



Nr. 54

April 2021

#REFLEKS

EN VEJ IND I FILOSOFIEN

Indhold

1	Introduktion
2	<i>Artikler</i>
3	Neuralink og doxastisk voluntarisme
9	På tærsklen til epistemisk relativisme – et studie i den sene Wittgenstein
19	Relevanteori og kommunikation i praksis
30	Voldsbegrebet og MMA
35	<i>Essays</i>
36	Retfærdighedens dominans
39	<i>Anmeldelser</i>
40	De døde filosofers bog
43	På sporet af din lykke
46	Moral Philosophy and Moral Life
51	<i>Beretninger</i>
52	Nye vinkler på velbefindende
57	Præsentation af mine primære forskningsområder
60	Hvad laver politiske filosoffer for tiden?

Refleks er et uafhængigt filosofisk magasin, der udgives med støtte fra institut for Kulturvidenskaber, Syddansk Universitet, Odense. Bidrag i magasinet skal ikke opfattes som udtryk for instituttets holdninger.

Redaktionen

Thomas Hegelund
Ansvarshavende

Søren Harnow Klausen
VIP repræsentant

Furkan Tuncer

Natasha Dimple

Christoffer Lindekilde Engberg

Magnus Brandt

Introduktion

Takket være Harnow og den nye redaktion er Refleks på banen igen! Vi kan nu præsentere 76 siders førsteklases filosofiunderholdning, med alt fra kampsport til kommunikation, fra retfærdighed til relativisme og fra lykke til lektorberetninger.

Efter en længere pause, når der at hobe sig en del materiale op – på trods af at det ikke produceres direkte til udgivelse. Man skriver en eksamensopgave, udarbejder en rapport fra et projektorienteret forløb eller læser en af underviserens bøger. Det har været en fornøjelse at tage imod de velskrevne bidrag som er blevet indsendt, på baggrund af underviserens opfordring såvel som egne annonceringer.

Vi på redaktionen opfordrer – både undervisere og studerende – til stadighed at indsende bidrag og til også at opfordre hinanden til det! Det er en god mulighed for at få noget mere feedback på ens skrivelser, og så får vi på redaktionen også noget at rive i. Desuden får du lov at beholde bogen hvis du anmelder den.

Refleks er blevet 100% online. Dette giver en række friheder, heriblandt at vi bliver i stand til at lave en forholdsvis hurtig distributionskanal for snart sagt hvad som helst. Essayet, lavet af et redaktionsmedlem, er et godt eksempel på en mindre formel, personlig beretningsform, som vi altid tager imod med kyshånd hvis du skulle gemme på en god idé, en kritik af en andens gode idé eller et svar på en kritik af din gode idé osv.

Udover det har vi også beretninger fra underviserne. Dette vil fremover altid være en åben linje fra underviserne til de studerende til at fortælle hvad de går og laver. Her er faglig tyngde og humoristiske indslag lige velkomne, og vi er meget taknemmelige for dem vi har modtaget til denne udgivelse og ser frem til de næste. Et debatforum, tilknyttet SDU på Facebook, er også på tegnebrættet.

Så der er ikke så meget andet at sige end god fornøjelse med læsningen!

Venlig hilsen redaktionen

Artikler

Neuralink og doxastisk voluntarisme

Af Thomas Hegelund

Kan vi frit tænke hvad vi vil? Og er vi herigennem moralsk bebrejdesværdige for hvad vi tænker? Disse spørgsmål diskuteres i debatten om doxastisk voluntarisme, som forbinder begreberne frihed, moral, rationalitet og agency. Med lanceringen af Neuralink¹ er de etiske problemstillinger omkring forholdet mellem tanke og handling ikke længere abstrakte, sci-fi-agtige scenarier såsom the experience machine, Black Mirror eller Star Wars, men derimod konkrete, næsten lavpraktiske, spørgsmål som kræver en afklaring af forholdet mellem tanke og ansvar.

Denne artikel argumenterer for at doxastisk voluntarisme, her forstået som at det står en person frit at vælge sine overbevisninger, er en pålidelig position som kan forklare – og forsvare – mange af de intuitioner, som vi har omkring moralsk ansvar, tanke og handling.

Tankens kraft

”The Force” i Star Wars-universet er et paradigmatiske eksempel på, hvordan tanken kan siges at være ansvarspådragende i den højest tænkelige grad. Med den blotte tanke ville man kunne slå andre mennesker ihjel. Det er tydeligt for os, at man her ville være direkte ansvarlig for andre menneskers død ved hjælp af tankens kraft. Men er det fordi at man *tænker på* det, som man ønsker skal ske, eller er det ansvarspådragende fordi det skete *i kraft af* at man tænkte det?

Den konsekventalistiske gode handling er, i dens ekstreme udformning, praktisk talt

ligeglad med intentionen for handlingen, mens den deontologiske gode handling i den anden ende prioriterer agentens evne til at kunne forsvare sin handling. Disse er dog overvejelser om hvad man *burde* gøre – altså en normativ debat. Debatten om doxastisk voluntarisme forsøger at forklare hvad man *faktisk* gør, og er derfor en deskriptiv debat. Dog nærmer debatten sig her diskussionen om ansvarspådragelse, frem for beskrivelsen om tanken som *fri*.

I denne verden er der ingen ”force” at lege rundt med. Men lad os forestille os en agent, som har dannet en formodning om at han virkelig har denne kraft. Vi laver nu et tankeeksperiment, ’Smith’s Force’:

- Smith har set for meget Star Wars, og er nu overbevist om at han kan kvæle folk med tankens kraft. Smith er ellers psykisk normal. En dag kommer Jones på besøg, og mens Smith forsøger at kvæle Jones med tankens kraft, får Jones et bolsje galt i halsen. Jones kan ikke bede Smith om hjælp og dør af kvælning. Smith er nu overbevist om, at hans anvendelse af tankens kraft var den direkte årsag til Jones’ kvælning.

Det er klart, at Smith ikke er kausalt ansvarlig for Jones’ kvælning – det er bolsjet som er den utilstrækkelige, men nødvendige årsag til Jones’ død som unødvendig, men tilstrækkelig virkning. Spørgsmålet er altså ikke hvorvidt Smith er direkte moralsk ansvarlig for at slå Jones ihjel, men om han er moralsk ansvarlig for at

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=iOWFXqT5MZ4&t=1535s>

ville slå Jones ihjel. Den doxastiske voluntarist kan her sige at Smiths intention var selvvalgt, og siden han er psykisk normal er der ingen undtagende klausuler som kan fritage Smith fra det moralske ansvar. Smith er derfor moralsk bebrejdesværdig, på grund af den frit valgte doxastiske handling at ville slå Jones ihjel – med tankens kraft.

Involuntaristen ville sige at dette er et alvorligt problem: at en agent kan være moralsk ansvarlig for noget, som han ikke var kausalt ansvarlig for. Involuntaristen forsvarer i stedet tesen om, at Smiths overbevisning ikke er frit valgt – han har netop set for meget Star Wars – og herigennem kan det påstås, at Smith *ikke* er moralsk ansvarlig for at ville slå Jones ihjel.

Man kan hvad man skal

”Ought implies can”-princippet viser det tætte forhold mellem etik og frihed. Princippet siger, at hvis man har pligt til noget, implicerer det at man har muligheden for at gøre det. Hvis Smith *burde* lade være med at prøve at slå Jones ihjel med tankens kraft, så implicerer det at Smith *kan* lade være med at ville slå Jones ihjel med tankens kraft. Dette skulle være et argument for doxastisk voluntarisme: hvis Smith er moralsk bebrejdesværdig for at ville slå Jones ihjel, og Smith *burde* lade være med at ville slå Jones ihjel, så *kunne* Smith have ladet være med at ville slå Jones ihjel. Dette er dog et lige lovligt stærkt argument, grundet distinktionen mellem tanke og handling:

” Actions are events, whereas a belief is a doxastic state, not an event in any normal sense of the term. (Nottelmann 2007, 107)

Involuntaristen ville netop angribe tankeeksperimentets ”overnaturlige” antagelse: at tanker kan være begivenheder. Smiths tanke ville ikke kunne beskrives som en hændelse, men kun som en tilstand, og kan derfor ikke indgå som moralsk relevant faktor. Man kan derfor ikke se Smiths tanke om at ville kvæle Jones som en begivenhed, og Smith kan derfor ikke være moralsk bebrejdesværdig for at ville kvæle Jones.

Voluntaristen kan dog herfra vælge at vende argumentet om, med en deontologisk vinkling: i forhold til det kategoriske imperativ skal Smith ville kunne gøre maksimen af sin handling til almengyldig lov. Maksimen er netop at slå ihjel ved hjælp af tankens kraft. Smith kan ikke, på fornuftig vis, universalisere sin handling, og Smith er derfor moralsk bebrejdesværdig for sin handling. Herigennem kan man udlede, at Smith derfor også måtte have været *fri* til sin handling, da det forekommer absurd at ville bebrejde nogen for noget, som ikke står dem frit. Denne argumentation er dog noget cirkulær: vi antager, at handlingen er fri fordi den er bebrejdesværdig, og bebrejdesværdig fordi den er fri.

Man kan også angribe cirkelargumentet ”indefra” ved at omdanne ”The Force” til en frankfurtcase:

- Dr. Black, en ond videnskabsmand, har plantet en chip i hjernen på Smith, som kan få Smith til at ville

slå Jones ihjel med tankens kraft under alle omstændigheder. Chippen aktiveres *ikke* da Smith slår Jones ihjel.²

Her fjernes præmissen om, at Smith ville kunne gøre andet, men Smith fremstår *stadig* moralsk bebrejdesværdig for sin handling – på trods af at han ikke reelt havde noget valg. Dette fjerner dog et essentielt træk ved Smith: at han er en *agent*.

Tanken om agency

Voluntaristen kan angribe involuntaristens præmis om, at handlinger er begivenheder – eller at tanker ikke behøver at være det. Det ses bl.a. hos Nolfi:

” Claim 2: If beliefs can wrong, then believing, itself, constitutes an expression of our moral agency; if beliefs can wrong, then our beliefs manifest our moral agency. (Nolfi 2018, 60)

Her ville det, i 'Kraften', være et udtryk for Smiths agency at han danner overbevisningen om at slå Jones ihjel. Smith ville netop i sådan en situation tænke sig selv som moralsk agent, og derfor skulle Smith også stå til ansvar for de konsekvenser, som Smith *tænker* at hans tankehandling har haft. Nolfi er, i min mening, på galt spor. Hun nævner et tankeeksperiment, 'Bus', som jeg mener viser at dette resulterer i en for bred definition af moralsk ansvar:

² Det kan her være at tilfældigheden af at Jones får et bolsje galt i halsen bliver en faktor. Men lad os antage at Dr. Black kender Jones' tilbøjelighed

” As Emery turns to get a better view out of one of the bus windows, her backpack hits another passenger with some force. Had Emery been more attentive and/or taken just a bit more care, she could have easily turned in such a way as to avoid hitting anyone (ibid., 61).

Nolfi hævder, at selvom Emerys handling er en refleks og uovervejende, er det stadig et "... clear example of wrongdoing" (ibid.).

Man må sige, at der pludselig er meget som en person er moralsk ansvarlig for. Jeg mener ikke, at Emery virker som et klart eksempel på forkert handling. Uforudsete konsekvenser kan ikke bruges som argument for ansvarsplacering, præcis fordi de er uforudsete.

'Kraften' kan dog på mange måder ses som en omvendt 'Bus': hvor Emery ikke tænker, tænker Smith, hvor Smith ikke handler fysisk, handler Emery. Men dette handler om agenten; der er et andet, mere væsentligt, aspekt af doxastisk voluntarisme: formodningen.

Dr. Black

Vi kan sige, at Smith er Dr. Blacks elev. Dr. Black manipulerer Smith til at danne overbevisningen om, at han kan kvæle Jones med tankens kraft, samtidig med at Dr. Black ved, at Jones har en tendens til at få bolsjer galt i halsen.

til at få bolsjer galt i halsen – og at Jones har sådan en tilbøjelighed.

Dette aspekt fokuserer på den epistemiske dimension i debatten om doxastisk voluntarisme. Smith kan nemlig påstås at være epistemisk ”uheldig”. Han *vil* i virkeligheden ikke tro, at han kan kvæle andre med tankens kraft. Men hvordan skulle denne vilje til at tro så dannes? Dette er kernen i debatten om doxastisk voluntarisme: om det står os frit at danne formodninger. Smith kan her ses som ufrivilligt godtroende og måske lidt for stor sci-fi-fan. Desuden fjerner Dr. Blacks intention om at danne formodning hos Smith aspektet af Smiths frihed til at danne formodningen. Men hvad tænker Dr. Black så? Idéen om at udvide tankeeksperimentet til Dr. Black er blot en 2. grads-Smith, og placerer ikke definitivt et moralsk ansvar – eller hvis det gjorde, kunne det lige så vel være George Lucas som Master Yoda, eller en anden arbitrær agent, som ansvaret i sidste ende placeredes hos; en slags moralsk ubevæget bevæger. Debatten bliver her abstrakt og mere omkring tankens metafysik. Man kan gøre den mere nærværende ved at tage udgangspunkt i en nylig opfindelse: en chip.

Neuralink

En chip på størrelse med en mønt, med induktiv opladning og mulighed for trådløs forbindelse, blev lanceret af Elon Musk d. 28/8 2020. Med en robot kan elektroderne fra chippen indopereres i hjernen og aflæse neuroners aktivitet. Neuralink er et såkaldt Brain-Machine-Interface – BMI – som afkoder neuronernes signaler i hjernen med henblik på f.eks. at løse basale opgaver, såsom at

løfte en ting. Problemløsning med BMI ses eksempelvis med BrainGate.³

Det er formentlig samme koncept som Musk sigter efter at opnå med Neuralink. Pludselig er sandsynligheden af ellers utænkelige scenarier som ’The Force’ meget stor, og kan erstattes med ’Armen’:

- Smith er lam fra halsen og ned. Han er forbundet, gennem et BMI, til en robotarm. Da Jones kommer og besøger ham, bruger Smith robotarmen til at kvæle Jones. Smith er nu overbevist om at hans anvendelse af tankens kraft var den direkte årsag til Jones’ kvælning.

Det forekommer indlysende at Smith her er direkte moralsk ansvarlig for Jones’ død. Medieringen af et BMI er altså, i stærk forstand, et ansvarspådragende element. Her kan doxastisk voluntarisme, ved at anse Smith som ansvarlig for sine overbevisninger, nemt tilskrive ham moralsk ansvar.

The force is strong

Roeber angriber, i *Evidence, Judgment, and Belief at Will* (Roeber 2019), involuntaristens forsøg på at kæde rationalitet sammen med doxastiske formodninger. Dette sker med udgangspunkt i en såkaldt ækvipollente situationer, hvor en agent har lige meget evidens for to modstridende overbevisninger. Her er der, så at sige, ”kun” en doxastisk handling til at bestemme overbevisningen, og overbevisningen er derfor ikke nødvendigvis karakteriseret ved at være rationel. Smith står, i ’The Force’, ikke i en ækvipollent situation, men der er dog stadig et problematisk aspekt i forholdet mellem rationalitet

³ <https://www.youtube.com/watch?v=QRt8QCx3BCo>

og doxastisk handling. Der må, i 'The Force', have været andre grunde end rationelle, til at Smith dannede formodningen om at ville kvæle Jones – såsom sit forhold til Jones, sin fascination af Star Wars osv. Der er dog også et andet element som spiller ind: 'pragmatic encroachment'.

Fordi Jones dør, finder vi det mere relevant at placere et ansvar hos Smith. Hvis Smiths doxastiske handling havde været harmløs, f.eks. at få Jones til at nyse med tankens kraft, ville vi måske slet ikke tale om Smiths ansvar, men udelukkende om Smiths epistemiske situation.

Roeber inddrager et metaaspekt i diskussionen om doxastisk voluntarisme:

” Indeed, the involuntarism debate is really more of an in-house debate about the best version of involuntarism than a debate between involuntarists and voluntarists. (ibid., 840)

Man kan kritisere Roeber for at gøde sin egen jord som voluntarist, fordi debatten er domineret af involuntarister – som Roeber *ikke* er. Faktisk skriver han videre at involuntarisme "... surely have the burden of proof..." (ibid., s. 841), og vi begynder altså at diskutere debatten *om* debatten. Ikke desto mindre har Roeber måske en pointe i at involuntarisme er selvmodsigende, da det er en position som man *aktivt* vælger at tage. Dette er netop en doxastisk handling. Det argument er dog rent ad hominem. Men ikke desto mindre skulle en person være i stand til – eller

måske have en kraft til – at kunne vælge sin position i forhold til debatten om doxastisk voluntarisme.

Lad os forestille os efterspillet af 'The Force' – i tankeeksperimentets første udformning. I en retssag stilles juryen spørgsmålet om hvorvidt Smith er moralsk ansvarlig for Jones' død. Lad os tilføje at han ikke kendes sindssyg i gerningsøjeblikket, og at han dømmes jævnfør straffelovens paragraf 253⁴, som siger at man har pligt til at hjælpe andre i nød. Smith er altså skyldig i *ikke* at hjælpe, men er han skyldig i mordforsøg⁵? Man må jo sige at Smith *forsøgte* at slå Jones ihjel. Forsøget var dog kun "inde i hans hoved". Hvad skal juryen nu stille op?

Juryen står måske i en situation som Roeber også fremstiller, nemlig den ækvipollente situation – ikke i forhold til hvorvidt han *faktisk* er skyldig i mordforsøg, men hvorvidt han er *moralsk ansvarlig* for mordforsøg.

Måske kan man tale om at situationen synes *moralsk ækvipollent*, dog med den hage, at hvis Smith kendes moralsk skyldig i mordforsøg, og Jones er død i sammenhæng med – ikke som konsekvens af – Smiths mordforsøg, kan Smith netop kendes moralsk skyldig for mord – hvilket virker kontraintuitivt, da bolsjet er årsagen, *ikke* Smith. I 'Armen' er alle disse spekulative problemer dog forsvundet som dug for solen, og fluen har fundet sin vej ud af flasken!

Dog mener jeg ikke at man, som doxastisk voluntarist, skal falde i "Nolfi-fælden", som har den konsekvens at tanker – eller måske endda fravær af tanker – er moralsk bebrejdelsesværdige. Men hvor efterlader det os i debatten for og imod

⁴ <https://danskelove.dk/straffeloven/253>

⁵ <https://danskelove.dk/straffeloven.paragraf.21>

doxastisk voluntarisme? Nok i en noget agnostisk position. Men denne position kan man nu aktivt vælge, hvilket nok peger hen på doxastisk voluntarisme.

Referencer

- Nolfi, K. (2018). Moral Agency in Believing. *Philosophical Topics*, 46(1), s. 53-74.
- Nottelmann, N. (2007). Is Believing at Will 'Conceptually Impossible'? *Springer*, 22, s. 105-124.
- Roeber, B. (2019). Evidence, Judgment, and Belief at Will. *Mind*, s. 837-859.

På tærsklen til epistemisk relativisme – et studie i den sene Wittgenstein⁶

Af Tobias Kjeldgaard

1. Relativismens bannerfører

Relativismen har haft mange fortalere og findes i mange afskygninger og varianter. Den kendes helt tilbage i antikken, hvor sofisterne med Protagoras i spidsen erklærede, at ”mennesket er målestokken for alle ting” (citeret i Platon 2009, 152a). Sidenhen har mange forsvaret relativismen – eller visse af dens udformninger, som tæller alt fra moralsk relativisme (der formentlig er den mest kendte slags) til epistemisk, semantisk, videnskabelig og politisk relativisme. Den sene Wittgenstein⁷ fremhæves af mange som en emblematiske relativist, fordi hans filosofi står for en gennemgribende relativisme (Hanna & Harrison 2011, 179; Glock 2008, 21). Med andre ord anses Wittgenstein af mange som en slags bannerfører for relativismen. *Prima facie* synes der at være noget om snakken. Særligt forsøget på at løsrive sproget (og talen om *sprogspil*) enhver reference til virkelighedens sagforhold påkalder sig en vis relativisme (Hanna & Harrison 2011, 179). Også hos den tidlige Wittgenstein ser man klart, at sproget begrænser – og måske ligefrem relativiserer – ens forståelse af verden: ”*The limits of my language means the limits of my world*” (Wittgenstein 2007, 5.6). Wittgenstein synes også at tale for en vis *etisk* relativisme,

når han hævder, at ethvert forsøg på at udpege den rette måde at leve på forbliver et *hjernesvind*:

” Now let us see what we could possibly mean by the expression, “*the absolutely right road*.” I think it would be the road which *everybody* on seeing it would, *with logical necessity*, have to go, or be ashamed for not going. And similarly the *absolute good* [...]. And I want to say that such a state of affairs is a chimera. No state of affairs has, in itself, what I would call the coercive power of an absolute judge. (Wittgenstein 1965, 7)

Hvis vi tager udgangspunkt i alle disse indici og accepterer den gængse opfattelse af Wittgenstein som emblematiske bannerfører for relativismen, så følger det (eller bør det følge), at han også er *epistemisk relativist*. Spørgsmålet er dog, om den gængse opfattelse holder stik, og hvorvidt Wittgenstein faktisk står for en epistemisk relativisme. Denne artikel vil gå i dybden med den epistemiske relativisme og forsøge at besvare, *hvorvidt Wittgenstein er epistemisk relativist eller ej*. Først gives en kort indføring i den epistemiske

⁶ Artiklen er oprindeligt udformet som en eksamensopgave til valgfagskurset *Relativisme – ang. værdier, sprogligt indhold og rationalitet*, afleveret den 28. maj 2015. Jeg ærgrede mig sidenhen over, at jeg ikke dengang omskrev opgaven til en artikel. På opfordring fra Jesper Lundsryd Rasmussen gjorde jeg dette i sommeren 2018, men Refleks lå sidenhen stille. Det glæder mig derfor, at udgivelsen endelig lykkes her på den nye version af Refleks.

