkluderer at erkjennelsens objekter kun har sin eksistens innenfor perspektiver, tilsvarende (dog overhodet ikke identisk) med det vi fant var tilfellet hos Nietzsche. Som vi nevnte innebar dette en fragmentering av verden, hvor de forskjellige fragmenter ikke nødvendigvis kunne føres i kontakt med hverandre overhodet. Det er åpenbart at en utredning av forholdet mellom våre gadamerske perspektiver nå står for tur.

## VII.II. Inkommensurabilitet

Vi har satt oss fore å tolke språkverdenene som prinsipielt adskillelige perspektiver, som i vår kontekst innebærer at de forstås som inkommensurable på ett eller annet vis. *Vår motivasjon for dette består i ønsket om å gi hvert perspektiv en form for uangrikelig autonomitet*. Rortys insistering på den radikale kontingens i ethvert språk betyr at Gadammers konstante tilbakevending til tradisjonen som dommer og standard for hver tilnærming til verden står og faller på en eller annen oppfatning av tradisjonens språk som privilegert, et privilegium som vi i kap. I så var knyttet til det klassiske verkets evne til å gripe an til «real essences» (iflg. Wachterhauser). Etersom vi nekter å innrømme noe klassisk verk den status Gadamer gir det, men samtidig har lagt vekt på at en eller annen mulighet for forståelse mellom perspektiver er nødvendig, kreves det her en utredning av hva inkommensurabilitet skal bety.

Det viser seg at på tross av (eller muligens grunnet) uttrykkets store popularitet i en rekke strømninger i siste århundrets filosofi (spesielt post-analytisk filosofi og post-empirisk vitenskapsfilosofi) er det ikke nødvendigvis noen klarhet i hva forfattere mener med begrepet. Richard Bernstein har stått ovenfor noenlunde samme oppgave som undertegnede, så la oss igjen undersøke hans arbeide.

Bernstein diskuterer det han kaller «the incommensurability thesis» i to bolker, «Incommensurability and the Natural Sciences» og «Incommensurability and the Social Disciplines». Som han bemerker er det utelukkende Kuhn og Feyerabend som selv bruker begrepet av de forskere og tenkere han har undersøkt.<sup>120</sup> En av fordelene med å følge Bernsteins utlegninger er nettopp å koble inkommensurabilitet i den relativt avgrensede kontekst Feyerabend og spesielt Kuhn arbeider innenfor, gjennom samfunnsvitenskapene, til humanvitenskapene og det meget mer

---

<sup>120</sup> I sosialvitenskapene tar Bernstein utgangspunkt i Winch, Evans-Prichard og Geertz (Bernstein 1983: 79-108).

omfattende territoriet (menneskets verden som helhet) innenfor hvilket vi selv ønsker å forstå konseptet. Bernstein påpeker flere årsaker til begrepets manglende klarhet, blant dem at forfatterne selv uttrykker forskjellig meningsinnhold gjennom det (analogt til hvordan Margaret Masterman finner 21 bruksmåter for «paradigm» hos Kuhn<sup>121</sup>), men kanskje enda viktigere at motivasjonen og det generelle bakteppet for bruken også er meget forskjellig.

Både Kuhn, Winch, Evans-Prichard, Feyerabend og Rorty har blitt referert til som relativister, men kun de to siste har få problemer med betegnelsen.<sup>122</sup> Der hvor både Rorty og Feyerabend (spesielt i visse seksjoner av *Against Method*) ønsker å vise forskjellige vokabularer og metoders likeverd ovenfor verden som sådan, ønsker de gjenværende, spesielt Kuhn og Winch, kun å klargjøre hvordan deres respektive fagfelt (naturvitenskap, spesielt fysikk, og sosialvitenskap, spesielt sosialantropologi) faktisk fungerer. Kuhn tviler ikke på at vitenskapen gjør framskritt, at Aristoteles, Einstein og James Watson og Francis Crick var vitenskapelige forskere, eller at skal vi kalle noen aktivitet for rasjonell må vi inkludere vitenskapen, kun mer spesifikt hva dette skal bety og hvordan vitenskapene konkret fungerer. Introduksjonen av inkommensurabilitetstesen tjener hos Kuhn eksplisitt dette formålet, mens hos Feyerabend og Rorty blir den et våpen mot ideen om objektivitet som sådan.<sup>123</sup> La oss begynne med den mest kontroversielle (og i vårt tilfelle mest relevante) bruken av uttrykket i Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*:

«In a sense that I am unable to explicate further, the proponents of competing paradigms practice their trades in different worlds. One contains constrained bodies that fall slowly, the other pendulums that repeat their motions again and again. [...] Practicing in different worlds, the two groups of scientists see different things when they look from the same point in the same direction. Again, that is not to say that they can see anything they please. [...] Just because it [paradigmeskiftet] is a transition between incommensurables, the transition between competing paradigms cannot be made a step at a time, forced by logic and neutral experience. Like the gestalt switch it must occur

---

121 Masterman i Lakatos & Musgrave 1970: 61.

122 Som nevnt ønsker ikke Rorty å omfavne relativismen, men heller av den grunn at begrepet ikke klargjør noe som helst enn av noen dypere filosofisk grunn. Feyerabend endrer oppfatning gjennom forfatterskapet, og er som oss selv opptatt av akkurat hva vi skal legge i begrepet for at det skal bli meningsfullt («Protagorean relativism is *reasonable* because it pays attention to the pluralism of traditions and values. And it is *civilized* because it does not assume that one's own village and the strange customs it contains are the navel or the world.» (Feyerabend 1993: 226) og «[...] I write that 'relativism is as much of a chimaera as absolutism [the idea that there exists an objective truth], its cantankerous twin'. In the same book [*Beyond Reason*] I call my earlier advice to keep hands off traditions an «idiocy». In both cases I raise objections against relativism, indicate why I changed my mind, and mention some of the remaining difficulties» (ibid: 268). Vi vil fastholde at problemet uansett for det meste er semantisk, hvilket er naturlig ettersom «relativisme» i all hovedsak brukes som skjellsord.

