

Mot en pragmatisk hermeneutikk

Rortys anti-essensialisme i teori og i praksis; et valg mellom essens eller konversasjon?

Frikk Kvamme

Masteroppgave i filosofi

Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie, og Klassiske språk

Veiledet av Bjørn Ramberg

Universitetet i Oslo

Høst 2010

Takksigelser:

Takk til Bjørn Ramberg for god faglig veiledning.

Takk til Iris for korrekturlesning og alt det andre.

Innhold:

Innledning.....	4
Del 1 – Sannhet.....	7
1.1 Sellars-Quine-argumentet og epistemologisk behaviorisme.....	7
1.2 Vulgær pragmatisme?.....	10
1.3 Forskjellig bruk av sannhet.....	15
1.4 En annen terapi.....	20
Del 2 – Praksis.....	26
2.1 Etnosentrisme og solidaritet.....	26
2.2 En legitim vending? – Habermas og ironikeren.....	31
2.3 Det private og det offentlige.....	36
2.4 Politikk og hermeneutikk.....	41
Del 3 – Hermeneutikk.....	46
3.1 Konsekvensen av en teoretisk anti-essensialisme.....	46
3.2 Antiessensialisme i praksis – og hermeneutikk.....	51
3.3 Et sosialt ansvar.....	54
3.4 En annen natur?.....	59
Oppsummerende konklusjon.....	64
Litteratur.....	68

Innledning

Tittelen jeg har valgt spiller på en dikotomi Susan Haack setter opp i sin kritikk av Richard Rortys pragmatisme. Det viser seg at denne dikotomien er noe som kommer til å kjennetegne Rortys kompromissløse holdning i spørsmål om både sannhet og kultur, og det tegner derfor et godt bilde av hva jeg med denne oppgaven ønsker å undersøke. Rorty karikeres som motstander av både sannhet og menneskerettigheter, det er fullt mulig og tolke ham som begge deler hvis en bare leser ham like selektivt som han selv ofte leser andre. Men som jeg i denne oppgaven ønsker å komme frem til er disse tilsynelatende svært så kontroversielle standpunktene del av en agenda hos Rorty. En gjenganger i denne agendaen er at forsøk på å beskrive det essensielle ved verden eller samfunnet setter opp *konfronterende* dualismer. Rorty ønsker seg bort fra disse essensialistiske ambisjonene, og foreslår derfor at vi skal erstatte konfrontasjon med *konversasjon*.

Målet med denne oppgaven er å se om Rortys anti-essensialisme kan ses som en utvikling av den hermeneutiske tradisjonen i filosofien. I møte med Rortys filosofi er det ikke det han skriver om hermeneutikken selv som er det mest fremtredende, dette vil derfor heller ikke stå i hovedfokus. Et langt mer sentralt tema i hans filosofi er den generelle kritikken av all form for essensialisme. For å få med et bredest mulig tverrsnitt av Rortys filosofi er det derfor hans anti-essensialisme som her vil få hovedfokuset. Hermeneutikken slik den har fremstått som del av filosofien tidligere vil heller ikke få et betydelig fokus. For ikke å ende opp i en kritikk av det hermeneutiske innholdet som identifiseres hos Rorty, er det heller ikke et mål med denne oppgaven å se så mye på hvordan dette forholder seg til tidligere oppfatninger av hva hermeneutikken er i filosofien. Målet mitt er altså ikke først og fremst å sammenligne Rortys anti-essensialisme med hermeneutikken slik den defineres av Dilthey, Heidegger eller Gadamer (for å nevne noen), men å se hva som kan peke seg ut som et hermeneutisk innhold i det anti-essensialistiske budskapet.

Metodisk vil undersøkelsen hele tiden anta en slags dialektisk form. Jeg vil få frem Rortys poeng ved å kontinuerlig la dem møte mer eller mindre sympatisk kritikk, i tillegg til at jeg forsøker å få frem hvordan Rorty selv fremstiller sine poeng ved hele tiden å tolke andre filosofer. Dette resulterer nødvendigvis i at oppgaven er innom en rekke filosofer og kommentatorer uten egentlig å spandere den nøydsomheten som kreves for at en rettfærdig sammenligning kan foretas, men dette er altså et bevisst valg all den tid dette ikke først og fremst er en komparativ analyse. Jeg velger en slik dialektisk metode fordi jeg ønsker å få med et bredt spekter av innspill på Rortys tanker, og fordi det ofte kommer tydeligere frem hva en kan tolke ut av Rortys filosofi når en ser på ulike innfallsvinkler til denne.

Oppgaven er tredelt, der de to første delene tar for seg hver sin del av det jeg ser som to tematiske rammer for det filosofiske innholdet til Rorty; en teoretisk og en praktisk. Den tredje delen skal så forsøke å se hvilket hermeneutisk innhold som ligger i det jeg har kommet frem til i de første to delene. Den første delen kunne derfor like gjerne hett *Teori*, men jeg velger å kalle den *Sannhet* for tydeligere å få frem det anti-representasjonalistiske utgangspunktet i Rortys filosofi fra og med utgivelsen av hans *Philosophy and the Mirror of Nature*. Dette utgangspunktet markerer også innfallsvinkelen min til hans anti-essensialisme: Det er gjennom sin avvisning av teoretiske ambisjoner om å definere et essensialistisk bilde av sannhet at han legger mye av grunnlaget for sin tolkning av begreper som kontekstualisme og historisisme, begreper som viser seg å bli sentrale deler av den anti-essensialismen som fortsetter som en rød tråd gjennom det meste av forfatterskapet hans. Men det er også gjennom sin kritikk av den representasjonalistiske epistemologien at han lanserer sitt eget behavioristiske alternativ, en minimalistisk modell for å begrunne oppfatninger som etter hvert vil karakteriseres som Rortys konversasjonisme, og som vil spille en betydelig rolle i denne undersøkelsen. Denne møter så mye motstand, samtidig som den er så viktig del av Rortys anti-essensialisme, at forklaringen på hva denne er godt for – eventuelt hvordan en kan unngå den uten å dermed gjøre seg til en “essensialist” – vil utvikle seg til å bli en av hovedutfordringene i denne oppgaven.

Del 2 – *Praksis* – vil gjennomgå den praktiske filosofien. Utgangspunktet vil være å vise hvordan denne henger tett sammen med den teoretisk filosofien, og hvordan det er anti-essensialismen som binder dem sammen. Anti-essensialismen gjør seg på mange måter mer eksplisitt gjeldende i Rortys praktiske filosofi, og det er også her vi må se etter forklaringen på den konversasjonismen som står igjen som problematisk etter gjennomgangen av den teoretiske filosofien. Her kommer betydningen av hvorfor vi verken i våre handlinger eller oppfatninger skal trenge å stå til ansvar for noe annet enn vår sosiale kontekst tydeligere frem, og Rortys vending mot praksis fremstår med dette som en utdypelse av de samme poengene han ønsker å få frem i den teoretiske filosofien. Men ved å henvise til en problematisering av konversasjonismen fra et hermeneutisk ståsted vil det likevel til slutt se noe problematisk ut å kalle denne vendingen mot praksis som en hermeneutikk, og for å få frem det hermeneutiske budskapet behøver vi en ny gjennomgang av det anti-essensialistiske budskapet.

Del 3 – *Hermeneutikk* – er altså en en ny gjennomgang av de mest sentrale temaene som i de to første delene er fremstilt som Rortys anti-essensialisme. Det er to mål med denne delen; for det første gjenstår det å identifisere det som skal stå frem som den pragmatiske hermeneutikken, og for det andre å se hvordan en slik pragmatisk hermeneutikk kan svare på

den kritikken Rorty hele tiden må tåle for sin konversasjonalisme uten å miste hans anti-essensialistiske budskap. Målene nås ikke alene gjennom en direkte lesning av det Rorty skriver selv, jeg vil derfor forsøke å lokalisere det gjennom en sammenligning med John McDowell. Jeg håper til slutt å vise at en slik pragmatisk hermeneutikk kan bevare Rortys motiv for alltid å erstatte konfrontasjon med konversasjon, samtidig som den kan unngå noe av den kritikken Rorty møter når han aldri vil lempe på dette kravet. Jeg ønsker også å gjøre et lite poeng ut av at en slik pragmatisk hermeneutikk – selv om den henter mye av sitt innhold fra de mer “kontinentale” hermeneutiske tradisjonene – verken er et forsøk på å vise åndsvitenskapenes særegenhet eller et forsøk på å ontologisere forståelsen.

Del 1 – Sannhet

Meningen med denne delen vil først være å legge frem Rortys kritikk av de representasjonalistiske idealene i filosofien som utgangspunktet for den anti-essensialismen som oppgaven vil dreie seg om. Ved å se på Susan Haacks grundige kritikk av dette utgangspunktet vil deretter noen av de problemene ved denne anti-essensialismen som skal gå igjen gjennom oppaven gjøre seg gjeldende. En mer nyansert gjennomgang av de anti-essensialistiske motivene som kommer frem gjennom Rortys fremstilling av Donald Davidsons filosofi vil forsøke å svare på noe av den kritikken han møter hos Haack, men en ny runde med kritikk fra en i utgangspunktet langt mer sympatisk kritiker, John McDowell, vil til slutt til slutt reise spørsmål ved om det kanskje ikke er mulig å svare på all kritikken som reises mot Rortys anti-essensialisme i hans teoretisk filosofi alene.

1.1 Sellars-Quine-argumentet og epistemologisk behaviorisme

Noe av bakgrunnen for det anti-representasjonalistiske poenget Rorty ønsker å komme fram til i *Philosophy and the Mirror of Nature*, som også er en forutsetning for å forstå meningen med Sellars-Quine-argumentet, er hans historisistiske fremstilling av filosofien som en fortelling om hvordan filosofene etter opplysningstiden ønsket å fremstille en “teori om kunnskap”. Rorty peker på Kant som den første av filosofene som virkelig får til å profesjonalisere filosofien som en slik “teori om kunnskap”:

Kant put philosophy “on the secure path of science” by putting outer space inside inner space (the space of the constituting activity of the transcendental ego) and then claiming Cartesian certainty about the inner for the laws of what had previously been thought to be the outer. He thus reconciled the Cartesian claim that we can have certainty only about our ideas with the fact that we already had certainty – a priori knowledge – about what seemed not to be ideas.¹

Før Kant var filosofien i en klemme; der den på den ene siden var avhengig av å kunne produsere sikker kunnskap for å kalle seg vitenskap, kunne den ifølge Descartes ikke si noe sikkert om annet enn det subjektive ego. Ved å skille mellom *anskuelse* og *begreper*, mente Kant å ha kommet frem til et bevis for at vi kan ha sikker kunnskap om verden uavhengig av erfaring. Kants bevis for syntetiske og a priori sanne påstander kommer til å danne utgangspunktet for “teorien om kunnskap” – epistemologien.

¹ Rorty, R., (2009)[1979]: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, s. 137.

I sin presentasjon av nyere filosofi forsøker Rorty å vise at både den kontinentale og den analytiske filosofien har bevart det kantianske idealet på hver sin måte: “The difference between the “mainstream” Anglo-Saxon tradition and the “mainstream” German tradition in twentieth-century philosophy is the expression of two opposed stances to Kant”.² Blant klassikerne i moderne filosofi er det, ifølge Rorty, kun Dewey, Heidegger og Wittgenstein som har klart å bryte løs fra behovet om å gjøre filosofien til en “teori om kunnskap”.³ Sellars-Quine-argumentet er ment som et forsøk på å vise at to av den analytiske filosofiens største profiler sammen kan vise oss hvorfor den kantianske arven i filosofien, og med den det epistemologiske utgangspunktet, trygt kan forlates.

Hovedpremisset for Rortys poeng synes å være at den analytiske filosofien⁴ fortsatt er avhengig av de kantianske distinksjonene: “If there are no intuitions into which to resolve concepts (in the manner of the *Aufbau*) nor any internal relations among concepts to make possible “grammatical discoveries” (in the manner of “Oxford philosophy”), then indeed it is hard to imagine what an “analysis” might be.”⁵ Den analytiske filosofien er i sin natur kantiansk, siden den enten må kunne skille mellom anskuelse og begreper, eller mellom analytiske og syntetiske påstander. Rorty mener at vi med Sellars kan bryte ned den første av disse distinksjonene, og med Quine den andre. Det han ønsker å ende opp med er en behavioristisk forståelse av epistemologien, der det er sosiale konvensjoner – det vi blir enige om – som avgjør hva vi holder som ‘sant’: “The work of these two philosophers enables us to unravel [...] why an “account of the nature of knowledge” can be, at most, a description of human behavior.”⁶

I Rortys fremstilling er Sellars beskrivelse av ‘The Myth of the Given’ ikke bare et argument for epistemologisk koherentisme, men også et angrep på anskuelse-begrep distinksjonen. Grunnen til dette er at Sellars i sin argumentasjon kritiserer skillet mellom den epistemiske statusen til våre direkte sanse-data, og statusen til det som er tolket. Fordi vi ikke slutter påstander direkte fra partikulære sanseintrykk, men alltid på bakgrunn av hvordan vi med språklige virkemidler har tolket gitte sanseintrykk, kan enhver påstand trekkes under

² Ibid., s. 161.

³ Ibid., s. 162.

⁴ Rorty tar ikke for seg den analytiske tradisjonen fordi han mener denne er mer preget av den kantianske tradisjonen og det representasjonalistiske problemet enn den kontinentale, men fordi det er den analytiske litteraturen og de analytisk-filosofiske vokabularene han er opplært i og mest komfortabel med. Ibid., s. 8.

⁵ Ibid., s. 172.

⁶ Ibid., s. 182.

tvil.⁷ Det er først idet vi får satt ord på våre sanseinntrykk at vi blir det bevisst: For å danne påstander på bakgrunn av sanseinntrykk er vi nødt å ha et bevisst forhold til hva et sanseinntrykk *er*. Denne bevisstgjørelsen er alltid språklig, og i Rortys argumentasjon har Sellars med dette vist oss at det kantianske skillet mellom begrep og anskuelse som to ureduserbare størrelser er falskt: Vi har ingen annen tilgang til anskuelsen enn via vårt begrep om den, det finnes ingen ‘gitte antagelser’ som ikke dannes på bakgrunn av noe vi på forhånd har dannet oss et begrep om.

I likhet med Sellars blir Quine også regnet som en av de store reformatorene i den analytiske filosofien ved midten av det forrige århundret.⁸ Quine utfordrer det som til da har vært to rådende syn i den logiske empirismen med sitt essay “Two Dogmas of Empiricism”⁹; skillet mellom analytiske og syntetiske sannheter og reduksjonismen. For Rorty er det kritikken av skillet mellom analytiske og syntetiske setninger som er det avgjørende. Quine problematiserer her ideen om en “analytisk påstand”, oppfatningen om at det finnes setninger som er sanne i kraft av meningen til de ordene som utgjør en setning. Quine viser hvordan begreper som ‘mening’, ‘synonym’ og ‘definisjon’ har en noe uklar betydning, og viser samtidig hvordan “nødvendigheten” av sannhetsverdien til analytiske utsagn er avhengige av at disse begrepene har en klar betydning.

It is obvious that truth in general depends on both language and extralinguistic fact. [...] Given this supposition, it next seems reasonable that in some statements the factual component should be null; and these are the analytic statements. But, for all its a priori reasonableness, a boundary between analytic and synthetic statements simply has not been drawn. That there is such a distinction to be drawn at all is an unempirical dogma of empiricists, a metaphysical article of faith.¹⁰

For Quine er det umulig ad tekniske begreper å definere tautologier; alle påstander stammer fra noe vi har en idé om, og alt vi har en idé om stammer til slutt fra et eller annet sanseinntrykk. Rorty mener Quine med dette har avvist den andre av Kants to distinksjoner, og at den analytiske filosofien, forstått som forsøket på bygge aksiomatiske teorier som kan begrunne en oppfatning fundamentalt, ikke har noe for seg: “If we accept these criticisms,

⁷ Sellars poengterer dog at vi aldri kan trekke *alle* påstander under tvil til enhver tid, noe som ville kollidert med beskrivelsen hans av en koherentisme. Sellars, W., (1997) [1956]: *Empiricism & the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, s. 79

⁸ Rorty, R., op. cit., s.169.

⁹ Quine, W. V. O., (1951): *The Philosophical Review*, Vol. 60, no. 1 (jan. 1951) s. 20-43.

¹⁰ *Ibid.*, s. 34.

[...] we are in a position to ask whether there still remains something for epistemology to be. I want to urge that there does not.”¹¹

Konklusjonen Rorty trekker fra Sellars-Quine-argumentet er altså at sålenge det ikke lar seg gjøre å begrunne våre oppfatninger verken til rene sansedata eller analytisk konstruerte setninger, så er det beste vi kan gjøre å begrunne dem behavioristisk. Spørsmål som angår kunnskap determineres av språket vårt. Språket er først og fremst et kommunikativt medium, det gir kun mening når dets betydning er felles for dem som deler det. Når det vi kaller ‘sannhet’ nødvendigvis uttrykkes språklig, og språkets fremste kjennetegn er at det er noe vi deler med andre, så blir den enkle konklusjonen at vi begrunner det vi kaller ‘sannhet’ først og fremst med referanse til dem vi deler språket med. Rorty beskriver denne behaviorismen for en holistisk form for *konversasjonalisme*:

If we see knowledge as a matter of conversation and of social practice, rather than as an attempt to mirror nature, we will not be likely to envisage a metapractice which will be the critique of all possible forms of social practice. So holism produces, as Quine has argued in detail and Sellars has said in passing, a conception of philosophy which has nothing to do with the quest for certainty.¹²

Rorty er av den oppfatning at hvis Sellars og Quine ses i lys av hverandre, slik han selv gjør det, så fins det ikke lenger noe behov for en epistemologibasert analytisk filosofi. Konsekvensen av Sellars-Quine-argumentet er nemlig at det ikke finnes noe mer fundamentalt angående hvordan vi begrunner en oppfatning enn sosial praksis.

1.2 Vulgær pragmatisme?

Susan Haack velger i sitt oppgjør med Rorty å karakterisere hans kritikk av epistemologien som vulgær pragmatisme.¹³ Haack stiller seg selv i den pragmatiske tradisjonen, men selv om hun innser at pragmatismens diversitet kan åpne for en kritikk av epistemologien slik Rorty fremsetter den, har hun problemer med å se at dette er i samme ånd som det prosjektet som ble grunnlagt av filosofer som Charles S. Peirce, og William James. Hun ønsker derfor for det første å vise at epistemologien godt kan tåle den kritikken Rorty fremsetter, og for det andre å avvise at ønsket om å avskaffe det epistemologiske idealet i filosofien kan ha sitt utgangspunkt i den klassiske pragmatismen. Haacks historiske agenda er ikke så relevant i denne forbindelsen, og den får egentlig ikke så mye plass i hennes kritikk av Rorty heller.

¹¹ Rorty, R., op. cit. s. 210.

¹² Ibid., s. 171.

¹³ Haack, S. (1993): “Vulgar Pragmatism: an Unedifying Prospect”, i: *Evidence and Inquiry: towards reconstruction in epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford. s. 182-03.

Men hennes kritikk av Rortys syn på epistemologien er desto mer relevant, den er både grundig og problematisk for Rorty, og i denne forbindelsen vil det komme klarere frem hva det er i Rortys sannhetsbegrep som kan tjene en bredere hensikt, etter at hans oppgjør med den epistemologiske tradisjonens status i filosofien får en grundig kritikk.

Haacks oppgjør med Rorty presenteres først og fremst i hennes *Evidence and Inquiry*.¹⁴ Her er tre elementer avgjørende: For det første presenterer hun oss for en langt mer nyansert beskrivelse av hva som faktisk er epistemologisk fundamentalisme enn det Rorty fremsetter, for slik å få fram hvordan Rortys Sellars-Quine-argument egentlig ikke rammer epistemologien like omfattende som Rorty vil ha det til. For det andre kritiseres det hun ser som en dikotomi i Rortys syn på sannhet, mellom absolutt antirealisme og absolutt realisme, med en ytterligere nyansering av hva forskjellige epistemologiske tradisjoner legger i betydningen av sannhet. Til slutt ønsker hun å vise at den konversasjonalismen Rorty ser som sitt alternativ til begrunnelse av sannhet, er en kombinasjon av *konvensjonalisme* og *kontekstualisme*, og slett ikke kan oppfylle kravene hun ser som nødvendig for å avvise epistemologien.

I sin klargjøring av tradisjonen 'epistemologisk fundamentalisme' deler hun først begrepet fundamentalisme inn i tre forskjellige betydninger; 'fundamentalisme', '*fundamentalisme*', og 'FUNDAMENTALISME'¹⁵: Fundamentalisme, (eller *erfaringsbasert* fundamentalisme, som hun også kaller dette), er det som kan kalles empirisk fundamentalisme. Sannhetsverdien til en påstand er her avhengig av om denne er sluttet korrekt fra grunnleggende, erfaringsbaserte oppfatninger. *Fundamentalismen* har også et sett med grunnleggende oppfatninger hvorfra alle påstander må være sluttet gyldig for at de skal være sanne, men i dette synet er det kravene til den logiske gyldigheten som er det viktigste, kriteriene til sannhetsverdien kan kun være strengt analytiske, og epistemologien er en utelukkende a priori disiplin. Denne oppdelingen av epistemologien er svært lik den Rorty legger til grunn i sin kritikk av den, og det er helt klart et poeng av Haack å stille opp den fundamentalistiske epistemologien på denne måten for slik å vise at det finnes flere nyanser til den enn hva Rorty får fram.

Haacks siste kategori, FUNDAMENTALISME, er ikke like prinsippfast som de to første. Selv om det avgjørende også her er at det må eksistere et sett grunnleggende oppfatninger, hvorfra alle sanne påstander må være sluttet gyldig, er det viktigste at disse grunnleggende oppfatningene indikerer noe sant: I stedet for at kriteriene for en påstand

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Haack, S., op. cit., s. 186.

dikterer at dens begrunnelse er sluttet fra enten et analytisk eller erfaringsbasert fundament, så er de viktigste kriteriene til dette fundamentet med grunnleggende oppfatninger at de ikke skal være konvensjonelle, at det er objektive kriterier som ligger til grunn for hvorfor vi kan si at de indikerer noe sant. Mens Rorty mener å vise at kombinasjonen av Sellars argument om 'The Myth of the Given' og Quines kritikk av analysitet beviser umuligheten av en fundamental epistemologi, prøver Haack med sine tre betydninger av fundamentalisme å vise at Sellars rett nok ødelegger muligheten for 'fundamentalisme', og Quine det samme med '*fundamentalisme*', men at 'FUNDAMENTALISME' kun faller under Rortys eget argument mot epistemologi som et "sannhets-speil". Samtidig mener Haack at det er på FUNDAMENTALISMEN at epistemologiens legitimitet står og faller, og at Rortys Sellars-Quine-argument derfor slett ikke rammer epistemologiens legitimitet, siden det kun er hans eget argument mot fundamentalismen som er rettet mot dennes beste versjon.