⁷ Skellet mellem *den tidlige* og *den sene* Wittgenstein sættes normalt mellem hovedværkerne *Tractatus Logico-Philosophicus* (den tidlige) og *Philosophische Untersuchungen* (den sene) (jf. Biletzki & Matar 2018).

relativisme samt dens hovedargumenter og de væsentligste indvendinger mod den. Dernæst går vi til Wittgenstein selv for at se, om vi kan finde lignende argumenter eller positioner. Endelig vil det med udgangspunkt i to forskellige tolkninger diskuteres, hvorvidt Wittgenstein er en inspirator for epistemisk relativisme eller en fuldblods bannerfører.

2. Epistemisk relativisme

Hvis man støder på udsagn som »Med din opfattelse forsøger du at tage patent på sandheden, men det er på ingen måde retfærdiggjort, og min opfattelse er lige så sand som din«, eller »Du er måske velbegrunder i din sag ifølge dine standarder og anser dermed mit synspunkt for ubegrundet, men der findes ingen kontekstafhængig standard, der kan afgøre eller retfærdiggøre dette«, så har man med epistemisk relativisme at gøre. Bredt defineret er epistemisk relativisme en filosofisk position, som (i forskellig grad) hævder, at epistemiske begreber (f.eks. viden, sandhed og begrundelse) er relative til forskellige standarder (f.eks. tid og sted, samfund, kultur eller historisk epoke), fordi der ikke gives en metastandard uafhængigt af disse, som dermed ville kunne afgøre epistemiske konflikter mellem modstridende parter (Siegel 2011, 201f).

Epistemisk relativisme kan sammenfattes i tre teser: (1) *Systemafhængighed*: En overbevisnings status som hhv. epistemisk begrundet eller ubegrundet er ikke intrinsisk, men afhængig af den overbevistes epistemiske system (en logisk/semantisk/metafysisk påstand). (2) *Systemforanderlighed*: Epistemiske systemer varierer fra kultur til kultur og fra én historisk epoke til en anden (en empirisk påstand).

(3) *Systemlighed*: Intet epistemisk system er bedre end andre (en normativ påstand) (Williams 2007, 94).

Epistemiske relativister forsvare sig ofte ved at påpege, at der *faktuelt* findes uløselige konflikter, f.eks. mellem kreationister og evolutionister. De vil som regel hævde en inkommensurabilitetstese, dvs. at det er muligt for to aktører (f.eks. kreationisten og evolutionisten) at være lige velbegrundede i hver sin overbevisning. Derfor kan de ikke overtale den anden til sit synspunkt med rationelle midler. Denne tese leder direkte mod den epistemiske relativisme (Pritchard 2011, 266).

Epistemiske relativister har mange argumenter at spille ud med, men der er to hovedargumenter, som er grundlæggende og hyppigt benyttede, hhv. *ingen transcends-argumentet* og *norm-cirkularitets-argumentet*. Førstnævnte argument spørger, hvorvidt det er muligt at transcendere sit eget epistemiske perspektiv. Udgangspunktet er den alment anerkendte præmis, at det aldrig er muligt *fuldstændig* at transcendere ens eget perspektiv og opnå et uafhængigt synspunkt (eller et *view from nowhere*). Herfra mener relativisterne at kunne slutte til den relativistiske konklusion, at epistemiske begreber er relative til disse perspektiver, som man ikke fuldstændig kan overskride (Siegel 2011, 209f).

Sidstnævnte argument er mere kompliceret. Kort fortalt går det ud på, at enhver metabegrundelse af epistemiske normer kun lader sig begrunde cirkulært (dvs. de lader sig reelt ikke begrunde), og deraf følger epistemisk relativisme (Seidel 2014). Argumentet starter med en præmis, som også deles af non-relativister, nemlig at enhver overbevisning kun kan begrundes

inden for et epistemisk system (non-transcendens-tesen). Dette smager ikke af relativisme – det kan stadig hævdes, at nogle systemer er bedre end andre. Næste præmis angår et systems fundamentale epistemiske normer: Hvordan skal de begrundes? Der er to muligheder – enten gennem ens eget system (som man bruger) eller gennem andres systemer (som man ikke bruger) – hvoraf kun den første synes rimelig. Herefter viser det sig dog (ud fra Agrippas trilemma, hvor begrundelse er en umulighed eller absurditet, fordi den har tre logiske, men lige ubrugelige, muligheder, hhv. uendelig regres, dogmatik eller cirkularitet), at non-relativisten kun kan begrunde disse normer cirkulært, hvilket er brænde på relativistens bål. Non-relativisten er dog også nødt til – alt andet synes urimeligt – at indrømme, at cirkulær begrundelse ikke leverer nogen form for begrundelse. Heraf følger tesaerne om epistemisk pluralitet (der findes radikalt forskellige epistemiske systemer) og epistemiske systemers ligestilling og i sidste ende også konklusionen, at enhver metabegrundelse er umulig, hvormed ethvert argument om, at ét epistemisk system kan være bedre end et andet, afvæbnes (ibid., 153ff).

Ligesom andre relativistiske positioner er også den epistemiske relativisme blevet mødt med talrige indvendinger. Og ligesom andre relativistiske positioner går den (oftest) første indvending på, at den epistemiske relativisme er selvgendrivende eller i det mindste inkonsistent. Når positionen relativiserer begreber som sandhed og korrekthed, kan positionens teori ikke selv anses for at være almen gyldigt sand og korrekt. Derfor må den netop forudsætte de neutrale standarder og metabegrundelser, som den egentlig benægter (Siegel

2011, 202). En anden indvending retter sig specifikt mod førstnævnte argument ved at betvivle holdbarheden af argumentet. Er det virkelig umuligt at transcendere ens eget perspektiv? Ganske vist kan man ikke transcendere *alle* perspektiver, men det behøves heller ikke. Man kan derimod sagtens transcendere sit eget perspektiv og sætte det under kritisk belysning via et andet perspektiv (som ikke er et *perspektivløst perspektiv*). Dette ses ofte i videnskaberne, hvor teorier afløser hinanden og dermed ændrer vort epistemiske perspektiv – indimellem radikalt. Endvidere kan man sågar hævde, at denne vekslen af teorier udgør en *forbedring* af vore epistemiske perspektiver (ibid., 210f).

En indvending mod epistemiske relativisters andet hovedargument, norm-cirkularitetsargumentet, kritiserer den afgørende præmis om, at der faktisk er nogen, der benytter sig af radikalt anderledes epistemiske systemer, hvilket muliggør de førnævnte uløselige konflikter. Én kritik går på, at hvis de modstridende parter er åbne for modbeviser (hvilket de – ideelt set – må være som sandhedssøgende personer), så er der ingen grund til at tro, at der ikke *principielt* kan findes en løsning (om end det i *praksis* kan vise sig svært) (Pritchard 2011, 281f). En anden kritik påpeger, at bevisbyrden ligger hos relativisterne, og denne bevisbyrde har de endnu ikke løftet til fulde. De må bevise, at der er tale om *radikale* forskelle i de epistemiske systemer, men radikalitetsbegrebet er tveetydigt: forskellen ligger enten i mindst én fundamental norm eller i en stor mængde ikke-fundamentale normer, men det kan kun være i førstnævnte, at den radikale forskel kan bestå ifølge relativisten (Seidel 2014, 163ff). Den radikale forskel, som

relativisterne mener at kunne identificere, viser sig kun at være tilsyneladende ifølge denne indvending. Seidel indfører to principper, som kan redegøre for den påståede, radikale forskel, og på denne måde vise, at der faktisk *ikke* er tale om en forskel i epistemiske normer: De to principper – *instansprincippet* (hvis to forskellige epistemiske systemer indeholder hver sin norm, der reelt udgør en instans af en mere generelt epistemisk norm, der er indeholdt i begge systemer, så er systemerne ikke fundamentalt forskellige systemer) og *udledtprincippet* (hvis to forskellige epistemiske systemer indeholder hver sin norm, som kan udledes af en mere fundamental epistemisk norm, som deles af de to systemer, så er systemerne ikke fundamentalt forskellige systemer) – er beslægtede ved at hævde, at to systemers forskellige epistemiske normer *ikke* er radikalt forskellige, såfremt de enten er en instans eller udledt af en mere generel epistemisk norm, som systemerne deler (ibid. 167ff). Disse principper kan klare relativistens yndlingseksempler, f.eks. Azande-stammen, som modsat vestens epistemiske systemer tror på magi og orakler. Den tilsyneladende radikale forskel kan (bort)forklares ved at henvise til udledtprincippet, da begge kulturer (den vestlige såvel som Azande-kulturen) deler en fælles norm, som er udledt fra en mere generelt epistemisk norm, nemlig at man er velbegrunder i at tro *p*, såfremt en kilde, som man anser for epistemisk sikker eller troværdig, taler for *p* – og dermed findes der slet ikke den epistemiske pluralitet, som relativisten behøver, idet de deler denne overordnede norm (ibid. 179ff).

3. Wittgensteins egne betragtninger

Hos Wittgenstein finder man flere betragtninger over ovenstående forhold, men da hans værker pga. aforismestilen er yderst fragmentariske, er det svært at finde længere passager, hvor enkelte begreber eller argumenter eksplicit behandles. Det er dog hovedsageligt i den sene Wittgensteins hovedværk, *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein 1953, fremover *PU*), samt i værket *Über Gewißheit* (Wittgenstein 1969, fremover *ÜG*), at sådanne passager kan findes. Jeg vil derfor lave nedslag i disse værker for at lede efter en eventuel relativisme i forhold til epistemiske begreber – primært *begrundelse*, *viden* og *vished* samt *sandhed*.

I *PU* diskuterer Wittgenstein muligheden for en teori om semantik, og hans konklusion er, at vi bør indse umuligheden af en sådan teori og opgive projektet – det er resultatet af de såkaldte *regelfølge*-overvejelser. Udgangspunktet for overvejelserne er *sprogspillene*, og det konkrete spørgsmål bliver i denne henseende, hvornår man kan siges at følge og forstå en regel. For Wittgenstein er der ingen normativ tvang til at følge en bestemt regel. Såfremt forståelse ikke er en mental proces, behøver vi ikke redegøre for meningsbegrebet ift. forståelse, men derimod blot se på evnen eller kompetencen til at spille det rette sprogspil (*PU* §§140, 154). Regler er ikke naturligt givet ("von Natur aus," *PU* § 185), men kan derimod forstås (vidt) forskelligt, hvilket kan føre til uenigheder om sprogspillene. Derfor kommer mening til at handle om *anvendelse*, mens forståelse handler om *beherskelse* af anvendelse. Ganske vist er det at følge en regel en helt basal praksis i sprogspillene, men der er

ikke nogen dybere mening; tværtimod følger vi ofte reglerne blindt og uden grunde (*PU* §§ 211, 219). Der er ikke mere at komme efter, og derfor er en teori om semantik nyttesløs.

I disse overvejelser spiller *begrundelse* en epistemisk hovedrolle. At følge en regel er en del af en praksis (*PU* § 202). Det antydes, at begrundelsen er en del af denne praksis, og da der findes mange mulige sprogpil, åbner Wittgenstein i hvert fald døren på klem over for epistemisk relativisme. En række aforismer understøtter dette:

” <206> Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine so, der Andere *anders* auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht? [...]

<211> „Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenornaments unterrichtest, – wie kann er *wissen*, wie er selbstständig fortzusetzen hat?“ – Nun, wie weiß *ich's*? – Wenn das heißt „Habe ich Gründe?“, so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.

<212> Wenn jemand, den ich fürchte, mir den Befehl gibt, die Reihe fortzusetzen, so werde ich schleunig, mit völliger Sicherheit, handeln, und das Fehlen der Gründe stört mich nicht. [...]

<217> „Wie kann ich eine Regel folgen?“ – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es nach der Rechtfertigung dafür, daß ich so nach ihr handle. Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaden beugt sich zurück. Ich bin dann geneigt, zu sagen: „So handle ich eben“. [...]

<219> [...] Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht. Ich folge der Regel *blind*. (*PU* §§ 206, 211-12, 217, 219).

Fra disse overvejelser synes det klart, at begrundelse for regelfølge ikke er til stede. Man handler *uden grunde* og *blindt* (§§ 211, 219). Man løber faktisk *tør for grunde* (§ 211), men man behøver dem til gengæld heller ikke, fordi man handler lige så sikkert uden. Den manglende begrundelse må gælde alle sprogpil *qua* praksis, men gør det begrundelse relativt til praksis? Ikke nødvendigvis, fordi der er jo tilsyneladende slet ingen begrundelse. Det afgørende i denne henseende er, hvorvidt sprogpillene er radikalt forskellige – og det skriver Wittgenstein intet om.

Man kan overveje, om man er fanget i sit sprogpil. Kan man overtale andre og selv blive overtalt? Wittgenstein er ikke entydig: Deltagere i forskellige sprogpil kan forsøge at overtale andre, men det kan kun ske ved henvisning til at hævde den givne regel som selvindlysende – og det åbner igen op for relativisme: „Aber du siehst doch ...!“ Nun, das ist eben die charakteristische Äußerung Eines, der von der Regel gezwungen ist” (*PU* § 231).

Man kan også overveje, om pluraliteten af sprogspil understøtter tesen om epistemisk pluralitet. Det er også svært at afgøre. For det første skal et sprogspil formentlig forstås snævrere end et epistemisk system. For det andet har sprogs spillene ingen fællestræk udover en grundlæggende familierelighed (jf. Lübcke 2010, 662), hvilket taler mindre for reel epistemisk pluralitet end en vis non-relativisme (en vis familiaritet synes at understøtte Seidels udledtprincip).

I *Über Gewißheit* diskuterer Wittgenstein, hvorvidt man kan have *vished* for sin viden. Værket er et slags trekantsdrama mellem Wittgenstein, G.E. Moore og skeptikeren, som Moore påstod at have gendrevet i artiklerne *A Defence of Common Sense* (Moore 1925) og *Proof of an External World* (Moore 1939) (jf. Husted 1989, 13). Wittgenstein mener dog ikke, at Moore med sine såkaldte *truismes* – domme, han mener at vide med sikkerhed, f.eks. at han har et legeme, at jorden har eksisteret længe før hans egen ankomst hertil, etc. – har gendrevet skeptikeren, fordi Moore egentlig blot hævder det modsatte af skeptikeren, nemlig at han ved det (ÜG § 521). Wittgenstein korrigerer både Moore og skeptikeren ved at hævde, at viden må være fejlbarlig, hvorfor Moores *truismes* ikke tæller som viden, fordi de netop påstås at være ufejlbarlige, mens skeptikeren universelle tvivl også går galt i byen ved at tvivle om alt (ÜG §§ 115, 354, 625). Som sagt kredser værket om *vished* angående viden. Wittgenstein opererer med både *subjektiv* og *objektiv* *vished*. Subjektiv *vished* består i en overbevisning uden tvivl ("Abwesenheit jedes Zweifels", ÜG § 194), mens objektiv *vished* forekommer, når "ein Irrtum nicht möglich ist" (ibid.).

Det objektive aspekt – som også tillægges viden generelt (ÜG § 15) – taler for en non-relativistisk tolkning af Wittgenstein. Dette støttes yderligere af, at viden afhænger af kendsgerninger. Man kan ikke sige: "»Er weiß es, aber es ist nicht so« (ÜG § 42). Ligeledes taler Wittgenstein imod, at viden skulle være rent subjektivt: "Es wäre richtig zu sagen: »Ich glaube ...« hat subjektive Wahrheit; aber »Ich weiß ...« nicht" (ÜG § 179). Og Wittgenstein går videre: "Es gibt keine subjektive Sicherheit, daß ich etwas weiß. Subjektiv ist die Gewißheit, aber nicht das Wissen" (ÜG § 245). Wittgenstein vil hverken koble viden sammen med relativisme eller subjektivism.

I stedet kobler han viden sammen med sprogspil (ÜG § 560). Et sprogspil og den dertilhørende viden danner et system, og kun indenfor systemet har enkeltdelen værdi: "Unser Wissen bildet ein großes System. Und nur in diesem System hat das Einzelne den Wert, den wir ihm beilegen" (ÜG § 410). Dette minder om den epistemiske relativismes tese om systemafhængighed, men Wittgenstein nævner ikke, om forskellige sprogspil er ligeværdige, eller om der findes flere systemer (jf. igen tanken om at der findes flere sprogspil, men ikke nødvendigvis flere systemer pga. sprogs pillenes familiaritet).

Sprogs pillene og viden generelt må dog have et grundlag (ÜG § 449). Wittgenstein anser det for nødvendigt, at nogle domme er hævet over enhver tvivl. Disse domme sammenligner han med dørens hængsler: "Wenn ich will, daß die Türe sich drehe, müssen die Angeln feststehen" (ÜG § 343). For at kunne undersøge noget (at dreje med døren i Wittgensteins analogi), må andet stå fast (som dørens hængsler). Forholdet beskrives også med en flodanalogi:

Sproget – midlet til at udtrykke ens viden – er som en flod: nogle sætninger tilhører den foranderlige strøm, mens andre tilhører det faste materiale, dvs. selve flodlejet eller -bredden, som floden strømmer igennem. Ingen af disse domme er dog eviggyldige. Strømmens flydende sætninger kan blive del af flodlejets faste og hårde materiale, mens stivnede sætninger på ny kan blive flydende (ÜG § 96-99).

Et tredje begreb er *sandhed*. Wittgenstein taler her om *hævdelsesbetingelser* (Lübcke 2010, 738). Hvornår kan man med rette hævde et eller andet? Det kan man, når man *bruger* sprogspillene rigtigt, dvs. når menneskene er enige om at bruge sprogspillene på samme måde (PU § 241). Sandhed og falskhed omhandler sætninger, og hvorvidt en dom er sand hhv. falsk, afhænger af ens forståelse af dommen. Dvs. dømmer man sandt, forstår man det, hvorom man dømmer og omvendt; dømmer man falsk, forstår man det ikke: ”<80> Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein Verständnis dieser Aussagen. <81> D.h.: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe” (ÜG § 80-81). Om dette taler for epistemisk relativisme, er endnu uklart, fordi det afhænger af en forståelse, som igen afhænger af nogle sprogspil, hvis (relativistiske) status vi endnu ikke kender.

Lad os vende tilbage til *begrundelse*. Iflg. Wittgenstein kan begrundelse finde en afslutning (og ikke altid ende i en infinit regres), men det sker ikke ved selvindlysende domme, men derimod gennem vores *handlen* og *ageren*, som ligger sprogspillene til grund (ÜG § 204). Hermed skal ikke være sagt, at Wittgenstein er absolutist mht. begrundelse, for meget afhænger

stadig af, hvorvidt sprogspillene er inkomensurable og af samme gyldighed.

På den ene side tager Wittgenstein den epistemiske relativismes parti. Man kan ikke begrunde sit eget epistemiske systems rigtighed over for andres epistemiske systemer tilstrækkeligt, fordi man netop vurderer andres (påstået falske) sprogspil ud fra ens eget (påstået rigtige) sprogspil:

”Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies »falsch« nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und bekämpfen das ihre? (ÜG § 609)

Wittgenstein gør os opmærksomme på, at vores forsøg på at overbevise andre udgør en cirkelslutning præcis som i norm-cirkularitetsargumentet (Seidel 2014, 151f). Endvidere betvivler Wittgenstein, hvorvidt vi er i stand til at angive begrundelser for vores system – grundet cirkulariteten vil det faktisk kun være muligt at forsøge at *overtale*: ”Ich sagte, ich würde den Andern »bekämpfen«, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*” (ÜG § 612). I sådanne paragraffer iklæder Wittgenstein sig for alvor den epistemiske relativisme. På den anden side tager han dog klart afstand fra den epistemiske relativismes tese

om systemlighed (Williams 2007, 109). Forskellige systemer er simpelthen hverken lige gode eller gyldige, tværtimod. Wittgenstein siger:

” Wir alle glauben, es sei unmöglich auf den Mond zu kommen; aber es könnte Leute geben, die glauben, es sei möglich und geschehe manchmal. Wir sagen: diese wissen Vieles nichts, was wir wissen. Und sie mögen ihrer Sache noch so sicher sein – sie sind im Irrtum, und wir wissen es. Wenn wir unser System des Wissens mit ihrem vergleichen, so zeigt sich ihres das weit ärmere. (ÜG § 286).

For Wittgenstein er vores (daværende) epistemiske system rigere end det andet – de andre tager simpelthen fejl. Det kunne dog være interessant at høre, hvad han ville tænke om måneeksemplet i dag, hvor – alle konspirationsteorier til side – rejser til månen ikke blot er mulige, men også har fundet sted.

4. Inspirator eller bannerfører?

Wittgenstein melder ikke entydigt kulør i forhold til den epistemiske relativisme. Det er dog klart, at han inspirerer til (epistemisk) relativisme, og han har bl.a. inspireret Kuhn og Feyerabend til (mere eller mindre) relativistiske positioner samt givet anledning til positioner inden for den epistemiske relativisme (Glock 2008, 27, fodnote 4; Siegel 2011, 205). Men fra at være inspirator kan man ikke slutte, at han også var en decideret bannerfører for den epistemiske relativisme.