123 Se Kuhn 1996: 198-207 («Postscript», 1969).

all at once (though not necessarily in an instant), or not at all.» (Kuhn 1996: 150)

Sitatet viser frem en hel rekke relevante poenger, for det første det vi kan tolke som en grunnleggende affinitet mellom Kuhn og Gadamer (mer konkret den omformede Gadamer vi etter hvert bekjenner oss til), nemlig at et individ eller en kulturs konstituerende bakgrunnsoppfatninger og ikke-artikulerte forutsetninger utgjør en *verden*, og at forskjellige individer og kulturer dermed leder til forskjellige verdener. Videre røper sitatet hvor liten begrepsklarhet vi kan finne angående disse posisjonene hos Kuhn, noe vi tolker ikke som en mangel ved Kuhns tekst, så mye som en mer grunnleggende vanske i behandlingen av disse problemene overhodet.<sup>124</sup> Vi må altså gjøre et forsøk på å «explicate further».

En betydning av «incommensurable» som i all hovedsak fremsettes av kritikere er at inkommensurable teorier eller verdensbilder er *ikke-sammenlignbare*. Dette innebærer at forskere som befinner seg innenfor forskjellige paradigmer er låst fast i disse, og har ingen mulighet til å anerkjenne meningsinnholdet i andres teorier og posisjoner. Ikke før ett paradigme vinner endelig over et annet kan noen egentlig kommunikasjon foregå, og dermed er vitenskapen grunnleggende sett preget av maktkamper mellom verdensbilder, en kamp som ikke følger noen felles paradigme-overskridende standarder, og som *av den grunn* ikke kan kalles rasjonell. Oppfatningen som tilskrives Kuhn i slik kritikk er knyttet til Poppers bruk av *framework* («The Myth of the Framework»)<sup>125</sup> Denne bruken avvises av både Kuhn, Bernstein og Gadamer, og vi beveger oss videre.<sup>126</sup>

En mer relevant bruk av begrepet Bernstein viser oss er ideen om at to teorier (eller paradigmer representert ved konkrete teorier) er inkommensurable i den forstand at ingen *felles målestokk* kan angis, slik at teoriene kan evalueres etter samme standard, og valget mellom dem dermed ikke kan være rent mekanisk og uproblematisk, på tross av at vi er tilstrekkelig informert om alternativene.

---

124Kuhns begrepsbruk har vært gjenstand for meget debatt siden 1962, og vi ser tydelig hvorfor: hva vil det si at en forandring forekommer «all at once», men ikke nødvendigvis «in an instant»? I perioden hvor forskeren evt. lever i hverken den ene eller den andre verden har han åpenbart fortsatt en eller annen innstilling til de spørsmål han har befattet seg med tidligere, men hvordan skal dette da være mulig hvis overgangen ikke kan være delvis?

125En annen dårlig Kuhn-tolkning er i følge Bernstein å slå sammen *incompatibility* og *incommensurability*. At to teorier er «logisk inkompatible», heller enn at én er en videreføring og utbygging av den andre, enklere versjonen (slik mange tolker forholdet mellom Newtons og Einsteins fysikk) er i seg selv å innrømme antagelsen av en mer generell logikk som kan fremvise denne logiske inkompatibiliteten.

126Analogt til både Gadamers og vår egen argumentasjon i forrige kapittel sier Bernstein: «For example, Kuhn's (and Feyerabend's) remarks about incommensurability have been taken to mean that we cannot *compare* rival paradigms or theories. But such a claim, I will argue, is not only mistaken but perverse. The very rationale for introducing the notion of incommensurability is to clarify what happens when we *do* compare alternative and rival paradigms» (Bernstein 1983: 82, min kursiv).

Det er ikke *mening* som er paradigme-spesifikk, men evaluering av dette meningsinnholdet. Det er med andre ord fullt mulig å kommunisere mellom paradigmer, men de forskjellige posisjoners forhold til hverandre kan ikke evalueres gjennom noen regelbundet prosess. Kuhn påstår der finnes begrensede utvalg standarder og verdier som bør og blir vektlagt i evalueringen av enhver vitenskapelig teori, men vektlegging og fortolkning av disse standarder kan gjerne variere meget (til det punktet hvor abstraheringen av disse standardene fra den konkrete applikasjonen ikke forteller oss noe verdifullt).<sup>127</sup> Inkommensurabilitetstesen gir derfor rom for «rational disagreement», slik at to aktører som er uenige på kryss av paradigmegrenser fortsatt begge kan være like rasjonelle og vitenskapelige, men den gir ikke rom for at de forskjellige paradigmers standarder er fullstendig arbitrære.

Vi ser ut til å nærme oss noe mer brukbart her – perspektiver er inkommensurable ikke i den forstand at verden fragmenteres og kommunikasjon blir fånyttet, men i den forstand at *det ene perspektiv under ingen omstendigheter kan reduseres til det annet*. Den evaluering av proposisjonelt meningsinnhold og fenomeners fremtreden man oppnår i et gitt perspektiv kan ikke gjenskapes restløst i noe annet språk eller med noen annen metode, i og med at standarder for rettfærdiggjøring av tolkninger og sannhetskrav bæres *innen* perspektivet selv. Vi kan dermed ikke, med Husserl, si i noen presis eller endelig forstand at vår «kunnskap» om et gitt objekt øker jo flere perspektiver som anbringes på det, ettersom objektet så vel som standarder for evaluering av «kunnskap» og «sannhet» *endres* ved at vi inntar en ny språkverden og utvider vår horisont.

Hvordan perspektiver er konstituerende for de objekter vi studerer (og dermed for *hva slags* objekter vi kan studere) utgjør enda en viktig parallell til Gadamer. Kuhn forteller oss at vi ikke bare mister eksisterende løsninger i bytte med nye i overgangen fra ett paradigme til det neste, men at paradigmet regulerer hva slags spørsmål vi i det hele tatt *kan* stille. Dermed mister vi også spørsmål og svar som i seg selv ikke kan rekonstrueres i det nye paradigmet, og som paradigmets tilhengere ikke en gang vil forstå som et tap, ettersom spørsmålet og objektet for studium ikke lenger *finnes* i noen substansiell forstand:

«Consider, for example, the men who called Copernicus mad because he proclaimed the earth moved. They were not either just wrong or quite wrong. Part of what they meant by 'earth' was fixed position. Their earth, at least, could not be moved. Correspondingly, Copernicus' innovation was not simply to move the earth. Rather, it was a whole new

---

<sup>127</sup>Se Kuhn 1996: 191-204, spesielt hva angår «exemplars» vs. «rules».