Hennes neste argument er kritikken av Rortys dikotomi i synet på hva som er 'sant' mellom det hun kaller 'irrealism', og 'grandly transcendental'.¹⁶ Haack mener at Rorty gjør det til et enten-eller-valg, at det ikke finnes noe syn mellom hans konversasjonalisme og et bilde av at det som er 'sant' må bestå av en korrekt representasjon av virkeligheten, et "speilbilde av naturen". Haack finner begge disse posisjonene like lite tiltalende, og avviser valget mellom dem ved igjen å innføre ytterligere nyanser. Hun viser hvordan både pragmatiske og realistiske syn på hva som er 'sant' befinner seg mellom Rortys to ytterpunkter. Å avvise Rortys antirealistiske holdning vil altså ikke si at en nødvendigvis må akseptere en "storslått transcendental" holdning.

Avslutningsvis i sin kritikk av Rorty ønsker Haack å se nærmere på hans konversasjonalisme, det hun ser som en Wittgenstein-inspirert konjunksjon av kontekstualisme og konvensjonalisme: "A natural interpretation, and one which comports with Rorty's frequent admiring reference to Wittgenstein, would take conversationalism as a conjunction of two theses: contextualism at the level of explication, conventionalism at the level of ratification."¹⁷ Poenget her er at kontekstualismen uttrykker en alternativ forklaringsmodell, der en påstand begrunnes ut ifra hvordan den stiller seg til sin epistemiske kontekst, noe som skiller den grunnleggende fra fundamentalistiske teorier (hvor påstander skal bygges på et sett med grunnleggende oppfatninger), og koherensteorier (hvor påstander begrunnes på bakgrunn av hvordan de kan sluttes til fra andre påstander). Problemet med kontekstualismen er ikke hvordan den uttrykker problemet, men at den naturlig leder til en

¹⁶ Ibid., s. 188.

¹⁷ Ibid., s. 190.

konvensjonalistisk holdning i ratifiseringen av sannheten: Fordi sannhetsverdien av en påstand alltid er relativ sin epistemiske kontekst, vil en naturlig tilbøyning til konvensjoner følge da det ikke finnes noe kriterium for hvilken epistemisk forklaringmodell som vil være riktig. Konvensjonalisme er ekstra problematisk for Haack, da FUNDAMENTALISMEN retter seg direkte mot begrunnelse basert på konvensjoner. Kontekstualismens største problem er altså at den naturlig vil føre til konvensjonalistiske begrunnelser av kunnskap, noe som nødvendigvis (ifølge Haack) leder til relativisme.

Skal vi forstå hvorfor Haack velger å gå så kritisk ut mot Rorty som hun gjør, må vi se nærmere på hva som faktisk er hennes prosjekt. Mens Rorty forsøker å vise oss hvordan den analytiske tradisjonen selv har klart å vise umuligheten av et epistemologisk ideal i filosofien, forsøker Haack å bidra med et nytt argument for muligheten av sikker kunnskap. Rortys pragmatisme er en holdning til sannhet der det som til en gitt tid fungerer best i en gitt sammenheng er det nærmeste vi kommer verdidommen 'sant'. Haack sin pragmatisme et reelt forsøk i bidraget til å finne frem til betingelser som er tilstrekkelige for å begrunne en påstand. Haack ønsker å danne et metafysisk, konstruktivt bidrag til forsøket på å unngå regressproblemet i epistemologien. Helt konkret ønsker hun å forene fundament- og koherensteoriene til en samlet teori for begrunnelse. Hun ser polariseringen mellom koherensteorier og fundamentale teorier som litt av årsaken til at epistemologien som ideal for filosofien av enkelte er blitt forsøkt dekonstruert. Derav undertittelen på hennes bok: *Towards reconstruction in Epistemology*.¹⁸

Haack kaller sin "tredje løsning" for "Foundherentism". I denne tillater hun både 'koherente' oppfatninger og grunnleggende oppfatninger å spille en rolle for begrunnelsen av en påstand: I stedet for at en påstand begrunnes 'hvis og bare hvis' påstanden kan sluttes gyldig fra en grunnleggende sann oppfatning, eller fra et sett med sammenhengende sanne slutninger, vil en påstand begrunnes 'mer eller mindre' sann, ved å slutte seg fra både grunnleggende oppfatninger og 'koherente' slutninger: "The idea is that our criteria of justification is neither simply atomistic nor unqualifiedly holistic."¹⁹ For å illustrere dette bruker hun en "kryssord analogi"²⁰:

¹⁸ Haack, S., op. cit., s. 1.

¹⁹ Ibid., s. 76.

²⁰ Ibid., s. 81-9. Illustrasjonen under er hentet fra nettavisen.no

HAVDEL	F	GRESK ØY	K	KJÆR-TEGN
BÅT		DYR		
S	J	A	R	K
BIL-MERKE	O	P	E	L
JENTE-NAVN				
G	R	E	T	E
DRIKK	D	R	A	M

For å begrunne påstanden om at de øverste ordet vannrett er “sjark”, kan en først og fremst slutte seg fra tipset “båt”; dette er det ‘koherente’ slutningsgrunnlaget. I tillegg kan en være mer eller mindre sikker i sin påstand med bakgrunn i de ordene loddrett som krysser det feltet “sjark” skal stå i; “fjord”, “aper”, “kreta”, og “klem”. Disse ordene står for de grunnleggende slutningsoppfatningene, og ved å kombinere bruken av både grunnleggende, og ‘koherente’ slutningsoppfattelser i begrunnelsen av en påstand mener Haack at vi kan unngå regressproblemet.

Den grunnleggende forskjellen mellom Haack og Rorty ligger først og fremst i at Haack med sin lansering av “foundherentism”, forsøker på det Rorty har som prosjekt av avvise nødvendigheten av: Å etablere sikre kriterier for hva som skal til for å kunne felle normative verdidommer. At begge kaller seg pragmatister er mest av alt et tegn på hvor bredt denne tradisjonen favner, spørsmålet om hvem av dem som fortjener denne merkelappen er ikke særlig relevant i denne sammenhengen. Grunnen til at Haack er interessant i forbindelse med Rorty er i min mening først og fremst at hennes kritikk av Sellars-Quine-argumentet treffer ganske godt. Dette er et bærende argument i *Philosophy and the Mirror of Nature*, og Haacks kritikk av det fremtvinger et grundigere søkelys på hva det er Rorty er ute etter i hans kritikk av det epistemologiske idealet i filosofien.

At Haack går videre fra å avvise Sellars-Quine-argumentet, til å kalle Rortys pragmatisme for relativistisk og kynisk,²¹ er ikke like lett å akseptere. Dette er også noe Rorty henger seg grundig opp i når han svarer på tiltale i sitt svar til Haack.²² Her gjør han et poeng ut av at det ikke finnes noen grunn til å bygge bro mellom begrunnelsen til at en påstand er sann, og den faktiske sannhetsverdien av den:

²¹ Haack hevder at kynisme er uungåelig i begrunnelsen av en påstand der en støtter seg på konvensjoner. Ibid., s. 192.

²² Rorty, R. (1995): “Response to Susan Haack”, i Saatkamp, H, J, Jr. (red): *Rorty & Pragmatism*. s. 148-153.

I take it that Haack finds an ambiguity in the notion of “accepting as true” between an endorsing use of true – one which makes “to believe is to accept as true” as empty as “to approve is to accept as good” – and a “substantive” and “realistic” use of true, in which when you accept *p* as true you do something *more* than accept it as justified.²³

Det gir ifølge Rorty like lite mening å skulle kunne veksle mellom størrelsene ‘sant’ og ‘begrunnelse’, som det gjør å skulle kunne veksle tilsvarende mellom ‘godt’ og ‘godkjenne’, og poenget er at et mer realistisk eller substansielt syn på sannhet må innebære at det finnes noe ekstra som kan sies om begrunnelsen, noe som kan legge bro mellom ‘begrunnelse’ og ‘sant’. Rorty kan ikke se hva dette ekstra skal kunne være, men regner med det er fordi han velger ikke å lete etter dette at Haack synes hans pragmatisme er en kynisk form for konvensjonalisme.

Haacks avvisning av Sellars-Quine-argumentet forblir uimotsagt av Rorty, men som vi skal se er hans påpekning av det problematiske i broen mellom sannhet og dens begrunnelse noe han tar videre, og som til slutt vil være med på å utdype poenget med Sellars-Quine-argumentet.

1.3 Forskjellig bruk av sannhet

Som vi har sett mener Haack at Rortys bruk av Sellars og Quine i argumentet mot en fundamental forståelse av sannhet i beste fall argumenter mot to oppfattelser av hva fundamentalismen er, men på ingen måte fungerer som et gyldig argument for å avvise det epistemologiske idealet i filosofien, slik Rorty hevder. Men det som er viktigst med tvisten mellom Haack og Rorty, er hvordan deres motiver og innfallsvinkler til probemet er helt forskjellig: Haacks motiv for å avvise kritiske syn på epistemologien er at hun selv presenterer et forslag til hvordan vi *kan* argumentere for muligheten til sikker kunnskap. På denne måten bidrar hun på en konstruktiv måte i en tradisjon Rorty ikke ønsker å være del av. Mens Haacks agenda er å finne metafysiske kriterier for hva sikker kunnskap skal være, er Rortys agenda *terapeutisk*.

I essayet “Pragmatism, Davidson and Truth”²⁴ foreslår Rorty en ‘forsiktig’ bruk av sannhet: Sannhet brukes ofte *forklarende*; visse kriterier som må oppfylles for å kalle noe sikker kunnskap skal forklares. Når Rorty ønsker å gå vekk fra denne bruken av sannhet, henger det sammen med at han mener filosofiens rolle ikke så mye burde være en slik teori-

²³ Ibid., s. 149.

²⁴ Rorty, R. (2008a) [1991]: *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University Press, New York. s. 126-50.

eller systembygging. Hans 'forsiktige' bruk av sannhet er et ledd i beskrivelsen av hva han mener med terapeutisk filosofi. I stedet for å være en omfattende teori om hva som skal til for å kunne kalle noe sikker kunnskap, er den forsiktige bruken av sannhet en minimumsdefinisjon av hvor langt vi kan trekke verdidommen 'sant'. Ens begrunnelse for å tro at en påstand er sann kan være helt berettiget, men det *kan fortsatt hende* at den er usann. Med en forsiktig bruk av sannhet vil det nærmeste vi kommer 'sannhet' være en vurdering av at begrunnelsen for sannheten er legitim, en objektiv verdidom vil med en gang kreve en 'forklarende' bruk; en omfattende forklaring av hvordan visse kriterier tilfredsstiller de kravene vi må stille oss til hva som kan kvalifisere som sikker kunnskap.

Sammenlignet med Haack er Rortys forsøk på å gå vekk fra en 'forklarende' bruk av sannhet et forsøk på å vise at hennes prosjekt, å finne en måte å brolegge gapet mellom en påstand og dens begrunnelse, i beste fall er unødvendig. Rorty henter mye av sin argumentasjon mot en tradisjonell forståelse av sannhet som et slikt "korrespondanse-spørsmål" fra Donald Davidson. I "Non-reductive physicalism"²⁵ presenteres Davidsons teorier som naturalistiske, men anti-reduksjonistisk: Det mentale og det fysiske tilhører ikke to ontologisk forskjellige verdener, men de begrepene vi bruker om dem er likefullt av ulik art: Forskjellige vokabularer tjener forskjellige hensikter. De begrepene vi bruker om mentale hendelser kan ikke reduseres til de begrepene vi bruker om elementær partikkelfysikk, et forsøk på å definere en norm for hva som må til for å komme frem til sikker kunnskap vil derfor være meningsløs: Det som avgjør meningsinnholdet i en påstand er aldri *bare* hvordan en sluttet seg fram til det, det avgjøres også av hvordan det vokabularet en bruker er passet inn mot objektet en feller påstanden om. Ifølge Rorty innebærer den broleggingen mellom påstand og begrunnelse som Haack forsøker på å redusere vokabularet om subjektet til vokabularet om objektet. Han mener Davidson har vist hvorfor dette er umulig.

I Rortys beskrivelse av en ikke-reduktiv fysikalisme argumenterer han ved hjelp av sentrale teser fra Davidson.²⁶ Den første tesen er at mentale årsaker – ens overbevisning eller ønske om noe – *kan* tilegnes direkte kausal forbindelse til en faktisk handling. Det er ingen grunn til å diskriminere mellom årsakssammenhengen fra det mentale til det fysiologiske, og sammenhenger som er rent fysiologiske. Den neste tesen han henter fra Davidson skal beskrive hvordan en ikke-reduktiv fysikalisme med hensyn til forholdet mellom det mentale og det legemlige unngår det paradoksale i at et fysikalistisk syn på dette forholdet nødvendigvis burde føre til at påstander om det mentale skal kunne reduseres til påstander om

²⁵ Ibid., s. 113-26.

²⁶ Ibid., s. 113f.

det fysiologiske. Denne tesen vil bort fra den tradisjonelle vestlige tradisjonen med å skille mellom setninger som korresponderer til noe i verden, og setninger som beskriver noe “ikke-fysisk” (som etikk og estetikk), og at de førstnevnte har en privilegert tilgang til ‘sannhet’.²⁷ Det den vil frem til er poenget om at forskjellige vokabularer tjener forskjellige formål, og at det ene vokabularet ikke kan byttes ut med et annet uten at dette diskriminerer mellom de ulike vokabularenes tilgang til sannhet. Slik kan han tillate at rent mentale hendelser kan stå i direkte kausal forbindelse med rent fysiologiske hendelser, uten at de begrepene vi bruker for å beskrive det mentale må kunne reduseres til de vi bruker for å beskrive det fysiologiske.

Nøkkelen til å forstå hva Rorty vil med sin beskrivelse av ‘forsiktig sannhet’ er det *lingvistiske* poenget han vil frem til i sin beskrivelse av hva som kan være sant. Beskrivelsen av den ikke-reduktive fysikalismen må tolkes dithen og: Det vi kaller sannhet beskriver i beste fall en påstands forhold til andre påstander innenfor en gitt sammenheng, denne sammenhengen eller konteksten vil alltid være beskrevet med begreper som er tilpasset det de beskriver, de kan dermed ikke reduseres til hverandre, men det trenger ikke bety at det de beskriver tilhører ulike ontologiske klasser. Sannhet er, slik Rorty beskriver den som forsiktig, kun en påstand, en setning som aldri er bedre enn det som begrunner den. Grunnen til at filosofer ønsker å bygge systematiske teorier som forklarer hvordan referansen til noe i verden gjør en påstand sann, er overbevisningen om at det finnes ‘oppfattelser’ og ‘ikke-oppfattelser’.²⁸ Ikke-oppfattelsene er det der ute i verden som bekrefter den oppfattelsen vi har om noe som ‘sant’. Rorty forsøker å vise hvordan Davidson viser unødvendigheten av at sannhet må være en overenskomst mellom slike ‘oppfattelser’ og ‘ikke-oppfattelser’ i sin kritikk av *skjema og innholds dualismen*.

Skjema og innholds dualismen er forståelsen av verden og begrepene vi har om den som to ontologiske ulike størrelser, og håpet om å kunne beskrive et positivt bilde av hvordan vi kan få innholdet (verden) til å passe inn i skjemaene (begrepene) vi ønsker å strukturere våre sanseinntrykk i. Davidsons problem med dette bildet er at han avviser muligheten for at vi kan slutte oss til en oppfatning av noe annet enn andre oppfattelser: “[...] nothing can count as a reason for holding a belief except another belief.”²⁹ Vi kan ikke slutte oss fra et sanseinntrykk til en oppfatning, dette ville fordret en direkte konfrontasjon mellom våre oppfattelser og virkeligheten; “[...] the idea of such a confrontation is absurd.”³⁰ Det lengste

²⁷ Ibid., s. 116.

²⁸ Ibid., s. 129

²⁹ Davidson, D. (2001): “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, i: *Subjective, Intersubjective and Objective*, Oxford University Press, New York, s. 141.

³⁰ Ibid., s. 137.

vi kan strekke oss i så måte er å si at det finnes en kausal forbindelse mellom våre sanseinntrykk og våre oppfattelser.³¹ Når Rorty vil ha denne holdningen hos Davidson til å passe inn i sitt pragmatiske sannhetsbilde henger det sammen med det lingvistiske poenget som begge er enig i: Sannhet brukes som en verdidom man tillegger en påstand, hvis en ikke kan slutte seg til en oppfattelse fra annet enn andre oppfattelser vil en korrespondanseteori mellom disse og såkalte “ikke-oppfattelser” være umulig, det vi måtte kalle ‘sannhet’ *kan* derfor ikke være annet enn en påstands forhold til alle andre påstander. Sannhet er i dette lyset et strengt språklig anliggende, og selv om en kan argumentere for at oppfattelser er noe som tilhører den mentale sfæren er de åpenbart rent språklige entiteter idet de kun som påstander tillegges en sannhetsverdi.

Et viktig motiv for å tegne dette bildet av forholdet mellom våre oppfattelser og verden, er Rortys beskrivelse av tre ulike bruksområder for ‘sannhet’: I tillegg til den forsiktige bruken som allerede er beskrevet, kan sannhet også brukes normativt og deskriptivt.³² Den deskriptive måten å bruke sannhet på beskriver Rorty som en “metaspråklig” affære, der det vanlige synet (forbundet med Tarski) har vært at påstanden ‘snøen er hvit’ (på norsk) er sann ‘hvis og bare hvis’ snøen i virkeligheten faktisk viser seg å være hvit. Problemet med denne holdningen er at den fordrer en korrespondanseteori som uungåelig ender opp i skjema-innhold dualismen. Rorty ønsker istedet et syn på den deskriptive bruken av sannhet der påstanden ikke kan verifiseres med henvisning til faktiske forhold i den ytre verden først og fremst, men de andre påstandene og oppfatningene vi måtte ha i et gitt språk. Men viktigere for Rorty enn å diskutere hvordan en tilfredstillende ‘deskriptiv’ bruk av sannhet skal se ut (et spørsmål hvor han stort sett henviser til Davidson), er det å understreke at denne bruken må holdes adskilt fra den ‘normative’ bruken av sannhet.

Den ‘normative’ bruken er mer opptatt av å karakterisere fremgangsmåtene en bruker i sin undersøkelse som riktige eller gale, enn av det mer rent predikatlogiske fokuset i en deskriptiv bruk av sannhet. Som begrunnelse for en oppfatning ser ikke Rorty noe stort problem med verken normativ eller deskriptiv bruk av sannhet hver for seg. Problemet melder seg når en forsøker å forklare hvordan en skal kunne begrunne oppfatninger både normativt og deskriptivt samtidig: “The traditional philosophical attempt to conflate these two kinds of use, and to view them both as explained by the use of ‘true’ to denote a non-causal relation

³¹ Ibid., s. 146.

³² Rorty, R., op. cit., s. 128. Den ‘deskriptive’ bruken av sannhet må ikke blandes med den ‘forklarende’ bruken jeg beskriver ovenfor. Med ‘deskriptiv’ og ‘normativ’ bruk av sannhet mener jeg her det Rorty kaller ‘disquotational’ og ‘endorsing/commending’ bruk av sannhet, mens det jeg ovenfor kalte ‘forklarende bruk’ av sannhet er det Rorty kaller ‘explanatory use’.

called ‘correspondence’, is, on this account, a confused attempt to be both inside and outside the language-game at the same time.”³³ Som vi så ovenfor er det ikke for Rorty behov for en mer fundamental begrunnelse av en oppfatning enn det de som bruker et gitt språk blir enig om som velbegrunnet. Dette kan gjøres deskriptivt, med henvisning til lingvistisk praksis, eller det kan være bestemmende – det en bestemte seg for som velbegrunnet setter en standard for en gitt praksis – som vil være den ‘normative’ bruken. Forsøkene på å kombinere disse to, å la den ‘deskriptive’ bruken av sannhet sette normen så og si, ser Rorty som et tilbakefall til Platons ønske om en “substansiell” filosofi: “Pragmatism [...] urges that we not repeat Plato’s mistake of taking terms of praise as the name of esoteric things – of assuming, e.g., we would do a better job of being good if we could get more knowledge of The Good.”³⁴ Rorty ser Davidsons og Deweys beskrivelser av forskjellen på nettopp deskriptiv og normativ bruk av sannhet som forsøk på å bevise at en substansiell bruk av sannhet, der vi skal kunne definere et teoretisk grunnlag for hvordan ‘sannhet’ ser ut deskriptivt, for så å la det stå som en norm for hvordan vi foretar en undersøkelse, som et bevis på at disse to brukene av sannhet ikke må blandes sammen.³⁵

Går vi tilbake og ser på hva Rorty sier om Haacks forsøk på å definere en substansiell teori om sannhet, og i tillegg holder hans poeng om at en behavioristisk begrunnelse av våre oppfatninger er alt vi kan håpe på friskt i minne, begynner etter hvert det generelt anti-essensialistiske bildet i hans kritikk av epistemologien å gjøre seg gjeldende. Rorty kan ikke se hva en substansiell teori om sannhet skal kunne være. Han hevder som sagt at dette innebærer å være både inne i og utenfor en referansiell ramme for begrunnelse på en og samme tid. At vi som Platon ønsker å definere et ideelt begrep om hva ‘Sannhet’ skal være, samtidig som dette ideelle skal være bestemmende for konkret praksis. Det er et essensialistisk bilde av sannhet, der summen av en rekke språklig definerte oppfatninger som er mer eller mindre velbegrunnet abstraheres til en norm som skal stå som målet for all undersøkelse.