Wittgenstein kan udlægges på flere forskellige måder. Williams (2007) anlægger en kontekstualistisk, non-relativistisk tolkning. Iflg. Williams udgør kontekstualisme kuren mod epistemisk skepticisme såvel som relativisme, og Wittgenstein er dermed fri fra disse onder, såfremt tolkningen holder vand. Kontekstualismen opfatter begrundelsesstandarder som varierende efter omstændighederne. Derfor er begrundelse ikke absolut, men kontekstafhængig (Williams 2007, 93). Wittgenstein udgør en stor inspirationskilde for kontekstualismen, og der er også flere passager hos ham, der kan udlægges som kontekstualistisk. Kontekstualismen hævder, at man skal kunne begrunde ens viden, og ens viden kan altså anfægtes. Begrundelsen er dog kontekstafhængig, dvs. den er et lokalt fænomen (ibid., 100). Men ikke alle anfægtelser er muligt, og her trækker Williams i høj grad på Wittgensteins tanker. En anfægtelse må f.eks. være forståelig, dvs. visse ting accepteres i et sprogspil som meningsfulde, og disse kan ikke anfægtes. Paragrafferne 80-81 i ÜG (citeret ovenfor) støtter denne tolkning. Desuden skriver Wittgenstein også, at under bestemte omstændigheder er fejltagelser umulige: ”Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht *irren*” (ÜG § 155). Anfægtelser må desuden heller ikke være grundløse (Williams 2007, 102f). Wittgenstein kan også anses for at støtte dette gennem sine hængsels- og flodanalogier (jf. ÜG §§ 96-99 og 343). Iflg. Williams er sådanne hængselsdomme eller lignende nødvendige for vores epistemiske systemer og sprogspil, men de kan variere fra kontekst til kontekst (Williams 2007, 102f.). Williams kategoriserer ikke Wittgenstein som epistemisk relativist, fordi

sidstnævnte gør som kontekstualisten: Han forventer ikke meget af epistemologien (ibid., 110). Vi bør ikke forvente, at epistemologien kan løse de uløselige konflikter, men dette indebærer ikke, at der ikke findes et svar iflg. kontekstualismen. Pritchard (2011) kritiserer Williams' tolkning for ikke tilstrækkeligt at frigøre Wittgenstein fra den epistemiske relativisme, og han udlægger derfor Wittgenstein anderledes. Pritchard begynder med at anse Wittgenstein for epistemisk relativist (Pritchard 2011, 271ff), fordi hans hængselsdomme som sagt er ubetvivlelige og grundlæggende for ethvert epistemisk system, men også *ubegrundede*. Det er endvidere umuligt at begrunde sit eget system over for andres systemer, hvorfor begrundelse altid ender ud i overtalelse (jf. *ÜG* § 612). Denne relativisme hos Wittgenstein er iflg. Pritchard dog kun tilsyneladende. En sådan relativistisk konklusion forudsætter nemlig epistemisk inkommensurabilitet – og noget sådant støtter Wittgenstein ikke. Pritchard citerer bl.a. § 156 i *ÜG*, hvor Wittgenstein gør opmærksom på, at mennesket kun kan tage fejl, hvis det dømmer i overensstemmelse eller i forståelse med selve *menneskeheden* ("Damit der Mensch sich irre, muß er schon mit der Menschheit konform urteilen") (Pritchard 2011, 278f). Wittgenstein forpligter sig altså ikke på inkommensurabilitet ift. disse hængselsdomme. Derimod er der snarere tale om, at disse udgør et grundlæggende system for hele menneskeheden. Iflg. Pritchard vil Wittgenstein sågar hævde, at det slet ikke er muligt at have radikalt forskellige hængselsdomme, fordi de påståede forskelle kun er tilsyneladende, da dommene kan ændre sig over

tid. Også flodanalogien støtter denne tolkning (jf. *ÜG* § 96-99; Pritchard 2011, 283f). Vi har alle det samme flodleje, hvor vores overbevisninger strømmer igennem, men dette er fuldt ud kompatibelt med, at flodlejet kan ændre sig over tid. Således gør Pritchard op med Williams' kontekstualistiske tolkning af Wittgenstein, fordi den ikke rigtig – eller tilstrækkeligt – fjerner ham fra den epistemiske relativisme. Mens Williams tolker hængselsdommene *lokalt*, tolker Pritchard dem *globalt* (jf. idéen om at dømme i overensstemmelse med selve menneskeheden) – og kun ved at tolke dem globalt, kan man fritage Wittgenstein fra at være epistemisk relativist.

5. Konklusion

Den epistemiske relativisme hævder, at epistemiske begreber er relative til bestemte standarder eller principper, da der ikke findes en uafhængig metastandard til at evaluere disse begreber. De hævder, at overbevisninger er afhængige af det overlæggende epistemiske system, samt at sådanne forskellige systemer kan forandre sig over tid og desuden har samme gyldighed. Wittgenstein flirter i høj grad med denne opfattelse, men aldrig entydigt. Han trækker bl.a. på norm-cirkularitetsargumentet, men han tager dog afstand fra de to vigtigste elementer i epistemisk relativisme, hhv. inkommensurabilitet og systemlighed. Derfor er det mest oplagt at konkludere, at Wittgenstein *ikke* er epistemisk relativist, om end det må medgives, at han i nogen grad inspirerer til en sådan position.

Referencer

- Biletzky, A. & A. Matar, 2018. "Ludwig Wittgenstein". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Glock, H.-J., 2008. "Relativism, Commensurability and Translatability". J. Preston (red.), *Wittgenstein and Reason*, s. 21-46. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Hanna, P. & B. Harrison, 2011. "The Limits of Relativism in the Late Wittgenstein". S. Hales (red.), *A Companion to Relativism*, s. 179-97. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Husted, J., 1989. "Indledning". L. Wittgenstein, *Om vished*, s. 11-116. Århus: Forlaget Philosophia.
- Lübcke, P. (red.), 2010. *Politikens Filosofileksikon*. København: Politikens Forlag.
- Platon, 2009. *Theaitetos*. J. Meyer & C.G. Tortzen (udg.), *Platon. Samlede værker i ny oversættelse*. Bd. 1, s. 329-453. København: Gyldendal.
- Pritchard, D., 2011. "Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability, and Wittgensteinian Epistemology". S. Hales (red.), *A Companion to Relativism*, s. 266-85. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Seidel, M., 2014. *Epistemic Relativism. A Constructive Critique*. Houndsmill: Palgrave MacMillan.
- Siegel, H., 2011. "Epistemological Relativism: Arguments Pro and Con". S. Hales (red.), *A Companion to Relativism*, s. 201-18. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Williams, M., 2007. "Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism". *Episteme*. Vol. 4, nr. 1, s. 93-114.
- Wittgenstein, L., 1965. "A Lecture on Ethics". *Philosophical Review*. Vol. 74, nr. 1, s. 3-12.
- Wittgenstein, L., 1984 [opr. 1969, udgivet posthumt]. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Wittgenstein, L., 2001 [opr. 1953, udgivet posthumt]. *Philosophische Untersuchungen*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Wittgenstein, L., 2007 [opr. 1922]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Cosimo Classics.

Relevansteori og kommunikation i praksis

Af Helle Rieltoft

Jeg vil i denne artikel diskutere hvordan relevansteori kan være med til at sikre effektiv kommunikation i praksis.

Artiklen er skrevet med udgangspunkt i mit projektorienterede forløb hos Odense Kommunes Børn- og Ungeforvaltningen (fremover forkortet BUF) i efteråret 2020.

Først vil jeg redegøre for den kommunikative problemstilling, som BUF synes at være udfordret af i forhold til deres interne kommunikation. Derefter vil jeg redegøre for relevansteori. Endelig vil jeg diskutere, hvordan relevansteori kan være med til i højere grad at sikre effektiv intern kommunikation hos BUF, samt hvordan relevansteori egner sig som guideline for kommunikation i praksis.

Odense Kommunes Børn- og Ungeforvaltning

I dette afsnit vil jeg redegøre for væsentlige aspekter af den interne kommunikation hos BUF. BUF varetager blandt andet arbejdet med at henvise og tilrettelægge specialindsatser til børn og unge i Odense kommune. Specialindsatser er eksempelvis forløb hos psykologer, ergoterapeuter eller talepædagoger eller tiltag og hjælpemidler til børn og unge med særlige udfordringer.

Arbejdet med specialindsatser involverer adskillige medarbejdere med vidt forskellig faglig- og uddannelsesmæssig baggrund. Henvisning og tilrettelæggelse af en specialindsats kan involvere pædagoger, institutionsledere i dagtilbud eller på skoler, psykologer, familievejledere, ergoterapeuter, fysioterapeuter, talepædagoger, sundhedsplejersker, jurister og administrativt personale.

BUF har behov for internt at kunne informere de medarbejdere, der er involveret i arbejdet med specialindsatser om blandt andet procedurer for henvisninger, tidsfrister, typer af tilbud og lovgivning. Medarbejderne har adgang til denne information i én fælles håndbog. Håndbogen benyttes altså af en medarbejdergruppe med stor faglig og uddannelsesmæssig diversitet. Mange af medarbejderne oplever dog, at håndbogen er skrevet i et vanskeligt og svært forståeligt sprog.⁸

BUF ønsker at bevare én fælles håndbog for samtlige medarbejdere, der er involverede i arbejdet med specialindsatser frem for at lave flere håndbøger til de forskellige medarbejdergrupper. Ønsket om at bevare én fælles håndbog begrundes med:

- En stor del, af den information medarbejderne har behov for, er den samme, til trods for medarbejdernes forskellige faglige- og uddannelsesmæssige diversitet samt de forskellige arbejdsopgaver medarbejderne varetager med at henvise og tilrettelægge specialindsatser til børn og unge.

⁸ Dette er en problematik BUF har givet udtryk for, på møder jeg har haft med dem i løbet af mit projektorienterede forløb.

- Informationerne i håndbogen opdateres ofte. Der er derfor tale om en effektivisering, når informationerne kun skal opdateres i én håndbog frem for i mange håndbøger.

Med udgangspunkt i ovennævnte forhold synes BUF således at være udfordret af, hvordan den interne kommunikation effektivt formidles til en medarbejdergruppe med stor faglig og uddannelsesmæssig diversitet.

Relevanteori

Jeg vil i dette afsnit redegøre for, hvilke kommunikative fænomener relevanteori sigter mod at forklare samt redegøre for *Cognitive Principle of Relevance* og *Communicative Principle of Relevance*.

Indledningsvist om relevanteori

Relevanteori hører til inden for sprogfilosofien, mere præcist inden for den del af sprogfilosofien der betegnes pragmatik. Pragmatik angår sprogets anvendelse, og som enhver teori om pragmatik, sigter Wilson og Sperber med relevanteori mod at levere en forklaringsmodel af, hvordan en modtager i en kommunikationssituation er i stand til at udlede afsenderens intenderede mening med en given kommunikativ handling på baggrund af den kommunikative handling samt konteksten for den kommunikative handling (Huang 2014, 201). Overvej følgende eksempel:

- (1) Susie sidder til et middagsselskab, og hun vil gerne have fat i saltkarret. Susie kan ikke selv nå saltkarret, men det kan hendes bordherre. Derfor ytrer Susie følgende til sin bordherre: *Kan du nå saltet?* Susies bordherre rækker Susie saltkarret.

Susies ytring er et eksempel på, hvordan vi typisk kommunikerer: Vi ytrer sjældent bogstaveligt, hvad vi intenderer at kommunikere. Med andre ord kan man sige: ...the linguistically encoded meaning of a sentence radically underdetermines the proposition the speaker expresses when he or she utters that sentence. (Huang 2014, 5)

Med udgangspunkt i eksempel (1) forsøger Wilson og Sperber med relevanteori at levere en forklaringsmodel af, hvordan Susies bordherre, på baggrund af Susies ytring og den givne kontekst, kan slutte sig til Susies intenderede mening - at Susie gerne vil have fat i saltkarret på trods af, at Susie ikke bogstaveligt ytrer dette (Wilson & Sperber 2002, 608). Wilson og Sperbers relevanteori er udviklet med afsæt i H. P. Grices (1913-1988) forståelse af, hvordan sproglig pragmatisk indhold kan forklares. Wilson og Sperber videreudvikler visse centrale aspekter af Grices forklaring af sproglig pragmatisk indhold, og forkaster samtidig andre centrale aspekter (Grice 1989, 91-92) (Carston & Powell 2006, 341) (Huang 2014, 181). Wilson og Sperbers centrale påstand for relevanteori er:

The central claim of relevance theory is the expectations of relevance raised by an utterance are precise enough and predictable enough to guide the hearer towards the speaker's meaning. (Wilson & Sperber 2002, 607)

Den ovennævnte påstand for relevanstheori udfolder Wilson og Sperber i kraft af to principper:

- *Cognitive Principle of Relevance*
- *Communicative Principle of Relevance*.

Jeg vil i de følgende to afsnit redegøre for disse to principper.

Cognitive Principle of Relevance

Wilson og Sperbers *Cognitive Principle of Relevance* er formuleret således:

” Human cognition tends to be geared to the maximization of relevance.
(Sperber & Wilson 2002, 610)

Cognitive Principle of Relevance bygger på en antagelse om, at vi som sansende og kognitive væsner konstant er eksponeret for stimuli, hvor stimuli både kan være stimuli fra den verden, der omgiver os - eksempelvis høre-, føle- eller synsindtryk - men også indre repræsentationer såsom minder eller tanker. Vi kan ikke være lige opmærksomme på alle stimuli, vi eksponeres for, og derfor har vi, ifølge Wilson og Sperber, udviklet en kognitiv tendens til at vurdere hvilke stimuli, der synes at være mere relevante end andre stimuli. Tendensen til at vurdere hvilke stimuli, der er mest relevante, er en basal menneskelig tendens, der forløber automatisk som et resultat af måden, hvorpå vores kognitive system har udviklet sig på (Sperber & Wilson 1987, 704).

Men hvad vil det sige, at et stimulus er relevant? Wilson og Sperber skriver, at følgende stimuli kan siges at være relevante:

” ...any external stimulus or internal representation which provides an input to cognitive processes may be relevant to an individual at some time. (Wilson & Sperber 2002, 608)

Med *cognitive processes* menes et individs evne til blandt andet at huske, planlægge, evaluere, slutte sig til konklusioner samt at tilegne sig og behandle information (Clark 2013, 91). Et stimulus kan være relevant for et individ på et givent tidspunkt, og på andre tidspunkter forekomme mindre relevant for individet - stimuli er ikke nødvendigvis enten relevante eller ej. (Wilson & Sperber 2002, 609). En stimulus kan siges at være relevant for et individ når:

” ...it connects with background information he has available to yield conclusions that matter to him: say, by answering a question he had in mind, improving his knowledge on a certain topic, settling a doubt, confirming a suspicion, or correcting a mistaken impression. (Wilson & Sperber 2002, 608)

Hvor relevant en stimulus er for et individ, afhænger af to faktorer - *positiv kognitiv effekt* og *fortolkningsindsats*:

- Positiv kognitiv: Alt andet lige, des større positiv kognitiv effekt et individ opnår ved at fortolke en stimulus *S* til tidspunkt *t*, des større relevans kan stimulusen *S* siges at have for individet til tidspunktet *t*.
- Fortolkningsindsats: Alt andet lige, des større indsats et individ må yde for at fortolke en stimulus *S* til tiden *t*, des mindre relevant kan stimulusen *S* siges at være for individet til tidspunktet *t* (Wilson & Sperber 2002, 609).

Med positiv kognitiv effekt menes en ændring af individets repræsentation af verden, som er værdifuld - eksempelvis en sand konklusion. En stimulus kan i relevanstheoretisk forstand siges at være relevant for et individ, hvis - og kun hvis - en stimulus via individets fortolkningsindsats leder til en positiv kognitiv effekt hos individet (Wilson & Sperber 2002, 608). En given stimulus kan hos et individ medføre forskellige positive kognitive effekter. Eksempelvis kan en stimulus føre til, at individet opnår nye konklusioner eller at de konklusioner individet allerede har gjort sig styrkes eller forkastes. At opnå positive kognitive effekter kræver en fortolkningsindsats af stimuli. Des hårdere og mere krævende fortolkningsindsats et individ må yde for at fortolke en stimulus, des mindre relevant er stimulusen. Relevans er altså afvejning mellem positiv kognitiv effekt og fortolkningsindsats. Når Wilson og Sperber i *Cognitive Principle of Relevance* skriver, at den menneskelige kognition *tends to be geared to the maximization of relevance*, betyder det, at vi som mennesker er indrettet til at forsøge at opnå flest mulige positive kognitive effekter gennem så lille en fortolkningsindsats som mulig (Carston & Powell 2006, 341).

Communicative Principle of Relevance

Wilson og Sperbers *Communicative Principle of Relevance* angår, hvordan vi som deltagere i kommunikative situationer kan fortolke kommunikative intentioner på baggrund af de forventninger afsender og modtager har til hinanden, når de kommunikerer. *Communicative Principle of Relevance* er tæt forbundet med *Cognitive Principle of Relevance*:

- ” The [...] *Communicative Principle of Relevance* is grounded in the [*Cognitive Principle of Relevance*], and in the further assumption that the [*Cognitive Principle of Relevance*] does indeed make the cognitive behavior of another human predictable enough to guide communication. (Sperber & Wilson 2001, 263)

Wilson og Sperbers *Communicative Principle of Relevance* er formuleret således:

- ” Every ostensive stimulus conveys a presumption of its own optimal relevance. (Wilson & Sperber 2002, 612)

Med *ostensive stimulus* henviser Wilson og Sperber til en særlig type af stimuli. Eksempler på ostensive stimuli er verbale og skriftlige ytringer. Ostensive stimuli adskiller sig fra

øvrige stimuli, idet ostensive stimuli ikke blot udtrykker afsenderens informative intention, men også involverer afsenderens kommunikative intention. Forskellen på informativ intention og kommunikativ intention er:

- Informativ intention: Afsenderens intention om at informere en modtager om noget.
- Kommunikativ intention: Afsenderens intention om at informere modtageren om afsenderens informative intention (Wilson & Sperber 2002, 611).

Eksempel (2) illustrerer, hvordan ostensive stimuli adskiller sig fra andre stimuli:

(2) Mettes kaffekop er tom, og hun vil gerne have den fyldt op. Mette overvejer at gøre følgende to ting:

- a. At efterlader sin tomme kaffekop i Bobbys synsfelt i håb om, at Bobby registrerer, at Mettes kaffekop er tom og dermed tilbyder Mette en kop kaffe mere.
- b. At ytre til Bobby: *Min kaffekop er tom.*

Ifølge Wilson og Sperber er (2)b et eksempel på en ostensiv stimulus, hvor (2)a ikke er det. I (2)a forsøger Mette blot at udnytte Bobbys kognitive tendens til at maksimere relevansen af visse stimuli ved at efterlade sin tomme kaffekop i Bobbys synsfelt, men Mette udtrykker ingen kommunikativ intention ved at gøre dette. Derimod er (2)b et eksempel på en ostensiv stimulus, fordi Mette i dette tilfælde ikke blot udtrykker sin informative intention over for Bobby, hun giver med sin ytring - *min kaffekop er tom* - også Bobby belæg for sin kommunikative intention (Wilson & Sperber 2002, 611).

En afsender i en kommunikationssituation kan udtrykke sin kommunikative intention gennem ostensive stimuli. Når en afsender i en kommunikationssituation gør brug af en ostensiv stimulus og dermed åbenlyst påkalder sig modtagerens opmærksomhed, medfølger en forventning om, at afsenderen - med afsæt i *Cognitive Principle of Relevance* - mener, at modtageren bør rette sin opmærksomhed og sin fortolkningsindsats mod afsenderens kommunikative handling frem for mod andre stimuli (Wilson & Sperber 2002, 611).

Wilson og Sperber hævder endvidere i *Communicative Principle of relevance*, at enhver ostensiv stimulus "...conveys a presumption of its own optimal relevance" (Wilson & Sperber 2002, 612). Begrebet om *optimal relevance* angiver, at når en afsender i en kommunikationssituation gør brug af ostensive stimuli, så medfølger der en implicit garanti om, hvad modtageren kan forvente, at afsenderen lever op til i forhold til positiv kognitiv effekt og fortolkningsindsats: For det første kan modtageren i en kommunikationssituation forvente, at når afsenderen producerer en ostensiv stimulus, så er stimulussen i tilstrækkelig grad relevant til at være modtagerens fortolkningsindsats værd, og for det andet er stimulussen den mest relevante, afsenderen kunne producere givet afsenderens evner og præferencer (Sperber & Wilson 2001, 157).

At der med kommunikative handlinger følger en garanti om optimal relevans, motiverer en særlig forståelsesprocedure:

Relevance-theoretic comprehension procedure:

- a. Follow a path of least effort in computing cognitive effects: Test interpretative hypotheses (disambiguations, reference resolutions, implicatures, etc.) in order of accessibility
- b. Stop when your expectations of relevance are satisfied (or abandoned). (Wilson & Sperber 2002, 614)

Ifølge *relevance-theoretic comprehension procedure* danner modtageren i en kommunikationssituation - ud fra den kommunikative kontekst og baggrundsantagelser - sig en hypotese om afsenderens intendede mening med en given kommunikativ handling (Wilson og Sperber 2002, 613). Modtageren kan med rimelighed følge den fortolkning, der kræver den mindste fortolkningsindsats, fordi afsenderen forventes at gøre sin kommunikative handling så let som muligt at forstå givet Wilson og Sperbers begreb om optimal relevans (Wilson & Sperber 2002, 612).

Relevanteori og kommunikation i praksis

Jeg vil i dette afsnit diskutere, hvordan relevanteori i højere grad kan sikre effektiv intern kommunikation hos BUF. Endvidere vil jeg diskutere, hvordan relevanteori i praksis egner sig som guideline til at forbedre den interne kommunikation hos BUF.

Relevanteori anvendt på intern kommunikation

I BUF's håndbog gøres brug af ord eller udtryk som ikke alle medarbejdere, der bruger håndbogen, kender betydningen af. Eksempler herpå er⁹:

(3) *Enkeltintegrerede elever.*

(4) *Forlagt undervisning.*

(3) og (4) er afsnitsoverskrifter i BUF's håndbog. Hvis medarbejderne, der gør brug af håndbogen, ikke ved, hvad udtrykkene *enkeltintegrerede elever* og *forlagt undervisning* betyder, så har medarbejderne heller ingen forestilling om, hvilken information de kan finde under de to nævnte overskrifter. I praksis kan konsekvenser heraf være, at medarbejderne er nødsaget til at bruge uhensigtsmæssig meget arbejdstid på at finde den information, de søger eller helt opgiver at finde den pågældende information i håndbogen.