way of regarding the problems of physics and astronomy, one that necessarily changed the meaning of both 'earth' and 'motion'. Without those changes the concept of a moving earth was mad.» (Kuhn 1996: 150)

På lignende vis vektlegger Gadamer hvordan vår horisont begrenser hva slags spørsmål vi kan stille, og hva slags problemer som det i det hele tatt gir mening å befatte seg med – nettopp slik vi har sett Bernstein og Rorty oppfatter «the Cartesian anxiety» som en spesifikt moderne problemstilling, som ikke gir mening i konteksten av f.eks. antikk gresk filosofi. Likevel har vi også sett at skiftet fra ett perspektiv til et annet, eller overgangen fra en historisk epoke til den neste avhenger av kontinuiteten mellom de to: om resultatet av perspektiv-forskjellene skal være ingen forståelse overhodet er vi tilbake med den kvasi-Cartesianske tvil vi ønsker å unngå. Vi kan dermed si at inkommensurable perspektiver innebærer en viss *overlapping*, og pluraliteten i menneskets forskjellige språkverdener og perspektiver lar seg ikke forstå som endelig avgrensede enheter.

Om vi nå ser på Feyerabend<sup>128</sup> er hans bruk av «incommensurability» enda mindre konsistent eller klart definert enn hos Kuhn, men to viktige innsikter kan vi bringe med oss herfra: (i) Bernstein viser oss hvordan Feyerabend kan forstås som en bro mellom det vitenskapsfilosofiske og en mer generell epistemologi, da sistnevnte vektlegger at ikke bare vitenskapelige teorier, men hele *tradisjoner* som han kaller det, bør ses på som inkommensurable, og (ii) Feyerabend vektlegger at hele ideen om inkommensurabilitet innebærer «covert classifications» og «major conceptual changes» i skiftet *mellom* hva vi nå enn kaller inkommensurabelt, og at noen fullstendig presis definisjon ikke nødvendigvis er mulig. Enda viktigere fra vår egen posisjon, en endelig *argumentasjon* for inkommensurabilitetstesen er ikke nødvendigvis mulig: det er alltid mulig å tenke seg at en eller annen form for endelig kommensurabilitet kan avdekkes i fremtiden. Dermed:

«The phenomenon must be shown, the reader must be led up to it by being confronted with a great variety of instances, and he must then judge for himself. This will be the method adopted in the present chapter.» (Feyerabend 1993: 166)

Vi vil ikke her forsøke oss på noen fremvisning av fenomenet, men bemerke at dette ser ut til å være et parallelt tilfelle med *kontingens* hos Rorty. Der så vi også umuligheten av å endelig skulle bevise

---

<sup>128</sup>Vi vil i vår sammenheng vegre oss for å assosiere vår posisjon for meget med Feyerabends, ettersom hans filosofiske betraktninger bærer med seg mange kulturelle og politiske konsekvenser, t.d. at de forskjellige tradisjoners inkommensurabilitet impliserer at disse bør få lik tilgang til medieeksponering og undervisning i skoler, konklusjoner som, analogt med det vi har sett hos Rorty, ikke nødvendigvis følger av hans premisser.



noen slik påstand, men så at etter hvert som flere og flere fenomener ser ut til å være kontingente, gryer bevisstheten om at en grunnleggende *foundationalism* gjerne ikke bør antas. Ettersom argumentasjonsformer og kriterier for evaluering av argumenter og bevisers gyldighet er perspektivavhengige aner vi den tilbakevendende relevans av Gadamer's hermeneutiske verdi *åpenhet*. Å gradvis og tentativt begynne å innta enn eller annen form for perspektivisme avhenger av at tenkeren «ledes opp til» alternative perspektiver, og at hennes egen innstilling er fundamentalt *åpen* og genuint *engasjert* i det som her kan læres.

La oss oppsummere hva vi har tatt med oss fra Bernstein, Kuhn og Feyerabend: Vi holder at perspektiver er *inkommensurable* i den forstand at (i) meningsinnhold innen et bestemt perspektiv ikke kan restløst reproduseres i andre perspektiver (og dermed andre språk), (ii) selv der hvor meningsinnhold kan kommuniseres fra ett perspektiv til et annet (som det nødvendigvis må) vil *sannhetsinnholdet* variere kraftig, ettersom *standarder* for bedømmelsen av sannhetsinnholdet er perspektivavhengige, (iii) på tross av at språkkyndige mennesker kan og må innta forskjellige perspektiver (språkverdener) i løpet av sine liv vil man aldri forlate sine tidligere perspektiver fullstendig, men ei heller bringe dem med seg i sin totalitet, og (iv) hele tesen om perspektiver og språkverdeners inkommensurabilitet, gjensidige uavhengighet og endelige kontingens tillater ikke noen logisk eller empirisk stringent bevisførsel: fenomenet må *vises fram*.

## VIII. Hva er sannhet?

I dette siste kapittel vil jeg konkludere diskusjonen rundt sannhetsbegrepet vi nå utformer i møtet mellom Gadamer og Rorty. Jeg vil ikke forsøke meg på den form for definisjon som vil gjøre selve diskusjonen og utarbeidelsen kun til prosess – jeg fastholder at *hele* denne tekst utgjør produktet, og det å gripe hva sannhet skal forstås som etter vi har akseptert gadamerske og rortyanske premisser krever en anerkjennelse av denne helheten. Likevel vil vi skjære ned til kjernen, og i avslutningen av kapittelet vil der komme en definisjon i form av en punkt-preget oppsummering.