Rorty gir med sin ‘forsiktige’ bruk av sannhet og sitt behavioristiske begrunnelsesideal ganske klart uttrykk for at en abstraksjon av hva sannhet essensielt sett er ikke har noe for seg. Det er simpelthen et tilbakefall til de representasjonalistiske forsøkene på å “speile virkeligheten”, noe Sellars og Quine viser at ikke lar seg gjøre analytisk. At det er et behov for et slikt essensialistisk bilde av sannhet som et ideelt mål for all undersøkelse ser han heller

³³ Ibid., s. 136.

³⁴ Ibid., s. 141f.

³⁵ Ibid., s.142f.

ikke poenget med: “I think inquiry – fitting whatever comes down the pike into our previous experience and believes as best we can – is something nobody can help doing. We do not need a goal called truth to lure us into this automatic, involuntary process of adjustment to the environment.”³⁶ Rortys oppfatning av hva en ‘undersøkelse’ bør være ligger, som vi også skal se senere, nærmere hermeneutikkens kontekstualisme enn epistemologiens analytiske logikk.

1.4 En annen terapi

En som deler Rortys terapeutiske agenda i filosofien er John McDowell. Det han ikke deler med Rorty er konklusjonen om at siden det ikke er mulig å danne aksiomatiske teorier om hvordan en oppfatning skal begrunnes, så kan vi like gjerne slutte å bry oss om hvordan våre oppfatninger stemmer overens med det vi har en oppfatning om. Selvom filosofien kanskje aldri vil være i stand til å definere hvordan ‘Sannheten’ ser ut, og hva som skal til for komme dit, så er det ikke dermed sagt at vi skal gi opp forsøkene på å uttrykke oss i et objektivt språk. Helt konkret kritiserer McDowell Rorty for blant annet hans absolutte krav om å holde deskriptiv og normativ bruk av sannhet adskilt. McDowell mener Rorty ikke helt har forstått hva den ‘deskriptive’ bruken av sannhet innebærer, at han lider av en “blind spot” da han ikke klarer å se at den metaspråklige beskrivelsen av sannhet som Tarski beskriver, og som Davidson bygger videre på, nødvendigvis må brukes normativt idet vi i praksis bruker sannhet deskriptivt hver gang vi påstår noe. “That disquotability is normative for conclusion of inference, and hence that disquotability must be preserved by good patterns of inference, is just part of what it means for disquotability to be normative, in the unproblematic way it is, for claim-making.”³⁷ Sannhet vil alltid være et mål for den undersøkelsen hvorfra vi prøver å trekke en slutning, så med mindre vi helt skal slutte å trekke slutninger på bakgrunn av det vi undersøker, vil den normative bruken av sannhet bygge på hvordan vi begrunner en påstand deskriptivt.

McDowell mistenker Rorty for å kreve den normative og den deskriptive bruken av sannhet adskilt som et ledd i sin argumentasjon for å komme unna objektiviteten. Rortys motiv for å hevde dette henger sammen med hans kritikk av de representasjonalistiske forsøkene på å “speile virkeligheten”: “But I think he is wrong in supposing that the way to cure people of the impulse towards that sort of philosophy is to proscribe, or at least try to

³⁶ Rorty, R., (1995): s. 151. Se også Rorty, R., (1998): “Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright”, i: *Truth and Progress*, Cambridge University Press, New York, s. 19-42. Rorty utdyper her dette poenget ved å sammenligne mye av det han skriver om Davidson i “Pragmatism, Davidson and Truth” med det han karakteriserer som Wrights “metafysiske aktivisme”.

³⁷ McDowell, J., (2007) [2000]: “Towards Rehabilitating Objectivity”, i Brandom, R. B. (red.): *Rorty and his critics*, Blackwell Publishing, Malden, s. 117.

persuade people to drop, the vocabulary of objectivity, and centrally the image of the world as authoritative over our investigations.”³⁸ McDowell deler ikke Rortys kategoriske avvisning av at vår begrunnelse skal stå ansvarlig overfor “verden”. Selv om McDowell ikke tror filosofien vil kunne hevde seg som et intellektuelt fundament for all annen vitenskapelig forsøk, avviser han ikke dermed muligheten for at vi skal kunne uttrykke objektivt det vi undersøker. McDowell forsøker heller å vise oss en løsning på hvordan vi kan få dette til uten å måtte bry oss med de skeptiske utfordringene epistemologien forsøker å komme til livs.

I McDowells *Mind and World* er åpningstemaet hvordan vi i forsøket på å begrunne våre påstander om verden fort ender opp i et umulig vekselvalg mellom “The Myth of the Given” eller koherentismen.³⁹ McDowell mener begge løsningene er dårlig da begrunnelse med henvisning til noe gitt noe utenfor oss selv, eller fundamentalisme, fort ender opp i skeptisisme. Enhver form for koherentisme mister derimot all mulighet for friksjon mellom subjekt og objekt, og til slutt kan vi ende opp med et gap mellom oss og det vi ønsker å si noe om som gjør det umulig å si noe som helst meningsfullt om verden. Sammenlignet med Rorty er altså McDowell med på å problematisere den tradisjonelle epistemologiens prosjekt; å danne en omfattende teori for hvordan påstander kan begrunnes. Men dette er også så langt McDowell er villig å følge ham; når Rorty går fra kritikken av den tradisjonelle epistemologien til å foreslå at vi istedenfor å stå til ansvar for verden heller bare skal stå til ansvar for hverandre, mener McDowell at Rorty har misforstått epistemologiens problem:

What gives the seeming problems of modern mainstream epistemology their seeming urgency is not the sheer idea that inquiry is answerable to the world. The culprit, rather, is a frame of mind in which the world to which we want to conceive our thinking as answerable threatens to withdraw out of reach of anything we can think of as our means of access to it.⁴⁰

McDowell deler som sagt Rortys frykt for at filosofien skal fremstå som et “presteskap” som skal kunne “mediere” mellom oss vanlige dødelige og en “*mundus absconditus*”.⁴¹ Men i stedet for å avskrive hele ideen om at vi skal kunne gjengi den virkelige verden representativt, ønsker imidlertid McDowell å vise at dette er mulig, men *uten* å gå via de omfattende teorikonstruksjonene som epistemologien ønsker at vi skal akseptere.

McDowell mener vi ikke trenger å bekymre oss for trusselen om at verden skal trekke seg vekk – at våre oppfatninger *om* den ikke skal ha noen direkte sammenheng *med* den. Ved

³⁸ Ibid., s. 121.

³⁹ McDowell, J., (2003) [1994]: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, s. 7-23.

⁴⁰ McDowell, J., (2007): s. 110.

⁴¹ Ibid.

å gå tilbake til Kants beskrivelse av samarbeidet mellom våre sanser og vår fornuft finner McDowell en løsning på hvordan vi kan beskrive våre kognitive egenskapers forbindelse med verden der ute, uten å måtte bygge en stor epistemologisk teori. Dette er samtidig umulig uten å akseptere det skillet hos Kant som Rorty peker ut som utgangspunktet for all moderne epistemologi; skillet mellom anskuelse og begreper. McDowell mener at vi ikke skal se først og fremst på dette skillet som beskrivelsen av to ulike størrelser, men peker istedet på Kants betoning av *samarbeidet* mellom disse to størrelsene. Han sier med Kant at “anskuelse uten begreper er blinde”;⁴² poenget er at vi i vår anskuelse begrepsliggjør alt vi tar inn over oss. Sammen med Sellars mener McDowell at vi må begrepsliggjøre alle våre sanseinntrykk for å forstå dem, uten denne begrepsliggjøringen ville vår anskuelse vært “blind”. “Begrepsløst innhold” er det Sellars identifiserer med det som er gitt i “the Myth of the Given”, men mens Sellars kun mener at det legitimerer et koherentistisk syn på kunnskap, synes derimot McDowell at dette viser hvordan våre begreper er det som medierer mellom oss og virkeligheten rundt oss – det er nettopp denne begrepsliggjørelsen som *gjør* oss i stand til å si noe meningsfullt om annet enn andre oppfatninger.

Litt av det problemet McDowell ser i vekselvalget mellom koherensteorier og “The Myth of the Given”, er at det ene utelukker erfaringens bindende effekt på vår bevissthet, mens den andre derimot binder den alt for mye opp.⁴³ Mens en forståelse av kunnskap som berettiget kun av de oppfatningene vi allerede har gjør det vanskelig å se hvordan vår erfaring av verden kan ha noen reell mulighet til å påvirke disse oppfatningene, vil en forståelse av kunnskap der alt det vi vet skal føres tilbake til et begrepsløst innhold løsrive seg helt fra alt annet enn en “blind” erfaring av verden. Løsningen ligger for McDowell i Kants identifisering av ‘begreper’ med *spontanitet*, og ‘anskuelse’ med *reseptivitet*. I kraft av det samspillet som til enhver tid eksisterer mellom anskuelse og begrep mener McDowell at problemet med hvordan den verden vi erfarer kan legge begrensinger på vår kunnskap uten at vi utelukker vår egen evne til å påvirke vår oppfatning av verden, kan løses uten at vi trenger å bekymre oss for at det ene utelukker det andre:

The conceptual capacities that are passively drawn into play in experience belong to a network of capacities for active thought, a network that rationally governs comprehension-seeking responses to the impacts of the world on sensibility. And part of the point of the idea that the understanding is a faculty

⁴² McDowell, J. (2003), s. 4.

⁴³ Ibid., s. 11.

of spontaneity [...] is that the network, as an individual thinker finds it governing her thinking, is not sacrosanct.⁴⁴

Begrepene er her i bruk både i erfaringen og i forståelsen. At ‘verden’ kun kan ha en kausal påvirkning på våre oppfatninger fordi vi ikke kan si noe fornuftig om sanseintrykk før vi har begrepsliggjort dem vil McDowell dermed unngå idet han sier at denne begrepsliggjøringen er en aktiv del av selve reseptiviteten.

Det er viktig å være klar over at Rorty og McDowell, selv om de begge kaller seg ‘terapeutiske’ filosofer, har litt ulike agendaer: Mens Rorty ønsker å problematisere muligheten for objektivt og universelt gyldig kunnskap, er det McDowells ambisjon å vise hvordan verden og bevissthet henger sammen uten å gå via de samme teoriene som også Rorty ønsker å bli kvitt. Dette betyr at Rorty, ved å ønske seg helt bort fra forholdet mellom bevissthet og verden og istedet bare fokusere på oss imellom, egentlig undergraver det McDowell ønsker å beskrive. McDowell vil til en viss grad vise oss forutsetningene for et representasjonistisk syn på empirisk kunnskap, han vil bare gjøre dette uten å bruke de teoriene som tradisjonelt har hengt seg opp i det problematiske i forholdet mellom vår bevissthet og verden – vår kunnskap og dens begrunnelse. McDowell ønsker å beskrive det han kaller en *minimalistisk empirisme*: “[...] the idea that experience must constitute a tribunal, mediating the way our thinking is answerable to how things are, as it must be if we are to make sense of it as thinking at all.”⁴⁵ Poenget er bare å vise dette uten å falle i de epistemologiske fallgrubene. McDowell forsøker å vise oss at vi kan klare oss uten omfattende metafysiske teorikonstruksjoner, men samtidig unngå skeptiske innvendinger som regressproblemet og hjerne-i-et-kar-argumentet.

Sett i lys av den anti-essensialismen Rorty legger for dagen er McDowells løsning på epistemologiens problemer av en annen sort enn den Rorty foreslår. Ser vi tilbake på den dikotomien Haack mener Rorty trekker opp mellom en radikal konversasjonalisme og en metafysisk representasjonisme kan en si at McDowell avviser den siste, men at han likevel ikke henfaller til Rortys konversasjonalisme. McDowells kritikk av epistemologien er akkurat like skeptisk til den filosofiske ambisjonen om å innta rollen som et nødvendig fundament for all intellektuell aktivitet, men han mener ikke derfor at vi i vår undersøkelse av verden ikke skal være ansvarlig overfor verden. Rorty ser ikke noe behov for å stå til ansvar ovenfor noe annet enn hverandre i våre undersøkelser av verden; McDowell mener at vi på denne måten

⁴⁴ Ibid., s. 12.

⁴⁵ Ibid., s. xii.

står i fare for å distansere oss fra verden. Rortys behavioristiske ideal i begrunnelsen av våre oppfattelser står på samme måte som koherentismen i fare for å distansere seg fra verden i sin undersøkelse av den.

Det som gjør McDowell ekstra interessant i min undersøkelse av Rortys anti-essensialisme er hvordan han beskriver den kontakten som finnes mellom 'spontaniteten' forstått som det aktive ved vår forståelse, og verden. Det spesielle er nemlig at mens Rorty i *Philosophy and the Mirror of Nature* trekker frem et hermeneutisk alternativ til den systematiske filosofien for å *unngå* forholdet mellom vår bevissthet og verden, så peker McDowell også på en slags hermeneutisk løsning på det problematiske i dette forholdet. Forskjellen er bare at McDowells "hermeneutikk" søker å *forklare* dette forholdet heller enn å unngå det.

De hermeneutiske tolkningene av Rorty og McDowell vil jeg komme tilbake til i del 3, foreløpig kan vi oppsummere med at Rortys anti-essensialisme – forstått som en kritikk av det tradisjonelle sannhetsbegrepet – tar utgangspunkt i den behavioristiske kritikken av representasjonalistiske ambisjoner i epistemologien som han lokaliserer først hos Sellars og Quine, men at denne også utdypes ved Rortys pragmatiske tolkninger av Davidson. Selv om Haack har gode argumenter for at Sellars-Quine-argumentet alene ikke utgjør noen trussel for epistemologien, uttrykker Rortys nyansering av hvordan vi faktisk bruker sannhetsbegrepet en bekymring for hva de 'substansielle' og 'forklarende' teoriene om sannhet representerer som Haack ikke ser problemet med. Haack og Rorty står på denne måten så langt fra hverandre at det knapt nok finnes noe krysningspunkt mellom de to utover merkelappen "pragmatisme".

I tillegg til problematiseringen av Sellars-Quine-argumentet retter også Haack kritikk mot Rortys konversasjonalisme. Denne kritikken må Rorty også tåle å få høre av McDowell, en filosof som i motsetning til Haack står langt nærmere Rortys filosofiske utgangspunkt. Og siden McDowell også problematiserer det absolutte skillet Rorty trekker opp mellom en 'normativ' og en 'deskriptiv' bruk av sannhet som en del av denne kritikken, blir den på en måte dobbelt problematisk for Rorty: McDowell og Haack angriper på denne måten det samme hos Rorty, men fra to ulike utgangspunkt, og McDowell tar samtidig med seg et av argumentene Rorty bruker mot Haacks konstruksjonisme i kritikken sin. Det behavioristiske idealet til Rorty blir dermed vanskelig å forsvare ved å se på den teoretiske filosofien til Rorty alene. For å forstå denne konversasjonalismen hos Rorty, spesielt etter at vi har sett at en som i utgangspunktet er sympatisk til hans generelt anti-essensialistiske argumenter mot epistemologien, kan det være hensiktsmessig å gå videre å se hvordan den mer praktiske filosofien til Rorty ser ut. Anti-essensialismen fortsetter nemlig som en grunntone i hans

praktiske filosofi, i tillegg til at han utdyper flere av de tankene gjør som ham sårbar for kritikk i den mer teoretiske filosofien.

Del 2 – Praksis

I denne delen er det først og fremst meningen å fremstille den praktiske filosofien til Rorty som en direkte fortsettelse av den teoretiske filosofien hans. Det vil også være et poeng å vise at hans anti-essensialistiske agenda er vel så tydelig i den praktiske filosofien, som den var i den teoretiske. En gjennomgang av Jürgen Habermas' kritikk av Rorty vil aktualisere det problematiske ved konversasjonalismen igjen, men også markere begynnelsen av den delen ved den praktiske filosofien til Rorty som kan vise seg å forklare dette. Til slutt vil en fremstilling av Rortys praktiske filosofi som en hermeneutisk politikk markere overgangen til den siste delen, og igjen få frem et problematisk aspekt ved konversasjonalismen hans.

2.1 Etnosentrisme og Solidaritet.

Måten Rorty argumenterer for sin 'etnosentrisme', og hvordan han definerer begrepet 'solidaritet', representerer på en god måte overgangen fra hans generelle kritikk av epistemologien, til hans visjon av hvordan et liberalt demokrati bør se ut. Hans politiske holdninger er egentlig ikke så kontroversielle, i det selvbiografiske esseyet "Trotsky and the Wild Orchids", sammenligner han sin politikk med den til Hubert Humphrey⁴⁶. Det som gjør Rorty kontroversiell er hvordan han begrunner sin foretrukne politikk.

Rorty skisserer opp to måter å forholde seg til sitt liv og sine gjerninger på: "There are two ways in which reflective human beings try, by placing their lives in a larger context, to give sense to those lives."⁴⁷ På den ene siden setter han dem som identifiserer seg med et slags fellesskap, og som setter som sin standard for et meningsfullt liv å bidra på en eller annen måte til dette fellesskapet. På den andre siden setter han dem som derimot ønsker å måle sine handlinger opp mot et universelt ideal, og som ønsker å gjøre dette til en størrelse som verken kan festes til tid eller rom, men som alle alltid kan måle sine handlinger etter, uavhengig av hverandre. Den første livsholdningen er ifølge Rorty preget av ønsket om solidaritet, det andre av ønsket om objektivitet. Begge holdningene kan brukes til å begrunne den samme meningen om hvordan et liberalt samfunn skal se ut, forskjellen er kun i hvordan en argumenterer for det.

Tanken om en menneskelig essens fra hvilken vi utleder en moral som alle kan dømme gode og dårlige handlinger fra direkte, er et ideal som henger igjen fra antikkens metafysikk, kristen teologi og opplysningstidens rasjonalisme. Rorty mener at moderne antropologi,

⁴⁶ Rorty, R., (1999): *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London. Humphrey var amerikansk vise-president under L. B. Johnson og demokratenes presidentkandidat under valget i 1968. H. tilhørte den liberale fløyen i det demokratiske partiet, og var en markert forkjemper for sivile rettigheter allerede på 1940-tallet.

⁴⁷ Rorty, R., (2008a): s. 21.

filosofi og psykologi har lært oss at dette bildet ikke er så troverdig. Med sitt bilde av menneskelig *kontigens* vil han fortelle oss at det ikke lenger gir noen mening å begrunne våre handlinger med noe så uspesifikt som en universell moral, eller menneskelig essens. Resultatet er at vår teori om hva som begrunner vårt liberale demokrati blir polarisert:

If we stay on the absolutist side, we shall talk about inalienable “human rights” and about “one right answer” to moral and political dilemmas without trying to back up such talk with a theory of human nature. We shall abandon metaphysical accounts of what a right is while nevertheless insisting that everywhere, in all times and cultures, members of our species have had the same rights. But if we swing to the pragmatist side, and consider talk of “rights” an attempt to enjoy the benefits of metaphysics without assuming the appropriate responsibilities, we shall still need something to distinguish the sort of individual conscience we respect from the sort we condemn as “fanatical.” This can only be something local and ethnocentric – the tradition of a particular community, the consensus of a particular culture.⁴⁸

Rorty tar sin egen anti-essensialisme på alvor, og *kan* dermed ikke begrunne sine politiske meninger med noe som er så avhengig av en nøytral og objektiv størrelse som “menneskerettighetene”. Han er ikke mot å sikre mennesker rettigheter som sådan, men når disse benyttes til å begrunne moralske og politiske overbevisninger fordrer de samtidig et bilde av hva som essensielt sett er menneskelig, et bilde Rorty mener ikke eksisterer. Alternativet, og ifølge Rorty den pragmatiske løsningen, er å la solidariteten styre våre politiske overbevisninger.

Selv om solidariteten hos Rorty bindes opp mot etnosentrismen må dette ikke forstås som om han mener en bare skal være solidarisk med de som bor i det samme, faktiske samfunnet som en selv. Rortys *ethnos* er et helt abstrakt fellesskap og kan bestå av alt fra de du bor i samme gate med til dine skjønnlitterære og mytiske helter.

To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one’s beliefs and the others. The first group – one’s *ethnos* – comprises those who share enough of one’s beliefs to make fruitful conversation possible. In this sense, everybody is ethnocentric when engaged in actual debate, no matter how much realist rhetoric about objectivity he produces in his study.⁴⁹

Hovedpoenget er at en ikke begrunner sine politiske preferanser med henvisning til en standard som skal være objektiv og uavhengig ens egne historiske og kontekstuelle betingelser. En skal ta det kulturelle fellesskapet en identifiserer seg med på alvor, og forsøke

⁴⁸ Ibid., s. 176.

⁴⁹ Ibid., s. 30.

å bidra til utviklingen av dette – det være seg ved å innlemme flere individer i det eller ved å bidra til at det utvikler seg i en positiv retning.

Begrepene ‘solidaritet’ og ‘etnosentrisme’, som Rorty opererer med i sin praktiske filosofi, lar seg ganske greit knytte til tilsvarende termer i hans teoretiske filosofi: ‘Solidaritet’ er begrepet han innfører for å komme seg unna det som for ham framstår som et destruktivt skille mellom ‘objektivitet’ og ‘subjektivitet’. ‘Solidaritet’ har i den praktiske filosofien for Rorty omtrent samme funksjon som ‘behaviorismen’ har i hans oppfatning av epistemologien. Å handle på bakgrunn av ‘solidaritet’, i stedet for å la en ‘objektiv’ størrelse begrunne dem, er å la sin samvittighet styres av omverdenen heller enn et universelt prinsipp. Rorty skiller mellom ‘pragmatikere’ og ‘realister’. Realistene ønsker å redusere solidariteten til en objektiv størrelse, men blir da avhengig av en metafysikk, en teori om menneskelig essens som er uavhengig tid og rom, alt for å binde solidariteten opp mot en universell størrelse. Pragmatister nøyer seg med å se hva som fungerer best for deres samfunn: “Pragmatists [...] see the gap between truth and justification not as something to be bridged by isolating a natural and transcultural sort of rationality which can be used to criticize certain cultures and praise others, but simply as the gap between the actual good and the possible better.”⁵⁰

‘Etnosentrismen’ kan tolkes som solidariteten tatt på alvor; hvis vi lar ‘solidaritet’ diktere vår samvittighet, vil det alltid være utviklingen av det fellesskapet vi identifiserer oss med som dikterer verdidommen av en handling. ‘Etnosentrismen’ går altså sånn sett ut på at det eneste vi kan begrunne våre handlinger med er hvordan de vil stå seg i møte med det fellesskapet vi tilhører; en god handling *her og nå* vil ikke nødvendigvis kunne begrunnes på samme måte *der og da*. ‘Etnosentrismen’ dikterer begrunnelsen av ens handlinger på samme måte som Rortys ‘forsiktige sannhet’ dikterer i hvilken grad en kan begrunne en oppfatning. Oppfatningen kan godt være velbegrunnet og logisk gyldig, poenget er at en åpner for at det *kan* finnes en annen oppfatning der ute som på en eller annen måte gjør at vi må endre den tidligere antatt velbegrunnede oppfatningen. Etnosentrismen fungerer slik som et direkte bindeledd mellom den teoretiske og den mer praktiske delen av Rortys filosofi:

[...] I use the notion of ethnocentrism as a link between antirepresentationalism and political liberalism. I argue that an antirepresentationalist view of inquiry leaves one without a skyhook with which to escape from the ethnocentrism produced by acculturation, but that the liberal culture of recent times has found a strategy for avoiding the disadvantage of ethnocentrism.⁵¹

⁵⁰ Ibid., s. 22f.