Når BUF i deres interne kommunikation gør brug af ord og udtryk, som medarbejderne ikke kender betydningen af, falder relevansen af BUF's kommunikation for medarbejderne, da medarbejderne skal yde større fortolkningsindsats for at forstå kommunikationen fra

⁹ Jeg har i løbet af mit projektorienterede forløb talt med tre ansatte hos BUF. Disse tre medarbejdere benyttede BUF's håndbog, men ingen af de tre medarbejdere var bekendt med betydningen af *enkeltintegrerede elever* og *forlagt undervisning*.

BUF. Med udgangspunkt i relevanteori har man, som afsender i en kommunikationssituation, altså god grund til at tilpasse sine kommunikative handlinger alt efter hvem, man ønsker at kommunikere til (Wilson & Sperber 2002, 609). Ønsker BUF at hæve relevansen af deres kommunikation, er et oplagt tiltag for at gøre kommunikationen mere relevant for brugerne af håndbogen derfor at undgå at bruge ord, som medarbejderne ikke kender betydningen af i afsnitsoverskrifterne. Eksempelvis kunne man frem for at anvende (3) og (4) i stedet anvende:

(3*) *Specialundervisning til elever med fysisk handicap.*

(4*) *Ændret undervisning.*

Men selv om det kan synes lige til blot at vælge alternative formuleringer, så synes det i praksis, at implicere problematikker som relevanteori ikke umiddelbart kan levere en løsning på:

- En problematik er, at det i praksis synes svært effektivt at identificere de ord og udtryk, som medarbejderne ikke kender betydningen af, fordi medarbejdergruppen hos BUF er faglig og uddannelsesmæssig divers. Det kan derfor med rimelighed antages, at de ord, som medarbejder A ikke kender betydningen af, er forskellige fra de ord, medarbejder B ikke kender betydningen af. Hvem af medarbejder A og medarbejder B skal tilgodeses i dette henseende?
Endvidere kan man forestille sig, at der findes ord, som medarbejder A og medarbejder B forstår forskelligt, eller som de *tror*, de ved hvad betyder, men som de *faktisk* ikke kender betydningen af, uden at hverken A eller B er bevidste om dette. I sådanne tilfælde synes det at være endnu vanskeligere at identificere de uhensigtsmæssige ord.
Hvad undertegnede er bekendt med, leverer relevanteori ingen svar på, hvordan man som afsender i en kommunikationssituation skal forholde sig til en sådan problematik.
- En anden problematik, som synes at opstå i forsøget på at undgå de ord, som medarbejderne ikke kender betydningen af, er følgende: Formuleringen af (3*) er længere end formuleringen af (3). Kender medarbejder A betydningen af udtrykket *enkeltintegrerede elever*, så ville den mest relevante kommunikation til medarbejder være (3), da der er mindre tekst at fortolke. Men for medarbejder B, som ikke kender betydningen af udtrykket *enkeltintegrerede elever*, så ville medarbejder B få ingen eller kun få positive kognitive effekter ud (3). Mere relevant kommunikation til medarbejder B kunne dermed være (3*) på trods af, at medarbejder B skal læse mere tekst end ved (3). Dette skal vejes op mod, at medarbejder B opnår en langt større grad af positiv kognitiv effekt ved (3*) end ved (3).
Problematikken her angår altså, hvordan man i praksis afvejer modtagernes fortolkningsindsats mod den positive kognitive effekt, som medarbejderne opnår, når man har med en kommunikationssituation at gøre som den hos BUF, hvor

medarbejderne, der kommunikerer til, adskiller sig fra hinanden på baggrund af faglig og uddannelsesmæssig baggrund.

- Kommunikationssituationen hos BUF er væsentlig mere kompleks, end de kommunikationssituationer som Wilson og Sperber tager udgangspunkt i, når de fremlægger relevante teori. Mange af Wilson og Sperbers eksempler foregår som en mundtlig samtale mellem to individer (Sperber & Wilson 1987, 699, 705-706, 709) (Sperber & Wilson 2001, 133-136, 140, 145) (Wilson og Sperber 2002, 609, 615, 619, 621, 623). Hos BUF er der tale om, at afsenderen af indholdet i håndbogen officielt set er BUF, mens det faktisk er en gruppe medarbejdere, der har udarbejdet et skriftligt indhold til håndbogen på vegne af forvaltningen. Modtagerne i kommunikationssituationen er alle de medarbejdere, der er involveret i arbejdet med at henvise og tilrettelægge specialindsatser. Der er tale om en gruppe, der adskiller sig fra hinanden i kraft af uddannelse og faglighed.

En central problematik ved BUF's kommunikationssituation synes at kunne illustreres ved følgende eksempel:

- (5) BUF ønsker med én kommunikativ handling at kommunikere mest muligt relevant til medarbejder A og medarbejder B (altså forårsage størst positiv kognitiv effekt for mindst mulige fortolkningsindsats hos A og B). Samtidig gælder det, at den mest relevante kommunikative handling til medarbejder A involverer udtrykket *enkeltintegrerede elever*, hvor den mest relevante kommunikative handling til medarbejder B undlader brugen af udtrykket *enkeltintegrerede elever*.

Hvordan sikrer BUF i en kommunikationssituation som (5) mest mulige relevant intern kommunikation? Hvem af medarbejder A og medarbejder B skal tilgodeses, og hvad er begrundelsen herfor? En konsekvens af at skulle kommunikere i mere komplekse kommunikationssituationer synes at være, at man, som afsender i kommunikationssituationen, må gå på kompromis med relevansen af kommunikationen, fordi man som afsender ikke kan imødekomme samtlige af modtagernes forudsætninger, når modtagernes forudsætninger afviger markant fra hinanden eller ligefrem er modstridende. BUF ville uden tvivl opnå den mest relevante kommunikation ved at producere én kommunikativ handling til medarbejder A og en anden til medarbejder B. Men i praksis synes det ikke muligt at skulle kommunikere specialiseret til hver enkelt medarbejder i organisationen, særligt ikke, hvis man - som BUF - har over 6000 medarbejdere (Odense.dk 2021).

Der er naturligvis tale om to radikale løsninger her: Enten at kommunikere til alle medarbejdere i organisationen via den samme interne kommunikation, eller at kommunikere til hver enkelt medarbejder via særligt tilrettelagt kommunikation. Et alternativt forslag er at inddele medarbejdergruppen i flere mindre grupper, og herved opnå mere homogene modtagergrupper, man som afsender ville kunne kommunikere til via forskelligt tilpasset intern kommunikation.

Relevansteori som guideline for kommunikation i praksis

Når det kommer til at udstikke retningslinjer eller guidelines for god kommunikation på baggrund af relevansteori, synes det at være problematisk. At råde en kommunikationsmedarbejder til at tænke på Wilsons og Sperbers begreb om optimal relevans for at sikre effektiv kommunikation eller at minde kommunikationsmedarbejderen om at udnytte modtagernes kognitive tendens til at maksimere relevans synes ikke at være let applicerbare eller anvendelige retningslinjer i praksis. Det synes tværtimod at være selvsagt, at en dygtig kommunikationsmedarbejder forsøger sit bedste for at udarbejde den mest relevante kommunikation for modtagerne.

Det synes her at være væsentligt at genkalde sig, hvad det er, relevansteori sigter efter: Wilson og Sperber forsøger med relevansteori at levere en forklaringsmodel af, *hvorfor* en modtager i en kommunikationssituation er i stand til at udlede og forstå afsenderens intendede mening med en given kommunikativ handling. Wilson og Sperber sigter med relevansteori derfor ikke mod at udvikle et sæt retningslinjer, som afsender og modtager i en kommunikationssituation efter bedste evne bør forsøge at leve op til for at sikre vellykket og effektiv kommunikation (Huang 2014, 202). Wilson og Sperber hævder at:

” Communicators and audience need no more know the principle of relevance to communicate than they need to know the principles of genetics to reproduce. [...] Communicators do not “follow” the principle of relevance, and they could not violate it even if they wanted to. (Sperber & Wilson 1987, 704)

Selv om der med en ostensiv stimulus altid følger en implicit garanti om, at den ostensive stimulus er relevant, er det dog ikke sikkert, at det lykkedes afsenderen i en kommunikationssituation at kommunikere på sådan vis, at modtageren opfatter afsenderens kommunikative handling som relevant (Sperber & Wilson 1987, 704). Modtageren i en kommunikationssituation er, ifølge Wilson og Sperber, heller ikke garanteret at nå frem til den korrekte fortolkning af modtagerens kommunikative handling ved at følge *relevance-theoretic comprehension procedure*. Men det er, ifølge Wilson og Sperber, det mest rationelle, en modtager i en kommunikationssituation kan gøre i forsøget på at udlede afsenderens intendede mening med den givne kommunikative handling (Wilson og Sperber 2002, 614).

Inden for kommunikationsfag er der tradition for at anvende redskaber såsom målgruppesegmentering, personaer og diskursanalyser for at sikre effektiv og målrettet kommunikation (Andersen 2014, 21) (Cooper 1999, 123) (Van Leeuwen 2005, 94). Kort fortalt anvendes målgruppesegmenteringer, personaer og diskursanalyser som redskaber til at give indsigt i, hvem modtageren eller modtagerne i en given kommunikationssituationer er. Når man foretager en målgruppesegmentering, inddeler man modtagerne af kommunikationen efter faktorer som køn, alder, bopæl, uddannelse, erhverv, livsstil, livsanskuelser og familiemæssig status (Andersen 2014, 21). En persona er en hypotetisk arketype på den formodede modtager, som man, som afsender af en kommunikativ handling, ønsker at kommunikere til (Cooper 1999, 123). Ved udarbejdelsen af en diskursanalyse forsøger man at kortlægge den sociale praksis - typisk med fokus på mønstre i social adfærd og måder, der er

typiske at kommunikere på i givne sammenhænge og kontekster (Van Leeuwen 2005, 102).

Redskaber som målgruppesegmentering, personaer og diskursanalyser giver dog sjældent indsigt i, *hvorfor* de faktisk er effektive at anvende. Her synes relevanteori til gengæld at kunne bidrage. Med afsæt i relevanteori gælder det, at des bedre afsenderen er til at gøre sig korrekte baggrundsantagelser om modtageren i kommunikationssituation - eksempelvis antagelser om modtagerens forudsætninger og forudgående kendskab til et givent emne - jo højere grad af relevant kommunikation, er afsenderen i stand til at producere (Clark 2013, 110). Mislykket kommunikation kan, på baggrund af relevanteori, forklares i kraft af at afsenderen i kommunikationssituationen har gjort sig fejlagtige baggrundsantagelser om modtageren (Clark 2013, 9). Målgruppesegmentering, personaer og diskursanalyse er med andre ord redskaber, hvortil man, som afsender i en kommunikationssituation, kan arbejde med sine baggrundsantagelser om modtageren og derigennem i højere grad sikre relevant og vellykket kommunikation.

Konklusion

Den kommunikative udfordring hos BUF synes at bestå i et ønske om at ville forene:

- At formidle effektiv og relevant intern kommunikation til en stor medarbejdergruppe bestående af medarbejdere med mange forskellige faglige og uddannelsesmæssige baggrunde.
- At al information til alle medarbejdere involveret i arbejdet med specialindsatser kun er tilgængeligt ét sted. At samle al information ét sted er motiveret af et ønske om at ville effektiviserer arbejdsgange, således at informationen kun skal formidles til medarbejderne én gang og at eventuelle opdateringer af information kun skal ske ét sted (frem for at kommunikere til flere medarbejdergrupper over flere platforme).

Ønsket om at ville forene ovenstående sig udmønter sig i, at BUF's medarbejdere oplever, at den interne kommunikation er formidlet i et vanskeligt og svært forståeligt sprog.

Relevanteori synes at kunne forklare, hvorfor BUF's interne kommunikation bliver mindre effektiv, når der anvendes vanskeligt og svært forståeligt sprog. Ord og udtryk, som modtager i en kommunikationssituation ikke kender betydningen af, kræver større fortolkningsindsats fra modtageren, hvorved relevansen af kommunikation falder. I praksis synes der dog at være problematikker, som relevanteori ikke kan hjælpe med at løse. Eksempelvis hvordan ord og udtryk, som medarbejderne ikke kender betydningen af, effektiv identificeres, samt hvordan man afvejer positive kognitive effekter mod fortolkningindsats, når der kommunikeres til en faglig og uddannelsesmæssig meget divers medarbejdergruppe. Endvidere synes relevanteori ikke at give svar på, hvad man som afsender i en kommunikationssituation skal gøre, når man med samme kommunikative handling skal kommunikere til flere modtagere, der adskiller sig fra hinanden i kraft af eksempelvis uddannelse og faglighed. Konsekvensen, af at skulle kommunikere i komplekse kommunikationssituationer, synes at være, at man som afsender i kommunikationssituationen må gå på kompromis med relevansen af kommunikationen. Endelig synes der at være redskaber såsom

målgruppesegmentering, personaer og diskursanalyser, som egner sig bedre som guidelines eller retningslinjer til at sikre effektiv kommunikation i praksis. Relevanteori kan til gengæld tilbyde en forklaring på, *hvorfor* redskaber såsom målgruppesegmentering, personaer og diskursanalyser er effektive, når der skal produceres relevant kommunikation. Relevanteori synes at kunne bidrage med følgende to overvejelser, som BUF med fordel kan arbejde videre med for i højere grad at sikre effektiv intern kommunikation: For det første bør BUF genoverveje, hvor meget de reelt optimerer arbejdsprocedurer ved at samle al information ét sted. Konsekvensen heraf synes at være, at den interne kommunikation bliver mindre relevant for medarbejderne, og at der i stedet går meget arbejdstid med at finde frem til den information, som medarbejderne søger. Et løsningsforslag hertil er at inddele BUF's medarbejdere i mere end én modtagergrupper og kommunikere til disse via mere end blot en håndbog.

Relevanteori synes endvidere - i kraft af sin forklaringskraft - at motivere brugen af redskaber såsom målgruppesegmentering, personaer og diskursanalyse for at sikre relevant kommunikation. Opfordringen til BUF er dermed, at BUF bør benytte sig af sådanne redskaber for i højere grad at sikre relevant intern kommunikation.

Referencer

- Andersen, Thomas Hestbæk. 2014. *Sæt ord på*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Carston, Robyn & Powell, George. 2006. "Relevance theory - new directions and developments". I: *The Oxford Handbook to the Philosophy of Language* redigeret af Ernest Lepore & Barry Smith, 341-360. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Billy. 2013. *Cambridge Textbooks in linguistics - Relevance Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Cooper, Alan. 1999. *The inmates are running the asylum*. Indianapolis: Pearson Education.
- Grice, Herbert Paul. 1989. *Studies in the Way of Words*. London/Cambridge: Harvard University Press.
- Huang, Yan. 2014. *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- Odense.dk. 2021. "Børn- og Ungeforvaltningen". Hentet fra: <https://www.odense.dk/omkommunen/forvaltninger/boern-og-ungeforvaltningen> (12. januar 2021).
- Sperber, Dan & Wilson, Deirdre. 1987. "Précis of Relevance: Communication and Cognition". *Behavioral and Brain Science*, 10, 697-754.
- Sperber, Dan & Wilson, Deirdre. 2001. *Relevance: Communication and Cognition*. Anden udgave. Oxford: Blackwell.
- Van Leeuwen, Theo. 2015. *Introducing Social Semiotics*. London: Routledge.
- Wilson, Deirdre & Sperber, Dan. 2002. Relevance Theory. I: *The Handbook of Pragmatics* redigeret af Laurence R. Horn & Gregory Ward, 607-632. Oxford: Blackwell.

Voldsbegrebet og MMA

Af Jonas Courdt Nielsen

Introduktion

Denne artikel omhandler en filosofisk diskussion af begrebet vold. Diskussionen oprinder fra min tid i praktik hos Dansk MMA Forbund (DMMAF) og behandler begrebet vold ud fra et sportsligt perspektiv. Analysen af begrebet i denne artikel oprinder fra en interesse om, hvordan forskellige former for kampsport opfattes mere voldelige og dermed mindre sportslige i nationale og internationale foreningers opfattelse. Denne opfattelse af MMA som mere vold end sport spænder ben for den almene accept og de fordele, det medfører at blive optaget i sådanne organisationer for en sport som MMA i Danmark.

Voldsbegrebet som jeg beskæftiger mig med i denne artikel, er det voldsbegreb som opstod i 1960'erne, hvor rammerne for begrebet opstod via en kritik af den politiske magt. Forfatterne som jeg tager udgangspunkt i, er derfor Hannah Arendt og Johan Galtung, som begge har bidraget til en filosofisk fortolkning af voldens mange facetter. Til at samle begreberne fra både Arendt og Galtung har jeg benyttet mig af Tony Coady, som har udarbejdet en måde at samle disse begreber på, så de bliver mindre flydende og lettere at analysere.

Denne artikels omdrejningspunkt er et filosofisk paradoks af en art, da jeg vil se på nogle af de filosofiske forståelser af vold og samtidig samfundets opfattelse af vold i forbindelse med sport. Dette paradoks vil jeg præsentere i sammenhæng med sporten MMA. Til slut i artiklen vil jeg beskrive forskellige filosofiske synspunkter, for at belyse den aktuelle problematik som jeg

ser den ift. voldsbegrebet og dette begrebs anvendelse i samfundet.

MMA og Vold

I de fleste sportsgrene overalt i verden vil man kunne tage brudstykker af sporten for at præsentere dem som voldelige. Denne artikels formål er ikke at pege fingre ad nogen sportsgren eller udstille nogen sport som mere voldelig end hidtil antaget. Derimod vil artiklen omhandle den filosofiske anskuelse af vold, samt den samfundsmæssige anskuelse af voldelige sportsgrene som f.eks. MMA. I dette afsnit vil jeg opridse rammerne for den filosofiske anskuelse af vold, vha. Galtung, Arendt og Coady.

Der er mange måder at anskue vold på, men i forbindelse med sport og filosofi vil jeg udelukkende lægge vægt på to forskellige definitioner af vold, hhv. *strukturel vold* og *restricted violence*. Det første begreb opstår med Galtung og Arendt i 1969. Hannah Arendt beskriver den strukturelle vold, som den form for vold der opstår, når en gruppe af en befolkning bliver politisk tilgodeset frem for en anden (Arendt 1969. 4). Johan Galtung deler også denne opfattelse af strukturel vold, men indtager en lidt anden position end Arendt. Denne position oprinder fra en tanke om, at strukturel vold opstår, når en agent fratager en anden agents fulde udnyttelse af somatiske og mentale potentiale. Her skal det somatiske forstås som det fysiske, og det mentale som psykiske potentiale.

” violence is present when human beings are being influenced so that their actual somatic and mental realizations are below their potential realizations. (Galtung 1969, 168)

Denne forståelse af strukturel vold vil jeg også komme nærmere ind på senere i artiklen. For nu vil jeg vende tilbage til den tidligere nævnte *restricted violence*. Denne forståelse af vold oprinder fra Tony Coadys “The Idea of Violence” (1989). I denne artikel har Coady forsøgt at samle de mange flydende dele af voldsbegrebet hos Galtung og Arendt. Dette har resulteret i, at alle de mest forsimplede forståelse af vold hører under den *restricted* forståelse af vold. Dvs. at alle former for interpersonel vold (fysisk vold mellem mennesker), aggressioner mennesker imellem og den vold der opstår, når mord finder sted, skal forstås som *restricted violence* (Coady 1989, 5). Det er denne form for opfattelse af vold, man iagttager, når man ser sport som f.eks. MMA, slåskampe under ishockeykampe, boksning, brydning, jiu jitsu, (nogle former for) karate m.fl. Det er derfor også denne forståelse af vold, som vi antager, at MMA indeholder (måske i højere grad end andre sportsgrene) og samtidig er den vold, som er ilde set hos den bredere befolkning.

Men hvad er så problemet med disse filosofiske forståelser af vold? Der er ikke noget problem, når vi ser på Coadys definition af *restricted violence*, men også Coady køber ideen om den strukturelle vold. Det er den strukturelle volds definition, der løber ind i problemer. Af disse problemer vil jeg fremhæve to; en kort beskrivelse af problemet med Galtungs forståelse og en længere beskrivelse af det



paradoksale ved Arendts forståelse af strukturel vold.

Galtungs potentiale-problem

Først og fremmest så er potentiale ikke det samme som garanteret udfald af en given position. Galtung antager derfor, at der er en forbindelse mellem, hvad man *potentielt* kan få ud af en situation, og hvad man *faktisk* bør få ud af en situation. Dog er det ikke svært at påvise, at folk har potentiale til ting, de aldrig vil udforske i løbet af deres levetid. Hvis potentiale (eller

forhindring af potentiale) er definitionen på, hvornår vold indtræder, vil vi se enormt mange tilfælde af vold uden volds-mænd. Det selv samme vil gøre sig gældende for alle konkurrenceprægede sportsgrene: alle tabere af alle former for konkurrence vil vise sig at være ofre for vold, for de har måske *potentiale* til at vinde konkurrencen, men dygtigere konkurrenter vinder over dem og er derfor påvirkende faktor til, at tabernes potentiale ikke realiseres.

Lad os f.eks. sige, at realiseringen af A, B og Cs potentiale er Y, men kun én af A, B og C kan rent faktisk realisere Y. Hvis A realiserer Y, vil han nu være udøver af vold mod B og C, da han har påvirket Y således, at B og C nu ikke realiserer deres potentiale (Y). A har nu indirekte påvirket B og C (ved at frarøve dem Y) i en sådan grad, at de ikke længere kan realisere deres potentiale (Y). Hermed er A (iflg. Johan Galtung) voldsmand mod (ofrene) B og C, som ikke kan udleve deres potentiale, fordi det allerede er optaget af A.

Opgøret med vold

Hvad er så det paradoksale ved Arendts opfattelse af strukturel vold? For at se paradokset er det vigtigt at have en forståelse af, hvorfor denne af en eller flere grunde ikke stemmer overens med den almene opfattelse af, hvad der er vold.