### VIII.II. Tradisjonen som konstituert av perspektiver

Et spørsmål som oppstår etter hvert som vi fortsetter ned den tankerekken vi har påbegynt er hva slags status Gadamer forståelseshorisonter får i perspektivismen, dvs. hva som blir forholdet mellom dem og de forskjellige språkverdener nå forstått som perspektiver. I *Wahrheit und Methode* tilskriver Gadamer forståelseshorisonter til individuelle *lesere* og individuelle *verker* – dvs. tekst i vid forstand. Forståelsen består i horisontenes sammensmeltning, og garantisten for at dette er mulig er, som nevnt, tradisjonen som binder de to horisonter sammen. Rehabiliteringen av tradisjonen ble kraftig kritisert ikke bare for den anti-Opplysning dette impliserte (konservatisme og relativisme), men også fordi Gadamer til tider så ut til å mene at tradisjonen utgjør et monolittisk kompleks – en enhetlig strøm av kommensurable fortolkninger som forsterker hverandre i et harmonisk samspill.<sup>129</sup>

Denne tolkningen legger Gadamer selv til en viss grad opp til, ettersom det aldri stilles spørsmålstegn ved om de antikke verker han refererer til skulle tilhøre noen *annen* tradisjon enn hans egen. Likevel, på tross av at «tradisjon» for det meste brukes i entall i W&M finnes der unntak<sup>130</sup>, og i så måte bygger vi her videre på et underforstått element i Gadamer tanke. Vi har vektlagt at forståelseshorisontene Gadamer beskriver etter vår kritikk består noenlunde urørte, men deres forhold til *tradisjonen* så vel som til andre horisonter må forstås på ny. Om vi heller enn å se på tradisjonen (i alle fall den «vestlige») som nesten homogen og fullt ut kommensurabel ser den for oss som *et tau tvinnet av perspektiver* blir situasjonen en ganske

129 Som eksempel kan nevnes Gadamer-Habermas debatten, og den virkning denne hadde på Paul Ricoeur i *Time and Narrative*. (For en grunnleggende gjennomgang, se Robert Pierceys «Ricoeur's Account of Tradition and the Gadamer: Habermas Debate» i *Human Studies*, vol. 27, No 3 (2004): 259-280).

130 Eksempelvis, «However problematical the conscious restoration of old or the creation of new traditions may be, [...]» (Gadamer 2004: 282), «Rather, we are always situated within traditions [...]» (ibid: 283), etc.

annen.

For det første blir det et banalt poeng at horisontsammensmeltinger mellom perspektiver vil være meget mer krevende enn forståelse i situasjoner hvor to horisonter tilhører de samme perspektiver og er «sosialisert inn» i de grunnleggende premisser og stilltiende forutsetninger disse verdensbildene innebærer. En erfaring av at visse kulturobjekter befinner seg nærmere eller lengre unna ens egen posisjon kjenner vi alle til, og fokuset i en språklig orientert perspektivisme blir da at det i stor grad er *delte premisser*, delte grunnoppfatninger som kreves som utgangspunkt for en lettere forståelse – dog disse er av nødvendighet ikke mulig å fullstendig artikulere. De forskjellige oppfatninger og holdninger som deles av grupper og individer i kulturen og tradisjonen kan sies å være *organiserte* etter disse perspektivene, nettopp hva Feyerabend refererer til som tradisjoner.

En nærliggende eksemplifisering av en empirisk inndeling i perspektiver kan begynne som følger: i tillegg til arven fra Opplysningstiden finner vi også i samtiden et sterkt innslag av Tysk og engelsk Romantikk. I denne tradisjonen finner vi selvsagt meget divergerende oppfatninger, men de kan alle sies å være *motivert av delte premisser*, premisser som Opplysningstiden ikke fant noe behov for å videre utforske. En bedømmelse av meningsinnholdet f.eks. i konseptet *Geist* kan da lett falle for fristelsen å avfeie ideen som mytisk, religiøs og irrasjonell, nettopp fordi *premissene* for at noe slikt som «ånd» bør snakkes om og utforskes, om den så er materiell eller spirituell, befinner seg innenfor, og er kultivert av, den pågående Romantiske tradisjon.

Et videre trekk ved tradisjonen som tvinnet av perspektiver vi tilsynelatende bør utrede er hvilket forhold perspektivene vil stå i til hverandre. Noen perspektiver, f.eks. Romantikk og Opplysning, kan ses på som dialektisk bundet sammen, slik at utviklinger i det ene gjerne vil speiles i det annet; en vedvarende mulighet for kommunikasjon og forståelse sikres ved at tradisjoner møter hverandre, om enn i bittert fiendskap. Videre kan selvsagt det vi her grovt har skissert opp som forskjellige perspektiver fra vårt filosofiske standpunkt videre deles opp og ses på som fragmenterte, hver med sine under-perspektiver, osv.

Disse er farlige idéhistoriske metodespørsmål, noe perifere for vår undersøkelse, og vanskelig å fastsette svar på uten å bryte med innsikter om tradisjonens uartikulerbare virke vi har tatt med oss fra Gadamer. For det første må perspektiver være tilstrekkelig enhetlige til i det hele

tatt å utgjøre ett perspektiv heller enn et annet, og heller enn å utgjøre en ansamling meget forskjellige og divergerende premisser for bedømmelse av sannhet hos de forskjellige horisonter: å befinne seg innen et perspektiv og støtte seg på dets fundament avhenger av at dette fundamentet ikke i seg selv er betvilelig eller selvreferensielt inkonsistent. I og med at vi forstår disse perspektivene som språk-verdener, tett knyttet til Husserls og *verstehende*-sosiologiens *lebenswelt* så vel som Rortys «final vocabularies» er det individuelle menneskets forhold til sine egne perspektivers premisser preget av selvfølgelighet. Problematisering, slik vi setter oss fore å utføre den i filosofien, er knyttet til en spesiell, sekundær praksis – den teoretiske.

For det annet, å skulle tydelig demonstrere eller angi noen *endelig argumentasjon* for hvilke strømninger i kulturen som baserer seg på fundamentalt andre (inkommensurable) premisser enn våre egne kan ikke være mulig selv i de tilfeller hvor vi mener vi kan skue hele de tradisjoner det gjelder: som nevnt er en endelig *kommensurabilitet* mellom de forskjellige perspektiver, en slags «grand synthesis» (eller «unified science») alltid hypotetisk sett mulig – et vokabular som virkelig restløst inkorporerer det kun tilsynelatende inkommensurable. Den form for overblikk som tillater oss å uttømmelig beskrive vår egen tradisjon uten at noe faller i skygge blokkeres av våre egne hermeneutiske grunnpremisser, som i vårt tilfelle er utdypet i kapittel IV ved konseptet om den indre nødvendighet. Vi tilhører historien i større grad enn den tilhører oss.