⁵¹ Ibid., s. 2.

‘Realistenes’ strategi er å begrunne våre handlinger med henvisning til universelle verdier når de ønsker å unngå de problematiske følgene av menneskelig kontingens. Et av Rortys hovedargument for å sette inn solidaritet og etnosentrisme der realistene ønsker å sette inn ahistoriske størrelser som begrunnelse for våre handlinger er nettopp ønsket om å ta vår kontingens på alvor. Det finnes til enhver tid ulike betingelser for hva som motiverer våre handlinger; å forsøke å dra essensen ut av disse betingelsene mener Rorty er like nyttig som å forsøke å begrunne en påstand med metafysikk.

Rorty bruker forøvrig den samme strategien i sin presentasjon av sine praktisk-filosofiske overbevisninger som i det meste av den øvrige filosofien, han låner aktivt og selektivt av filosofer han deler enkelte meninger med, og presenterer disse igjen på sin egen måte.⁵² I utleggelsen av hva han ønsker med begrepene ‘etnosentrisme’ og ‘solidaritet’ er det blant annet gjennom sin tolkning av Rawls han konkretiserer hvordan disse idealene kan se ut i praksis. I Rawls finner Rorty en politisk filosof som i likhet med hans egne ønsker er mer opptatt av hvordan politikken ser ut i praksis enn i hvordan den samsvarer med utvalgte filosofiske prinsipper. Rawls’ bilde av et liberalt demokrati trekkes fram som et eksempel på hvordan et samfunnssyn ikke trenger å være rotfestet i en metaetikk som får presedens over den praktiske politikken; her finner Rorty et samfunnssyn som tar utgangspunkt i individet som *innbygger* heller enn individets natur: “Rawls is not interested in conditions for the identity of the self, but only in conditions for citizenship in a liberal society.”⁵³

Rorty har en ganske tydelig historisistisk agenda i sin lesning av Rawls: “On the Deweyan view I am attributing to Rawls, no such thing as a “philosophical anthropology” is required as a preface to politics, but only history and sociology.”⁵⁴ Rawls er i denne tolkningen en anti-universalist, en som vil vekk fra opplysningstidens ideal om å frigjøre moralen fra historiske betingelser. Rorty ser appellen til filosofisk og religiøs toleranse, og ønsket om å binde sosial teori til det Rawls beskriver som “refleksivt likevekt”, som et pragmatisk alternativ til filosofiske forsøk på å binde sosial teori opp mot universelle størrelser. Det ledende prinsippet for politikken vår skal være hvordan vi møter våre medmennesker, ikke hva som måtte kjennetegne en universell moral som filosofien trekker ut av prinsipper om en menneskelig essens. Rawls ideer om refleksiv likevekt mellom ulike

⁵²I essayet “The Historiography of Philosophy: four genres” gjør Rorty rede for sin bruk av filosofihistorien. Han mener at alle kan kanonisere sin egen tolkning av denne historien så lenge verkene en tar med tolkes på bakgrunn av den sosiale konteksten de ble skrevet. Forfatteren står så fritt til å sette sammen sin egen forståelse av det som i utgangspunktet er et “råmateriale”, slik skal all litteratur i bredest mulig forstand også i teorien kvalifisere til å tas i bruk: Rorty, R., (1998): *Truth and Progress*, Cambridge University Press, New York, s. 247-274, særlig s. 267-274.

⁵³ Rorty, R., (2008a): s. 189.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 181.

oppfatninger blant innbyggerne i et samfunn er for Rorty det ideelle utgangspunktet for et etnosentrisk, liberalt og solidarisk samfunn.

Tolkning av Rawls er rimelig kontroversiell, kanskje spesielt måten Rorty tar *A Theory of Justice* til inntekt for sin etnosentrisme. Men det er ikke på bakgrunn av *A Theory of Justice* alene at Rorty ilegger Rawls et historisistisk og anti-universelt budskap, men i lys av det han senere skriver.

Many people, including myself, initially took Rawls *A Theory of Justice* to be [...] a continuation of the Enlightenment attempt to ground our moral intuitions on a concept of human nature (and, more specifically, as a neo-Kantian attempt to ground them on the notion of “rationality”). However, Rawls writings subsequent to *A Theory of Justice* have helped us realize that we were misinterpreting his book, that we had overemphasized the Kantian and underemphasized the Hegelian and Deweyan elements.⁵⁵

Det er først og fremst på bakgrunn av hva Rawls skriver i “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” at Rorty finner ham interessant som et etnosentrisk forbilde. Her understreker Rawls at hans idé om “justice as fairness” ikke skal forstås som et metaetisk fundament for politikken: “The conception of the citizen as a free and equal person is not a moral ideal to govern all of life, but is rather an ideal belonging to a conception of political justice which is to apply to the basic structure.”⁵⁶ Rawls begrunner det med at i et moderne liberalt samfunn finnes flere motstridende syn på hva det gode er. Langt viktigere enn forsøkene på å abstrahere disse forskjellige oppfatningene til et universel prinsipp er det for det liberale samfunnet å være tolerant overfor ulike syn på hva som er det gode. Rawls beskriver også denne toleransen til dels historisistisk idet han legger dennes fremvekst i kjølvannet av 30-års krigen som utgangspunktet for det liberale samfunnet.⁵⁷

Rawls gjør det etter hvert tydelig at ‘toleranse’ skal stå i sentrum for hans liberale demokrati, at: “The only alternative to a principle of toleration is the autocratic use of state power.”⁵⁸ Formulert på denne måten er det mer forståelig at Rorty synes det passer overens med hans etnosentriske idealer. Her er en politisk filosof som for det første setter våre vestlige, demokratiske og liberale idealer som det selvsagte sentrum for sitt fokus, da han ser det som det eneste akseptable styreformen. Når det viktigste prinsippet for hvordan dette samfunnet skal fungere etter hvert også defineres som hvordan vi som medborgere kommer

⁵⁵ Ibid., s. 184f.

⁵⁶ Rawls, J., (1985): “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985) s. 245.

⁵⁷ Ibid., s. 225.

⁵⁸ Ibid., s. 230.

overens med hverandre, og han atpåtill identifiserer toleransens historiske opprinnelse med utgangspunktet for det liberale samfunnet, er det lettere å se hvorfor Rorty kan tillate seg å tolke Rawls som en etnosentrisk filosof.

2.2 En legitim vending? – Habermas og ironikeren

Jürgen Habermas stiller i “Richard Rorty’s pragmatic turn” spørsmål ved Rortys overgang fra anti-representasjonalismen i den teoretiske filosofien, til etnosentrismen i den praktiske filosofien. For Habermas er det slett ikke en selvfølge at den pragmatikken Rorty uttrykker i sin kritikk av epistemologien lar seg oversette direkte til en tilsvarende pragmatikk i den praktisk filosofien:

Because acting subjects have to cope with “the” world, they cannot avoid being realist in the context of their lifeworld. Moreover, they are allowed to be realist because their language games and practices, so long as they function in a way that is proof against disappointment, “prove their truth” (*sich bewähren*) in being carried on.⁵⁹

Habermas gjør et poeng av forskjellen på å tilegge en påstand sannhetsverdi i teori og praksis. Når handlende mennesker i det Habermas kaller ‘lifeworld’ tilegger noe en sannhetsverdi, lar denne verdien seg påvise umiddelbart gjennom handlinger og hendelser på en måte som ikke kan tilsvares i teoriens epistemologi. Habermas kritiserer Rorty for å være i overkant opptatt av hvor farlig det er å ønske seg et “korrekt bilde av tings natur”. Denne skeptiske holdningen kan være sunn i teoretiske spørsmål, men i hverdagslig praksis kommer en ikke utenom å måtte stole på det som er allmenn kunnskap. Uten en slik tillit ville vårt forhold til samfunnet rundt oss vært håpløst: “[...] we would step on no bridge, use no car, undergo no operation, not even eat an exquisitely prepared meal if we did not consider the knowledge used to be safeguarded [...]”⁶⁰

Habermas ønsker et skille mellom kunnskap som er *diskurs*-avhengig og kunnskap som er *handlings*-avhengig. Begge typer kunnskap svarer til en bestemt kontekst når den begrunnes, men den handlings-avhengige kunnskapen er nødt til å være *betingelsesløs* siden denne har direkte påvirkning på hvordan vi forholder oss til virkeligheten rundt oss. Rorty, mener Habermas, har ikke klart nok for seg forskjellen mellom disse to perspektivene:

⁵⁹ Habermas, J., (2007) [2000]: “Richard Rorty’s pragmatic turn”, i: Brandom, R. B. (red.): *Rorty and his critics*, Blackwell Publishing, Malden, s. 48.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 44.

It is through the *blending into one another* of these opposing perspectives that the ethnocentric certainty is formed – a certainty that prompts Rorty to ask the question of why we should in the first place attempt to bring the contextualist knowledge obtained through reflexive experience in argumentation into harmony with the everyday realism ascribed to the lifeworld.⁶¹

Når Rorty argumenterer for sin etnosentrisme på bakgrunn av at anti-representasjonalismen ikke tillater ham å ha et 'realistisk' syn på noen form for kunnskap, ønsker Habermas å arrestere ham med henvisning til at det må være mulig å skille mellom kunnskap og oppfatning i møte med det konkrete samfunnet vi lever i. Habermas' "kommunikative rasjonalitet" er ikke i og for seg så langt unna Rortys epistemologiske behaviorisme, men selv om Habermas er enig i at det er problematisk å skille mellom kunnskap og oppfatning i denne mer teoretiske konteksten, mener han at alle oppfatninger i praksis må forholde seg til hvordan de står seg i møte med den verden vi handler i.

Habermas ønsker at at våre teoretiske holdninger om oppfatninger må forholde seg til hvordan disse oppfatningene står seg i møte med det han kaller 'lifeworld'. Når en sammenligner denne holdningen med Rortys etnosentrisme er Habermas' motiver åpenbare: Ved å kombinere sin "kommunikative rasjonalitet" med en hake som sier at oppfatninger om det som angår våre faktiske handlinger må kunne falsifiseres, muliggjør han en *begrunnelse* av et gitt samfunnssyn som Rorty ikke vil gå med på – selv om Rorty for så vidt er sympatisk innstilt til det *samfunnet* Habermas beskriver. Et av Rortys hovedargumenter for å erstatte objektivitet med solidaritet er nettopp det etnosentriske poenget at selv om "vi" vet at "vårt" samfunn er det beste, så hjelper det "oss" kun i møte med "de" som ikke er del av vårt fellesskap om vi kan overbevise "dem" om at de bør ta del i vårt fellesskap. Hovedforskjellen på Rorty og Habermas, ifølge *Rorty*, er da at Habermas ønsker å kunne fortelle "de andre" at de i møte med det faktiske samfunnet handler selvmotsigende. "The big question is whether anybody has ever been convinced by the charge of performative self-contradiction."⁶²

Det er en del av Rortys stil å spille på en provoserende retorikk, noe som kan gi utslag i en overdrevet uenighet mellom han og Habermas. Begge ønsker seg egentlig et samfunn der den frie tanken skal kunne spille en avgjørende rolle, forskjellen er bare at Habermas argumenterer for dette ved å appellere til sin "diskursetikk", mens Rorty mener Habermas slik gjør seg skyldig i en ontologisering, noe som ikke er forenelig med idealet om den frie tanken som øverste myndighet i samfunnet. Vi kan ikke "begrunne" dette idealet med noen form for universell etikk; det beste vi kan gjøre er å være solidariske i samfunnet og med våre

⁶¹ Ibid., s. 49.

⁶² Rorty, R.: "Universality and Truth", i Brandom, R. B. (red.): (2007), s. 8.

medmennesker. Men Rortys polemiske skrivestil bør nok også ses som et meta-poeng i filosofien hans, og markerer som sådan en annen forskjell mellom han og Habermas. Begge ser for seg den frie diskursen som en forutsetning for det liberale demokratiet, men der Habermas beskriver denne diskursen kun som en ideelt sett rasjonell og herredømmefri tankeutveksling, ønsker Rorty med sin beskrivelse av den liberale *ironikeren* å la denne diskursen ta inn over seg samfunnets og sin egen kontigens.

Den liberale ironikeren er en som for det første ser negasjonen av all ‘ondskap’⁶³ som det fremste målet i samfunnet, en definisjon han henter fra Judith Shklar.⁶⁴ At denne “kulturelle idealskikkelsen” også er ironiker innebærer at vedkommende i tillegg til sitt ideal om å negere all ondskap, tar inn over sine overbevisninger og sine idealers kontigens: “[...] someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance.”⁶⁵ Den liberale ironikeren er en som først og fremst erkjenner at ingen ‘ondskap’ kan rettfærdiggjøres, men som også er innforstått med at denne erkjennelsen må stå “på egne ben”, at det aldri vil være mulig å opphøye negasjonen av all ondskap til et universelt prinsipp. Hvis Rorty da selv tar konsekvensen av den liberale ironikerens selvbilde, noe vi jo må tro at han gjør, har han altså ingen mulighet for å “bevise” at det finnes en egenverdi i negasjonen av all ‘ondskap’ overfor en som måtte være uenig i dette. Rorty kan tillate seg å være litt polemisk fordi det viktigste for ham er å overbevise den ikke-liberale om at han bør bli liberal, ikke å “bevise” at han har rett med henvisning til universelle prinsipper.

Habermas frykter at Rorty i sin iver for å komme unna alle universelle prinsipper, hans likestilling av det problematiske ved å definere nøytrale kriterier for hva som er sant i teorien med forsøket på å kunne definere tilsvarende kriterier for å skille mellom rett og galt i samfunnet, skal kunne ende opp med at det ikke lenger er mulig å si at noe er feil. Habermas ser på samme måte som McDowell at Rortys “lingvistiske vending” risikerer å distansere seg fra “verden”, at faktiske forhold i den virkeligheten vi lever i ikke lenger tillates noen bestemmende faktor for hva som er rett eller galt. Habermas synes dette ligger alt for tett opptil Nietzsches *Lebensphilosophie*, og frykter for edrueligheten til en ellers “sober pragmatisme”:

⁶³ Jeg markerer termen ‘ondskap’ fordi Rorty skriver *cruelty*, ikke *evil* som muligens er en mer vanlig oversettelse av det norske ordet ‘ondskap’.

⁶⁴ Rorty, R.: (2006) [1989]: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York, s. xv

⁶⁵ Ibid.

[I]n the picture painted by Rorty, the renovative process of linguistic world-disclosure no longer has a *counterpoise* in the testing processes of intramundane practice. The “Yes” and “No” of communicatively acting is so prejudiced and rhetorically overdetermined by their linguistic contexts that the anomalies that start to arise during the phases of exhaustion are taken to represent only symptoms of waning vitality, or aging processes analogous to processes of nature – and are not seen as the result of *deficient* solutions to problems and *invalid* answers.⁶⁶

Habermas frykter en kultur der Nietzsches vilje til makt kan manifistere seg på bekostning av dårligere formulerte argumenter. Når han påpeker at det må være mulig å sjekke den normative validiteten til oppfatningener som er handlings- og hendelsesavhengige, må en forstå frykten for godt formulert propaganda fra dyktige demagoger i en som vokste opp i Nazi-Tyskland.⁶⁷

I *Contingency, Irony, and Solidarity* kommer Rortys uenighet med Habermas mer eksplisitt til uttrykk på bakgrunn av hans kontingensbaserte menneskesyn: Vårt språk, vår eksistens og vårt samfunn er et tilfeldig produkt av historiens gang. Det *kunne* sett helt annerledes ut, noe alle forsøk på å binde menneskenes skjebne opp mot et høyere ideal, et prinsipp om hva som *egentlig* er menneskenes essens, underslår. Rorty mener Habermas gjør seg skyldig i dette underslaget idet han beskriver sin “kommunikative rasjonalitet” som en ideell størrelse: “[Habermas] wants world-disclosure always to be checked for “validity” against intramundane practice. He wants there to be *argumentative* practices, conducted within “expert cultures,” which cannot be overturned by exiting, romantic disclosure of new worlds.”⁶⁸ Denne “romantiske avdekkingen av nye verdener” er en av grunnene til at Rorty beskriver mennesket og historien som kontigent: Av og til kommer det en beskrivelse av mennesket eller verden som bryter med det som tidligere har vært rådende oppfatning, og av og til kan vi ikke stå imot disse nye beskrivelsene. De forekommer både i kunst, politikk, og vitenskap, og de *er* med på å prege historien.

Rorty er ikke bare ute etter å kritisere Habermas. I sin beskrivelse av de borgerne han ser for seg i sin liberale utopi, dem han kaller liberale ironikere, stiller Rorty opp Habermas og Michel Foucault som representanter for hver sin del av denne “idealborgeren”: “Michel Foucault is an ironist who is unwilling to be an liberal, whereas Jürgen Habermas is a liberal

⁶⁶ Habermas, J., (1993) [1987]: *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, s. 206.

⁶⁷ Habermas ble født i Tyskland i 1929, og var blant annet med i Hitler-Jugend som gutt, men beskriver Nürnbergprosessen som et avgjørende vendepunkt som skulle prege hele hans akademisk karriere: Schaanning, E., (1993): “Jürgen Habermas”, i Eriksen, T. B., (red): *Vestens tenkere*, Aschehaug, Oslo, s. 373.

⁶⁸ Rorty, R., op. cit., s. 66.

who is unwilling to be an ironist.”⁶⁹ Rortys ironiker tar inn over seg sin og sitt samfunns kontingens, på grunn av hvilken det ikke finnes ufravelige argumenter om vårt samfunn og vår moral. Fordi både samfunnet og språket vårt er historisk betinget – kontingente resultater av historiens tilfeldigheter, om man vil – fins det ingen “endelige” argumenter. Habermas ønsker nettopp å innføre slike endelige argumenter for sin kommunikative rasjonalitet, og mangler dermed ironikerens evne til å åpne for nye argumenter og vokabularer i enhver sammenheng.

Problemet med ironikeren er at denne kan innta en usolidarisk holdning til samfunnet rundt seg; ved å ta utgangspunkt i at både samfunnet og argumentene som forsvarer det er resultater av tilfeldige prosesser, vil den rendyrkede ironikeren alltid være mest opptatt av sin egen autonomi og selv-dannelse. I motsetning til den *liberale* ironikeren, vil den rendyrkede ironikeren slett ikke være solidarisk, men ende opp med å være egoistisk.

The sort of autonomy which self-creating ironists like Nietzsche, Derrida, or Foucault seek is not the sort of thing that *could* ever be embodied in social institutions. Autonomy is not something which all human beings have within them and which society can release by ceasing to repress them. It is something which certain particular human beings hope to attain by self-creation, and which few actually do. The desire to be autonomous is not relevant to the liberal’s desire to avoid cruelty and pain – a desire which Foucault shared, even though he was unwilling to express them in those terms.⁷⁰

Rorty ønsker å beholde, og gjennom reformer å utvikle, de institusjonene som kjennetegner det liberale, demokratiske samfunnet. For ham er det viktigste argumentet for solidaritet at det skal negere ondskap. Når Rorty ønsker å binde opp den autonomien som den selv-skapende ironikeren ønsker i rammene av det liberale demokratiet, er dette fordi det for Rorty tross alt er viktigere å unngå ondskap enn å tillate ironikerens selv-dannelse. Og her kommer Habermas inn. Rorty ønsker den kommunikative rasjonaliteten velkommen som ideal i utviklingen av det liberale demokratiets institusjoner. Rorty ser hos Habermas en tendens til å gjøre denne rasjonaliteten til en myndighet uten ankemuligheter, der en gruppe “eksperter” sitter og definerer hva som til enhver tid skal gjelde som “rasjonelt” – hva som er “politisk korrekt”. “He wants there to be *argumentative* practices, conducted within “expert cultures,” which cannot be overturned by exciting, romantic disclosures of new worlds.”⁷¹

På samme måte som med Rawls så er det en klar agenda i Rortys tolkning av Habermas. Det er nok aldri Habermas’ intensjon å tilrettelegge for den “ekspertkulturen”

⁶⁹ Ibid., s. 61.

⁷⁰ Ibid., s. 65.

⁷¹ Ibid., s. 66.

Rorty her karakteriserer. Men Rorty skriver dette for å sette Habermas og Foucault opp mot hverandre i beskrivelsen av den liberale ironikeren. Hans agenda med karakteristikkene han presenterer av Habermas er å få frem en tendens i den etablerte politiske filosofien til ikke å ta inn over seg den kontigensen som ifølge Rorty gjennomsyrrer både samfunnet, språket, historien og oss selv. Kontigensen er også en viktig del av det anti-essensialistiske budskapet til Rorty, og det kommer, som i hans beskrivelse av den liberale ironikeren her, langt mer eksplisitt til syne i den praktiske enn i den teoretiske filosofien.