For det første så gør det sig ikke gældende for alle tilskuere af voldelig sport som MMA, at det pr. definition er vold de ser (subjektivt set). Det viser sig derimod i en undersøgelse af Gordon Brett (2017), at det er et spørgsmål om æstetisk vold af forskellig oprindelse. Kun omkring 12% har ikke noget imod at se kampe, hvor der forekommer "*overflødig vold*", altså hvor en

kæmper er tydeligt bedre end sin modstander og anvender disproportionale mængder af skade for at vinde kampen, frem for at afslutte skånsomt og hurtigt. Det er derimod langt mere almindeligt, at folk er tiltrukket af det som er klassificeret som "*æstetisk vold*". Æstetisk vold består af to kæmpere, som er så specialiserede i deres teknik, at de kan eksekvere nogle af de sværeste og mest moderne teknikker i sporten på kryds og tværs (Brett 2017, 15).

Dette giver os et indblik i, at selvom der er mange voldelige elementer i sporten, så er det stadig den mesterlige brug af teknik, som er i fokus hos seerne. Det er altså ikke en form for unødvendig, men heller ikke en underspillet form for vold, som tiltrækker seere.

Det næste springende punkt er en analyse af de sensoriske oplevelser i sport, som ser voldelig ud. Hvis vi antager at John Stuart Mill havde ret i sin betragtning af utilitaristiske principper om oplevelser som kvalitative frem for (som tidligere anskuet af bl.a. Kant og Bentham) udelukkende kvantitative, så kan vi bedre forstå incitamentet til at dyrke sport som indeholder meget smerte og slid (som f.eks. MMA). For at give os denne forståelse har jeg valgt at inddrage Steve Beins "Understanding Pain and Suffering through the Martial Arts" (2014). Heri beskriver Bein, hvordan oplevelser kan variere i kvalitet, alt efter hvordan man anskuer "det gode liv".

Bein bruger et eksempel, hvori han antager tre hobbyer, den ene er vildtlivs fotograf, den anden er bjergbestiger og den tredje er kickboxer. Hvis det var muligt at opnå den samme grad af tilfredsstillelse ved alle tre hobbyer, ville den hedonisme som Kant og Bentham abonnerer på

fortælle Bein, at han burde forfølge udelukkende den hobby, som minimerede smerte, altså vildtlivs fotografen. Men hvorfor har Bein så stadig lysten til at forfølge både bjergbestigning og kickboxing?

Psykologerne Melzack (1973a) og Goleman (1995) foreslår begge, at vi har individuelle attituder for hedonistiske oplevelser, når det kommer til en vurdering om udfaldets nytte for vores liv (Bein 2014, 8). Dette danner grundlaget for Beins antagelse om, at vi i nogle tilfælde rent faktisk bør vælge den vej i livet, som har det største udfald af smerte og ikke nødvendigvis det mindste. De oplevelser der genererer større mængder af smerte, kan nemlig danne vejen for et mål, som er proportionalt enormt meget større, end hvis vi havde valgt vejen med mindst mængder af smerte. Dette beskriver Bein ved, at vi som mennesker nogle gange har en præference, som i visse tilfælde gør, at vi er mere tilbøjelige til at udfordre os selv og kaste os ud i smertefulde situationer for at undgå at blive stillesiddende, immobile mennesker. I den forbindelse søger vi nogle gange udfordringer, der bliver sværere og sværere samt mere og mere smertefulde, jo mere vi praktiserer disse udfordringer. For bjergbestigeren bliver sværhedsgraden større, jo højere han klatrer, men stadig er målet med bjergbestigning at klatre højest. Set fra et utilitaristisk synspunkt skulle det værste sted for en bjergbestiger være toppen af Mount Everest, men det lader til, at toppen af Mount Everest er lige nøjagtigt det modsatte, netop den største tilfredsstillelse for en bjergbestiger (Bein 2014, 5-9).

Hvad Bein forsøger at sige med denne indvending er, at hvis det psykologiske perspektiv er korrekt, og hans egen

antagelse ligeledes er korrekt, så medfører dette, at utilitarismen nødvendigvis må acceptere, at vejen til det moralsk gode nogle gange er den samme vej, som udsætter os for den største mængde af smertefulde oplevelser. Ikke at dette gælder for alle mennesker i hele verden, for langt de fleste stopper med at dyrke kickboxing efter en enkelt time, en uge eller en måned, og der findes også mennesker med højdeskræk. Men for nogle individer, så er det en subjektiv vurdering af, hvordan udfaldet anses for at være smerten værd eller ej og dermed gøre oplevelserne til kvalitative evalueringer.

Dette kan synes banalt, når Mill allerede har lavet en lignende kobling, men som Bein også selv skriver, så kan dette hjælpe utilitarismen til at beskrive, hvorfor folk forbliver i lange, hårde relationer med ægtefæller, kærester eller venner også på et psykologisk basis. Men det kan også være med til at beskrive netop hvorfor, MMA-atleter vil gennemgå så meget slid og smerte - for denne smerte baner vejen for netop det moralsk gode (f.eks. at vinde en kamp, en turnering eller en titel) for de individer, der vælger at forfølge den vej, også selvom det implicerer frivilligt at gøre sig til voldsoffer eller voldsudøver. Dermed kan større mængder af smerte over længere tid altså være mere fordelagtigt end mindre mængder af tilfredshed over længere tid.

Jeg har valgt at inddrage Beins eksempel i denne artikel, fordi det kan hjælpe til at forstå, netop hvorfor jeg mener at voldsbegrebet "strukturel vold" kan være brugt for bredt og leder til et paradoks. Hvis vi antager at vores samfund rent faktisk opererer med et begreb om vold, som strukturel vold, så må vi også antage, at

samfundet vil forsøge at imødekomme problematikker i samfundet således, at folk ikke udsættes for strukturel vold. Men anvender vi et begreb som strukturel vold på problematikken med MMA, som endnu ikke er optaget hos de nationale og globale forbund (ISF & DIF), så gør forbundene sig selv til udøvere af strukturel vold i enhver definition af strukturel vold, hvis ikke de anerkender sporten. Det gør de bl.a. fordi:

1. Det er i både Arendt og Galtungs forståelse formuleret, at alle skal have lov at udtrykke sig på lige vilkår, hvis alle skal tilgodeses lige. Dette gør sig ikke gældende, hvis MMA-udøvere ikke får lov til, i samme grad som alle andre, at dyrke deres sport. Derfor vil en udelukkelse af MMA være strukturel vold.
2. Hvis vi antager at oplevelser ikke kan være sensorisk kvalitative (som set i utilitarisme-eksemplet), så risikerer

vi også at udøve strukturel vold på dem, der anser det moralsk gode for at være for enden af en lang række smertefulde oplevelser.

3. Galtungs antagelse om frarøvelse af realisering af potentiale gør sig gældende i både tilfælde 1 og tilfælde 2.

Af disse ovenstående grunde, synes det ikke fair, at kalde folk for voldsmand, blot fordi de ikke anser (f.eks) MMA for værende en sport - heller ikke selvom der er tale om en "strukturel" form for vold og ikke en fysisk voldelig handling. Begrebet synes for hårdt, da der blot er tale om en overbevisning. Vold er derfor i min optik brugt for bredt, da en sådan forståelse af vold vil gøre de fleste mennesker, som ytrer domme, der ikke tilgodeser *alle*, til voldsmand. Dette synes meget uhensigtsmæssigt i et samfund, som fundamentalt skal lovgive *mod* vold, og som oftest straffer voldsudøvere på dette grundlag.

Referencer

- Arendt, Hannah. 1969. "Reflections on Violence" *Journal of International Affairs*, vol 23, no 1. Political Conflict: Reflections on Revolution.
- Coady, Tony .1989. "The Idea of Violence". *Journal of Applied Philosophy*, 3, no 1. Wiley.
- Galtung, Johan .1969. "Violence, Peace and Peace Research". *Journal of Peace Research*, vol 6, no 3.
- Brett, Gordon. 2017. "Reframing the 'Violence' of Mixed Martial Arts: The 'Art' of the Fight". *University of Toronto*.
- Bein, Steve. 2014. "Understanding Pain and Suffering through the Martial Arts". *Philosophy and the Martial Arts*. Ethics and Sports.

Essays

Retfærdighedens dominans

Af Christoffer Lindekilde Engberg

Retfærdighed i politisk filosofi

Retfærdighed er et af de mest diskuterede emner i politisk filosofi. Som noget af det første i sit store værk *"A Theory of Justice"* skriver Rawls "Justice is the first virtue of social institutions..." (Rawls 2005, 3). Dette værk blev startskuddet til meget moderne politisk filosofi, som efterfølgende har diskuteret spørgsmålet om retfærdighed vidt og bredt. Følger man den rawlsianske tradition får man let det indtryk, at politisk filosofi udelukkende forholder sig til spørgsmålet om retfærdighed. Der er i denne forbindelse flere bud på svaret. Den egalitære tradition med tænkere som Ronald Dworkin og G.A. Cohen har det primære fokus på lighed som underliggende præmis for retfærdighed, imens libertarianere hælder mere til Robert Nozicks teorier om retfærdig overførsel af ejendom. Et problem, der efter min mening opstår på baggrund af dette, er diskussionen om retfærdighed fylder for meget i politisk filosofi. Samtidig mener jeg også, at fordi retfærdighedsdebatten er så dominerende, kan filosoffer måske have tendens til at indblande spørgsmål i debatten om retfærdighed, som ikke hører til dér.

Retfærdighed som alfa og omega

Som nævnt anser Rawls – og tilsyneladende også mange af dem der følger i hans fodspor – retfærdighed som den første dyd i sociale institutioner. Dette synes at danne en grundpræmis for diskussionen. Det er dog ikke et uproblematisk synspunkt. Der findes sociale institutioner, hvor det er meget tvivlsomt om retfærdighed vitterligt er den første dyd. Familien er oplagt at se på i den sammenhæng. Er det virkelig sådan, at retfærdighed kommer før værdier som kærlighed og sammenhold i forbindelse med familie? Som en person, der selv har tre søskende, kan jeg bemærke, at retfærdighed absolut spillede en rolle, når det handlede om, hvem der fik det sidste stykke kage, men det forekommer mig svært at ekstrapolere fra dette og til, at retfærdighed er den førstkomende værdi i familielivet. Det virker måske mærkeligt at fremhæve familien, når diskussionen handler om, hvordan samfundet skal indrettes, men det er dog i familien, at store dele af et menneskes syn på verden formes og det må derfor spille en rolle, når der er en diskussion om, hvordan et samfund skal indrettes.

Det meste af diskussionen foregår dog netop på samfundsplan som den primære enhed. Man må derfor spørge sig selv om det samme gælder for samfundet, som det gælder for familien? Altså spørge om ikke det faktisk er et uafklaret spørgsmål, om retfærdighed virkelig er den primære værdi for samfundet som social institution? Kigger man hos f.eks. Isaiah Berlin, fremstår retfærdighed mere som én blandt flere værdier – såsom frihed – som vi har til opgave at ordne i forhold til hinanden, for at få det bedst mulige samfund (Berlin 2002, 212-216). For at være fair, bør jeg her nævne, at flere filosoffer i retfærdighedsdiskussionen, rent faktisk er opmærksomme på, at andre værdier findes og at de har betydning. Men i og med, at retfærdighed fortsat ses som første værdi, negligeres spørgsmålet

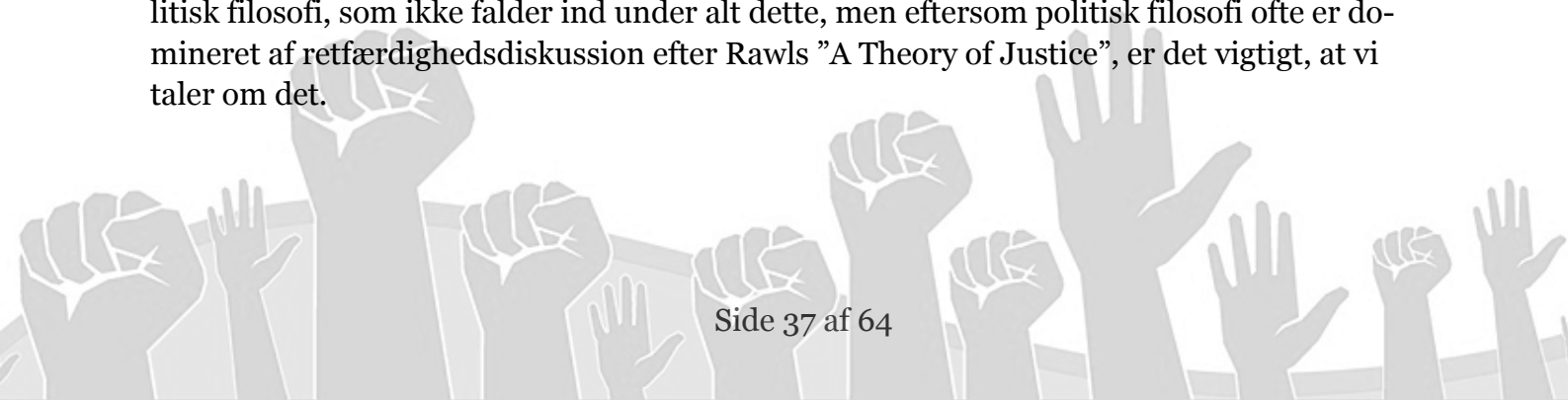
om andre værdiers plads i samfundet. Samfundet fremstår i diskussion fra den rawlsianske politiske filosofi først og fremmest som et sted, hvor retfærdigheden må herske og alle andre spørgsmål er sekundære. Der findes dog også en anden mulighed. Muligheden for at samle andre værdier under retfærdighedens paraply. Det er det næste, jeg vil se på.

Retfærdighed som alt

Overskriften for dette afsnit er måske en kende polemisk og skal ikke tages ganske bogstaveligt. Det henviser til, at nogle filosoffer har lagt andre værdier ind under retfærdighed. Dette løser på den ene side problemet med visse værdier, som kunne være sideordnede med retfærdighed, men på den anden side kan det give indtryk af at retfærdighed er altomsluttende, og at alle andre spørgsmål om samfundet dermed kan reduceres til spørgsmål retfærdighed. Hvad jeg anser for det primære eksempel på dette, er Elisabeth Anderson. Anderson fremhæver "compassion" som afgørende for udlægningen af et retfærdighedsprincip (Anderson 1999, 307). Dette gøres bl.a. ved beskrivelse af eksempler, hvor vores intuitioner fortæller os, at vi bør hjælpe folk i ubehagelige situationer på trods af, at de selv har bragt sig i disse situationer. Spørgsmålet er dog, om det er åbenlyst, at dette hører under retfærdighed? Jeg deler mange af Andersons intuitioner om ikke at efterlade folk i ubehagelige situationer, men om dette er et udtryk for, at der begås en uretfærdighed, er mere tvivlsomt. Det er muligt, at vi vil hjælpe folk i svære kår – uanset om de selv har bragt sig i dem – fordi vi er etisk forpligtet på det, men uafhængigt af spørgsmålet om retfærdighed. Intet forhindrer os i at sige, at compassion bør være en del af den måde, vi ønsker at indrette samfundet på, men at det er et hensyn separat fra spørgsmålet om retfærdighed. Jeg kan her ikke lade være med at tænke om Anderson lægger dette spørgsmål under retfærdighedsdebatten, fordi retfærdighedsdebatten er så dominerende, at alle spørgsmål naturligt sættes under den.

Hvad er meningen?

De spørgsmål jeg lægger op til her, skal ikke forstås som endelige konklusioner, om end jeg har personlige meninger om dem. Det skal i højere grad forstås sådan, at for mange spørgsmål i politisk filosofi reduceres til spørgsmål om retfærdighed. Og at der er behov for, at man stiller spørgsmålstegn ved om retfærdighed vitterligt er "the first virtue of social institutions". Ikke fordi svaret nødvendigvis er "Nej", men fordi vi muligvis overser relevante pointer i politisk filosofi ved at have dette som grundantagelse uden videre diskussion, og fordi vi risikerer at gøre andre værdier såsom compassion til noget, der for samfundet, primært skal forstås i relation til retfærdighed. Jeg er bevidst om, at der findes politisk filosofi, som ikke falder ind under alt dette, men eftersom politisk filosofi ofte er domineret af retfærdighedsdiskussion efter Rawls "A Theory of Justice", er det vigtigt, at vi taler om det.



Referencer

- Berlin, Isaiah. 2002. *Liberty*. Revised ed. "Two Concepts of Liberty". pp. 166-217. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, Elisabeth. 1999. "What is The Point of Equality?" *Ethics*, Vol. 109, No. 2, pp. 287-337. Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/233897>. The University of Chicago Press.
- Rawls, John. 2005. *A theory of Justice: Original Edition*. London: The Belknap Press University of Harvard University Press Cambridge.

Anmeldelser

De Døde Filosoffers Bog

Af Nikolaj Nottelmann

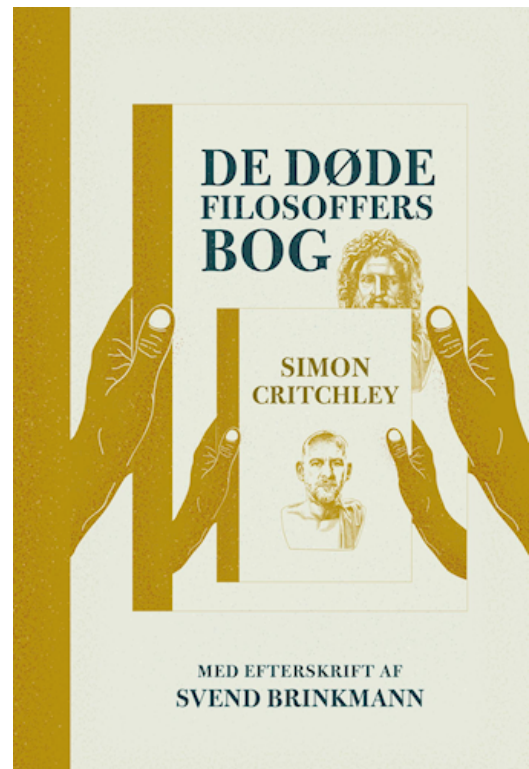
Død i Dybe Drag

Simon Critchley: *De Døde Filosoffers Bog*. På dansk ved Joachim Wrang. Med efterskrift af Svend Brinkmann. Aarhus: Klim 2018. 360 sider. Hæftet. kr. 299, 95.

Britiske Simon Critchley er et intellektuelt kuglelynn. Ved siden af sit akademiske virke som professor ved den progressive *New School of Social Research* i New York har han bl.a. udgivet livsfilosofiske samtalebøger (*How to Stop Living and Start Worrying*, 2010), talrige værker om vigtige kontinentale tænkere som Heidegger, Levinas og Derrida, en monografi om David Bowie (2014), og en lille bog om at være fodboldfan (2017). Til de to sidstnævnte udgivelser følger sig nu på dansk hans personlige afregning af sit mellemværende med den filosofiske død fra

2008. *De døde filosoffers bog* er en gennemtænkt genrebastard. Først og fremmest er det et lille biografisk filosofileksikon med korte opslag i historisk orden. Hvert opslag med fokus på den relevante filosofers tanker om døden samt mere eller mindre troværdige anekdoter om hans eller hendes bortgang. På helt traditionel vis indledes med de ioniske naturfilosoffer og fortsættes over antikken, middelalderen, og renæssancen frem til nutiden. Mindre ortodokst og langt mere koket afsluttes med nr. 190, Critchley selv, den eneste beskrevne tænker med livet i behold. Selv om en klar og overskuelig indholdsfortegnelse gør det let at navigere i bogens opslag, er de tydeligvis beregnet på fortløbende tilegnelse. Således læst leverer Critchley både en fyndig filosofihistorie og en dybt personlig fortælling om sin egen optagethed af døden. Hans afsluttende præmature autonekrolog "Exit – forfulgt af en bjørn" kommer både til at markere forfatterens afsked med læseren, forfatterens flugt fra dødsangstens depressive lammelse (bjørnen som børslivets symbol på markedsspesimisme) og forfatterens respons på aldringens realitet (reaktionen på en bjørn er William James' berømte illustration af sin teori om følelser som responser på kroppens tilstand). Den situerer ham oven i købet virtuost som egentligt hjemmehørende i den moderne nekropolis Los Angeles, hvor bogen blev skrevet, netop fordi han efter skrivningen flygtede derfra; bjørnen er staten Californiens officielle symbol.

Critchley deler gavmildt ud af sine idoler. Øverst står "det geniale ordmonster", den franske renæssance-essayist Michel de Montaigne. Herfra har Critchley hentet sin filosofiopfattelse: At filosofere er at lære at dø. Dette udlægger Critchley epikuræisk: Den eneste udødelighed vi kan opnå, er også den eneste der er værd at stræbe efter: den nydende



opslugthed i nuet. Den uundgåelige personlige død er i denne optik ikke værd at frygte. Kun savn og mangler bør bekymre os. Da døden markerer livets endegyldige ophør, er vores liv ikke noget, vi nogensinde kommer til at savne. Selvmordet er dermed en fornuftig reaktion på udsigten til et uopretteligt mangelfuldt liv. Fra sit primære moderne forbillede, Jacques Derrida, henter Critchley ind i denne ramme tanken, at dødens udfordring snarere kommer til syne i sorgen over den elskede andens død, når denne "lever videre i ens berøvede erindring." At kunne leve med savnet af sine nærmeste udgør dermed menneskelivets egentlige mellemværende med døden.