Det vi likevel kan si, i tråd med Gadammers vektlegging av hvordan tradisjonen er åpnende og lukkende (slik vi konkluderte mot slutten av kapittel V), er at på tross av at vi i prinsippet innrømmer at ingen perspektiver kan antas å være privilegerte framfor andre, vil *tradisjonens virke og determinerende kraft* bestemme hva slags perspektiver og spesielt *nyskapninger* innen disse perspektiver som vil bli *behandlet* som privilegerte. Kreativitet i vitenskapene, kunsten, politikken, etc., vil alle bedømmes avhengig av de overlappende premisser ved sentrum av tradisjonen, vevd sammen av de dominerende perspektiver i den etter hvert globale kultur. Hvorvidt nye perspektiver vil finne innpass (dvs., i dagligtalen tas som selvfølgelige vokubularer og grunnoppfatninger) avhenger av forholdet til de allerede eksisterende perspektiver. Heller enn noe slags relativistisk anarki opprettholder den nødvendige tradisjon en stor grad av orden og stabilitet gjennom dominerende kontingente perspektiver.

Som vi også har vært inne på i kapittel V innebærer dette på intet vis en mulighet for å «kalkulere» sin vei til fremtidens dominerende vitenskapelige, filosofiske eller kunstneriske sannheter; til dette er tradisjonen for «opak», i den filosofiske betydning. Altså, på tross av at vi ikke kan ta noen slags perspektiv-teori i hånd og analysere ut de forskjellige dominerende perspektiver i tradisjonen, danner denne likevel det empiriske grunnlaget for *erfaringen av* at våre forskjellige oppfatninger stiger ut av adskillelige perspektiver, som igjen defineres gjennom sine premisser. De kontingente premisser for vår tanke og våre bedømmelser bestemmer i siste instans *sannhetsinnholdet* i enhver tanke, bedømmelse og fremfor alt uttalelse.

Vi må med andre ord finne verdien i et perspektivistisk sannhetsbegrep andre steder enn i muligheten for å skape enighet og oversikt ved å bedrive empirisk og historisk analyse. Likevel kan og bør de innsikter vi har ervervet oss så langt appliseres i møtet med andre mennesker, tradisjoner og oppfatninger, alle de tre forstått i videst mulige forstand. Den normative impulsen som ligger under denne sannhetsoppfatningen er da i alle fall å forsøke å grave seg ned til premisser i enhver samtale som tilsynelatende stagnerer eller ikke tillater forståelse, og fremfor alt å vise *åpenhet* ovenfor premisser som fremtrer som fundamentalt utenkelige for oss selv. Rent konkret består denne åpenheten i å vise godvilje ovenfor den andre idet man, heller enn å gi kausale forklaringer innen rammene av sitt eget perspektiv på hvordan den andre har dannet seg slike idiotiske oppfatninger, forsøker å se for seg hvordan verden må forholde om den andre snakker «sant»:

«I stated quite clearly what I mean by good will: [...] one does not go about identifying the weaknesses of what another person says in order to prove one is always right, but one seeks instead as far as possible to strengthen the other's viewpoint so that what another person has to say becomes illuminating.» (Gadamer i Michelfelder & Palmer 1989: 55)

### **VIII.III. Rasjonalitet og rimelighet**

I kapittel V så vi hvordan grunngeving med referanse til mer allment aksepterte premisser innad i et perspektiv (og i noen tilfeller referanse til et perspektivs konstituerende premisser) kan oppfattes som kjernen i et perspektivistisk rasjonalitetsbegrep. Som vi nå har gjort tydelig i de siste kapitler innebærer enhver egentlig perspektivisme en form for inkommensurabilitet

mellom perspektiver som igjen betyr at hvilke premisser som refereres til – så vel som *formen* disse referansene vil anta – er fullt ut perspektiv-avhengige.<sup>131</sup> «Rasjonalitet» og «rasjonell» framferd og oppførsel er dermed et fenomen som kun kan operere *innad* i perspektiver: også metaforen vi utviklet i kapittel V - «sannhetsspektrumet» - fragmenteres i følge med perspektivene.

I møtet med fremmede og bortimot uforståelige horisonter er vi med andre ord ikke i en posisjon til å bedømme sannhetsinnholdet i påstander og handlinger før vi etablerer grunnpremisser og gradvis oppnår en økende forståelse for den andre verden. I motsetning til Opplysningstidens og scientistenes fokus på rasjonalitet som menneskets høyeste verdi kan vi i følge med Lauren Swayne Barthold forsøke å skissere opp et begrep om *rimelighet* som vil kunne virke i møtet med det ukjente og fremmede.

I artikkelen «How Hermeneutical is He?» kritiserer Barthold Rorty fra Gadammers standpunkt, på lik linje med flere av de forfattere vi har støttet oss på tidligere (spesielt Warnke). Vi har for vårt eget arbeide sagt oss ferdig med denne kritikken, og verdien i Bartholds artikkel kommer fram i fokuset på å erstatte «rationality» med «reasonability». Barthold presenterer essensielt sett kun innsikter Gadamer har arbeidet seg frem til, og vi skylder dermed all vår innsikt i hva slags forhold vi kan etablere til forståelseshorisonter utenfor våre egne perspektiver til Gadamer selv. Verdien av Bartholds artikkel er den enkle, oppsummerende stilen som tillater oss å slå fast hva «rimelighet» («reasonability») betyr fra Gadammers standpunkt, og hvordan vi igjen kan bruke Rorty til å få Gadammers tankegang til å passe inn i de perspektivistiske formene vi har utviklet.

«Reasonability» (som hos Barthold er synonymt med «a degree of rationality»), kjennetegnes av (i) et fokus på *die Sache*, «the subject matter». Heller enn å nærme oss den fremmede horisont med en psykologiserende, manipulerende etc. holdning, søker vi å finne ut hva den kan fortelle oss om et felles anliggende. Videre må der være (ii) en delt forpliktelse ovenfor målet om forståelse mellom horisontene: der hvor kun én part er villig kan ingen forståelse forekomme. Denne villigheten komplementeres (iii) ved en felles vilje og evne til å grunngi og rettfærdiggjøre sitt eget standpunkt (den dialektiske bevegelse som følger av dette har vi allerede brukt mye tid på). Et møte preget av disse trekkene kan ikke finne sted mellom hele

---

<sup>131</sup> Som burde være innlysende i konteksten av denne uttalelsen: dette er kun en *formell* bestemmelse av perspektivene. Etersom vi ikke begir oss ut på noen empiriske analyser er det intet i veien for at hele eller meget store deler av menneskeheten deler visse grunnpremisser – kontingens står ikke i motsetning til universalitet.

tankesystemer eller ideer (eller vitenskapelige teorier), men (iv) kun mellom individuelle mennesker (at Barthold her legger meget mer vekt på møtet mellom samtidige individer enn møtet mellom leser og tekst har sin grunn i at hun ønsker å svare på spesifikke uttalelser hos Rorty, ikke Gadamer). Vi må «come to terms» med et menneske i sin individualitet heller enn som representant for noen ideologi eller mer generelt standpunkt. Endelig (v) krever «reasonability» at begge parter i møtet må «vite at han intet vet». Denne skepsis innebærer hos Gadamer ikke noen husserliansk epoché, hvor den endelige sannhet nås gjennom å sette til side sine egne oppfatninger ved å sette dem i «parantes».<sup>132</sup> Heller er fremgangsmåten at man spør seg selv, hva er det den andre vet som ikke jeg vet, og under hvilke omstendigheter ville også jeg kunne ta dette for sant?