Viktigere enn å bedømme Rortys tolkning av Habermas er det muligens å se på hvordan Rortys praktiske filosofi faktisk står seg i møte med Habermas' kritikk. Som vi så er Habermas inne på noe av det samme som McDowell kritiserer ham for; Rortys handlinger og oppfatninger trenger ingen annen begrunnelse enn det som tilfredstiller en umiddelbar kontekst. Det Habermas kaller den handlings- og hendelsesbaserte konteksten og det McDowell simpelthen kaller "verden" har tilsynelatende ingen innvirkning på hvor velbegrunnet Rortys handlinger og oppfatninger er. Halvveis i undersøkelsen kan vi altså si at det anti-essensialistiske budskapet så absolutt gjør seg gjeldende i den praktiske filosofien til Rorty, og at den henger tett sammen med det han sier i den teoretiske filosofien, men at den ennå ikke klarer å gjøre det Haack karakteriserte som hans konversasjonalisme noe mer plausibel. Habermas vil i hvert fall ikke gå med på den.

2.3 Det private og det offentlige

Et av hovedtemaene i *Contingency, Irony, and Soliarity* er å vise hvordan vi kan bevare både ironikerens behov for autonomi og det liberale behovet for en solidarisk og herredømmefri diskurs i kulturen vår. Rorty har nemlig et problem idet han både identifiserer seg med liberale og mer pragmatiske filosofer som Rawls og Habermas i sitt syn på hvordan han ønsker at et sivile samfunnet skal se ut, samtidig som han ikke vil gi slipp på anerkjennelsen av vår kulturs kontigens, en anerkjennelse han finner i mer "Nietzsche-inspirert" filosofi som den til Heidegger, Foucault, eller Derrida. Problemet er at tilhengere av disse to tradisjonene i filosofien stort sett ikke er like begeistret for hverandre som Rorty ønsker og vil at de skal være. Løsningen for Rorty blir å tildele dem hver sin kulturelle sfære: Mens en pragmatisk-liberal linje klart er å foretrekke i spørsmål som angår offentlighet; kollektive spørsmål om samfunn og politikk, så kan vi fortsatt bevare bevisstheten om vår kontigens og betydningen av autonomi der dette ikke går på bekostning av andres velbefinnende. Ironikerens behov for selv-dannelse og autonomi skal forbeholdes den private sfæren.

Rortys ønske om å inkludere den “ironiske” delen av filosofien i sin sammensetning av en ideal-kultur, gir et godt inntrykk av anti-essensialismens betydning for Rorty. Denne finner han sterke sympatier for i det han kaller “nietzscheansk filosofi”. I “Objectivity or Solidarity?” hevder Rorty til og med at det beste argumentet tilhengere av solidaritet har mot realistiske tilhengere av objektivitet er Nietzsches argument om at “[...] the traditional Western metaphysico-epistemological way of firming up our habits simply isn’t working anymore.”⁷² Innen han skriver *Contingency, Irony, and Solidarity* er bildet litt mer sammensatt. Rorty problematiserer den nietzscheanske tradisjonens tendens til å kaste hele det liberale samfunnet over bord i forsøket på å skape seg selv på nytt, og ser problemene som kan oppstå hvis en gjør denne filosofien til offentlig norm:

I agree with Habermas that as *public* philosophers they [Nietzsche, Heidegger, Derrida] are at best useless and at worst dangerous, but I want to insist on the role they and others like them can play in accommodating the ironist’s *private* sense of identity to her liberal hopes. All that is in question, however, is accommodation – not synthesis.⁷³

Det gjelder bare å legge til rette for ironikeren på en riktig måte. Denne tilretteleggingen går enkelt og greit ut på at en kan selvrealisere seg så lenge det ikke går ut over andres behov og velbefinnende. For, som sitert ovenfor, det er ikke slik at alle har det samme behovet for å realisere sin egen autensitet som Rortys ironiker har – svært få er egentlig i stand til det – det er derfor grenser for hvor mye hensyn et demokratisk samfunnet skal ta. De demokratiske samfunnsinstitusjonene i det liberale samfunnet må fortsette å trygge alle enkeltborgeres velbefinnende. Denne altruistiske tanken må gå foran de enkelte geniens behov i offentlige spørsmål, og ironikerens behov må derfor kun innfris inntil den grensen der det fortsatt ikke går på bekostning av dens med-borgere.

I Nancy Frasers essay “Solidarity or Singularity?” får Rorty kritikk for dette skille mellom det private og det offentlige. Fraser mener det kun er et forsøk på å inkludere både romantikerens og pragmatikerens idealer, og at forsøket faller for sin egen lettvinhet. Det er simpelthen ikke mulig å lage et så klart skille mellom det offentlige og det private som Rorty gjør.

Surely, many cultural developments that occur at some remove from processes officially designated as political are none the less public. And official-political public spheres are by no means impermeable to

⁷² Rorty, R. (2008a): s. 33.

⁷³ Rorty, R. (2006): s. 68.

developments in cultural public spheres, since cultural processes help shape identities which in turn affect political affiliations. Workers' movements, for example, especially as clarified by Marxist theory, have taught us that the economic is political.⁷⁴

Fraser mener det er mye i vår kultur som har påvirkning på både den private og den offentlige sfæren. Hun viser for eksempel til alt det Hannah Arendt legger innunder sitt begrep om det *sosiale*.⁷⁵ Rorty ender opp med et skarpt skille mellom det private og det offentlige fordi han ikke vil gi slipp på verken pragmatismens eller romantikkens idealer, Fraser spør om det er verdt å reise dette skillet når en ser hva som gis opp for å oprettholde det.

Ifølge Fraser identifiserer Rorty to ulike diskurser i den todelte kulturen han forestiller seg. Den ene er en slags videreførelse av den *abnormale diskursen* som beskrives i *Philosophy and the Mirror of Nature*. Her handler dette begrepet først og fremst om at ny, revolusjonerende innsikt kommer gjennom brudd med tidligere tradisjoner, der et helt nytt vokabular så og si bryter med de tidligere "spillereglene". Her er Kuhns begrep om *inkommensurabilitet* idealet. Fraser mener denne formen for abnormal diskurs passer godt overens med det bildet han tegner av "pragmatisten" i sin praktiske filosofi: "It involves a plurality of differentiable if not incommensurable voices and it consists in an exchange among them that is lively if somewhat disorderly."⁷⁶ Fraser identifiserer en ny form for abnormal diskurs i det Rorty beskriver hos ironikeren. Mens hun kaller den første diskursen *polylogisk*, og henviser den til det Rorty beskriver som den offentlige sfæren, mener hun at han i beskrivelse av den private sfæren åpner for en *monologisk* abnormal diskurs. Denne kjennetegnes av de romantiske ønskene om autensitet og selv-dannelse. Den preges mer av å skape sin egen virkelighet og sine egne vokabularer, det er en individualistisk diskurs der det er den skapende poeten mot alle andre: "It is a discourse that consists in a solitary crying out into the night against a utterly undifferentiated background."⁷⁷

Frasers problem med denne todelte måten å forholde seg intellektuelt til ens kultur er ikke først og fremst at Rorty mener den ene formen for diskurs bør holde seg til den offentlige sfæren, mens den andre skal holde seg i den private. Problemet er heller at Rorty tillater to tilsynelatende motstridende syn å eksistere sammen på hver sin side av kulturen, og samtidig forventer at de ikke skal tre inn på hverandres domener. Fraser mener at Rorty beskriver et

⁷⁴ Fraser, N.: "Solidarity or Singularity", i Malachowski, A. R. (red.), (1991)[1990]: *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford, s. 312.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 313.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

“tegneserieaktig” bilde av hvordan romatiske og pragmatiske impulser arter seg.⁷⁸ Begge blir i utgangspunktet fremstilt ved sine positive egenskaper, og i sin begeistring for dem begge velger Rorty å tilegne dem hver sin sfære istedenfor å ta deres uforenelighet på alvor. Et eksempel på hvordan dette problemet utarter seg i praksis er når Rorty plasserer kritisk teori i den “monologiske” kategorien:

If theory is hyperindividualized and depolitized, then politics is hypercommunalized and detheoreticized. As theory becomes pure *poesis*, then politics approaches pure *techne*. Moreover, as theory is made the preserve of pure transcendence, then politics is banalized, emptied of radicalism and of desire. Finally, as theory becomes the production *ex nihilo* of new metaphors, then politics must be merely their literalization; it must be application only, never invention.⁷⁹

Skal det ikke være mulig med innovativ politikk? Skal kritisk teori ideelt sett kun foregå innenfor rammene til poeten og romantikeren, mens politikeren ikke skal kunne bruke andre utgangspunkt i sin politiske handling enn det som allerede er foreslått og diskutert?

Fraser er her inne på en svakhet i det skillet Rorty trekker opp. All politisk filosofi som er “poetisert”, eller ikke tar utgangspunkt i noe allerede bestående, hører hjemme i den private delen av kulturen. Rorty mener det var feil av Adorno og Horkheimer å dømme liberalismen og det liberale samfunnet som intellektuelt og moralskt bankerott,⁸⁰ og putter dem dermed i samme kategori som Nietzsche, Heidegger og Derrida. De er i beste fall ubrukelige, og i verste fall direkte farlige som offentlige filosofer. Fraser mener dette innebærer en avradikalisering av politikken som ikke tar inn over seg behovet for alternative politiske vokabularer enn de som tilhører *en* bestemt gruppe: “Political discourse in fact is restricted by Rorty to those who speak the language of bourgeois liberalism. Whoever departs from that vocabulary simply lacks any sense of solidarity.”⁸¹ Fraser ser fra et feministisk synspunkt at den avradikaliseringen av politikken hun mener Rorty står for hindrer nytolkninger i den politiske diskursen. Hun ønsker blant annet at det skal være mulig å diskutere mulighetene for en “demokratisk-sosialistisk-feministisk pragmatisme”,⁸² men mener Rortys privatisering av teorien gjør alle sosialistiske tolkninger til endel av den “poetiserte” kulturen og dermed i beste fall kun uinteressant som offentlig filosofi.

⁷⁸ Ibid., s. 304.

⁷⁹ Ibid., s. 315.

⁸⁰ Rorty, R., op. cit., s. 56

⁸¹ Fraser, N., op. cit., s. 316.

⁸² Ibid. Fraser beskriver selv hvordan hun mener denne feminismen kan se ut i den siste delen av artikkelen (316-120).

Fraser's kritikk rammer nok, sett fra en som ønsker å bevare muligheten for en radikal politisk diskurs i samfunnet. Rortys karakterisering av radikale politiske filosofer som i beste fall ubrukelig kan umiddelbart virke som en konservativ holdning. Fraser gjør imidlertid Rortys skille mellom den private og den offentlige sfæren langt mer absolutt enn hva som er Rortys intensjon. Det kan være nyttig å huske på at det viktigste motivet er å bevare ironikerens mulighet til å realisere sin autensitet uten at det skal gå på bekostning av andre, ikke å dele hele den intellektuelle kulturen i to og henvise dem til hvert sitt avlukkede rom, slik Fraser karakteriserer det. Liberaleren og ironikeren står egentlig i et avhengighetsforhold til hverandre; ironikeren er avhengig av de liberale institusjonene for å kunne ytre det budskapet Rorty ønsker å privatisere, den offentlige diskursen må derfor være "kommensurabel" med de liberale institusjonene som sikrer ironikeren muligheten til å ytre sitt budskap. Uten ironikerens stemme står derimot samfunnet i fare for å henfalle til metafysiske ambisjoner. Det liberale samfunnet er avhengig av at ironikeren utfordrer de etablerte vokabularene for å tilstrekkelig ta inn over seg sin kontigens. Selv om Fraser, ved å fremstille noen av de konsekvensene som følger av å skille kulturen mellom en privat og en offentlig diskurs, effektivt får frem problematiske aspekt i Rortys todelte kultur, er dette for Rorty nødvendig for å unngå essensialismen.

Denne kritikken kan slik også være med på å utdype et underliggende poeng i Rortys skille mellom det private og det offentlige: Setter vi dette skillet i lys av hans anti-essensialisme, og ikke hans behov for å danne nye vokabularer både pragmatisk og romantisk, slik Fraser ønsker å framstille det, kan det være lettere å se motivene for å skille mellom en privat og en offentlig del av kulturen. Hvis det "pragmatiske" idealet Rorty ønsker i den offentlige diskursen, eksemplifisert ved samfunnssynet til Habermas og Rawls, skulle gjøre seg gjeldene i diskurser som *ikke* angår det offentlige direkte, forsvinner muligheten for at geniene, de som bryter gjeldende verdensoppfatninger, kan kunne nå gjennom med sine nytolkninger av verden. Hvis de hensyn vi vil ta i samfunnet for at dette skal utvikle seg progressivt, men stabilt – vi kan ikke kaste alle samfunnsinstitusjonene vi har over bord fordi noen pønsket ut en teori om noe som var bedre – også skal gjelde for de delene av kulturen Rorty kaller den private, risikerer vi å kvele denne kulturen ved å bestemme for den nyskapende "poeten" hva som er reglene for diktingen hans. Det skillet Rorty trekker opp mellom det offentlige og det private er en videreføring av anti-essensialismen, men er en dreining fra den rene kritikken av systematisk og epistemologibasert filosofi til en visjon om en kultur som i *praksis* tar konsekvensen av at vi aldri vil bli enige om hva mennesket essensielt sett er.

Ser en dette skillet i lys av det Rorty skriver om solidariteten kan det også bidra til å forklare hans konversasjonalisme. Det er solidariteten med våre medborgere som bestemmer om våre uttrykk egner seg i den offentlige eller den private diskursen. Spørsmål som angår hvordan en skal forholde seg til sin kultur lar seg ikke besvare med henvisning til universelle størrelser, de må svares med henvisning til ens sosiale kontekst. Rortys skille mellom en privat og en offentlig del av kulturen er dermed ikke bare løsningen på hvordan en unngår et essensialistisk syn på forholdet mellom det handlende individet og den kulturen det handler i, det er også forklaringen på hvorfor konversasjonalismen er så viktig for Rorty: Det er bare utifra hva vår samvittighet tillater oss, med henvisning til den faktiske sosiale konteksten vi til enhver tid berfinner oss i, at vi kan begrense ironikerens uttrykk der denne står i fare for gå på andres bekostning. I Rortys terminologi: Det er kun vår ‘solidaritet’ som kan sikre de liberale verdiene, å la vår samvittighet styres av universelle verdier vil bare gjøre det mulig å sette inn andre autoriteter der vi i utgangspunktet ikke har annet ansvar enn ovenfor vår faktiske sosiale kontekst.

2.4 Politikk og hermeneutikk

Hvis vi godtar Rortys todelte kultur, og lar hans begrep om ‘solidaritet’ være beviset på at vi i hans anti-essensialistiske visjon ikke trenger å la våre uttrykk og handlinger styres dikteres av annet enn vårt sosiale ansvar, kan vi da gå rett videre og se etter det hermeneutiske innholdet? Det er mye i Rortys beskrivelse av solidariteten som taler for at nettopp dette er et nøkkelbegrep i det som måtte være et hermeneutisk innhold i den praktiske filosofien hans:

[...] I want to distinguish human solidarity as the identification with “humanity as such” and as the self-doubt which has gradually, over the last few centuries, been inculcated into inhabitants of the democratic states – doubt about their own sensitivity to the pain and humiliation of others, doubt that present institutional arrangement are adequate to deal with this pain and humiliation, curiosity about possible alternatives.⁸³

Å identifisere solidaritet med “menneskeheten som sådan” er åpenbart ikke den tolkningen av begrepet Rorty finner mest tiltalende. Hans alternativ er derimot beskrivelsen av et begrep som er preget av sin egen selvdannelse, tvil og historiske bevissthet. Den praktiske filosofien hans begynner med beskrivelsen av dette begrepets betydning å ligne på en hermeneutisk tolkning av subjektets rolle i kulturen. Men det finnes også tolkninger av Rortys praktiske

⁸³ Rorty, R., op. cit., s. 198.

filosofi som mener den konversasjonalismen han opererer med ikke er gunstig som noe hermeneutisk ideal.

Georgia Warnke gir i “Rorty’s Democratic Hermeneutics”⁸⁴ en slik tolkning av Rortys politiske filosofi. Denne tolkningen er interessant, for det første fordi hun tolker ham på bakgrunn av en hermeneutisk tradisjon, men også fordi hun ikke er så opptatt av de begrepene som oftest blir problematisert når Rortys praktiske filosofi blir kritisert. Warnke henger seg ikke opp i skillet mellom det offentlige og det private, definasjonen av den liberale ironikeren, etnosentrismen eller solidaritet. Rortys politiske visjon blir her presentert som hermeneutikk satt i praksis i samfunnet; i et hermeneutisk samfunn vil et radikalt demokrati tvinge seg fram fordi det ikke finnes noen ahistoriske betingelser for utviklingen av dette samfunnet, hva innbyggerne i fellesskap kommer fram til vil alltid være det “rette”; “[...] it denies that we can look to ahistorical notions of human rights, which serve only to limit in advance the options open for our future.”⁸⁵

I sin tolkning er det hovedsaklig fra Rortys *Achieving our Country* at Warnke trekker ut hans politiske overbevisning. Her setter Rorty, ved siden av den alltid tilstedeværende Dewey, Walt Whitman som en av sine politiske forbilder. Avgjørende for Warnkes tolkning er blant annet påstanden “[...] the United States themselves is the greatest American poem[...]”⁸⁶ Utsagnet stammer fra Whitman, og Rortys poeng er at det ideelle samfunnet til enhver tid *skapes* av dets innbyggerne. Denne prosessen tar inn over seg sine betingelser, og skaper fremtiden i lys av dette. De demokratiske institusjonene er i et slikt bilde ikke resultatet av en teoretisk utledning av universelt gyldige moralske prinsipper: “We achieve our country, instead, insofar as we follow through on the promises and opportunities its character and history make available to us.”⁸⁷ Fremstillingen av et hermeneutisk samfunn kjennetegnes ved at samfunnsaktørene erkjenner sin og sitt samfunns kontingens. De opererer alltid innenfor rammene av denne kontingensen, og utviklingen baserer seg dermed på hvordan de som til enhver tid befinner seg sammen innenfor disse rammene tolker sine muligheter i fellesskap.

Warnke finner det hun kaller Rortys hermeneutiske politikk i det han beskriver som den progressive håp- og handlingsorienterte venstresiden i intellektuell amerikansk historie. Her er de demokratiske institusjonene arenaen for utviklingen av både samfunnet og de

⁸⁴ Warnke, G., (2003): “Rorty’s Democratic Hermeneutics”, i Guignon, C. & Hiley, D. H. (red.): *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 105-123.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 116.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 114. Warnke siterer fra: Rorty, R., (1998): *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*, Harvard University Press, Cambridge, s. 22.

⁸⁷ *Ibid.*

institusjonene som kjennetegner det. Her er de politiske motivene vi handler på bakgrunn av ikke orientert mot en idé om menneskets natur eller universelle moralske standarder, men mot de vi til enhver tid deler vår befinthet med, og hvordan vi sammen fortsetter den skapelsesprosessen utviklingen av et samfunn må ses som. I et slikt samfunn er det evnen til å utvide vår forståelseshorisont som blir det viktigste verktøyet når vi skal legitimere våre handlinger. I *Philosophy and the Mirror of Nature* vier Rorty denne evnen stor plass i beskrivelsen av sin hermeneutikk, han kaller det *edification*, og han henter mye av argumentasjonen fra Gadammers beskrivelse av begrepet *Bildung*.⁸⁸ Når Warnke tar for seg det hun kaller Rortys politiske hermeneutikk er det hvordan han overfører sine tanker om 'edification' fra den teoretiske filosofien til samfunnet som kritiseres. Rorty beskriver sitt begrep om 'edification' i en generell kritikk av epistemologien, men bruker den så, ifølge Warnke, som et ideal i samfunnet uten å ta fullt inn over seg hva dette innebærer.

Warnke er opptatt av at endel av utgangspunktet for en hermeneutikk, og spesielt når det er snakk om 'bildung', er at det finnes alternative forståelseshorisonter. Rortys *demokratiske* hermeneutikk forutsetter slik sett eksistensen av andre, ulike forståelser av hvordan en tolker det samfunnet en befinner seg i, og mulighetene for hva en kan gjøre med det. Men Rorty sier ikke noe om hva en skal gjøre med alternative tolkninger av samfunnet som ser det som sin oppgave å begrense andre alternative forståelseshorisonter.

The persistence of alternative understandings is a condition of *bildung*. Hence, hermeneutics offers us reasons to be suspicious of those interpretation the content of which does not allow for the expression of some or all others. By advocating a narrowing of the range of interpretations, they advocate the elimination of part of the basis for their own development.⁸⁹

For å beholde det hermeneutiske idealet om alltid å *utvide* forståelseshorisonten, må det finnes en iboende skepsis til tolkninger som nettopp forsøker å innsnevre denne. Når Rorty så begrunner sin hermeneutiske politikk med tanken om at det ikke skal finnes noen autoritet utenom den frie konsensus blant likestilte innbyggere i et fritt samfunn, lar han også døren stå på gløtt for tolkninger som *ikke* ønsker å tillate alle alternative tolkninger. Det er ingenting som tilsier at slike tanker – tanker som ikke ser det i sin interesse at vi til enhver tid forsøker å utvide vår forståelseshorisont i tråd med Gadammers begrep om 'bildung', og Rortys eget begrep om 'edification' – ikke vil oppstå i Rortys liberale utopi.

⁸⁸ Rorty, R. (2009): s. 359. Rortys begrep om 'edification' kommer jeg tilbake til nedenfor, i kap. 3.1.

⁸⁹ Warnke, G., op. cit, s. 117.

Skrekkeksemplene på de “tolkningene” av samfunnet som Warnke mener det “hermeneutiske samfunnet” må kunne være skeptisk til, er de som berettiger folkemord og etnisk forskjellsbehandling; tysk og amerikansk historietolkning uten plass til jøder eller afro-amerikanere og urbefolkning. Warnke mener idealet bak begrepet om ‘bildung’ berettiger oss i å kunne si at slike tanker om samfunn og historie er gale, men frykter at det med Rortys grenseløse mistillit til alle autoriteter forsvinner en mulighet for å argumentere *mot* disse. I “Democracy and Interpretation” Setter Warnke Habermas og Rorty opp mot hverandre for å illustrere dette spørsmålet: “Whereas Habermas focuses on a rational consensus, Rorty focuses on a rhetorical one.”⁹⁰ Habermas utvikler en rasjonalitet hvorfra en kan se hvilken av disse tolkningene av samfunnet som ikke har noe for seg, mens Rorty i sin frykt for universelle størrrelser aldri går med på dette. Warnke velger en mellomvei; hun mener det må være mulig å skille mellom gode og dårlige tolkninger. Rortys henvisning til Whitman om at vår dannelse av samfunnet er litt som poesi virker ikke helt fremmed for Warnke, men vi må være i stand til å forstå det som allerede er skrevet i dette diktet før vi kan fortsette på det: “[...] we need to know what the text we have thus far written means.”⁹¹ Hun mener vi kan unngå valget mellom den rasjonelle konsensusen på den ene siden og den retoriske konsensusen på den andre, ved en korrekt forståelse av det som behøver konsensus.