Critchley måler alle øvrige filosoffer med Epikur, Montaigne og Derridas krævende alen. Nogle står sig godt. En del dårligt. Nogle åbenbart så elendigt, at deres mangler ikke er værd at nævne. Denne særligt grumme dom overgår fx en moderne naturalistisk filosof som W.V.O. Quine i form af et ordknapt opslag, hvis larmende tavshed alluderer den indflydelsesrige logikers ditto angående Critchleys foretrukne temaer. I det hele taget er Critchleys opslagsformater guf for den fortolkningslystne læser. Mange artikler kalkerer den pjattede, upålidelige form hos senantikke historikere som Sextus Empiricus og Diogenes Laertius, hvor fortidens vismænd tilskrives uhyrlige allegoriske dødsfald. Berømt er fx Laertius' beretning om, hvordan den dunkle Heraklit døde efter at have smurt sig ind i kolort i desperation over sine omgivers uforstand. Critchley viderebringer med tilsvarende vellyst saftige sager som stoikeren Chrysippos' død af grin over sin egen vittighed, den arabiske aristoteliker Avicennas hentæring som følge af overdreven samlejefrekvens og den negative dialektiker Adornos fatale chok efter af en studenteraktion med nøgne kvindebyster. Læseren er generelt godt underholdt. Uheldigvis har Critchley også følt trang til at bide skeer med Hugh Mellors lakoniske *Causes of Death of Philosophers* (Ryle: Gave up the Ghost; Derrida: Deconstructed, osv.) Den dyst slipper Critchley mindre heldigt fra. Hans utroligt vandede vittigheder trætter i længden. Langt bedre går det med at skærpe læserens appetit på at udforske oversete filosofiske perler. Hvor mange nulevende har fx læst Grev Alberto Radicati di Passeranos *Philosophical Reflections upon Death* fra 1732; et I samtiden skandaløst forsvar for selvmordere?

Havde Critchley nøjedes med sine 190 biografiske opslag, ville hans bog have været et morbidt charmerende kuriosum; et intellektuelt hobbyprojekt på meget højt niveau. Sådan kunne det imidlertid ikke blive. Måske fordi bogen er skrevet for forskningsmidler. Måske fordi Critchley er en verdenskendt filosofiprofessor med en velvillig redaktør. Bogen er derfor forsynet med forfatterens temmelig prætentiose indledning og tilsvarende krukke "sidste ord". Her blæses bogen op til et ambitiøst metafilosofisk manifest: Bogen vil bl.a. vise, at filosofihistorie kan og bør forstås biografisk som "en historie om filosoffer", hvordan filosofiens ånd er "uadskillelig fra filosofens krop", hvordan filosofien aldrig gør fremskridt i videnskabelig forstand og hvordan "vestliggørelsen af ånden" er "et bedrevende svindelnummer."

Hvis det har været Critchleys oprigtige hensigt at påvise den filosofiske aktivitets universelle natur og kropslige forankring, er det lykkedes ham påfaldende dårligt. Mange af de 190 opslag er helt traditionelle akademiske opsummeringer af en vestlig filosofers teorier påklædt sygehistorier, der ikke kaster meget lys over patientens tanker. Ganske vist husker

Critchley pligtskyldigt at medtage en håndfuld klassiske kinesiske filosoffer, samt nogle af filosofihistoriens mest uomgængelige kvinder såsom Mary Wollstonecraft og Hannah Arendt. Men især udvalget af nyligt afdøde filosoffer har alvorlig slagside: af 26 filosoffer er ikke mindre end 18 franskmænd, og kun tre er kvinder! I en så personlig bog som denne har Critchley naturligvis lov at tilgodese sin personlige frankofili. Men et afgørende opgør med akademisk sexismen og "vestliggørelsen af ånden" er der næppe tale om. Udvalget har desuden en fjendtlig brod. Critchley tordner i flere opslag mod den angelsaksiske verdens akademiske filosofi, som han med få undtagelser hænger ud som blasert, livsfjern og forpligtet på en absolut adskillelse mellem personlig lidenskab og filosofisk virke. Man kan spørge sig selv om denne døms retfærdighed over for udeladte tænkere som fx Harvard-professor Robert Nozick (død 2002) med hans vidtfavnende interesser og uomtvistelige faglige lidenskab? Over for Cambridgeprofessor G.E.M. Anscombe (død 2001) med hendes store teoretiske originalitet, djærve vid og stålklædte karisma? Eller over for den brillante sprogfilosof Gareth Evans (død 1980), der udarbejdede sine banebrydende teorier om reference i kapløb med den kræft, der tog livet af ham som 34-årig? Man kan også spørge sig selv om, hvorfor en så erklæret kosmopolit som Critchley ikke fik plads til en eneste ikke-vestlig filosof fra de sidste 800 år? Det havde fx klædt ham at nævne Feng Youlan, der om nogen er ansvarlig for de klassiske kinesiske filosoffers aktuelle bevågenhed i Vesten. Mod sine venners råd forlod Feng for øvrigt et amerikansk professorat i 1949 for at vende hjem til det kommunistiske Kina. Han overlevede trods mange genvordigheder Maos kulturrevolution og døde fredeligt i 1990 i sit hjem i Beijing. Som så mange andre fremragende skikkelser overlevede han imidlertid ikke Critchleys manglende evne til at sondre mellem sine personlige interesser og filosofiens generelle mål.

Svend Brinkmanns efterskrift placerer glimrende bogen i forfatterskabet. Han løser loyalt den noget utaknemmelige opgave det er at underbygge Critchleys monumentale selvforståelse. Joachim Wrangs oversættelse er sober og grundig. Nogle gange er han sat på umulige opgaver over for Critchleys blomstrende orddannelser. Ordet "creatureliness" med dets allusioner til amerikansk "creature" (skabning) og "critter" (kryb) forløses fx ikke helt af det danske ord "skabthed."

På sporet af din lykke

Søren Harnow Klausen. *På sporet af din lykke*. På dansk. København: Akademisk Forlag 2018. 236 sider.



Af Thomas Hegelund

Til en af de årlige julefrokoster for filosofi på SDU, som ulykkeligvis ikke fandt sted i ulykkens år 2020, kom jeg til at love en anmeldelse af Harnows (på daværende tidspunkt) nye bog – og tilmed en kritisk en af slagsen! Vi diskuterede nemlig, hvorvidt Pontoppidans *Lykke-Per* havde en lykkelig slutning eller ej. Jeg var, og er, af den overbevisning at den skal læses som en tragedie. Diskussionen bliver særligt interessant i forhold til det moderne samfund, hvor valgmulighederne bliver mange og risikoen for at tage forkerte valg følger med.

Det centrale spørgsmål i *På sporet af din lykke* er, hvordan man i et sådant samfund bliver lykkelig. Her kommer Harnow med en nuanceret, velskrevet og underholdende filosofisk udlægning. Vi kommer vidt omkring, fra Djengis Khan til Nussbaum, fra skønhed til Jens Otto Krag og fra forældreskab til død. Gode råd er som bekendt dyre, men der er mængderabat i bogen, for den er spækket med eksempler – måske til en forvirrende grad. Den røde tråd er dog, ligesom på coveret, snørklet men fint bevaret, med en udmærket balance mellem abstrakte koncepter og dagligdagsberetninger som gør indholdet nærværende og reflekterende på samme tid.

Men, som Harnow pointerer i starten af bogen, er der sådan set ikke mangel på selvhjælpsbøger for tiden. Dog er der her måske et bagvedliggende motiv hos Harnow, nemlig en kritik af Brinkmanns genoplivning af stoicismen som et argument imod selvrealiseringsbølgen. Harnow giver f.eks. udtryk for en vis grad af realisme, nemlig at lykken eksisterer uafhængigt af din tilgang til den:



- ” Der falder faktisk appelsiner i turbanen af og til. Med andre ord findes der uønskede goder... [Det kan] ses som tegn på at man implicit antager at der er noget som er godt i sig selv. (Harnow 2018, 75-76)

Argumentet kommer i forlængelse af en udlægning af Eutyphron-dilemmaet, altså om noget er godt fordi man ønsker det, eller at man ønsker det fordi det er godt. Hvis man antager at 'det gode' eksisterer uafhængigt af vores erkendelse, må det givetvis være sidstnævnte som er tilfældet, og den førstnævnte kan ses som det stoiske argument om at det er ens tilgang til lykken – ikke lykken selv – som afgør om man bliver lykkelig eller ej. Dog gives der efterfølgende væsentlig plads til en aristotelisk lykkeforståelse, i form af Nussbaums kapabilitetstilgang. Bogen har her en rimelig faglig tyngde, hvilket gør den interessant for filosofistuderende, men måske mindre tilgængelig for det brede publikum. Dette sætter bogen i en skærsild mellem at være henholdsvis en selvhjælpsbog og en fagbog, på trods af at den nok er ment som førstnævnte. Dog er det ikke på grund af skrivestilen, at nogle af de teoretiske aspekter går hen og bliver lidt tunge, nok snarere på grund af stoffet som gengives. Men måske stemmer form og indhold alligevel godt overens, i og med at lykken er lige så svær at finde som det er at læse om den.

Bogen er ikke noget polemisk argument for moralsk realisme. Snarere er den et godt eksempel på, hvordan de forskellige fordele og ulemper ved moralske teorier kommer til udtryk i den 'virkelige' verden i jagten på lykken. På den måde er bogen et aristotelisk projekt af natur, hvor idéen om lykken bringes ned på jorden. Eutyphron-eksemplet ville i den sammenhæng kunne sammenlignes med Aristoteles' kritik af sjælens irrationelle og rationelle side:

- ” Hvorvidt disse lader sig adskille, ligesom kroppens dele og alt andet deleligt, eller om de kun er to i definition, men af natur er uadskillelige, ligesom det konvekse og det konkave i en cirkelomkreds, det gør ingen forskel her. (Aristoteles 2004, 50)

Projektet er altså ikke at give en drejebog til lykken, men at give spor og vejledning til hvordan man kan forfølge den. Dog giver Harnow en lidt større vægtning igennem bogen til *hvad* lykken er, fremfor *hvordan* man skal efterfølge den. På den måde er bogen nok mere en filosofisk undersøgelse af lykke-begrebet end en selvhjælpsbog. Bogen er mere en filosofisk selvhjælpsbog end en selvhjælpsbog.

Der sniger sig mere metafysiske diskussioner ind hist og her, for eksempel i diskussionen om hvorvidt lykke eller mening har prioritet. Beethoven nævnes som et eksempel på, at et liv kan være meningsfyldt uden at være lykkeligt. Dette er dog lidt forvirrende, for hvis lykken er det vigtigste, er et meningsfyldt liv så ikke nødvendigvis et lykkeligt liv? Man kan vel sagtens forestille sig et lykkeligt liv, som ikke har nogen 'dybere' mening, men er det så ikke meningsfyldt? Hvis ikke, så er mening og lykke vel ubeslægtede. Selvom pointen i bogen lader til at være at der er en væsentlig sammenhæng, afføder idéen nogle problemer,

bl.a. i forhold til at alle moralske teorier skulle bestræbe sig på at øge lykken. Harnows læsning af Kant er på dette punkt problematisk.

Simon Strauss' *Syv Nætter* nævnes i forbindelse med modernitetsspørgsmålet. Harnow udlægger romanen som et oprørsforsøg, et forsøg på at sprænge samfundets småborgerlige forventninger. Strauss giver, i min mening, snarere udtryk for en slags neo-romanticisme, og han nævner i starten af *Syv Nætter* den romantiske idé om skolastikken og hvordan alting – og alle – havde deres individuelle plads i den kosmiske orden. Dette savner vi måske nu, hvor individet længes efter at være del af noget større og kunne mærke sit liv som et bidrag til verdenshistorien og som en *meningsfuld* gerning. Faktisk vender vi her tilbage til julefrokosten. Lykke-Per og Strauss har nemlig flere lighedspunkter. De er begge rastløse, identitetssøgende, vrede unge mænd. De er begge afklarede med deres frihed og konsekvenserne af deres handlinger. Ender romanerne lykkeligt? Jeg har mine forbehold. Måske kunne de, med fordel, have læst *På sporet af din lykke*. Men så ville vi, hvis de havde levet et liv i lutter fryd og gammen, netop ikke læst deres beretninger om livets kriser og problemer. Måske *er* lykken bare ikke det fedeste, uden at man behøver at ende i en ophøjelse af selvmedlidenhed og skadefryd. Dette leder også til et grundproblem af filosofisk karakter: hvis vi *er* lykkelige, hvorfor behøver vi så at læse en selvhjælpbog om det? Og hvis vi *ikke er* lykkelige, hvordan ved vi så hvad vi skal lede efter? I det førstnævnte problem er der, så at sige, slet ikke noget problem. I det sidstnævnte skulle man tro at netop en selvhjælpbog om lykke er vejen frem. Men problemet er, at denne bog ikke ligefrem er specielt egnet til vrede, unge mænd. Som Frank Beck Lassen rigtigt nok pointerer, i sin anmeldelse af bogen i *Information*, er bogen mere "...en kortlægning af et stort apparat end en anvisning på, hvordan jeg får apparatet til at virke for mig" (Mikkelsen 2019). Alt andet lige er *På sporet af din lykke* en god indførelse i denne diskussion, hvor lykken vægtes højest, uden at ende i jubeloptimisme.

Referencer

Aristoteles. (2004). *Etikken*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.

Klausen, S. H. (2018). *På sporet af din lykke*. København: Akademisk Forlag.

Mikkelsen, L. K. (2019). Filosofi: Det er ikke udtryk for dannelse at foragte drømmen om lykke.

Information. Hentet fra <https://www.information.dk/moti/anmeldelse/2019/05/filosofi-udtryk-dannelse-foragte-droemmen-lykke>

Moral Philosophy and Moral Life

Anne-Marie Søndergaard Christensen: *Moral Philosophy and Moral Life*. På engelsk. Oxford: Oxford University Press 2021. 210 sider.

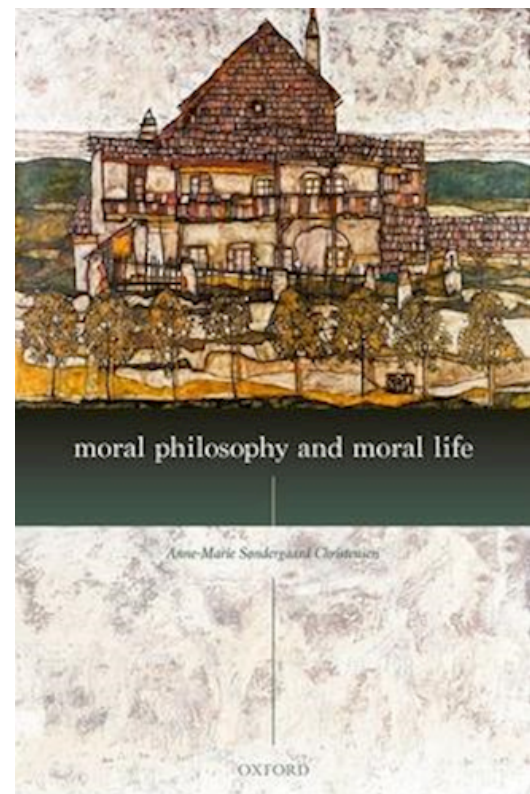


Af Thomas Hegelund

Wittgenstein forbindes typisk ikke med moralfilosofi. Det kan han åbenbart godt. Vi har nu en hel bog om forholdet mellem de to – eller nok snarere om hvordan et forhold mellem de to skulle se ud. I stedet for at være en dogmatisk gennemgang af Wittgenstein er bogen nemlig et bud på, hvordan moralfilosofien ikke blot skal ses som en ting i sig selv som vi opdager, men en aktivitet hvorom dens egne regler gælder.

Bogen giver en grundig, velformuleret, om end lidt svær, indføring i problemet omkring moralfilosofiens rolle i forhold til handlingsvejledning. Problematikken vedrører bl.a. moralfilosofiens tvetydige rolle mellem handlingsvejledning og generalitet, på mange måder en diskussion mellem teori og praksis. Der er primært fokus på forholdene mellem dydetikere, partikularister, anti-teoretikere og – ikke mindst – wittgensteinianere. Hovedspørgsmålet er, ligesom bogens udformning, både teoretisk og praktisk på samme tid: hvad skal vi egentlig

med den moralfilosofi der? Hvad er forholdet mellem moralsk teori og moralfilosofi? Bogens løsning er, for det meste, en aristotelisk øvelse, hvor "we are studying not to know what goodness is, but how to become good men" (Aristoteles i Christensen 2021, 199). Dette medfører dog, at moralfilosofien skal formå at være "...*'universalisable'* for us to avoid our understanding of practice collapsing into a form of cultural relativism" (Christensen 2021, 27). *Etikken* (Aristoteles 2004) anses som et skoleeksempel på hvordan universelle, moralske konklusioner kan udledes fra partikulære, kontingente eksempler i det daværende Athen. Sjovt nok kritiseres nogle af Aristoteles' holdninger, i en noget doktrinær facon: "...some of Aristotle's views, on women and slaves for example, are just plain wrong" (ibid., fodnote 7, 79). Selvom der næppe hersker nogen tvivl om udsagnet, ville det ikke desto mindre være givende for læseren at vide *hvorfor* det er forkert, f.eks. om det er



Aristoteles' tilgang eller samfundets indretning. Fodnoten er forvirrende, fordi den måske virker som et udtryk for det, som bogen forsøger at kritisere: universelle, ortodokse moralske domme, uanset om disse domme er sande. Dog er dette kun hvis man ser Aristoteles' synspunkt som udtryk for en stærk, moralfilosofisk *teori* – man kan f.eks. sagtens se Aristoteles' projekt som væsentligt svagere.

I fremstillingen af Bernard Williams' kritik af moralfilosofi er det det praktiske, levede moralske liv som har prioritet: "This means that if our moral convictions conflict with moral theory, theory will have to give way. Moral life is primary, and theory can only be justified – if at all – by reference to this life" (ibid., 35). Man kan passende sætte spørgsmålstejn ved legitimeringen af sådan et princip. For hvis vi husker på, at dette er en bog om meta-moralfilosofi, og at den derfor har karakter af at være teoretisk, hører dette princip så med i (1)moralteori eller (2)det levede liv? Hvis 1, så er det givetvis et princip som skulle forkastes såfremt man stødte på en situation i det virkelige liv, som krævede teori for at fremme det moralske liv – hvordan sådan en situation nu end ville se ud¹⁰. Hvis 2, så bliver et sådant princip netop overflødigt, præcis fordi det er et princip af teoretisk karakter. Principet lader altså hverken til at være empirisk erfaret eller rationelt bevist. Dette problem er af noget teoretisk karakter, ikke ulig Humes gaffel, men vi vender ikke desto mindre tilbage til grundspørgsmålet for bogen: hvad skal vi stille op med moralsk teori? Svaret i bogen er at se moralfilosofi som *deskriptivt*. Hvis der er et dilemma mellem det levede liv og moralfilosofien, kommer det levede liv her til at stå i en supervenient relation til moralfilosofien. Dens rolle er "affødt" af livet.

Deskriptivisme

Faktisk støder vi på ovennævnte problem, dog i en anden udformning, i et princip hos Cora Diamond: "a sentence's belonging to ethics is a classification by use" (ibid., 49). Man kan her passende spørge om dette er en sætning om etik – og at den derfor er afhængig af dens teoretiske brug og derfor *ikke* generel – eller en sætning som *ikke* handler om etik, og som derfor er i fare for ikke at være relevant for det som den forsøger at beskrive.

Bogens kunstgreb ligger i at moralske teorier – og moralske maksimer, såsom maksimeringen af lykke – ikke er opdagelser, men snarere forklaringer, ekspliciteringer og/eller formuleringer af i forvejen moralsk relevante faktorer. Denne tilgang risikerer umiddelbart at kollapse til projektivisme: at det kun er personlige, subjektive holdninger som projiceres i moralske teorier – dette er dog formentlig en stråmand. Det skal nok snarere forstås sådan, at de moralske teorier stadig beskriver noget reelt og hermed har reelt indhold, heraf sondringen mellem projektivisme og deskriptivisme. Når man f.eks. mener at det er rigtigt at maksimere lykken i en given situation, så *er* denne stillingtagen en del af det moralske aspekt af ens liv. Christensens holdning er her temmelig radikal: den teoretiske

¹⁰ Jeg mindes her en anekdote fra Hans Fink i workshoppen 'Contextual Ethics'. Her skulle en admiral forklare, hvorfor befalingsmænd i den amerikanske flåde havde modtaget undervisning i moralteorier som konsekventialisme og pligtetik. Admiralen forsvarede det med at befalingsmændene skulle kunne træffe afgørende beslutninger på kort tid, og dermed kunne have nytte af en grundlæggende moralfilosofisk forståelse. Hertil sagde Fink, at det var problematisk hvis de ikke fulgte de moralfilosofiske principper, men endnu værre hvis de gjorde!

kontemplation hos moralfilosoffen skal inddrages som genstand for det moralske. På den måde bliver moralfilosofi *en del* af det moralske liv, i stedet for at sættes i parentes som en udelukkende reflekterende kontemplativ aktivitet.

Man kan fristes til at indvende at denne holdning reducerer moralfilosofi til et værktøj, hvor de forskellige positioner som konsekventialisme eller pligtetik ses som hammer eller skruetrækker. Man kan også fristes til at indvende at det er at sætte for strenge krav til tænkning, som måske burde være fri for normative grænser og moralske fordømmelser. Dog kan man svare, at det er et bud på at tage moralfilosofi *mere alvorligt*; selve det at tænke på moralsk problematiske eller prisværdige handlinger er en handling, en aktivitet, hvorfra man ikke kan fraskrive sig moralsk relevans. Dette er f.eks. interessant ved vignettering af tankeeksperimenter (eget eksempel), hvor beskrivelsen af situationen hermed ville være lige så moralsk relevant som det, tankeeksperimentet forsøger at beskrive. Med andre ord formår filosofien ikke at løsrive sig fra det faktisk levede liv og bliver altid afhængig af sin kontekst, en tanke som er grundlæggende og fundamentalt wittgensteinsk.

Wittgenstein

Den deskriptive tilgang tager udgangspunkt i to konkrete, velformulerede og forståelige læsninger af Wittgenstein. Kapitel 3.2 *Wittgenstein on Grammar: Two Possible Interpretations* er et skoleeksempel på relevansen og alsidigheden af Wittgensteins forfatterskab, og et godt modargument til den noget trættende indvending om, at hans skrivestil skulle være specielt uklar – og dette endda på trods af at der, i kapitlet, er hele *to* måder at forstå grammatik på!