Bartholds artikkel, dog for så vidt en grei gjennomgang av Gadamers egne oppfatninger og skillet mellom hans «horizont» mot Rortys «community», hamler ikke opp med de grunnleggende problemer vi har tydeliggjort i diskusjonen av inkommensurabilitetsproblematikken. Bartholds diskusjon av Rortys eksempel (møtet mellom liberale Rick og konservative Rod over spørsmålet om hvorvidt homoseksuell livsførsel er moralsk akseptabel eller ikke) viser riktig nok hvordan Rortys «enten-eller» fremstilling kan trumfes av en mer subtil gadamersk beskrivelse, men griper ikke til kjernen av saken slik Rortys konstant gjenvendende «Nazist-eksempel» gjør, nemlig; hva skjer i situasjoner hvor denne grunnleggende «reasonability» ikke foreligger hos begge parter? Lener vi oss tilbake, selvtilfredse over å tilhøre den åpnere, mer siviliserte og bedre utdannende leiren? Dette innebærer til sist en oppvurdering av ens egne regler for frembringelse av sannhet som smaker av Habermas' og Apels kvasi-transcendentalitet. Vi vil derfor utføre to trekk for å gjøre Bartholds «reasonability» virkelig rimelig i vår nåværende kontekst: lempe noe på kravene for et rimelig møte mellom horisonter, og innrømme hele rimelighets-konseptets grunnleggende kontingens – nettopp slik Rorty selv har gjort med solidariteten i etikken.

Punktene (i) og (ii) kan legges tilside nå med det første, ettersom de kun er relevante i situasjoner hvor to personer som møter hverandre faktisk *ønsker* å forstå hverandre. Selvsagt er det tilfellet at en viss saklighet og åpenhet er nødvendig for at kommunikasjon på tvers av inkommensurabilitetsbarrierer skal ha noe for seg, men dette er langt fra alltid grunnholdningen idet man møter fremmede perspektiver. Punkt (iii) må vi også forholde oss

---

<sup>132</sup> Gadamers forhold til Husserl og hans *epoche* kan utbroderes på et vis vi ikke har mulighet for her. Det er tilstrekkelig å merke seg hvordan Husserl taler om *epoche* som om fenomenologen inntar «ingen posisjon overhodet» (cf. Husserl 1970: 240).

kritisk til, av flere grunner. For det første finnes der nok av eksempler på situasjoner hvor nettopp det å *argumentere* i noen klassisk eller dagligdags forstand faktisk vil forvrengne meningsinnholdet og den sannhet som kan finne sin opprinnelse innen et perspektiv – ikke bare har vi fått dette illustrert fra filosofisk hold i møtet mellom Gadamer og Derrida, men kunsten er selvsagt også meget nærliggende, for ikke å snakke om intime personlige forhold, tradisjonelle seremonier og så videre. Kanskje enda viktigere er det at vi her støter på klasse- og utdanningsfaktorer som gjør at om tilegnelse av meningsinnhold til syvende og sist avhenger av den form for argumentasjon og grunngivning man gjerne finner i academia og annen tekstkultur gjør vi våre egne perspektivers attributter over-perspektivistiske.

Punkt (iv) og (v) derimot, kan sies å utgjøre kjernen i *rimelighet* som den dyd man bør omfavne i møtet med det totalt fremmede. For å ta det siste først er den eneste intellektuelt rederlige innstilling til situasjoner hvor man ser at andre starter fra radikalt andre premisser enn seg selv å holde tilbake sin dom – altså skeptisisme som *fremgangsmåte* og overhodet ikke som *filosofisk doktrine*. Videre er møtet med én person (i de tilfeller hvor vi faktisk snakker om personer) det paradigmatisk eksempelet på tilfellet hvor man kan forholde seg rimelig (og potensielt sett oppnå forståelse), nettopp fordi faren for overforenkling og applisering av ens egne standarder for bedømmelse av meningsinnhold her er begrenset til et minimum. Denne minimumsdefinisjonen av rimelighet må utgjøre det absolutte nullpunkt for et tenkende vesens forhold til den radikalt fremmede tanke, som så selvsagt fortrinnsvis utvides til å inkludere også de andre punkter i Bartholds fremstilling, og i en ideell situasjon føres perspektiver sammen og språkverdener overlapper hverandre til det punkt hvor man kan gå fra *interperspektivistisk rimelighet* til *intraperspektivistisk rasjonalitet*.<sup>133</sup>

#### VIII.IV. Sannhet som verdi

Vi brukte kapittel I på å komme frem til at den sannhet Gadamer vektlegger er sannheter om hva og hvem mennesket er, spesielt slik det er knyttet til praktisk filosofi, dvs. hva slags verdier vi bør omfavne eller avvise, og hvordan vi skal handle fra dette stadium og videre – først knyttet til våre egne private sfærer, senere i hans forfatterskap også i meget stor grad i det politiske. I Kapittel II og III hamlet vi opp med Rortys urimelige lesninger av Gadamer, og fant fram til hans eget forslag til hva sannheten består i, nemlig konsensus blant frie og likestilte individer, hvor «sannhet» kun kan

<sup>133</sup> Muligens kan vi også si at rekkefølgen hos Barthold burde være fullstendig motsatt: idet vi foregriper stadier (i)-(iii) kan vi ende opp med å overse den holdning til «argumentasjon» og «engasjement» den *konkrete* situasjon krever, og dermed ende opp hermeneutisk fordomsfulle i den negative forstand.