To forhold gjør seg tydelig ved Warnkes gjennomgang av den praktiske filosofien til Rorty: For det første at denne absolutt kan ses som en videreføring av sentrale hermeneutiske idealer fra *Philosophy and the Mirror of Nature*. Både de historisistiske og de kontekstuelle ideene er fortsatt tilstede og aktuelle, men blir her sett som betingelser for hvordan vi motiverer handlinger heller enn betingelser for hvordan vi begrunner en oppfatning. For det andre gjør Warnke det tydelig at det finnes hermeneutiske argumenter for å videreføre den samme kritikken som Rorty møter hos Habermas: Det er ingen grunn til å si at det hermeneutiske idealet hos Gadamer nødvendiggjør den konversasjonalismen som Rorty stadig må tåle kritikk for. Allerede før vi går nærmere inn på de rent hermeneutiske aspektene ved Rortys anti-essensialisme har altså konversasjonalismen hans måttet tåle kritikk fra et hermeneutisk ståsted.

Vi har sett at det Rorty i kritikken av epistemologien fremstilte som et behavioristisk alternativ, i den praktiske filosofien fortsetter som et etnosentrisk-solidarisk alternativ til idealet om en universell moral basert på essensiell kunnskap om menneskets natur. Det er hele

⁹⁰ Warnke, G., (2010): “Democracy and Interpretation”, i Janack, M., (red.): *Feminist interpretations of Richard Rorty*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, s. 113.

⁹¹ *Ibid.*, s. 118.

tiden snakk om en en konversasjonalisme; en formaning om at vi kun i møte med en sosial omgivelse kan berettige våre begrunnelser og handlinger. Men slik Warnke kritiserer Rortys manglende aksept av det normative aspektet ved Gadammers begrep om 'bildung' i den praktiske filosofien, er det fortsatt ikke så lett å finne sympati for Rortys konversasjonalisme. Spørsmålet som blir med til del 3 er om det finnes tolkninger av den praktiske filosofien til Rorty som ser nettopp den todelte kulturen Warnke her ikke vurderer som en mulig løsning på hvordan vi kan bevare det hermeneutiske, eller anti-essensialistiske budskapet, og samtidig møte noe av den kritikken som kommer mot konversasjonalismen. Selv om Warnke viser det problematiske ved denne i Rortys praktiske filosofi, forstått som en hermeneutisk politikk, gjør hun dette uten å ta med det som her er identifisert som forklaringen av hvorfor konversasjonalismen er så viktig.

Del 3 – Hermeneutikk

Denne tredje delen skal til slutt forsøke å se hva det hermeneutiske budskapet i Rortys anti-essensialisme kan være. Den begynner med en gjennomgang av det Rorty i *Philosophy and the Mirror of Nature* helt konkret lanserer hermeneutikken som, og sammenligner så dette med det anti-essensialistiske innholdet i den praktiske filosofien. Etter en ny problematisering av den konversasjonalismen som identifiseres i den hermeneutikken Rorty selv beskriver, vil et forsøk på å se den vendingen Rorty gjør mot praksis – og det hermeutiske innholdet som finnes der – lanseres som den endelige løsningen på hvordan en hermeneutisk tolkning av Rortys anti-essensialisme kan forklare konversasjonalismen. Avslutningsvis vil en sammenligning av den teoretiske filosofien til Rorty og McDowell forsøke å vise hvordan en kan unngå det problematiske ved konversasjonalismen etter samme mønster som det løste seg ved den hermeneutiske tolkningen av den praktiske filosofien.

3.1 Konsekvensen av en teoretisk anti-essensialisme

For å trekke ut kjernen av det anti-essensialistiske budskapet Rorty kommer med i sin kritikk av epistemologien, kan det være nyttig å se på hva budskapet hans i *Philosophy and the Mirror of Nature* er. Slik det framstilles ovenfor, i del 1, er det et viktig poeng for Rorty at den analytiske filosofien, med Sellars og Quines to banebrytende essays på 1950-tallet som et høydepunkt,⁹² har vist oss hvordan det transcendentale selvbildet filosofien har hatt etter Descartes og Kant ikke lenger kan stå som en metafysisk grunnmur for våre oppfatninger av verden. Dagens filosofiske problemer fremstilles i et historisistisk lys: Descartes bygget bro mellom det fenomenologiske og det intensjonale, abstraherte det til en universal størrelse og kalte det for “det mentale”. Kant dannet, på bakgrunn av denne ideen om det mentale, en teori om kunnskap: Ved å skille mellom anskuelse og begrep, og så vise hvordan et subjekt – utelukkende i kraft av sine mentale egenskaper – kan slå dem sammen igjen i en syntese, dannet han utgangspunktet for epistemologien. Både Descartes og Kant tegnet et bilde av noe universelt og *essensielt*, de tegnet et bilde av noe som er felles for alle mennesker til alle tider.

Rorty vil bort fra bildet av filosofien som en premissleverandør for hvordan vi kan ha en teori om gyldigheten til det vi forestiller oss i vår bevissthet og hvordan dette skal kunne være en teori som er uavhengig av tid og kontekst. Denne filosofien kretser rundt epistemologien som kjernen av alle filosofiske spørsmål, og ser problemer om kunnskap som et problem som angår en “mental” sfære; vår bevissthet. Problemet med dette bildet av

⁹² Henholdsvis “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1956) og “Two dogmas of Empiricism” (1951).

filosofien er at den forutsetter en oppfatning av “verden” som en objektiv størrelse, en nøytral sfære som er felles for alle. Spørsmålet om kunnskap handler da om forholdet mellom subjekt og objekt, om hvordan en kan begrunne sin virkelighetsoppfattelse i henhold til hva denne virkeligheten faktisk er. Hvis vår indre representasjon av verden må stå i et “riktig forhold” til hvordan vi observerte den, står kunnskapen vår ansvarlig overfor verden som en nøytral størrelse. Rorty mener historien viser oss at det er langt mer fruktbart å la vår kunnskap stå til ansvar overfor *hverandre*:

To understand the matters which Descartes wanted to understand – the superiority of the New Science to Aristotle, the relations between this science and mathematics, common sense, theology, and morality – we need to turn outward rather than inward, toward the social context of justification rather than to the relations of inner representations.⁹³

Et viktig budskap i *Philosophy and the Mirror of Nature* er da også alternativet til epistemologien. Rorty vil nemlig ikke forbedre epistemologien, han vil erstatte den.

I de siste to kapitlene av boken presenterer Rorty sitt alternativ til epistemologien: Hermeneutikk. Denne hermeneutikken henter han på ingen måte hos Sellars eller Quine, men det er heller ikke disse to som er de egentlige forbildene, det er Dewey, Heidegger og Wittgenstein: “For all three, the notion of “foundations of knowledge” and of philosophy as revolving around the Cartesian attempt to answer the epistemological skeptic are set aside”.⁹⁴ Rorty ønsker i likhet med disse tre at filosofien skal være noe annet enn forsøket på å bygge aksiomatiske teorier om hvordan vi kan brolegge gapet mellom våre påstander og deres begrunnelser. Det er dette gapet Rorty identifiserer som årsaken til den epistemologiske skepsisen som skremmer Descartes. Sellars, Quine, og senere Davidson, blir brukt til å vise at dette egentlig er et pseudoproblem. Det Rorty gjør i del tre av *Philosophy and the Mirror of Nature* er å fortsette det terapeutiske prosjektet han identifiserer hos sine filosofiske forbilder. Hans versjon av et terapeutisk alternativ til den epistemologi-baserte filosofien er altså hermeneutikken.

Det er viktig å forstå at Rorty, når han beskriver sin hermeneutikk, verken er ute etter å videreføre denne som en metodologi som sikrer åndsvitenskapenes “vitenskapelighet”, eller å omdefinere den til et svar på epistemologiske spørsmål. Hermeneutikken skal være et ideal for hva filosofien skal gjøre når den ikke lenger fokuserer på epistemologiske spørsmål – når

⁹³ Rorty, R., (2009): s. 210.

⁹⁴ Ibid., s. 6.

den løsriver seg fra forsøket på å finne ut av hva som er essensen av mennesket og dets kunnskap om verden.

[...] I am *not* putting hermeneutics forward as the “successor subject” to epistemology, as an activity which fills the cultural vacancy once filled by epistemologically centered philosophy. 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 constraint and confrontation is no longer felt.⁹⁵

Rortys versjon av hermeneutikken er på en måte et bidrag i den terapeutiske tradisjonen i filosofien, men den er kanskje mest av alt et forsøk på å beskrive denne tradisjonen: Han fremstiller det terapeutiske og hermeneutiske prosjektet som fortsettelsen av Sokrates dialektiske og “polymografiske” prosjekt, mens det konstruksjonistiske og epistemologiske prosjektet er en fortsettelse av Platons idealistiske og essensialistiske prosjekt.⁹⁶ Rortys motivasjon er historiens lærdom av at det som oftest er “platonikerne” som besitter stillingen som kunnskapens autoritet, mens “sokratikere” som oftest er dem som kommer frem til den nye kunnskapen, nettopp gjennom å utfordre det platonikerne har lært dem er “riktig”.

Selve den hermeneutikken Rorty beskriver bærer også preg av at det er gjennom utfordring av etablert kunnskap vi utvikler kunnskapen vår. Det er særlig gjennom Gadammers begrep om *bildung* og Kuhns begrep om *inkommensurabilitet* at Rorty definerer sin hermeneutikk. Kuhns begrep om inkommensurabilitet og skillet han trekker opp mellom den normale og den revolusjonerende vitenskapen er akkurat det Rorty vil fram til når han etterlyser en vilje til å utfordre den etablerte kunnskapen: Nytolkninger av vitenskapelige problemer som får oss til å sette spørsmålstegn ved hele det etablerte vokabularet innenfor en gitt tradisjon, og som til slutt fører til paradigmeskiftene som vitenskapshistorien lærer oss om. Rortys ideal om en *abnormal diskurs* er et forsøk på å generalisere Kuhns begrep om den revolusjonerende vitenskapen.⁹⁷ Den abnormale diskursen er nettopp lanseringen av nye vokabularer som ikke er kommensurable med vokabularene den etablerte kunnskapen opererer med.

Gadammers begrep om ‘bildung’ gjør seg gjeldende når Rorty deretter går videre for å vise hvilke idealer vi må ha for å sikre vilkårene og betingelsene som skal til for at nye

⁹⁵ Ibid., s. 315.

⁹⁶ Ibid., s. 317f.

⁹⁷ Ibid., s. 320.

vokabularer skal kunne oppstå; for at den abnormale diskursen skal kunne nå igjennom. Rorty viser til Gadammers begrep om 'bildung' fordi dette viser at kunnskap kan være noe annet enn korrekte representasjoner av verden. Hos Gadamer finner han et uttrykk for det selv-dannende idealet som i *Contingency Irony and Solidarity* er så viktig for ironikeren; motivet for å danne nye metaforer i beskrivelsen av sin egen tolkning av verden. Rorty velger å kalle sin versjon av 'bildung' for *edification*, og selv om det i *Philosophy and the Mirror of Nature* forklares med at [...] "education" sounds a bit to flat, and *Bildung* a bit to foreign [...],⁹⁸ så kan han med sitt eget begrep lettere forme det slik han vil, og som vi skal se er det ikke nødvendigvis slik at Rortys begrep om 'edification' er en tolkning av Gadammers 'bildung' alle er like enig i.

For å rekapitulere ser vi altså at Rorty peker på en forskjell mellom den normale og den revolusjonerende filosofien, etter samme mønster som Kuhn. De aller fleste opererer innenfor vokabularet til en normal diskurs, dette er de som ønsker å se sin filosofi eller vitenskap kommensurabel med tradisjonen. De som opererer innenfor en normal diskurs tilhører den kategorien som ønsker at det de finner ut av i sin vitenskapelige aktivitet skal være kommensurabelt med et allerede eksisterende verdensbilde. Revolusjonerende filosofer og forskere er da de som bryter ut av tradisjonen og ønsker å presentere et helt nytt verdensbilde, det er de paradigmatisk omvelterne som med jevne mellomrom gjør at hele vitenskapelige tradisjoner og vokabularer byttes ut. For Rortys begrep om hermeneutikk er det ikke nok å *bare* presentere nytolkninger av verden som fører til disse paradigmeskiftene; det finnes nok av filosofer som på tross av at de er revolusjonerende, også driver med en epistemologi-basert filosofi og ser sin revolusjonerende filosofi som et forsøk på å definere hva som er essensen av mennesket og dets kunnskap. Både Descartes og Kant er tross alt revolusjonerende filosofer som begge danner nye skoler i filosofien. Rorty skiller dermed mellom to typer revolusjonerende filosofi; en 'systematisk' og en 'edifying'.

'Edifying' filosofi er den Rorty identifiserer hos Dewey, Heidegger, og Wittgenstein.⁹⁹ Dette er filosofi som ikke er ute etter etablere noen ny skole eller tradisjon. Det er en filosofi der det overordnede målet er å utfordre alt som er etablert, og som ser en egenverdi i selve denne utfordringen. Mens de 'systematiske' filosofene utfordrer tradisjonen fordi de mener at deres versjon er bedre, er en 'edifying' filosof av den oppfatning at det ikke finnes noe som er absolutt gyldig, og at alt derfor må utfordres.

⁹⁸ Ibid., s. 360.

⁹⁹ Det kan være verdt å merke seg at Rorty identifiserer et skifte hos både Heidegger og Wittgenstein; det er i Heideggers *Væren og Tid*, og i Wittgensteins *Filosofiske Undersøkelser* at Rorty identifiserer dem som sine pragmatiske forbilder. Det Heidegger skriver senere, og det Wittgenstein skriver i *Tractatus*, er for Rorty uforenelig med hans bilde av en terapeutisk filosofi: Rorty, R., (2008b) [1991]: "Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language", i *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, New York, s. 52.

Great systematic philosophers are constructive and offer arguments. Great edifying philosophers are reactive and offer satires, parodies, aphorisms. They know their work loses its point when the period they were reacting against is over. They are *intentionally* peripheral. Great systematic philosophers, like great scientists, build for eternity. Great edifying philosophers destroy for the sake of their own generation.¹⁰⁰

Rortys hermeneutikk, slik den presenteres som ‘edification’ i *Philosophy and the Mirror of Nature*, er altså reaksjonen på ethvert etablert kunnskapsbilde. Det er troen på at det ikke finnes et svar på hva som *essensielt sett er kunnskap*, og forsøket på utfordre de som etablerer teorier om hvordan vi kan finne ut av det. Rortys hermeneutikk kan unektelig virke noe destruktiv i sin fremtoning, men hovedpoenget hans er alltid at vi må ta inn over oss vår historisisme, vår kontigens og vår akkulturasjon. Diskusjonen om hva som er kunnskap må derfor være nettopp en diskusjon, en samtale uten universelle pretensjoner. “The point is always the same – to perform the social function which Dewey called “breaking the crust of convention,” preventing man from deluding himself with the notion that he knows himself, or anything else [...]”.¹⁰¹

Hvordan står da den hermeneutikken Rorty beskriver i *Philosophy and the Mirror of Nature* seg i forhold til den anti-essensialismen som kommer til uttrykk i hans generelle kritikk av epistemologien? Det kan være verdt å merke seg at mens den generelle kritikken av epistemologien er en gjenganger i hele Rortys forfatterskap, er det svært lite snakk om hermeneutikk og ‘edification’ etter utgivelsen av *Philosophy and the Mirror of Nature*.¹⁰² Men selv om hermeneutikken som sådan ikke opptar Rorty nevneverdig i hans senere forfatterskap, passer både hans beskrivelser av forsiktig sannhet og hans fokus på Davidsons kritikk av skjema-innhold-dualismen inn i et bredere anti-essensialistisk prosjekt. Et av målene for denne oppgaven er også å vise at dette markerer en utvikling av hermeneutikken, der den anti-essensialismen som i *Philosophy and the Mirror of Nature* får Rorty til å argumentere for en ‘edifying’ filosofi bevares, men nå som et argument for at vår omgang med en sosial omverden er langt viktigere. Når Warnke tar for seg Rortys praktiske filosofi i et hermeneutisk perspektiv, er det som vi så ovenfor det normative aspektet i

¹⁰⁰ Rorty, R., (2009): s. 369.

¹⁰¹ Ibid., s.379.

¹⁰² I et uformelt intervju med et undergraduate-tidsskrift ved Yale University sier Rorty faktisk rett ut: “I wish I'd never mentioned hermeneutics. The last chapter of *Philosophy and the Mirror of Nature* isn't very good. I think I just should have said: we ought to be able to think of something more interesting to do than keep the epistemology industry going.” Første gang publisert i *The Dualist*, 2, 1995, ss. 56-71.

<http://pantheon.yale.edu/~jk762/rorty.html>

tolkningen av samfunnet som er hennes viktigste agenda. Denne tolkningen viser likevel med all tydelighet hvor viktig sentrale hermeneutiske begreper er i Rortys praktiske filosofi.

3.2. Anti-essensialisme i praksis – og hermeneutikk

Når jeg her ønsker å se det anti-essensialistiske budskapet Rortys praktiske filosofi uttrykker i et hermeneutisk lys, er det først og fremst gjennom et fokus på hans begrep om etnosentrisme og solidaritet, og hans skille mellom en offentlig/liberal og en privat/ironisk diskurs. Fokuserer en på denne delen av Rortys praktiske filosofi er det lettere å se at den passer inn i en generell anti-essensialistisk linje, enn en hermeneutisk. Rortys etnosentrisme vil ha fokus på utviklingen av et aktuelt felleskap, ikke utviklingen av teorier om et *mulig* felleskap. Han er mer opptatt av at vi er solidariske i møtet med våre medborgere enn at våre lovfestede rettigheter skal kunne korrespondere med et universelt bilde av hva som er “menneskets natur”. Mens Rortys begrep om hermeneutikk, slik han beskriver det i *Philosophy and the Mirror of Nature*, er et konkretisert metafilosofisk poeng, er det i hans praktiske filosofi ikke lenger et poeng å henvise til begrepet ‘hermeneutikk’. Men som vi skal se ligger det samme anti-essensialistiske argumentet han bruker i sin definisjon av hermeneutikken også til grunn for det meste han uttrykker i den praktiske filosofien.

En kan identifisere to ulike utgangspunkt for Rortys etnosentriske sympatier. Det første er rent anti-essensialistisk, og er overbevisningen om at vi ikke kan la noe så abstrakt og teoretisk som et objektivt bilde av hva som er menneskets natur diktere våre politiske motiver. Det er dette Rorty vil frem til når han insisterer på at vi må la solidariteten med våre medborgere være hoveddrivkraften bak våre handlinger i samfunnet. Det neste utgangspunktet er hans gjennomgående historisisme og kontekstualisme. Fordi det ikke finnes objektive kriterier en kan henvise til i begrunnelsen av det liberale demokratiet, finnes det ingen bevis for at dette samfunnet er det beste. Det vi imidlertid kan gjøre er å sammenligne det med andre samfunnsformer som eksisterer og har eksistert: “It is exemplified by Winston Churchill’s defence of democracy as the worst form of government imaginable, except all the others which have been tried so far. Such justification is not by reference to a criterion, but by reference to various detailed practical advantages.”¹⁰³ Det liberale demokratiet skal ikke begrunnes med objektive kriterier, men med henvisning til hvordan det faktisk fungerer sammenlignet med andre samfunnsformer som har sett dagens lys. Denne argumentasjonen er

¹⁰³ Rorty, R., (2008a): s. 29.

også på linje med den generelle anti-essensialismen til Rorty, men er den samtidig hermeneutisk idet han motiveres av historisistiske og kontekstuelle sammenligninger?

Ser en på det hermeneutiske begrepet Rorty utvikler i *Philosophy and the Mirror of Nature*, er ingen av disse to utgangspunktene for den etnosentriske argumentasjonen en direkte videreutvikling av dette. Det som derimot blir tydelig av en slik sammenligning er hvordan Rorty tar i bruk de samme argumentene i hans definisjon av begrepene om 'hermeneutikk' og 'edification' som i sin definisjon av begrepene om 'etnosentrisme' og 'solidaritet'. At Rorty fortsatt tar i bruk historisismen og kontekstualismen som argumenter i sitt etnosentriske samfunnssyn, og at han bruker de samme utgangspunktene i sin argumentasjon for en mer hermeneutisk filosofi, trenger altså ikke bety at hermeneutikken han definerer i *Philosophy and the Mirror of Nature* er noe han ønsker i samfunnsutviklingen. Når han i *Contingency, Irony, and Solidarity* trekker opp sitt skille mellom den offentlige og den private diskursen blir dette desto mer tydelig.

Det hermeneutiske idealet Rorty etterlyser i filosofien, slik han definerer det som 'edification', skal nærmest forholde seg destruktivt til den bestående tradisjonen. Det Rorty gjør når han deler kulturen mellom en offentlig og en privat sfære, er å muliggjøre et syn på samfunnsutviklingen som er helt kommensurabel med det faktiske samfunnet vi lever i. Når Rorty advarer mot å se hans ironiske forbilder som offentlige filosofer, er det nettopp for å understreke at det ikke er mulig med en samfunnsteori som tar utgangspunkt i at alt det bestående må kastes. Rortys skille mellom det private og det offentlige er slik sett et forsøk på å hindre dem som i filosofien dekonstruerer tradisjonen "for sin generasjons skyld" i samme slengen å ødelegge samfunnet for sin egen skyld. Litt av utgangspunktet for Frasers kritikk er også hypotesen om at Rorty ble nødt til å dele kulturen opp i disse to sfærene, simpelthen fordi den filosofien Rorty ønsker som et alternativ til den systematiske og epistemologi-baserte ikke alltid foreslår at vi skal leve i et like liberalt og demokratisk samfunn som det Rorty vil.¹⁰⁴ Hun fremstiller skillet mellom det offentlige og det private som en ad-hoc løsning der både Rortys politiske pragmatisme og hans noe mer destruktive syn på utviklingen av den filosofiske tradisjonen kan leve i lykkelig sameksistens uten at deres uforeneligheter tas på alvor.