Idéen om moralsk grammatik formuleres i virkeligheden klarest i Christensens doktorafhandling: "To develop moral theories is to develop the fixed, internal logic of our grammar" (Christensen 2018, 87). Men hvad i alverden betyder det? Den bedste måde at finde ud af det på er selvsagt at læse *Moral Philosophy and Moral Life*. En anden er at forstå idéen om moralsk grammatik som en kombination af Wittgensteins (måske lidt dunkle) brug af termen 'grammatik' og hans kritik af regelfølge og normativitet. Dette kommer til udtryk i hvad der ligner en moralsk formulering af regelfølge-paradokset. Sammenlign det *moralske* aspekt:

- ” As irreducibly particular judgements results from essentially particular concerns whose weight is determined only in an individual life; it is also impossible to give guidelines about the general weight which these concerns should be assigned. (ibid., s. 109)

med det *semantiske* aspekt af diskussionen:

- ” What is important is that a principle of determination is important in any foundational account. As long as only the supervenience base is specified, its elements can be mapped on to meanings/contents in any old way, thus

leaving meaning/content completely undeterminate. Arguably, this is one of the most important lessons of Wittgenstein's so-called rule-following considerations. (Glüer og Wikforss 2020, 1.1 Metaphysical Questions)

Ligheden er måske klarere for en, som lige har skrevet bachelor om regelfølge og Wittgenstein, men ikke desto mindre mener jeg at kunne se den. Og uden at det skal ende i en nørdet diskussion om Wittgenstein, kan der sættes spørgsmålstegn ved udlægningen af grammatik-begrebet. På s. 56 i *Moral Philosophy and Moral Life*, som det også gør i 3. og 4. udgave af *Philosophical Investigations*, hedder det at "Essence is expressed in grammar" (Wittgenstein 2009, s. 123^e). Dette er en diskutabel oversættelse af "Das Wesen ist in der Grammatik ausgesprochen" (ibid, 123.), hvor det tyske 'wesen' mere ligner det danske ord 'væsen', nok snarere forstået som 'det væsentlige'. Denne forskel er rimelig væsentlig; Baker og Hacker kommenterer, i 4. udgave, oversættelsen ved at "...Wesen does service for both 'essence' and 'nature' – thus leaving the question of whether the concept of the imagination is a family-resemblance concept wide open..." (ibid., 256). Det er således uklart om 'det væsentlige' udtrykkes i grammatikken, eller om grammatikken blot fungerer som instrument for at udtrykke 'det væsentlige'. I Christensens udlægning får grammatikken den mere instrumentelle rolle, hvilket måske hænger sammen med en mere *resolut* læsning af Wittgenstein, hvor en *substantiel*¹¹ læsning nok ville se grammatik-begrebet – og måske derfor også udviklingen af moralfilosofi – som en reel undersøgelse af 'det gode', som Wittgenstein, i denne udlægning, også formulerer som "Theology as grammar" (ibid., 123^e) – og så endte det i en rimelig nørdet diskussion alligevel!

Ikke desto mindre er denne læsning afgørende for forståelsen af moralske problemer, f.eks. i litteratur, hvilket er Christensens stærke eksempel på anvendelsen af en deskriptiv moralfilosofi.

Litteraturen som 'Opbyggelig'

Et kerneeksempel i bogen for den deskriptive moralfilosofi er litteraturens anvendelighed. Litteraturbegrebet skal formentligt her forstås i bred forstand, selvom det desværre aldrig rigtig defineres. Dog er det klart at litteraturen her spiller en moralsk rolle, netop på grund af den tidligere nævnte pointe med at moralfilosofi også skal ses som en moralsk handling, og hermed også genstand for moralsk vurdering.

Med eksempler fra nazi-tyskland vises hvordan sproget og dets anvendelse spiller en aktiv rolle for forståelsen af verden og andre mennesker, og således også for ens handlinger deri, f.eks. i en etymologisk analyse af brugen af ordet 'fanatisk'. Ordet indgik åbenbart, i 30'ernes Tyskland, i nazistisk propaganda, hvor igennem det ændrede befolkningens syn på dedikation og loyalitet over for Hitler. 'Grammar nazi' får pludselig en ret alvorlig betydning. Gennem litteraturen, hedder det i bogen, kan vi få indblik i andres måde at leve på, deres verdenssyn og deres livsform. Faktisk får jeg helt dårlig samvittighed over at jeg ikke læser mere skønlitteratur. Det giver denne bog et godt argument for. Hvis man tager den på sit

¹¹ For en udmærket introduktion til distinktionen mellem substantiel og resolut, se: <https://plato.stanford.edu/entries/private-language/>.

egget ord, er den i særdeleshed litteratur som kan være sig selv bekendt, et godt bud på en wittgensteiniansk moralfilosofi og en – i hvert fald deskriptivt – god bog.

Referencer

Aristoteles. (2004). *Etikken*. Frederiksberg: Det Lille Forlag.

Christensen, A.-M. S. (2021). *Moral Philosophy and Moral Life*. Oxford: Oxford University Press.

Glüer, K., & Wikforss, Å. (november 2020). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra The Normativity of Meaning and Content:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/meaning-normativity/>

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (4. udg.). (G. E. Anscombe, P. M. Hacker, & J. Schulte, Ovs.) Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Beretninger

Nye vinkler på velbefindende

Søren Harnow Klausen

Jeg kan vist dårligt siges at have noget special-område, selv om jeg har prøvet og fortsat prøver at koncentrere mig om visse områder og lægge tidligere interesser bag mig – det lykkes ikke så godt. Erkendelsesteori, videnskabsteori, pædagogisk filosofi og filosofihistoriske spørgsmål trænger sig stadig på, og den kollektive satsning på sundhedsfilosofi har ansporet til at arbejde med spørgsmål om fx sundhedsontologi og digital etik. Men de seneste år har jeg ikke mindst arbejdet med teorier om velbefindende, velfærd og lykke, og forbindelsen mellem filosofisk og empirisk forskning i velbefindende (engelsk *wellbeing*).



Det har siden 1980'erne været almindeligt at skelne mellem de 'tre store' teoryper hedonisme, præferencetilfredsstillelsteori og objektiv listeteori (Parfit 1984). Diskussionen af dem har længe virket fastkørt, ikke bare fordi de, som det er almindeligt i filosofien, alle er konfronteret med tungtvejende indvendinger og bygger på forskellige grundlæggende intuitioner. Det har tillige vist sig at de alle tre på næsten paradoksal vis peger i retning af, eller forudsætter, hinanden – hedonisme og præferenceteori virker på forskellig vis for subjektive, og objektiv listeteori virker omvendt for løsrevet fra subjektive oplevelser og interesser (Kagan 1992).

Delvist som er reaktion på denne situation er man i det seneste årti begyndt at udvikle "hybride" teorier som kombinerer elementer fra de tre teoryper. Det er en udvikling jeg selv har forsøgt at bidrage til. Jeg er dog afvisende over for simple udgaver af synspunktet som fx Guy Fletchers (2016), der blot består af en konjunktion af subjektive og objektive betingelser. De kommer til at sætte barren for velbefindende urimeligt højt og bliver derfor endnu mere sårbare over for modeksempler end de oprindelige teorier som de er sammensat af. (Forslag som Fletchers er også et eksempel på hvordan man i dele af analytisk filosofi stadig interesserer sig mere for teories abstrakte egenskaber end deres faktiske plausibilitet). I stedet foreslår jeg en hybrid teori der samtidig er *holistisk*, idet den antager at de forskellige elementer i velbefindende gensidigt betinger hinanden. Den prudentielle værdi (dvs. 'velfærdsværdien') af oplevelser, ønskeopfyldelser eller objektive forhold kan styrkes eller svækkes afhængigt af hvilke andre oplevelser, præferencer eller objektive forhold de optræder sammen med (Klausen 2018; en lignende, men mindre eksplicit holistisk teori er fremsat af Tiberius (2018)). Denne model for velbefindende bekræftes af nærmere studier af lykke-mæssig tilpasning (*hedonic adaptation*) og kvalitative, empiriske studier udført i forbindelse med projektet *Ældrevelværd og alkohol – En vanskelig cocktail* (Klausen 2019). Nøjere empiriske studier viser at velbefindende ikke primært opnås ved at realisere bestemte,

uafhængige goder, men snarere skabes og vedligeholdes i en proces hvori præferencer, værdier, psykologiske dispositioner og handlingsmønstre gensidigt tilpasses og justeres. Det betyder også at man ikke kan opfatte lykkemæssig tilpasning entydigt positivt eller negativt. Det kommer an på sammenhængen; modsat hvad fx Amartya Sen (1980) og mange tilhængere af objektive velfærdskonceptioner antager, er tilpasning ikke nødvendigvis forstillelse. Hvis den ikke blot består i en nedjustering af målestokken og ændring af tilbøjelighederne til at dømme om ens eget velbefindende, men faktisk sætter en i stand til at opnå en fordelagtig positiv emotionel og kognitiv tilstand under vanskelige objektive omstændigheder, må den også vurderes positivt.

Selv om jeg er tilhænger af en hybrid teori, og i princippet åben for at mange forskellige slags faktorer kan være medkonstituerende for velbefindende, er jeg således (på ny) kommet til at mene at objektive faktorer som sådan spiller en meget begrænset rolle for velbefindende, i alt fald sådan som dette typisk defineres (dvs. som det der er ikke-instrumentelt godt *for* en person, jf. Crisp 2017). Jeg er ikke sikker på hvorvidt mere objektive forhold såsom præferencetilfredsstillelse eller realiseringen af bestemte ydre mål og idealer overhovedet er et konstitutivt element i velbefindende (at de er *kausalt* betydningsfulde, er derimod helt ubestrideligt). Jeg er endda kommet i tvivl om hvorvidt dispositionelle mentale tilstande som sådan bidrager til en persons velbefindende. For deres værdi er vel instrumentel? Det er godt for en person at have dem, fordi de sandsynligvis vil komme til manifestere sig, men kun derfor. Sådan set er de ikke forskellige fra andre instrumentelle goder som helbred eller uddannelse. I Klausen (2016) argumenterede jeg for at lykke er en rent kategorial tilstand, men var endnu åben over for at velbefindende kunne være dispositionel. Jeg mener nu at der gælder det samme for velbefindende som for lykke, om end med forbehold for at velbefindende er flertydigt – se nedenfor.

Under alle omstændigheder lægger den hybride teori jeg arbejder på særlig vægt på aktuelt forekommende mentale tilstande; det er en ”nedefra-og-op-teori”. Den giver prioritet til oplevelser og ikke mindst sindsbevægelser og stemninger. Præferencer, værdier og (måske) visse objektive forhold spiller primært en modificerende rolle, og kan ikke fuldstændigt ændre den positive eller negative værdi af en bestemt subjektiv tilstand (Klausen 2018a). (Jeg har det fx ikke rigtig godt hvis jeg er ved at brænde ihjel, selv om det realiserer et stærkt ønske hos mig og/eller et ideal om opofrelse).

Når dette er sagt, må jeg samtidig indrømme at jeg deler mange objektivistiske intuitioner. Jeg er også opmærksom på at vi *bekymrer os om* andres dispositionelle tilstande, og gør det for personernes egen skyld – og det virker plausibelt at mene at genstanden for en sådan bekymring netop må være velbefindende (Darwall 2002). Men løsningen er næppe at pakke flere objektive betingelser eller faktorer ned i den hybride teori. Derimod føler jeg mig i stigende grad tiltalt af en ide jeg tidligere har været skeptisk over for. Anna Alexandrova (2017) har foreslået en *konstekstualistisk* tilgang til velbefindende, som lægger op til at forskellige forståelser af velbefindende kan være passende til forskellige områder (fx forskellige livsfaser) eller opgaver. Forslaget er blevet kritiseret, og Alexandrova har i privat samtale fortalt mig at hun nu også selv tvivler på rimeligheden af det. Jeg har som sagt også været skeptisk. Når det gælder filosofiske grundbegreber, bør man generelt forsøge at fastholde en

form for "invariantisme" så vidt det lader sig gøre – for at bevare muligheden af en samlet, fælles diskussion og at kunne sammenligne forskellige personers velbefindende og nå til et definitivt svar på om en person har det tilstrækkeligt godt eller ej, om ikke andet blot i princippet.

Det forekommer mig imidlertid at både vores før-filosofiske tænkning og sprogbrug og de filosofiske diskussioner af velbefindende tyder på at vi faktisk veksler mellem forskellige forståelser. Vi bruger forskellige begreber om velbefindende til forskellige formål; og kan vi blive mere opmærksomme på disse formål og de dertil knyttede betydningsforskelle, vil det snarere styrke end svække den filosofiske diskussion. Fx siger og tænker vi ting som at "det kan godt være at hun ikke lever noget fantastisk liv, men hun har det vist alligevel meget godt". Vi fælder også differentierede domme når vi fx bemærker at en person der lider af demens ikke synes at være utilfreds med noget, men alligevel føler medlidenhed med hende eller opfatter slutningen på hendes liv som mindre god. Her veksler vi mellem et subjektiv-hedonisk eller direkte person(fase)relateret perspektiv og en vurdering ud fra en mere personekstern og overordnet norm. Noget lignende gør sig gældende når vi mener at gøre noget forkert over for en afdød person, og vel i en vis forstand at skade hende, hvis vi ikke posthumt efterkommer hendes ønsker, samtidig med at vi er bevidste om at det i en anden forstand ikke kan have nogen betydning for kvaliteten af hendes liv.

Det er også påfaldende at man i den empiriske forskning skelner mellem affektivt, kognitivt og blomstringsrelateret velbefindende. Der er forståeligt nok gjort forsøg på at kombinere dem til mere komplekse "konstrukter" og dermed indfange forskellige dimensioner af velbefindende og nå frem til en samlet numerisk værdi. Alligevel fremgår det klart at de refererer til meget forskellige måder at have det godt på, og nærmest udtrykker komplementære betragtningsmåder.

Den filosofiske litteratur er tilsvarende fuld af sondringer mellem fx synkrone og diakrone interesser ("øjebliksbundet" og "langtids-" eller "narrativt" velbefindende) (Velleman 1991) eller oplevelsesmæssige og kritiske interesser (samt livets "intrinsiske værdi") (Dworkin 1993), ofte uden noget klart bud på hvordan de forskellige interessetyper eller velfærdsformer kan underlægges en samlet vurdering. Inddragelsen af tidsdimensionen (eller et livsforløbs- eller "eksistentielt" perspektiv) skaber en særlig kompleksitet; foruden at tage højde for hvordan oplevelser og ønskeopfyldelser betinger hinanden gensidigt, må man også tage højde for hvordan de forholder sig til en persons liv og hvor i livet hun aktuelt befinder sig. Det er næppe dækkende at betragte et liv som et i sig selv tidsneutralt aggregat af oplevelser og begivenheder (sådan som Parfit (1984) gør det), og i alt fald ikke den eneste, endsige den dominerende, måde hvorpå vi faktisk forstår velbefindende og livskvalitet.

Andre har også bemærket at man i de filosofiske diskussioner ofte taler om forskellige former for lykke og velbefindende, snarere end man er virkeligt uenig om hvori lykke og velbefindende består. I en ny, anbefalelsesværdig introduktion til filosofiske og tværvidenskabelige studier af lykke (som samtidig handler meget om velbefindende) ser Lorraine Besser diskussionen mellem Dan Haybron og mig selv om dispositioners betydning som udtryk for at vi på denne måde taler – lidt – forbi hinanden:

” At this point one might reasonably question whether or not we are talking about the same thing ... while there is a variety of ways to distinguish between [happiness and wellbeing], one common way is to view well-being as involving an evaluative claim about what makes one's life go well and to view happiness as a form of subjective well-being ... While Haybron would maintain that the emotional state theory is a theory of happiness as opposed to well-being, someone like Klausen might argue that the depth and robustness Haybron takes to be a criterion of happiness pushes the emotional state closer to that of one of well-being (Besser 2021, kap. 4)

Ud over at bemærke at Haybron og jeg ikke nødvendigvis taler om det samme, lægger Besser interessant nok også op til der findes et (måske multidimensionalt) kontinuum af forståelser af velbefindende (og lykke), som kan være mere eller mindre subjektive og i større eller mindre grad lægge vægt på dybde, robusthed og dispositionelle egenskaber. Ud over at skelne overordnet mellem lykke, velbefindende og det gode liv (Haybron 2008; Klausen 2018b), skal vi måske også skelne mellem mere og mindre subjektive eller (i forskellig forstand) personrelaterede former for lykke, velbefindende og livskvalitet.

Selv om jeg således tror at vi må anerkende en mangfoldighed af begreber om velbefindende, formoder jeg dog også at en del af disse kan bruges til at identificere faktorer der kan indgå i en holistisk, hybrid teori, og dermed bidrage til at konstruere ét særligt centralt eller praktisk relevant begreb, hvilket jeg stadig anser for muligt og efterstræbelsesværdigt. Til dette formål arbejder jeg også på at imødekomme objektivistiske intuitioner inden for rammerne af teori der, som ovenfor beskrevet, giver forrang til mentale tilstande. En måde at gøre dette på er at vise hvordan mange af de kvaliteter som objektivister typisk medtager på deres liste over fundamentale goder – f.eks. at opnå noget, udrette noget, at give sit liv form og sammenhæng, kreativitet, kunstnerisk eller videnskabelig frembringelse, at opdage og erfare noget nyt osv. – alle kan realiseres intra-mentalt. Selv den højt besungne egenskab at overskride sig selv kræver, hvis man skal tro fænomenologers og eksistensfilosofers beskrivelser af menneskers mentale liv, ikke at man står i nogen bestemt relation til objektive sagsforhold.

Når det drejer sig om at identificere, vægte og beskrive samspillet mellem forskellige elementer i velbefindende – hvad enten det drejer sig om et mere generisk eller mere domæne- eller opgavespecifikt begreb om dette – tænker jeg at det bedst gøres med en procedural eller procesorienteret tilgang, som bygger på input fra de særligt berørte (f.eks. bestemte grupper af mennesker), kvalitative og i vist omfang også kvantitative data, og filosofiske (proces- og aggregeringsteoretiske) overvejelser over hvordan sådanne input bedst kan kombineres. Således forestiller jeg mig at både velbefindende som sådan, og den filosofiske undersøgelse heraf, med fordel kan forstås ud fra et procesperspektiv.

Referencer

- Alexandrowa, A. (2017). *A Philosophy for the Science of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press
- Besser, L. (2021). *The Philosophy of Happiness. An Interdisciplinary Introduction*. London: Routledge
- Crisp (2017). "Well-Being", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .
(<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/well-being/>).
- Darwall, S. (2002). *Welfare and Rational Care*. Princeton: Princeton University Press
- Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion*. New York: Vintage
- Fletcher, G. (2016). *The Philosophy of Well-Being. An Introduction*. London: Routledge
- Haybron, D. (2008). *The Pursuit of Unhappiness*. Oxford: Oxford University Press
- Kagan, S. (1992). "The Limits of Wellbeing". *Social Philosophy and Policy* 9(2), 169-89
- Klausen, S. H. (2016). "Happiness, Dispositions and the Self". *Journal of Happiness Studies*, 17, 3, 995–1013
- Klausen, S. H. (2018a). "Ethics, Knowledge, and a Procedural Approach to Wellbeing". *Inquiry* DOI: 10.1080/0020174X.2018.1529619
- Klausen (2018b). *På sporet af din lykke. Guide til det gode liv*. København: Akademisk Forlag
- Klausen, S. H. (2019). "Understanding Older Adults' Wellbeing from a Philosophical Perspective". *Journal of Happiness Studies* 21(7)(2020), 2629-2648
- Sen, A. (1980). "Equality of what?", in: S. McMurrin (ed). *The Tanner Lectures on Human Values* (197-220). Cambridge: Cambridge University Press
- Tiberius, V. (2018). *Well-Being as Value Fulfillment*. Oxford: Oxford University Press
- Velleman, D. 1991. "Wellbeing and Time". *Pacific Philosophical Quarterly* 12 (1991)48-

Præsentation af mine primære forskningsområder

Nikolaj Nottelmann

Jeg har arbejdet inden for en række sprogfilosofiske, metafysiske, filosofihistoriske og erkendelsesteoretiske debatter i de seneste år. En rød tråd har været det overordnede samspil mellem etiske og epistemiske værdier, ikke mindst spørgsmålet om vores grad af ansvar for vores formodninger og de måder, hvorpå vi danner og opretholder formodninger. Dette spørgsmål rummer en lang række underspørgsmål, som alle er genstand for livlig debat i moderne filosofi, fx:



1. Er vores ansvar for vores formodninger den samme type ansvar, vi har for vores handlinger, eller er der en særskilt type ansvar på spil – *epistemisk* ansvar?
2. Er den måde vi typisk tilskriver ansvar for formodninger på generelt forskellig fra den måde, hvorpå vi typisk tilskriver ansvar for handlinger? Er der fx en særlig type *epistemisk* bebrejdelse, som er anderledes end måden hvorpå vi typisk bebrejder handlinger?
3. Hvis vi faktisk er ansvarlige for vores formodninger, hvad er det så, nærmere bestemt, ved vores formodninger, vi er ansvarlige for? Er vi fx ansvarlige for deres semantiske indhold? For den grad af støtte de har i vores evidens? For forholdet mellem vores praktiske grunde og vores formodninger? For pålideligheden af de processer der har dannet dem?
4. Er en form for doxastisk voluntarisme sand – Med andre ord: Kan vi påvirke, hvad vi formoder ved viljens krafts, ligesom vi kan påvirke, hvordan vi handler? Hvilken betydning har sandheden eller falskheden af doxastisk voluntarisme for svaret på spørgsmål 3?
5. Hvis vi faktisk er ansvarlige for en formodning, hvordan påvirker det så vores ansvar for handlinger, som er baseret på denne formodning?
6. Hvis vi faktisk er ansvarlige for vores formodninger, hvordan påvirker det så vores ansvar for handlinger foretaget af uvidenhed – altså handlinger som vi ikke ville have foretaget, hvis vi havde haft relevant viden?