forstås som gyldig innen rammene av den offentlige sfære – Gadamers vektlegging av kunstens krav på sannhet kommer igjen inn her som konsekvens av det uholdbare skillet mellom offentlig og privat hos Rorty. I kapittel IV slo vi fast at de sannheter Gadamer finner mediert og overlevert gjennom tradisjonen etter vår (Rorty-inspirerte) kritikk av det klassiske verk og «real essences» må forstås fra to forskjellige utgangspunkt – som kontingente og nødvendige. Kapittel V gikk med til å vise hvordan de forskjellige private og offentlige sannheters bevegelse frem og tilbake over et kontinuerlig spektrum antar form av en eller annen grunngivning, før vi i kapitlene VI og VII viste hvordan denne grunngivningens form og substans avhenger av hva som ligger i grunnleggende, uttalte premisser for våre perspektiver, forstått som språk-verdener. I det inneværende kapittel har vi ymtet frampå om hvordan Gadamers konsept om tradisjonen vil se ut som konsekvens av denne perspektivering, og hvordan vi som tenkende innenfor våre forskjellige perspektiver kan forholde oss til de tilsynelatende meningsløse og definitivt *fremmede* oppfatninger og grunnpremisses vi støter på i andres perspektiver.

Hva kan så sies generelt om sannheten, slik den viser seg i alle disse sammenhengene? Konklusjonen vi står ovenfor er nødvendigvis den at sannheten finner sin kjerne i *verdi*. Enhver frembringelse av sannhet, enten den oppstår i individets møte med tekst og kunstverk, gjennom introspeksjon eller møtet med terapeuten, eller i grupper (som hele forskningsmiljøer) hvor der finnes fastsatte kriterier for evaluering av sannhetsinnhold – i naturvitenskapens tilfelle evnen til å frembringe matematiske prediksjoner over de forskjellige fysiske forhold – avhenger av grunnpremisses som adopteres ikke fordi de står i overensstemmelse med noe utenfor mennesket, men fordi de tjener behov og verdier i de forskjellige menneskelige samfunn og individuelle liv. Riktig nok hypostatiseres (størknes) visse av disse verdiene over tid, og prosessene som frambringer sannhet i henhold til grunnpremissenes befalinger antar en slags autonomitet som vanskelig kan angripes uten filosofisk vokabular<sup>134</sup> – kritikker av slike tendenser finnes både i den heideggerianske leirens tale om forglemmelsen av væren, så vel som den vestlige Marxismens fokus på *tingliggjøring*, f.eks. aktualisert hos Axel Honneth<sup>135</sup>.

Sannhetsbegrepet slik det nå er kokt ned utgjør kun den *kjerne* epistemologer historisk sett har letet etter (det som bringer sannhetene sammen, og som de deler) – det strekker seg ut i flerfoldige strukturer (perspektiv, tradisjon, kontingens, rasjonalitet, rimelighet), og disse er nødvendige for å

134 Svært ofte er det meget gode grunner til at perspektivers kontingente natur faktisk *er* glemt i kulturen, nemlig at de har vist seg så meget effektive i tjenesten av grunnleggende verdier – våre generelle observasjoner her er ikke ment som en faktisk kritikk av de til enhver tid dominerende perspektiver i den vestlige kulturen, dog analyseverktøyet tillater dette.

135 *Reification: A New Look at an Old Idea* (2008); Oxford University Press, Oxford.

gripe hva som i det hele tatt skal forstås med «sannhet som verdi», som uten videre konkretiseringer av hvilke former de øvrige strukturer antar er fullstendig intetsigende.

Et siste punkt som bør nevnes er hvordan vårt sannhetsbegrep har store likheter med den ene klassiske sannhetsteori vi fant hos Micheal Glanzberg i kapittel II – den pragmatiske. På tross av at hverken Rorty eller Gadamer vil godta å settes i denne båsen (Rorty mener som nevnt at «pragmatisk sannhetsteori» er en selvmotsigelse og en ødeleggelse av den egentlige arven fra Dewey) har dette ligget i kortene gjennom denne teksten. Selv Gadamer har påpekt affinitetene mellom hans eget og de klassiske pragmatistenes standpunkt ved referanse til sannhet som kontekstavhengig (perspektivavhengig):

«The connection between situation and truth is already part of the warp and woof of American pragmatism. There the successful coping with a situation is understood as the real criterion of truth. The fruitfulness of a knowledge-claim proves itself in that it eliminates a problematical situation. I do not believe that the pragmatic turn things take here is sufficient. That shows itself in that pragmatism simply brushes all so-called philosophical and metaphysical questions to the side because it only concerns itself with coping with the immediate situation. In order to move forward it is acceptable to cast off the entire dogmatic ballast of tradition – I regard this as a short circuit. The primacy of the question, about which I spoke, is not a pragmatic primacy. And even less is the answer that is true bound to the standards of its consequences for action.» (Gadamer i Wachterhauser 1994: 42-43)

Gadamers forståelse av den Amerikanske pragmatismen slik den fremstår hos Pierce, James og Dewey er ikke nødvendigvis inngående, og spesielt ikke hva angår de meget reelle forskjeller man kan påpeke mellom dem. Selv gitt at man ser på den pragmatiske tradisjonen som essensielt sett todelt – en linje fra Pierce, gjennom Quine til Haack og en fra James, gjennom Dewey til Rorty – er ikke Rorty nødvendigvis noen *trofast* fortolker av sine forgjengere, og vår kontrastering av Gadamer og Rorty i denne teksten bør dermed ikke tjene til noen kontrastering av pragmatisme og hermeneutikk som sådan: «Coping with the immediate situation» kan ikke sies å være et grunnleggende kriterium selv for Pierce. En god del av James, og spesielt Deweys, tanker om forholdet mellom vitenskap, politikk, religion og verdi kan utgjøre et rimelig anknytningspunkt til Gadamers filosofi.<sup>136</sup>

---

136 Se for eksempel John Deweys «Philosophy and Democracy» og «The Construction of Good» i Haack 2006: 363-

Gadamers kritikk her tjener likevel til å påpeke hvordan «verdi» i vårt tilfelle *ikke* kan reduseres til pragmatisk *nytteverdi*, som i seg selv er en betvilelig og kontingent verdi. Den hermeneutiske ballasten fra Gadamer krever også at vi styrer unna den rortyanske instrumentalisme uttrykket «sannhet som verdi» kan implisere, nemlig at sannhet ganske enkelt stemmer over ens med våre ønsker og preferanser. Hvordan premisser følger hverandre i ordnede systemer innad i perspektiver så vel som hvordan møtet med andres språkverdener krever en *rimelig* innstilling preget av en sokratisk skepsis viser hvordan en slik instrumentalisme nettopp forkaster *åpenheten* som verdi, og dermed nødvendigvis vil gå glipp av de myriader av sannheter tradisjonen står klar til å overlevere – så vel som den reelle, meningsfulle kontakt med de alternative samtidige språkverdener.