Men Rortys skille mellom den offentlige og den private diskursen kan også ses som et uttrykk for hvordan en tar konsekvensen av sin historiske betingethet, ens akkulturasjon og kontigens, på forskjellige måter i forskjellige fora. Med en slik innfallsvinkel blir det igjen

¹⁰⁴ Fraser, N., op. cit., s. 306.

tydeligere at skillet mellom det offentlige og det private ikke nødvendigvis er et forsøk på å videreutvikle det hermeneutiske begrepet han opererer med i *Philosophy and the Mirror of Nature*. Det er snarere et uttrykk for at de historisistiske tolkningene i filosofihistorien Rorty identifiserer seg med ikke alltid identifiserer seg med hverandre, men at vi med et fokus på hvilket formål disse ulike tolkningene har kan se at de hver på sin måte kan være nyttige samtidig.

This book [*Contingency, Irony, and Solidarity*] tries to do justice to both groups of historicist writers. I urge that we not try to choose between them but, rather, give them equal weight and then use them for different purposes. [...] We shall only think of these two kinds of writers as *opposed* if we think that a more comprehensive philosophical outlook would let us hold self-creation and justice, private perfection and human solidarity, in a single visjon.¹⁰⁵

Forsøket på å forene ønsket om “selv-dannelse” og “rettferdighet”, eller “privat perfektjon” og “solidaritet”, ser for Rorty ut som enda en av de filosofiske trendene som har hengt med oss siden Platon. Det er et forsøk på å se menneskenes rolle som et harmonisk samspill mellom selvrealisering og nestekjærlighet, et menneskesyn som ifølge Rorty forutsetter at det i bunn ligger et uttrykk for hva som essensielt sett er menneskenes natur.

Skillet mellom det offentlige og det private ser fra denne vinkelen ut som et forsøk på å ta inn over seg at hvis dette universelle bildet av hva som er menneskenes natur *ikke* finnes vil nødvendigvis det private behovet for selvrealisering komme på kant med det offentlige behovet for nestekjærlighet og solidaritet. Siden Rorty avviser forsøkene på å generalisere menneskenes rolle og natur til en universell, ahistorisk og abstrakt størrelse, så er det bare en naturlig konsekvens av denne holdningen at han med ulike formål identifiserer seg med til dels motstridende filosofer. Som vi så i forbindelse med Rawls er ikke dette problematisk i Rortys egne øyne, all den tid han tillater seg å danne egne tolkningsrammer innenfor hvilke han legger de verk og filosofer som passer hans fortelling.¹⁰⁶

Slik den praktiske filosofien til Rorty er fremsatt her er det tydeligere at denne er en fortsettelse av en generell anti-essensialisme enn at den er en fortsettelse av det hermeneutiske alternativet til epistemologien. Spørsmålet er så om dette igjen er en hermeneutisk tolkning av kulturen. Slik det kommer frem hos Warnke kan den helt klart tolkes slik, problemet med hennes tolkning av det hun kaller hans hermeneutiske politikk er at hun ser de mer rendyrkede politiske tekstene til Rorty i forhold til det begrepet om ‘bildung’ han bruker som ideal for sin

¹⁰⁵ Rorty, R., (2006): s. xiv.

¹⁰⁶ Jfr. note 52, s. 29 ovenfor.

‘edification’. Når den praktiske filosofien, slik den fremstår i de mer “filosofiske” essayene og ikke minst *Contingency, Irony, and Solidarity*, ikke henviser til de mer meta-filosofiske poengene han ville frem til med begrepet om ‘edification’, nyanseres dette bildet litt. Rorty er ikke først og fremst ute etter å videreføre det hermeneutiske idealet han beskrev som ‘edification’ når han beskriver den todelte kulturen og etnosentismen. Det er en videreføring av anti-essensialismen, men med andre midler. Noe av poenget med etnosentrismen er at Rorty ikke ser noe bedre alternativ til hvordan vi organiserer samfunnet vårt enn etter idealene til de vestlige, liberale demokratiene. Dette skal derfor ikke utfordres på samme måte som han ønsker den systematiske filosofien utfordret med sitt begrep om ‘edification’. Men som vi så var det konversasjonalismen som ble kritisert i Warnkes tolkning av Rortys politiske hermeneutikk, og som vi skal se fortsetter denne kritikken i hennes behandling av hans hermeneutikk på et mer generelt grunnlag.

Den praktiske filosofien til Rorty fremstår nå som en tydelig videreføring av hans anti-essensialistiske prosjekt. Forsøkene på å forene den offentlige og den private sfæren av kulturen i et substansielt syn på denne kritiseres på samme måte som forsøkene på å smelte sammen en normativ og en deskriptiv bruk av sannhet. Rortys anti-essensialisme går hele tiden ut på at dette ikke er annet enn filosofiske forsøk på å etablere endelige vokabularer som skal tjene som fundamentet for all vitenskap, etikk og politikk. Det er filosofenes forsøk på å sette seg selv inn i det vakuumet som oppstod etter at opplysningstidens revolusjoner kastet teologien på dør og ønsket sannheten som en ny autoritet. Men denne sannheten kan ifølge Rorty aldri være endelig, og derfor kan heller ikke våre praktiske handlinger begrunnes endelig. Han ønsker å sette vår sosiale kontekst inn som eneste autoritet, og som vi har sett møter denne konversasjonalismen stadig kritikk. I de to siste kapitlene skal jeg derfor se om det er mulig å møte denne kritikken fra et hermeneutisk standpunkt.

3.3 Et sosialt ansvar

I sin bok om Gadamer kritiserer Warnke Rortys begrep om hermeneutikk med et litt mer generelt utgangspunkt enn de senere mer politisk rettede kritikkene.¹⁰⁷ Her framstilles Rortys hermeneutikk og hans bruk av ‘bildung’ som et alternativt forsøk på en enhetstenkning om vitenskapene. Dette er igjen en interessant tolkning av Rorty, og en som setter hans tolkning av hva hermeneutikk er helt på kanten av den tradisjonelle bruken av dette begrepet. Hermeneutikk har tradisjonelt sett vært en del av motstanden mot det positivistisk idealet i

¹⁰⁷ Warnke, G., (1987): “Hermeneutics and the new pragmatism”, i: *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge, ss. 139-166.

vitenskapene. Mens den tradisjonelle hermeneutikken hevder seg som et forsvar mot positivismens ønske om å redusere alle spørsmål av vitenskapelig verdi til et naturvitenskapelig språk, tilegger Warnke Rortys ambisjoner med hermeneutikken en nærmest motsatt strategi.

Rortys historisistiske syn på vitenskapen fremstilles hos Warnke som en tolkning der de samme betingelsene gjelder for både natur- og sosialvitenskapene. Vitenskapelig praksis er til syvende og sist måter å forholde seg til sine omgivelser på. All vitenskapelig praksis forholder seg igjen til ulike normer og tradisjoner, avhengige av hvilket formål en har med sin undersøkelse.

[T]he way [social sciences] investigate their object-domain, the kinds of descriptions and terms they use and, indeed, the standards to which they appeal for the confirmation and refutation of theories, all depends on the aims of the science itself. From this point of view an agents self-description cannot be either more or less accurate than a more scientifically sophisticated one; neither mirror or capture reality of an action any more than natural scientific explanations capture the nature of the universe. All descriptions rather reflect “ways of coping” that refer simply to the purposes of those who forge them.¹⁰⁸

Felles for de ulike vitenskapelige praksisene er det også at utviklingen formes av at inkommensurable beskrivelser med jevne mellomrom river ned eksisterende normer og konvensjoner. Det er en hegeliansk framstilling av vitenskapelig utvikling, bare med det forbeholdet at det ikke finnes noe endelig “telos”: “For Rorty, this insight means that we have to give up any concept of science as progressing toward an adequate representation of the world as it is ‘in itself’.”¹⁰⁹ Drivkraften bak den vitenskapelige utviklingen er for Rorty behovet for stadig å tolke og formidle våre omgivelser på nye måter. Tradisjonelle vitenskapssyn vil la en dom over hvordan denne tolkningen og formidlingen forholder seg til gjeldende praksis avgjøre dens verdi. Rorty er mer opptatt av at det som er gjeldende praksis blir utfordret; idealet for den vitenskapelige praksisen er da det samme for både “harde” og “myke” vitenskaper; forsøket på å utfordre tradisjonen – de normene og praksisene som all vitenskapelig praksis må forholde seg til.

Med denne beskrivelsen av vitenskapene bidrar Rorty på ingen måte til å hevde “åndsvitenskapenes” egenart i forhold til den harde naturvitenskapen. Han peker derimot på fellestrekkene de har ved å beskrive formål og utvikling. I Warnkes tolkning kan disse

¹⁰⁸ Ibid., s. 145.

¹⁰⁹ Ibid.

fellestrekkene sammenfattes i Rortys begrep om hermeneutikk og ‘edification’, det hun ser som hans gjengivelse av Gadamers ‘bildung’. Hennes kritikk bunner i at Rorty med sin henvisning til ‘bildung’ ikke har det samme budskapet som Gadamer. Rorty binder ‘bildung’ opp mot sin generelle kritikk av epistemologien og alt som kan ligne på ontologi, mens for Gadamer, fremhever Warnke, er det også et poeng at ‘bildung’ er uttrykk for en bestemt form for kunnskap som ikke lar seg redusere til et naturvitenskaplig språk:

Indeed, the connection between *Bildung* and a certain kind of knowledge remains fundamental; in this regard, Gadamer argues that it is connected to notions of tact, judgement and taste. To be sure, modern science’s monopoly on criteria of knowledge excludes just such notions as these from the cognitive domain and stamps them as purely subjective phenomena. But Gadamers argument is that this is a mistake, that tact, between good and bad, right and wrong, important and unimportant and so on. In other words, they reflect a capacity for recognizing truth which perhaps cannot be reduced to a method and for which there are no clear rules but which remains a form of knowledge equal to modern science itself.¹¹⁰

Warnke mener denne betydningen av ‘bildung’ er vel så viktig som den alltid anti-autoritære tolkningen Rorty operer med. Som vi så i forbindelse med Warnkes kritikk av den mer praktiske filosofien til Rorty, står Rortys gjennomgående anti-autoritære holdning i veien for viktige deler av Gadamers budskap med begrepet ‘bildung’. Det er nemlig et viktig poeng å vise at den innsikten vi bruker i normative og estetiske dommer ikke bare er resultatet av en dannelsesprosess, men at denne innsikten også er en bestemt kunnskap som ikke lar seg redusere til naturvitenskapelige begreper. Det er dette som kjennetegner åndsvitenskapenes egenart, og et viktig element i Gadamers bruk av begrepet ‘bildung’ er å beskrive hva som skal til for å kunne påvise kunnskap i denne tradisjonen. Rorty mister dette poenget ved å fokusere utelukkende på den historiske kritikken av universell kunnskap.

Når Warnke fremstiller Rortys likestilling av de forskjellige vitenskapsformenes utvikling, viser hun også hvordan Gadamers beskrivelse av den *virkningshistoriske bevisstheten* er avgjørende for Rortys hermeneutiske poeng om at det ikke lar seg gjøre å definere essensen av et objekt. Problemet er bare at Rorty ikke fokuserer like mye på andre sentrale elementer i Gadamers hermeneutikk.¹¹¹ Bjørn Ramberg trekker også frem Rortys fokus på den virkningshistoriske bevisstheten når han i et kommende essay blant annet ser

¹¹⁰ Ibid., s. 159.

¹¹¹ Ibid., s. 146. Warnke peker helt konkret på den hermeneutiske dialogen, og betydningen av *die sache* som sentrale elementer i Gadamers hermeneutikk Rorty velger å overse.

nærmere på nettopp Rortys bruk av Gadamer.¹¹² Han ser også at det er et problem for Rorty at Gadamer i tillegg til å beskrive den virkningshistoriske bevisstheten, gjennom andre begreper ønsker å etablere en “ontologisert” forståelse, noe Rorty aldri vil kunne gå med på. Men for Ramberg er ikke Gadamers ontologiserte forståelse noe problem:

Far from being at odds with Rorty’s critique of philosophy as metaphysics, however, this historicization of thought that Gadamer articulates as ontology, reverberates at the core of Rorty’s work. Critics of Gadamer have typically responded to his thoroughgoing historicism as a limitation of the scope of reason, bringing against him charges of relativism.¹¹³

Ramberg trekker frem hvordan Gadamer i *Sannhet og metode* peker på Aristoteles’ begrep om *phronésis* når han skal illustrere hvordan forståelsen fungerer. På samme måte som Aristoteles’ praktiske geni er avhengig av å være i praktiske situasjoner for å utvikle sin *phronésis*, er vår forståelse avhengig av noe å forstå for at den skal utvikles. Gjennom stadig å forstå noe nytt utvikles forståelseevnen. Dette er en dannelsesprosess, og Gadamer beskriver hvordan denne prosessen utvikles på samme måte som Aristoteles’ praktiske geni. For Gadamer er forståelseevnen vår alltid knyttet opp mot noe faktisk den ønsker å forstå, den kan ikke løsriives fra sin befinthet. På samme måte som det ikke er mulig å undersøke ‘tingen i seg selv’, er det heller ikke mulig å undersøke ‘forståelsen’ som en uavhengig størrelse. Når Rorty tar i bruk Gadamers historisisme, ifølge Ramberg, er hensikten den samme som når han tar i bruk Davidsons kritikk av skjema-innhold dualismen. Det er en del av Rortys anti-essensialistiske angrep på oppfatningen om at vi kan undersøke våre mentale og subjektive forståelseegenskaper uavhengig av tid og rom, person og intensjon.

Denne fremstillingen av Rortys bruk av Gadamer får frem det samme poenget som Warnkes; at det er forskjell på Rortys begrep om ‘edification’ og Gadamers eget begrep om ‘bildung’. Men der Warnke fokuserer på at denne bruken av ‘bildung’ ikke tar tilstrekkelig inn over seg det normative aspektet hos Gadamer, er det for Ramberg viktigere å påpeke at det på tross av denne forskjellen så er den historisitiske agendaen som betyr mest for Rorty: “Rorty [...] takes Gadamer to be making in historicist terms the same fundamental point that Donald Davidson urges in his rejection of the scheme-content distinction.”¹¹⁴ Det er Gadamers evne til å få frem det samme poenget som Rorty også finner hos Davidson, at

¹¹² Ramberg, B., (2010): “For the Sake of His Own Generation: Rorty on Destruction and Edification”. Teksten er hos trykkeriet, og sidehenvisninger vil derfor svare til en kopi av manuskriptet som Ramberg har latt meg låne.

¹¹³ Ibid., s. 7.

¹¹⁴ Ibid.

kunnskap ikke lar seg undersøke som et abstrakt forhold mellom et subjekt og et objekt, som er det viktigste for Rorty. At Gadamer ønsker å ontologisere forståelsen er for Rorty underordnet det historisistiske poenget; det er dette som er viktigst for ham.

Ramberg forsøker også i samme essay å forklare Rortys vending mot *praksis* i og med *Contingency, Irony, and Solidarity*. Her tar ikke hermeneutikken utgangspunkt i verdien til det bestående, men meningen med et hermeneutisk subjekt.

Edification, in the terms developed in CSI, is the hermeneutic subject's awareness of the openness of and of the risk involved in any redescription, an awareness that takes the form of a practically honed ability to sort commitments and interests in terms of the categories of the private and the public—it is the ironist's judicious handling of ironic capabilities, her own and others'. Edification is the socially responsible and responsive development of the form of autonomy available to historical consciousness, that is, self-creation.¹¹⁵

Rortys hermeneutiske prosjektet fra *Philosophy and the Mirror of Nature* tar med dette en vending mot praksis; det dreier seg her mer eksplisitt om vårt sosiale ansvar. Dette sosiale ansvaret er for så vidt lett gjenkjennelig som den behavioristiske rammen for begrunnelse som i den teoretiske filosofien blir kritisert som konversasjonalisme. Konsekvensene av denne i teorien blir av Ramberg karakterisert som en “dead end”,¹¹⁶ og Rortys vending mot praksis beskrives som hvordan den sosiale konteksten som i teorien brukes til å begrunne en oppfatning i praksis også er det som motiverer liberaleren til solidaritet.

Rortys vending mot praksis kan på denne måten ses på som en måte å vise hvordan den konversasjonalistiske utfordringen ved anti-essensialismen hans løses, ved at vi som hermeneutiske subjekter i møte med den kulturen vi lever i måler våre handlinger i forhold til et sosialt ansvar – den fremstilles som betingelsen for solidaritet. I dette lyset må Rortys hermeneutikk tolkes først og fremst som en beskrivelse av hvordan vi tar konsekvensen av vår betingethet og kontigens – anti-essensialismen i praksis – i møte med en sosial kontekst. Spørsmålet som ble hengende fra slutten av del 1 er altså delvis besvart; ved å se på Rortys praktiske filosofi som en fortsettelse av den anti-essensialistiske agendaen kan problemene vi så i møte med konversasjonalismen forklares. Selv om Warnke bekymrer seg for de hermeneutiske følgene en slik konversasjonalisme kan få, ser vi at denne kritikken kanskje ikke tar inn over seg det solidariske motivet til Rorty. Ramberg viser hvordan Rortys vending mot praksis på en troverdig måte forklarer hvorfor vi i kritikken av essensialistiske tolkninger

¹¹⁵ Ibid., s. 18.

¹¹⁶ Ibid., s. 12.

av forholdet mellom individ og omverden ikke kan tillate (og heller ikke behøver) begrunnelse med henvisning til annet enn en sosial kontekst.

Men selv om den hermeneutikken Ramberg her fremstiller som Rortys 'edification' i praksis, langt på vei forklarer de problemene Rorty møtte i den teoretiske filosofien ved å vise til den mer praktiske filosofien, gjenstår det å finne ut av om en teoretisk tolkning av Rortys anti-essensialisme kan møte de samme utfordringene. Tolkningen av hans begrep om 'solidaritet' som det hermeneutiske subjektets evne til å la sin samvittighet dikteres av en sosial kontekst gjør det mulig å forklare hva som er poenget med konversasjonalismen i møte med kulturen vår. Spørsmålet er om det som etter hvert vil vise seg å utgjøre den pragmatiske hermeneutikken også kan forklare dette i møte med en mer teoretisk filosofi. Eventuelt om det ikke er mulig å bevare Rortys anti-essensialisme i teorien uten å måtte ta med konversasjonalismen på kjøpet.

3.4 En annen natur?

I *Mind and World* lanserer McDowell sitt begrep om *second nature* som en løsning på mange av de samme problemene som Rorty identifiserer med et essensialistisk ideal i filosofien. Selv om det er vesentlige forskjeller mellom Rorty og McDowell i deres oppfatning av hva filosofien skal være, er det likevel en viktig fellesnevner. De ser begge på konstruksjonistiske forsøk på å løse de tradisjonelle problemstillingene i filosofien som lite hensiktsmessige. Begge filosoferer i tråd med den senere Wittgensteins syn på ontologiske problemstillinger som lite fruktbare. De beskriver begge en terapeutisk filosofi, og selv om McDowells begrep om 'second nature' både bryter med Rortys bruk av Davidson-inspirert naturalisme og hans kritikk av Kants skille mellom anskuelse og begrep, ligger det et ønske om nye perspektiver i filosofien til grunn hos dem begge.

Mens jeg i kapittel 1.4 så nærmere på forskjellen mellom Rorty og McDowell, ønsker jeg nå å sammenligne dem på en litt mer forsonlig måte. Spørsmålet jeg ønsker å finne ut av til slutt er om ikke en slik sammenligning kan få frem en mindre destruktiv tolkning av Rortys budskap enn det som er vanlig; om ikke Rortys filosofiske budskap, sammen med McDowell, kan ses som en ny form for hermeneutikk. Utover deres felles hengivenhet for et terapeutisk-filosofisk utgangspunkt er det kanskje først og fremst deres bruk av begrepet 'bildung' og anerkjennelsen av en gadameriansk historisisme som er det viktigste krysningspunktet mellom de to. Det er også dette som gjør deres filosofi interessant som en form for pragmatisk hermeneutikk, der formålet med hermeneutikken verken er etableringen av en egen metodologi for åndsvitenskapene (Dilthey, Schleiermacher) eller en ontologisering av

forståelsen (Gadamer, Heidegger), men et forsøk på å bryte ut av de problemstillingene som filosofien har kretset rundt siden Descartes.

McDowell vil i sin definisjon av ‘second nature’ se hva som kjennetegner den menneskelige fornuften. Slik han fremstiller problemet med moderne epistemologi, er det klart at han først og fremst ser fornuften som vår evne til å begrepsliggjøre og dømme, i tråd med Kants begrep om ‘spontanitet’. Men selvom han med dette begrepet mener å ha vist oss hvordan vi begrunner våre oppfatninger uten å måtte ty til “the Myth of the Given” eller koherentisme – hvordan vi kan unngå de epistemologiske problemstillingene – gjenstår den bevissthetsfilosofiske biten; beskrivelsen av hva som kjennetegner denne spontaniteten. McDowell er her motstander av en naturalistisk monisme av den typen Rorty henter hos Davidson.

What is distinctive about Davidson’s approach is an ontological claim: the very things that satisfy the *sui generis* concepts, the concepts whose applicability signals the presence of spontaneity, are already in principle available to an investigation whose concern is the realm of law. The constitutive focus on two kinds of intelligibility separates two batches of conceptual equipment, but does not separate their subject matter. Davidson makes this ontological claim specifically about events: every event, even those that fall under the concepts that subserve “space of reasons” intelligibility, can in principle be made intelligible in the terms of the operations of natural law.¹¹⁷

Selv om McDowell her kritiserer et av de poengene hos Davidson Rorty trekker fram som “[...] the culmination of a line of thought in American philosophy which aims at being naturalistic without being reductionist [...]”¹¹⁸ – spørsmålet om naturalisme er tilsynelatende et tema Rorty og McDowell aldri klarer å bli enige om – så er denne kritikken av monistisk naturalisme et ledd i hans argumentasjon om at det som kjennetegner ‘spontaniteten’ ikke kan forstås i en naturvitenskapelig terminologi. Det er altså ikke et poeng i seg selv å kritisere Davidsons monisme, det er snarere en del av den dialektiske frestillingsformen McDowell hele tiden tar i bruk for å tydeliggjøre sine egne poeng.