Alle disse spørgsmål kunne igen opdeles i en lang række mere specifikke underspørgsmål, som er genstand for en løbende strøm af forskningsartikler og bøger. Snarere end at gå i yderligere detaljer vil jeg kort præsentere de synspunkter, jeg forsvare og hvordan jeg har forsvaret dem.

Jeg har overordnet forsvaret en form for *epistemisk purisme*, dvs. at ægte epistemiske værdier kan forstås i abstraktion fra andre typer værdier. Således har jeg argumenteret imod forsøg på at forstå epistemisk begrundelse og viden som påvirket af subjektets etiske status, alt andet lige. En nylig artikel inden for dette projekt er "Against Normative Defeat"

(accepteret i *Mind*), hvor jeg tilstræber at vise, at et subjekts viden ikke undermineres af hendes *etisk* uacceptable handlemåder. Min epistemiske purisme kombinerer jeg med synspunktet, at etiske og epistemiske værdier spiller sammen på talrige måder: Vi har etiske forpligtelser til at indsamle evidens og vedligeholde vores formodningsdannende mekanismer, fordi vi i modsat fald løber en uacceptabel risiko for at volde skade ved at handle på et utilstrækkeligt eller forkert grundlag. Og vi kan etisk set bebrejdes dele af vores formodningsliv, ud fra samme model som vi kan bebrejdes konsekvenser af vores handlinger. Her kan det fx være en konsekvens af en etisk uacceptabel handlemåde, at et subjekts formodninger på et vigtigt felt ikke lever op til en ønskværdig epistemisk standard. Hvilke epistemiske standarder der kan komme spil her, er i mine øjne et meget åbent spørgsmål. Her er jeg *pluralist* i traditionen fra William Alston. Sammen med Boudewijn De Bruin har jeg detaljeret forsvaret, at vores fokus på en bestemt epistemisk standard i etisk kontekst kan have rod i praktiske overvejelser, og at opfyldelsen af en rent epistemisk standard ikke er tilstrækkelig til at fritage for moralsk ansvar ("Impermissible Self-Rationalizing Pessimism: In Defence of a Pragmatic Ethics of Belief", *Erkenntnis* 2019). Det er vigtigt at huske, at en epistemisk standard stadig er en rent epistemisk standard når vi anser det for moralsk ønskværdigt at leve op til den i bestemte situationer. Min purisme på dette punkt gælder også ansvarstilskrivende attituder: Jeg mener ikke at der findes en normativt relevant form for bebrejdelse, der er særegen for det epistemiske område: al ægte bebrejdelse er moralsk bebrejdelse. Tilsvarende mener jeg ikke, at bebrejdelsesværdighed på det epistemiske område direkte er udtryk for en epistemisk vurdering, selv om den indirekte kan være det. Se fx her min artikel "The Deontological Conception of Epistemic Justification: A Re-Assessment" (*Synthese* 2013).

En del af mit forfatterskab har handlet om doxastisk voluntarisme. Det synes åbenlyst, at vi ikke kan forme de formodninger, vi vil, på samme måde som vi under normale omstændigheder kan udføre de simple handlinger, vi vil, fx løfte vores arm. Alligevel forsvaret en række filosoffer mere sofistikerede former for doxastisk voluntarisme, der hævder, at ovenstående simple indvending enten misforstår viljens generelle form eller den klasse af formodninger, som relevant er underlagt viljens styring. Denne debat har budt på en række avancerede analyser af begreber som VILJESTYRET og FORMODNING, samt af forholdet mellem vores relevante psykologiske evidens og den involuntaristiske tese. Jeg har forsvaret involuntarisme mod disse indvendinger. Især har jeg argumenteret imod forsøg på at underbygge voluntarisme indirekte ud fra metodologiske betragtninger. Jeg har også imødegået forsøg på at nedvurdere betydningen af den åbenlyse evidens mod voluntarisme. En vigtig artikel i denne serie er "Against a descriptive vindication of doxastic voluntarism" (*Synthese* 2017). For nylig har jeg også skrevet en artikel i eksperimentel filosofi sammen med to medforfattere. Her tilstræber vi, på basis af en række empiriske forsøg foretaget af os selv og andre, at kortlægge hvorvidt doxastisk voluntarisme er en folkeligt accepteret tese.

Falskheden af doxastisk voluntarisme har en vigtig konsekvens, som få forfattere har draget de fulde konsekvenser af: Vi er ikke, under normale omstændigheder, ansvarlige for, *hvad* vi tror er tilfældet, selv om vi oftere er ansvarlige for, *hvordan* vi tror det og

hvordan vi kom frem til en holdning på området. Hvis dette er korrekt, har det i mine øjne vidtrækkende konsekvenser for, hvilke former for tolerance vi bør udvise over for anderledes tænkende. Jeg udviklede hovedtrækkene af mit argument i bogen *Blameworthy Belief* (Springer 2007), men stræber nu efter at få publiceret en artikel, hvor jeg præsenterer argumentet i en forbedret form. Mit overordnede forsvar for tolerance er også kommet til et udtryk i en helt ny artikel, sammen med Uwe Peters ("Weighing the Costs: The Epistemic Dilemma of No-Platforming", accepteret i *Synthese*). Når det kommer til kritik af *groups* "forkastelige" overbevisninger, står kritikeren over for en særlig svær opgave ("A plea for complexity: the normative assessment of groups' responses to testimony" i antologien *The Epistemology of Group Disagreement*, Routledge 2021)

Endelig har jeg også beskæftiget mig med *ethics of belief* debatten fra et filosofihistorisk perspektiv. I mine øjne har fejlagtige historiske teser ført til ufrugtbare kortlægninger af debattens landskab. Sammen med Patrick Fessenbacker har jeg publiceret en uortodoks læsning af W.K. Cliffords artikel "The Ethics of Belief" fra 1876, en artikel mange har anset for den moderne debats udgangspunkt ("Honesty and inquiry: W.K. Clifford's Ethics of Belief", *British Journal for the History of Philosophy* 2020). Vi mener, at Cliffords berømte 1876 artikel på centrale punkter er vildledende mht. hans synspunkter, som var dybt forankrede i en Darwinistisk forståelse af kognitive dyder. Også William James' berømte svar til Clifford, "The Will to Believe" fra 1896, er tilsvarende implicit forankret i darwinistisk vær-diteori, men på en mere subtil måde, som jeg håber at blotlægge i en kommende artikel.

Jeg har også interesser i filosofisk semantik, erkendelsesteori, meta-epistemologi og naturalistisk normativitetsteori. Jeg har bidraget til den semantiske teori vedr. attitude-tilskrivninger ("Is radical Millianism worth its methodological costs?", *Philosophia* 2017). Sammen med min tidligere studerende Karí Thorsson har jeg skrevet et indlæg mod en intellektualistisk forståelse af praktisk viden ("Scaffolded practical knowledge: a problem for intellectualism", *Philosophical Studies* 2020). Desuden har jeg skrevet artikler og bogkapitler om fx retsmedicinens epistemiske udfordringer, Darwins indflydelse på forståelsen af samvittigheden, og om begrebet UVIDENHED.

Hvad laver politiske filosoffer for tiden?

Lasse Nielsen

Lektor, filosofi

Institut for kulturvidenskaber, SDU



Politisk filosofi er bredt forstået den del af filosofien, som beskæftiger sig med de normative aspekter af vores politiske liv, hvor ”vores politiske liv” igen er bredt forstået og henviser til rammerne for vores kollektive ageren og samarbejde herunder betingelserne for udøvelse af politisk magt og tvang. Eksempler på klassiske temaer indenfor den politiske filosofi er betingelserne for statens autoritet og legitimitet, omfordeling og sociale rettigheder, diskrimination og anerkendelse, og det frie markedes rammer og begrænsninger. Selvom disse er klassiske temaer, så forskes der stadig indenfor dem alle. Det kan svært at give en egentlig dækkende introduktion til den igangværende forskning indenfor politisk filosofi, men nedenfor giver jeg et kortfattet overblik over nogle af de spørgsmål og temaer, som den aktuelle forskning omhandler. For et bedre overblik se *Politisk teori og filosofi* (Lippert-Rasmussen, Midtgaard, Nielsen og Olsen, 2020) og den kommende *Introducing Political Philosophy* (Abel, Kahn, Parr og Walton, i tryk).

Analytisk og ikke-analytisk politisk filosofi

Politiske filosoffer kan forske i mange forskellige temaer også uden at der nødvendigvis er en særlig sammenhæng imellem deres forskellige interesser, men der findes en overordnet (om end ikke altid særlig klar) skillelinje imellem filosoffer i den såkaldte ”analytiske” og ”ikke-analytiske” (fx kontinentalfilosofiske) tradition (når jeg sætter kontinentalfilosofiske i parentes, er det fordi referencen til skellet imellem angelsaksisk og kontinental filosofi efterhånden synes at have mistet noget af sin relevans, da mange nutidige europæiske filosoffer er analytikere, imens stadig flere udenfor kontinentets grænser går ind i den ikke-analytiske tradition). Undertiden hører man også filosoffer italesætte skellet som værende imellem ”politisk filosofi” og ”politisk teori”, hvor den sidstnævnte mere end den førstnævnte henviser til den ikke-analytiske tradition, men denne skelnen er måske endnu mindre præcis. Det er ofte svært at redegøre for, hvor præcist grænsen går, men alligevel er der en klar opfattelse af, at politiske filosoffer i de to traditioner beskæftiger sig med forskellige former for filosofi og anvender forskellige greb og metoder. Visse filosofiske temaer hører mere naturligt hjemme i den ene fremfor den anden tradition (fx magtkritik i den ikke-analytiske og fremtidige generationers rettigheder i den analytiske), men mange temaer

behandles i begge. Alligevel er der forskel på, hvordan traditioner behandler temaerne. Den ikke-analytiske tradition er typisk mere tro mod de filosofihistoriske inspirationer og deres betydning og relevans for nutiden, hvor den analytiske tradition ofte er mere fri og argumentatorisk drevet af den formelle logik.

Som eksempel er ulighed et tema, som stadig diskuteres meget i begge lejre, men hvor de analytiske filosoffer behandler spørgsmålet, hvorvidt en lige fordeling har universel intrinsisk værdi for eksempel ved brug af ideal-teoretiske tankeeksperimenter, så er den ikke-analytiske tradition mere interesseret i, hvordan historiske lighedsbegreber og analyser af ulighed (fx fra Rousseau og Marx) finder stadig nye nutidige anvendelser. Er man interesseret i at gå mere i dybden med den aktuelle forskning i analytisk politisk filosofi, kan man eksempelvis kigge nærmere på tidsskrifterne *Philosophy and Public Affairs*, *Journal of Political Philosophy* og *Journal of Applied Philosophy*. Er man mere til, hvad der rør sig indenfor den ikke-analytiske tradition, kan man evt. tage et kig på tidsskrifterne *Political Theory*, *Philosophy and Social Criticism* og *European Journal of Political Theory*.

Metodiske nybrud

Ligesom så meget andet filosofi, er den politiske filosofi altid i konstant bevægelse og finder nye veje til indsigter og nye anvendelser. Den politiske filosofis metode er sådan set ikke meget forskellig fra andre former for filosofi, og den har meget tilfælles med fremgangsmåden indenfor fx normativ etik. Den har traditionelt været præget af abstrakt teoriudvikling og udveksling af argumenter ved brug af tankeeksperimenter og intuitive eksempler, og denne fremgangsmåde står måske nok stadig som standardmetoden indenfor politisk filosofi. Dog har der i de seneste årtier været en tilbagevendende skelnen imellem såkaldt idealteori og nonideal teori – en skelnen som (ikke helt uafhængigt af den ovenfor nævnte skelnen mellem den analytiske og ikke-analytiske tradition) bygger på spørgsmålet om forholdet mellem abstrakte filosofiske størrelser (teorier og principper) og de faktiske omstændigheder i vores ikke-ideelle virkelighed. Alligevel er det måske nok rimeligt at sige, at standardfremgangsmåden indenfor politisk filosofi (og i hvert fald i den analytiske tradition) er teoricentreret og ikke overraskende bygger den på Rawls' ide om reflekteret ligevægt (Rawls, 1999; Daniels, 1996). Ikke desto mindre er der i de seneste år sket en række interessante nybrud indenfor metode i politisk filosofi.

To nybrud handler om, hvordan politisk filosofiske problemer kan undersøges ved hjælp af empirisk data og metoder. Et eksempel herpå er den nylige tendens til at anvende etnografiske feltstudier både til at fremsætte og besvare nye politisk-filosofiske problemstillinger. Grundidéen er, at ved at gå ud i den virkelige verden og få jord under neglene, kan politiske filosoffer identificere dimensioner af den politiske virkelighed, som man ikke kunne se fra det abstrakte perspektiv. Og her handler det ikke om blot at forholde sig til realistiske antagelser og konkret praksis, men om at gå i dybden med at opleve den politiske virkelighed indefra. For eksempel er den typiske abstrakte opfattelse af "landegrænser" indenfor politisk filosofi, at de adskiller borgere fra forskellige nationale fællesskaber, hvortil nationalister hævder at grænser har stor betydning for borgernes identitet, kultur og gensidige rettigheder og pligter, hvorimod kosmopolitter finder dem af mindre afgørende

betydning. Men ved at lave feltstudier af, hvordan det er at leve på en "landegrænse", vil man kunne finde ud af, at grænsenære grupper oplever helt særegne politiske problemstillinger, som ikke-grænsenære grupper ikke oplever, og at disse problemstillinger i mange tilfælde har større betydning for folk i praksis, end spørgsmålet om nationalisme overfor kosmopolitisme.

Den etnografiske politiske filosofi har vundet frem i forskellige grene i de seneste år. I et omfattende og tankevækkende studie undersøger Bernardo Zacka (2017) amerikanske bureaukraters (fx offentlige ansattes) råderum for etisk handlen i den offentlige forvaltning. Hans empiri bygger på 8 måneders feltarbejde som receptionist i et antifattigdoms-agentur i en større by i det nordøstlige USA. Hans studier viser, at det amerikanske bureaukrati efterlader overraskende meget rum til individuelle etiske vurderinger og beslutninger om borgeres rettigheder og pligter, hvilket strider imod den generelle opfattelse af bureaukratiet som rigtigt, regelstyret og etisk ufleksibelt. Vil man vide mere om den etnografiske politiske filosofi, kan man evt. læse Herzog og Zacka (2019).

Et andet nybrud er anvendelsen af eksperimentel filosofi til studiet af politiske filosofiske problemstillinger. Den eksperimentelle filosofi har over en årrække vundet frem i filosofien måske særligt i den analytiske filosofiske tradition, både indenfor erkendelsesteori og etik, men den er nu også endeligt begyndt at trænge igennem til den politiske filosofi. I en dansk kontekst kan særligt nævnes det nye grundforskningscenter på Aarhus Universitet, *Centre for the Experimental-Philosophical Study of Discrimination* (CEPDISC), som ledes af Professor, Kasper Lippert-Rasmussen. Centret skal over de kommende år blandt andet studere befolkningens opfattelser af og moralske holdninger til diskrimination samt filosofiske indvendinger imod diskriminerende politikker (<https://ps.au.dk/en/cep-disc/about-cepdisc/>).

Afslutningsvis bør det nævnes, at der aktuelt i politisk filosofi også findes en voksende interesse for kontekstualistisk teorianvendelse. Tendensen er måske særlig stærk i felter, hvor kulturelle kontekster har stor betydning for samspillet imellem teori og politisk kontekst, såsom på feltet om immigration og statsborgerskab. Her kan man skelne imellem forskellige former for kontekstualisme. Metodisk kontekstualisme findes, hvis konteksten er nødvendig for selve identifikationen og formuleringen af filosofiske principper. Teoretisk kontekstualisme findes, når de filosofiske principper selv er kontekstuel afhængige. Og den mest moderate form for kontekstualisme, anvendt kontekstualisme, findes, når anvendelsen af filosofiske præmisser afhænger af den konkrete kontekst (se Lægaard 2019).

Således den seneste udvikling indenfor metode i politisk filosofi. Den mere traditionelle idealteori står dog stadig stærkt. Et glimrende forsvar herfor findes i David Estlund's *Utopophobia* (2020).

Egne kæphest

I det her afsnit ville jeg have elsket at give et komplet overblik over de temaer, som særligt diskuteres indenfor den politiske filosofi. Men det lader sig ikke gøre, både fordi der simpelthen er alt for mange forskningsspørgsmål, som der forskes omfattende i, men også fordi ethvert forsøg på at give et sådant overblik ville være partisk i forhold til min egen

interesse og dermed biased. Derfor finder jeg det mere ærligt at nævne et par temaer, som jeg selv interesserer mig for og arbejder med for tiden, og som (stadig) er i rivende udvikling. Tilfældigvis faldt det ud som de tre D'er: Diskrimination, Distributiv teori og Demokrati.

Diskrimination i sundhedsprioritering

Der er vældig livlig filosofisk debat for tiden indenfor bioetik og politisk filosofi om, hvorvidt sundhedsøkonomiske standarder for prioritering af behandlinger i sundhedsvæsenet diskriminerer imod bestemte sociale grupper, herunder særligt ældre og handicappede. Mange finder, at der er tale om en sådan diskrimination, men det er et mere åbent spørgsmål, om diskriminationen i så fald er moralsk og politisk-filosofisk retfærdiggjort. Det forskes der indgående i, og mit eget bud er, at en kontraktteoretisk position bedst kan forklare, hvordan vores sundhedsvæsen skal prioritere fx sensitivt til alder, uden at der derved bliver tale om uretfærdiggjort diskrimination (se Nielsen 2020).

Distributiv teori

Der er også stadig liv i den klassiske analytisk-filosofiske debat om distributive principper. Siden Harry Frankfurt (1987) og Derek Parfit (1997) tog afstand fra distributiv egalitarisme, har politiske filosoffer af forskellige overbevisninger forsøgt at afklare, hvilket fordelingsprincip der er det mest troværdige eller sande under ideelle omstændigheder. Egalitarister, prioritarianister, og sufficientarister står i skarp kontrast til hinanden på feltet, og teoriudviklingen indenfor alle tre grene er langt fra sit endemål. Debatten findes også i en dansk kontekst (Lippert-Rasmussen 2016; Holtug 2019; Nielsen 2019). I de seneste år er der kommet et nyt familiemedlem til i kraft af *limitarianisme*, som hævder, at det er moralsk utilladeligt og uretfærdigt at være for rig, og at der således må findes en grænse over hvilken rigdom på retfærdig vis kan beskattes med 100 procent (Robeyns 2019).

Demokrati

Selvom spørgsmålet om styreformen er et af de ældste temaer i den politiske filosofi, så forskes der stadig indgående i demokratiteori. Langt de fleste politiske filosoffer forsvare demokratiet som styreform, men der er stor uenighed om, hvad demokrati mere konkret forpligter på, og hvordan den moderne verdens udformning udfordrer demokratiet. Dertil kommer, at der i de seneste år har været en stigende interesse for alternative styreformer, som eksempelvis meritokrati (Brennan 2016). Flere danske filosoffer forsker også i demokratisk politisk filosofi. Hvis man er interesseret heri, kan man evt. tage et kig på Jørn Sønderholms projekt om og forskning i filosofien om demokratiske afstemninger (se fx Sønderholm, Thaysen og Uhrenfeldt 2020).

Afslutningsvis vil jeg komme med en anbefaling. Hvis man synes, at politisk filosofi er spændende, så kunne det måske have interesse at holde øje med bloggen, *Justice Everywhere* (<http://justice-everywhere.org>). Bloggen redigeres af yngre politiske filosoffer, for tiden er det Fay Niker (University of Stirling) som er hovedredaktør, men den

består af mange forskellige blogindlæg fra individuelle forfattere. Bloggen poster løbende filosofiske analyser af aktuelle politiske spørgsmål omhandlende temaer som klima, køn, uddannelse, ulighed mv. Bloggens redaktører har også en bog i trykken, *Political Philosophy in a Pandemic*, som kommer på Bloomsbury i en nær fremtid, og som bygger på bidrag fra flere forfattere til posts på bloggen.

Jeg håber, at ovenstående har givet et vist overblik og hjulpet jer til i det mindste at afklare, om den politiske filosofi er noget for jer.

Referencer

- Abel W, Kahn E, Parr T, Walton A (i tryk, planlagt 2021). *Introducing Political Philosophy: A Policy-Driven Approach*. Oxford University Press.
- Brennon J (2016). *Against democracy*. Princeton University Press.
- Daniels N 1996. *Justice and justification: Reflective equilibrium in theory and practice*. Cambridge University Press.
- Estlund D (2020). *Utopophobia: On the limits (if any) of political philosophy*. Princeton University Press.
- Frankfurt H 1987. Equality as a moral ideal. *Ethics* 98(1): 21-43.
- Herzog L, Zacka B (2019). Fieldwork in political theory: Five arguments for an ethnographic sensibility. *British Journal of Political Science* 49(2): 763-784.
- Holtug N (2019). Prioritarianism: Ex ante, ex post, or factualist criterion of rightness? *Journal of Political Philosophy* 27(2): 207-228.
- Lippert-Rasmussen K (2016). *Luck Egalitarianism*. London: Bloomsbury.
- Lippert-Rasmussen K, Midtgaard SF, Nielsen L, Olsen TV (2020) *Politisk teori og filosofi*. Djøf forlag
- Lægaard S 2019. Contextualism in normative political theory and the problem of critical distance. *Ethical Theory and Moral Practice* 22(4): 953-970.
- Nielsen L 2019. Sufficiency and Satisfiable Values. *Journal of Applied Philosophy*
- Nielsen L 2020. Contractualist age rationing under outbreak circumstances. *Bioethics* (online first).
- Parfit D 1997. Equality or priority? *Ratio* 10(3): 202-221.
- Rawls J 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Robeyns I 2019. What, if anything, is wrong with extreme wealth? *Journal of Human Development and Capabilities* 20(3): 251-266.
- Sønderholm J, Thaysen JD, Uhrenfeldt R (2020) Compulsion, secrecy and paper: A bad combination when it comes to voting. *Public Affairs Quarterly* 34(3): 229-244.
- Zacka B 2017. *When the State Meets the Street*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.