De konkrete følgene av de filosofiske utlegningene i denne teksten er at «sannhet» i den ortodokse og naive forstand ikke kan påstås å være et selvfølgelig, selv-rettfærdiggjørende mål for menneskelige handlings- og livsformer. Nyttens av et perspektivistisk sannhetsbegrep er dets evne til å vise oss hvordan enhver prosess og metode for frambringelse av sannhet er fundert på et kontingent verdigrunnlag. At u-uttalte *verdimessige* standpunkt ligger til grunn for enhver frembringelse av sannhet kan medføre at *verdimessige vurderinger* bør følge med enhver argumentasjon basert på «sannhet» som sådan. Scenen er dermed satt for en undersøkelse av hvordan disse verdiene selv bringes inn i menneskets verden, vokser til dominans i tradisjonen, og erstattes av nye fokus for våre sannhetsfrembringende prosesser.

---

378, 395-422, og William James' «The Will to Believe», ibid: 221-246.

## **Litteraturliste**

Barthold, Lauren Swayne (2005): «How Hermeneutical is He? A Gadamerian Analysis of Richard Rorty» i *Philosophy Today*; vol. 49, nr. 3, s 236-244

Bernstein, Richard (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*; University of Pennsylvania Press, Philadelphia

Brandom, Robert B. (red.) (2000): *Rorty and his Critics*; Blackwell Publishers, Malden & Oxford

Conant, James (2005): «The Dialectic of Perspectivism, I» i *Sats – Nordic Journal of Philosophy*; vol. 6, nr. 2, s 6-50

Conant, James (2006): «The Dialectic of Perspectivism, II» i *Sats – Nordic Journal of Philosophy*; vol. 7, nr. 1 s 6-57

Dostal, Robert J. (red.) (2002): *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge

Feyerabend, Paul (1993, 1975): *Against Method*; Verso, London

Gadamer, Hans-Georg (2004, 1960): *Truth and Method*; Sheed and Ward, London & New York

Gadamer, Hans-Georg (1976): *Philosophical Hermeneutics*; University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London

Gadamer, Hans-Georg (1986): *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*; Cambridge University Press, Cambridge

Gadamer, Hans-Georg (1991): *Den Europeiske Arven*; Cappelen, Oslo

Gadamer, Hans-Georg (1992): *Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history*; State University of New York Press, Albany

Gadamer, Hans-Georg (1996): *The Enigma of Health*; Stanford University Press, Stanford

Grondin, Jean (2003): *Hans-Georg Gadamer: A Biography*; Yale University Press, New Haven & London

- Habermas, Jürgen (1984): *The Theory of Communicative Action, vol. 1*; Beacon Street Press, Boston
- Horkheimer, Max (2004, 1947): *Eclipse of Reason*; Continuum, London
- Husserl, Edmund (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*;  
Northwestern University Press, Evanston
- Husserl, Edmund (1999): *Cartesian Meditations*; Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- Krogh, Thomas, et al. (2003): *Historie, Forståelse og Fortolkning*; Gyldendal Akademisk, Oslo
- Kuhn, Thomas (1996, 1962): *The Structure of Scientific Revolutions*; The University of Chicago  
Press, Chicago og London
- Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (red.) (1970): *Criticism and the Growth of Knowledge*; Cambridge  
University Press, Cambridge
- McCarthy, Thomas (1990a): «Private Irony and Public Decency: Richard Rorty's New Pragmatism»  
i *Critical Inquiry*, vol. 16, vinter 1990, s 355-370
- McCarthy, Thomas (1990b): «Ironist Theory as a Vocation: A Response to Rorty's Reply» i *Critical  
Inquiry*, vol. 16, vår 1990, s 644-655
- Michelfelder, Diane P. & Palmer, Richard E. (red) (1989): *Dialogue and Deconstruction – The  
Gadamer-Derrida Encounter*; State University of New York Press, New York
- Nehamas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*; Harvard University Press, Cambridge,  
Massachusetts - London, England
- Nietzsche, Friedrich (1968): *The Will to Power*; Vintage Books (Random House), New York
- Nietzsche, Friedrich (1994): *Moralens Genealogi*; Gyldendal, Oslo
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Den Muntre Videnskap*; Det Lille Forlag, Fredriksberg
- Rockmore, Tom (1997): «Gadamer, Rorty and Epistemology as Hermeneutics» i *Laval théologique  
et philosophique*, vol. 53, 119-130

- Rorty, Richard (1980, 1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*; Princeton University Press, Princeton
- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*; Harvester Press, Brighton
- Rorty, Richard (1990): «Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy» i *Critical Inquiry*, vol 16, vår 1990, s 633-643
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism and Truth*; Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Richard (1995): «Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright» i *The Philosophical Quarterly*; vol 45, nr. 180, s. 281-300
- Rorty, Richard (2006a, 1989); *Contingency, Irony and Solidarity*; Cambridge University Press, Cambridge
- Rorty, Richard (2006b): *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*, Stanford University Press, Stanford
- Schaanning, Espen (1993): *Kommunikative Maktstrategier – Rapporter fra et Tårn*; Spartacus, Oslo
- Skirbekk, Gunnar (1966): *Dei Filosofiske Vilkår for Sanninga – Ei Tolkning av Martin Heideggers Sanningslære*; Det Norske Samlaget, Oslo
- Steiner, George (1989): *Martin Heidegger*; University of Chicago Press, Chicago
- Vattimo, Gianni (1997): *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*; Stanford University Press, Stanford
- Wachterhauser, Brice (red.) (1994): *Hermeneutics and Truth*; Northern University Press, Evanston
- Warnke, Georgia (1985): «Hermeneutics and the Social Sciences» i *Inquiry*, vol. 28, 339-357
- Warnke, Georgia (1997): «Legitimate Prejudices» i *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, 89-102