McDowells eget poeng er at en naturalistisk monisme, der vår fornuft skal kunne beskrives med et naturvitenskapelig språk, står i fare for å gjøre ‘spontaniteten’ til en størrelse styrt av naturlovene. Å hevde at fornuft, forståelse og dømmekraft – egenskapene som skiller det intelligente mennesket fra resten av naturen – skal kunne undersøkes uttømmende ved hjelp av de samme kvantitative hjelpemidlene vi undersøker den ikke-humane virkeligheten

¹¹⁷ McDowell, J., (2003), s. 74f.

¹¹⁸ Rorty, R., (2008a): s. 113.

med, ser i et etisk perspektiv ut som en åpen vei til determinisme. Ser vi tilbake på den epistemologiske begrunnelsen McDowell tar i bruk når han henter frem Kants begrep om 'spontanitet', er et avgjørende argument at dette tillater både for "naturlig begrensning" og for en "fri vilje" i begrunnelsen av en påstand.¹¹⁹ I beskrivelsen av våre rasjonelle egenskaper er ikke den naturlige begrensningen så problematisk å definere; det er den vi deler med resten av naturen. Langt mer problematisk er det å definere hva som styrer viljen vår; skal vi begrense oss til de samme midlene i definisjonen av dette er det ingen grunn til å hevde at det er noen forskjell på menneskers vilje og dyrenes. All den tid vi mener at menneskene innehar en rasjonell egenskap som skiller oss fra dyrene, kan ikke denne defineres med det samme begrepsapparatet vi bruker i definisjonen av naturlovene.

Det er selvfølgelig en mulighet for at dette synet på vår rasjonalitet står i fare for å tillate en mystifisering av våre mentale egenskaper. Men McDowell mener vi i beskrivelsen av hans 'spontanitet' kan operere med en form for naturalisme som ikke hengir seg til naturlovenes virkemidler på den ene siden, eller en mystifisering av en rent menneskelig del av naturen på den andre:

Exercises of spontaneity belong to our mode of living. And our mode of living is our way of actualizing ourselves as animals. So we can rephrase the thought by saying: exercises of spontaneity belong to our way of actualizing ourselves as animals. This removes any need to try to see ourselves as peculiarly bifurcated, with one foothold in the animal kingdom and a mysterious separate involvement in an extra-natural world of rational connections.¹²⁰

McDowells oppfatning er altså at 'spontaniteten' kjennetegnes av vår særegne "aktualisering" av oss selv i naturen. Vi trenger derfor ikke se etter noe mystisk eller å la oss binde av naturlovene når vi skal definere hva som er fornuftig eller rasjonelt ved mennesket; vi kan simpelthen se på hvordan vi mennesker "aktualiserer" oss.

Inspirasjonen McDowell henter fra Gadamer's begrep om 'bildung' gjør seg med dette tydelig. At også McDowell peker på Aristoteles' beskrivelse av den praktiske viten, phronésis, når han vil vise hvordan denne aktualiseringen av det rent menneskelige foregår, tydeliggjør inspirasjonen fra Gadamer ytterligere: "The best way I know to work into this different conception of what is natural is by reflecting on Aristotle's ethics."¹²¹ På samme måte som Gadamer peker på den hermeneutiske verdien i Aristoteles' begrep om phronésis,

¹¹⁹ McDowell, J., op. cit. s. 12. Se også s. 22f ovenfor.

¹²⁰ Ibid., s. 78.

¹²¹ Ibid.

peker McDowell på hvordan dette begrepet om praktisk visdom kjennetegner det han etter hvert kaller 'second nature'.¹²² Aristoteles' begrep om phronésis passer akkurat den modellen McDowell etterlyser i spørsmålet om hva som kjennetegner vår forståelsesevne, fornuft eller rasjonalitet. Han går så langt som å kalle tolkninger som vil se Aristoteles' etikk som en strengt naturalistisk, som gjør det mulig å underlegge våre moralske egenskaper naturlovene, for "historical monstism".¹²³

Men 'second nature', slik den nå er beskrevet gjennom ved hjelp av den aristoteliske etikken, har for McDowell nytteverdi også i spørsmål som ikke er av etisk karakter. Aristoteles' praktiske visdom er bare et spesielt tilfelle av et langt mer generelt trekk ved den menneskelige fornuft: "If we generalize the way Aristotle conceives the moulding of ethical character, we arrive at the notion of having one's eyes opened to reasons at large by acquiring a second nature. I cannot think of a good short English expression for this, but it is what figures in German philosophy as *Bildung*."¹²⁴ McDowell vil altså frem til det samme begrepet som Gadamer, og bruker noe av den samme oppskriften for å komme dit. Det han vil beskrive er hvordan vår forståelse, det som kjennetegner vår særegenhet som rasjonelle og fornuftige mennesker, dannes etter samme modell som det Aristoteles beskriver som phronésis. Denne forståelsen er noe annet enn det rent fysiologiske ved mennesket; den kan ikke defineres på samme metodologiske grunnlag som naturens lover. Samtidig er den også en del av naturen all den tid den er en del av mennesket, men det er en *annen natur*. McDowell kaller seg naturalist, men han skiller mellom to former for natur; den vi deler med dyr og planter, og den som er særegen for menneskene: "We tend to be forgetful of the very idea of second nature. I am suggesting that we can recapture that idea, we can keep nature as it were partially enchanted, but without lapsing into pre-scientific superstition or a rampant platonism."¹²⁵

Rorty ser selvfølgelig ikke poenget med en 'second nature', for ham er dette en løsning på et problem som han bruker store deler av sin karriere på å avvise nødvendigheten av. Han ser ikke at behovet for en friksjon mellom våre oppfatninger og virkeligheten tilstede, han ser derimot dette som tilbakefall i skjema-innholds-dualismen og nekter for at våre oppfatninger skal trenge å svare for noe annet enn andre oppfatninger: "I regard the need for world-directedness as a relic of the need for authoritative guidance, the need against which

¹²² Selvom hele den fjerde forelesningen i *Mind and World* (ibid., s. 66-86) handler om hvorfor McDowell mener vi behøver dette begrepet, er det først helt mot slutten, s. 84, at han faktisk setter navn på det.

¹²³ Ibid., s. 79.

¹²⁴ Ibid., s. 84.

¹²⁵ Ibid., s. 85.

Nietzsche and his fellow pragmatists revolted against.”¹²⁶ Rorty mener at vi skal slutte å fokusere på hvordan verden representeres i våre oppfatninger om den, mens McDowell fortsatt føler et behov for å ta dette på alvor. Han finner McDowells løsning på dette problemet imponerende: “McDowell is just the philosopher you want if you fear losing your grip on the notion of ‘perceptual experience’.”¹²⁷ Men Rorty ser ikke erfaringens ansvar overfor det erfarte som like relevant. Han tror McDowell har latt seg forlede av en “empiricist siren song”,¹²⁸ og at han derfor ikke tar inn over seg den samme lærdommen som Rorty trekker ut av Sellars og Davidson; at det kun er en sosial kontekst som har noen betydning for våre oppfatninger om verden.

Når jeg avslutningsvis på tross av dette ønsker å fremstille McDowells begrep om ‘second nature’ som løsningen på de utfordringene Rorty møter med sin anti-essensialisme, så er det fordi han med dette begrepet kommer så langt det er mulig å komme i utformingen av en terapeutisk filosofi som – samtidig som den tar inn over seg de problemene Rorty peker på ved essensialismen – også klarer å møte den kritikken et konversasjonalistisk syn i den teoretiske filosofien møter. McDowell gjør nok selv best rede for hvordan hans “terapi” er en videreutvikling av Rortys tanker, ikke et forsøk på å lede dem tilbake til essensialismen:

My suggestion does not involve an idea that Rorty persuasively attacks, that there is a timeless set of obligations for philosophy. [...] [T]he task I envisage is not the one that Rorty deconstructs, the reconciling of subject and object or thought and world. My proposal is that we should try to reconcile reason and nature, and the point of doing that is to attain something Rorty himself aspires to, a frame of mind in which we would no longer seem to be faced with problems that call on philosophy to bring subject and object back together.¹²⁹

McDowell har ikke bare samme utgangspunkt som Rorty, han ønsker også å ende opp på samme sted; han ønsker å gjøre det unødvendig for filosofien å måtte konstruere systematiske teorier om hvordan bevisstheten skal plasseres i verden. Rorty definerer både problemet, motivet og målet utmerket. Men når løsningen hans begrenser seg til kun å la være å bry seg om verden, er McDowell redd han ikke klarer å overbevise dem som driver den systematiske filosofien. De vil alltid anklage Rortys konversasjonalisme for ikke å ha “bakkekontakt”.

McDowell gjør på sett og vis med den teoretiske filosofien det Rorty gjør med sin vending mot praksis: McDowell viser hvordan vår forståelse og rasjonalitet er en del av den

¹²⁶ Rorty, R., (1998): s. 143.

¹²⁷ Ibid., s.150.

¹²⁸ Ibid., s. 151.

¹²⁹ McDowell, J., op. cit., s. 85f.

lovmessige naturen samtidig som det i denne særegne menneskelige dimensjonen finnes en form for kunnskap som utvikler seg på en hermeneutisk måte og derfor aldri vil la seg underlegge den samme lovmessigheten som naturen effektivt lar seg måle i. Det finnes, for å dele termer med Rorty, en dimensjon av vår bevissthet som er kommensurabel med resten av naturen, og en dimensjon som er inkommensurabel. Den kommensurable delen gjør det mulig for oss å beholde en viss "friksjon med verden", og kan dermed unngå de anklagene Rorty møter i den teoretiske filosofien for sin konversasjonalisme. Men det er altså i tillegg en dimensjon av den menneskelige naturen som er inkommensurabel med den øvrige; dette er den som kjennetegner vår forståelse og 'spontanitet', og den kan ikke underlegges den samme lovmessigheten som den øvrige naturen. For å unngå at den skal mystifiseres er det bedre å beskrive den hermeneutisk, gjennom hvordan den utvikler seg og modnes, og hvordan den opererer i møte med det den forstår.

McDowell gjør dermed i den teoretiske filosofien det Rorty kun tillater seg å gjøre i den praktiske, han tillater for en del av det hermeneutiske subjektet å ha en dimensjon som korresponderer med naturen, på samme måte som liberaleren korresponderer med en offentlig diskurs. Kritikken mot Rortys konversasjonalisme er noe Rorty selv egentlig ikke bryr seg om, den kommer i hans øyne fra dem som ikke tilstrekkelig har løsrevet seg fra idealistiske og essensialistiske syn på filosofien. McDowell kan ikke se forbi denne kritikken, hans argument for å forlate systematiske ambisjoner i filosofien forsøker derfor å vise at dette er mulig uten å miste "bakkekontakt".

Oppsummerende konklusjon

I den første delen av oppgaven kom det frem at det Rorty kritiserer er et prosjekt som henger fast i en tradisjon som starter med Descartes definisjon av det mentale, og profesjonaliseres med Kants skille mellom anskuelse og begrep. Det er den epistemologibaserte filosofien der idealet er å beskrive hvordan vi som strukturerende subjekter må tilpasse våre sanseintrykk av et objekt, som er felles for alle, på en riktig måte for å kunne operere med et sannhetsbegrep. Ved blant annet å vise til Davidsons kritikk av skjema-innholds dualismen, men også det han ser som Sellars og Quines dekonstruksjon av et analytisk-konstruksjonistisk prosjekt, avviser Rorty hele denne tradisjonen. Han beskriver istedenfor et minimalistisk begrunnelsesideal der våre oppfatninger ikke skal svare til noe annet enn en sosial kontekst. Men som vi så møter dette kritikk som ikke nødvendigvis lar seg avvise som forsøk på å bygge de teoriene Rorty kritiserer som essensialistiske. Den konversasjonalismen Rorty vil ha

oss til å akseptere på bekostning av essensialismen er en vond kamel å svelge for selv sympatiske kommentatorer.

I gjennomgangen av den praktiske filosofien blir det først og fremst tydelig at denne helt klart er en videreføring av den anti-essensialismen som Rorty beskriver i den teoretiske filosofien. Begrepene ‘etnosentrisme’ og ‘solidaritet’ markerer tydelig at den praktiske filosofien til Rorty er en utdypning av de samme poengene han vil frem til i den teoretiske filosofien. Når han i *Contingency, Irony, and Solidarity* også peker på betydningen av vår kontingens i tolkningen av den kulturen vi lever i kommer det anti-essensialistiske budskapet nesten enda mer eksplitt til syne enn i den teoretiske filosofien. Med lanseringen av sitt skille mellom en privat og en offentlig diskurs kan en i tillegg se konturene av en troverdig forklaring på hvorfor konversasjonalismen er så viktig for ham. Problemet er at det fortsatt er denne som møter hardest kritikk i hans praktiske filosofi. Habermas kritiserer den etter samme mønster som McDowell, mens Warnke – kanskje enda mer problematisk for *min* agenda – kritiserer den fra et hermeneutisk ståsted. Ingen av disse kritikkene tar likevel inn over seg de poengene Rorty fremmer med sin todelte kultur, der han viser oss solidariske motiver for å ta hensyn til omverdenen ved å la den delen av vår selvrealisering som måtte stå i fare for ikke å “korrespondere” med vår “ethnos” privatiseres, samtidig som det kun er en sosial kontekst som er bestemmende for denne solidariteten. Dette rent solidariske hensynet i den praktiske filosofien hjelper Rorty litt på vei i å forklare hans motiv for å stå fast med konversasjonalismen, men det mangler stadig litt i mitt forsøk på å fremstille Rortys anti-essensialisme som en pragmatisk hermeneutikk.

Den tredje delen slår først av alt fast at den hermeneutikken som Rorty selv beskriver i *Philosophy and the Mirror of Nature*, som alternativet til en systematisk og epistemologi-basert filosofi, ikke vil gjøre nytten som den pragmatiske hermeneutikken jeg er ute etter. Slik han beskriver sitt begrep om ‘edification’ er dette en mer destruktiv holdning til tradisjonen enn et ønske om å tolke den på nytt. Den praktiske filosofien til Rorty er slik jeg har fremstilt den ikke en direkte videreføring av den hermeneutikken han beskriver med sitt begrep om ‘edification’, men utgangspunktet er fortsatt det samme. Spørsmålet er så om dette anti-essensialistiske motivet i den praktiske filosofien kan løse de problemene som konversasjonalismen får kritikk for fra et hermeneutisk ståsted uten å miste en hermeneutisk verdi. Jeg håper å ha vist at Rorty med sitt begrep om ‘solidaritet’ idet han vender seg mot praksis bevarer den hermeneutiske arven fra Gadamer, samtidig som denne vendingen forklarer hvorfor han insisterer på konversasjonalismen. Til slutt håper jeg at min sammenligning med McDowell viser hvordan vi med det samme grepet som Rorty gjør med

sin vending mot praksis, også i teorien kan bevare et anti-essensialistisk (om ikke rendyrket konversasjonalistisk) ideal.

Den pragmatiske hermeneutikken jeg ønsker å trekke ut av Rortys anti-essensialisme tar utgangspunkt i det hermeneutiske subjektets forhold til sin aktuelle omverden. Essensialismen unngås ved at den skiller mellom hvordan den oppfatter forholdet til sin egen forståelse og forholdet til sin umiddelbare kontekst, og at den aldri forsøker å fremstille dette forholdet i termer som kan underlegge seg noen form for kvantitativ analyse. I den praktiske filosofien markeres dette ved at den i møte med offentligheten bør uttrykker seg på en måte som korresponderer med sin sosiale kontekst, mens den kan tillate seg å være “ironisk” og ikke bry seg om noen sosial kontekst når dens uttrykk kun er en del av dens selv-realiserings og dannelsesprosess. I den teoretiske filosofien er det hermeneutiske subjektet på samme måte nødt å forholde seg til den virkeligheten som utgjør dens omverden på en måte som tydeliggjør at den tross alt er underlagt de samme fysiske betingelsene som resten av naturen. Samtidig tillates det ikke å generalisere forholdet mellom det aktive elementet av forståelsesevnen og virkeligheten den forholder seg til på en måte som lar seg fange av en systematisk og konstruksjonistisk teori. Selv om det tillates friksjon mellom subjektet og dens kontekstuelle virkelighet, kan aldri den hermeneutiske dimensjonen ved dette subjektet la seg fange abstrakt, det må beskrives i lys av dens befinthet og historisisme, dens aktuelle kontekst og dens utvikling.

Forskjellen på den praktiske og den teoretiske versjonen av en slik pragmatisk hermeneutikk er selvfølgelig at konversasjonalismen er helt avgjørende for Rortys praktiske filosofi. Denne er det sentrale elementet av den solidariteten som skal bestemme når en kan tillate seg å være ironiker og pleie sin egen dannelses, og når en må passe på å korrespondere med den sosiale omverdenen en befinner seg i. I den teoretiske filosofien står vi ansvarlig overfor omverdenen på en annen måte. Her bærer ansvaret i en erkjennelse av at vi faktisk er en del av den virkeligheten vi oppfatter som vår kontekst – en kontekst som da ikke først og fremst er sosial – og at vi er underlagt den samme lovmessigheten som måtte finnes i denne. Konversasjonalismen mister da det argumentet som virker overbevisende i den praktiske filosofien, nemlig at vi først og fremst har et *sosialt* ansvar når vi begrunner en handling, ikke et universelt. Det betyr likevel ikke at vi derfor skal gjøre den lovmessigheten vi identifiserer i naturen til en universell størrelse. Grunnen til at jeg velger å sammenligne Rorty med McDowell er at jeg mener McDowell på en troverdig måte bevarer det anti-essensialistiske motivet til Rorty i den teoretiske filosofien, uten å peke på konversasjonalismen som det eneste alternativet til en epistemologi-basert filosofi.

Rorty fremstilles både som anti-essensialist, anti-representasjonist, anti-universalsalist, anti-realist, anti-reduksjonist, og anti-autoritær – det er nok ingen overdrivelse å hevde at han med mye av det han skriver ønsker vel så mye å dekonstruere som å konstruere. Målet med denne oppgaven har likevel vært å se om det i alt dette likevel kan identifiseres et et konstruktivt bidrag den filosofiske tradisjonen. Jeg håper å ha vist hvordan kimen til et slikt bidrag kan se ut med denne forsiktige antydningen om hvordan en pragmatisk hermeneutikk kan se ut. Den kan trekkes ut av den praktiske filosofien til Rorty med litt velvilje, men siden hans konversasjonalisme gjør et tilsvarende forsøk i den teoretiske filosofien vanskelig har jeg heller fremstilt den gjennom en sammenligning med McDowell. Mitt mål med denne oppgaven er med dette nådd. Det er ikke min ambisjon å si noe mer om hvordan en pragmatisk hermeneutikk kan se ut, hva den kan brukes til, eller hvordan den mer konkret forholder seg til de tradisjonelle utlegningene av hva hermeneutikken er. Jeg ønsker kun, med bakgrunn i det anti-essensialistiske budskapet til Rorty, å peke mot den.

Litteratur:

- Davidson, Donald.** (2001): "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", i: *Subjective, Intersubjective and Objective*, Oxford University Press, New York
- Fraser, Nancy.** (1991)[1990]: "Solidarity or Singularity", i Malachowski, A. R. (red.): *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Oxford
- Haack, Susan.** (1993): *Evidence and Inquiry: towards reconstruction in epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford
- Habermas, Jürgen.** (2007) [2000]: "Richard Rorty's pragmatic turn", i: Brandom, R. B. (red.): *Rorty and his critics*, Blackwell Publishing, Malden
- Habermas, Jürgen.** (1993) [1987]: *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts
- Knobe, Joshua.** (1995): "A Talent for Bricolage – An Interview with Richard Rorty", i: *The Dualist*, 2, 1995
- McDowell, John.** (2003) [1994]: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge
- McDowell, John.** (2007) [2000]: "Towards Rehabilitating Objectivity", i Brandom, R. B. (red.): *Rorty and his critics*, Blackwell Publishing, Malden
- Quine, W. V. O.** (1951): *The Philosophical Review*, Vol. 60, no. 1 (jan. 1951) s. 20-43
- Ramberg, Bjørn.** (2010): "For the Sake of His Own Generation: Rorty on Destruction and Edification", Trykkes i en tysk artikkelsamling som kommer ut på Suhrkamp denne vinteren.
- Rawls, John.** (1985): "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, No. 3 (Summer, 1985)
- Rorty, Richard.** (1998): *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*, Harvard University Press, Cambridge
- Rorty, Richard.** (2006) [1989]: *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, New York
- Rorty, Richard.** (2008a) [1991]: *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University Press, New York
- Rorty, Richard.** (1999): *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London
- Rorty, Richard.** (2009)[1979]: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.

- Rorty, Richard.** (1995): “Response to Susan Haack”, i: Saatkamp, H, J, Jr. (red): *Rorty & Pragmatism*, Vanderbilt University Press, Nashville
- Rorty, Richard.** (1998): *Truth and Progress*, Cambridge University Press, New York
- Rorty, Richard.** (2007) [2000]: “Universality and Truth”, i: Brandom, R. B. (red): *Rorty and his critics*, Blackwell Publishing, Malden
- Rorty, Richard.** (2008b) [1991]: “Wittgenstein, Heidegger, and the reification of language”, i *Esseys on Heidegger and others*, Cambridge University Press, New York
- Schaanning, Espen.** (1993): “Jürgen Habermas”, i Eriksen, T. B., (red): *Vestens tenkere*, Aschehaug, Oslo
- Sellars, Willfrid.** (1997) [1956]: *Empiricism & the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge
- Warnke, Georgia.** (2010): “Democracy and Interpretation”, i Janack, M., (red.): *Feminist interpretations of Richard Rorty*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania
- Warnke, Georgia.** (1987): “Hermeneutics and the new pragmatism”, i: *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge
- Warnke, Georgia.** (2003): “Rorty’s Democratic Hermeneutics”, i Guignon, C. & Hiley, D. H. (red.): *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge