

**HVAD ER
KONSEKVENTIALISME?**

Af Frederik J. Andersen

**Confucianism
and the Liberal
Ideal of Option
Freedom**

Af *Rune Lærke*

**Problemet med
vidensforklaringer i
the-science-of-science-
communication**

Af Tobias Brandt Røssing

ANMELDELSE

Livsvæsen

**– om forholdet mellem dyret,
mennesket og det guddommelige**
ved Thomas Hegelund

#REFLEKS
EN VEJ IND I FILOSOFIEN

FORORD

ved Magnus Brandt

Redaktionen vil først sige tak til alle vores læsere og til alle dem, der indsender bidrag. Tidsskriftet er kun så godt, som de bidrag vi modtager. Det er derfor virkelig en stor glæde, at så mange vælger at indsende en omskrevet eksamensopgave, en artikel, en boganmeldelse eller lignende.

I denne udgivelse kan redaktionen præsentere tre glimrende artikler og én boganmeldelse.

Rune Lærke har skrevet artiklen "Confucianism and the Liberal Ideal of Option Freedom", der på skarpsindig vis undersøger, hvorvidt klassisk konfucianisme kan bruges som fundament for idéer, der ofte er dominerende indenfor en mere vestlig liberalistisk tankegang. Rune fokuserer på individets well-being og diskuterer, om der en kløft mellem klassisk konfucianisme og Daniel Haybrons karakterisering af det liberale samfund. Hvis du har savnet noget ikke-vestlig filosofi, så er det her artiklen for dig.

Har du også undret dig over, hvordan folk i denne oplyste tid stadig kan benægte klimavidenskab eller vacciner, men samtidig tror på deres læge eller har tillid til vejruddet, så fat mod! Et muligt svar på dette gives i artiklen "Problemet med vidensforklaringer i the-science-of-science-communication" af Tobias Røssing. Tobias diskuterer indgående videnskabsskepticisme med henblik på, hvordan vi bør kommunikere videnskab til skeptiske individer. Det er en spændende artikel, der ikke kan undgå at være relevant i disse tider.

Frederik J. Andersen har skrevet artiklen "Hvad er Konsekventialisme?". I artiklen søger han at klarlægge de vigtigste distinktioner og grundantagelser, der udgør konsekventialistiske positioner, ved at trække på en bred vifte af artikler og bøger, så vi i sidste ende kan have en frugtbar og oplyst debat.

Redaktionens egen Thomas Hegelund har anmeldt bogen *Livsvæsen* af Lars Albinus. I anmeldelsen fremhæver og diskuterer Thomas centrale dele af bogen. Boganmeldelsen er et fremragende sted at starte, hvis du overvejer at gå i gang med de 451 sider, som selve bogen er udgjort af. Kunne du tænke dig at skrive en boganmeldelse for Refleks, så tag et kig på s. 29.

Arrangementet for udgivelsen af Refleks #56 er igen slået sammen med et af Symposions foredrag. Arrangementet finder sted d. 12/5, hvor Carsten Fogh Nielsen vil holde et oplæg om helte, og hvor Refleks' redaktion vil tale om tidsskriftet generelt og om denne udgivelse. Du kan læse mere om dette på s. 11 eller på Refleks' eller Symposions Facebook-side.

Til sidste vil redaktion gerne opfordre alle, der kunne have lyst, til at indsende bidrag. Du kan læse mere om dette på vores hjemmeside:
<https://www.sdu.dk/da/refleks> og ellers kan du kontakte redaktionen på vores mail: refleks@sdu.dk

God læselyst!

På vegne af redaktionen
Magnus Brandt





INDHOLD

- 2 **Leder**
ved Magnus Brandt
- 4 **Confucianism and the
Liberal Ideal of Option Freedom**
ved Rune Lærke
- 12 **Problemet med vidensforklaringer i
the-science-of-science-communication**
ved Tobias Brandt Røssing
- 30 **Anmeldelse: Livsvæsen**
ved Thomas Hegelund
- 34 **Hvad er konsekventialisme?**
ved Frederik J. Andersen

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

Magnus Brandt
Ansvarshavende redaktør

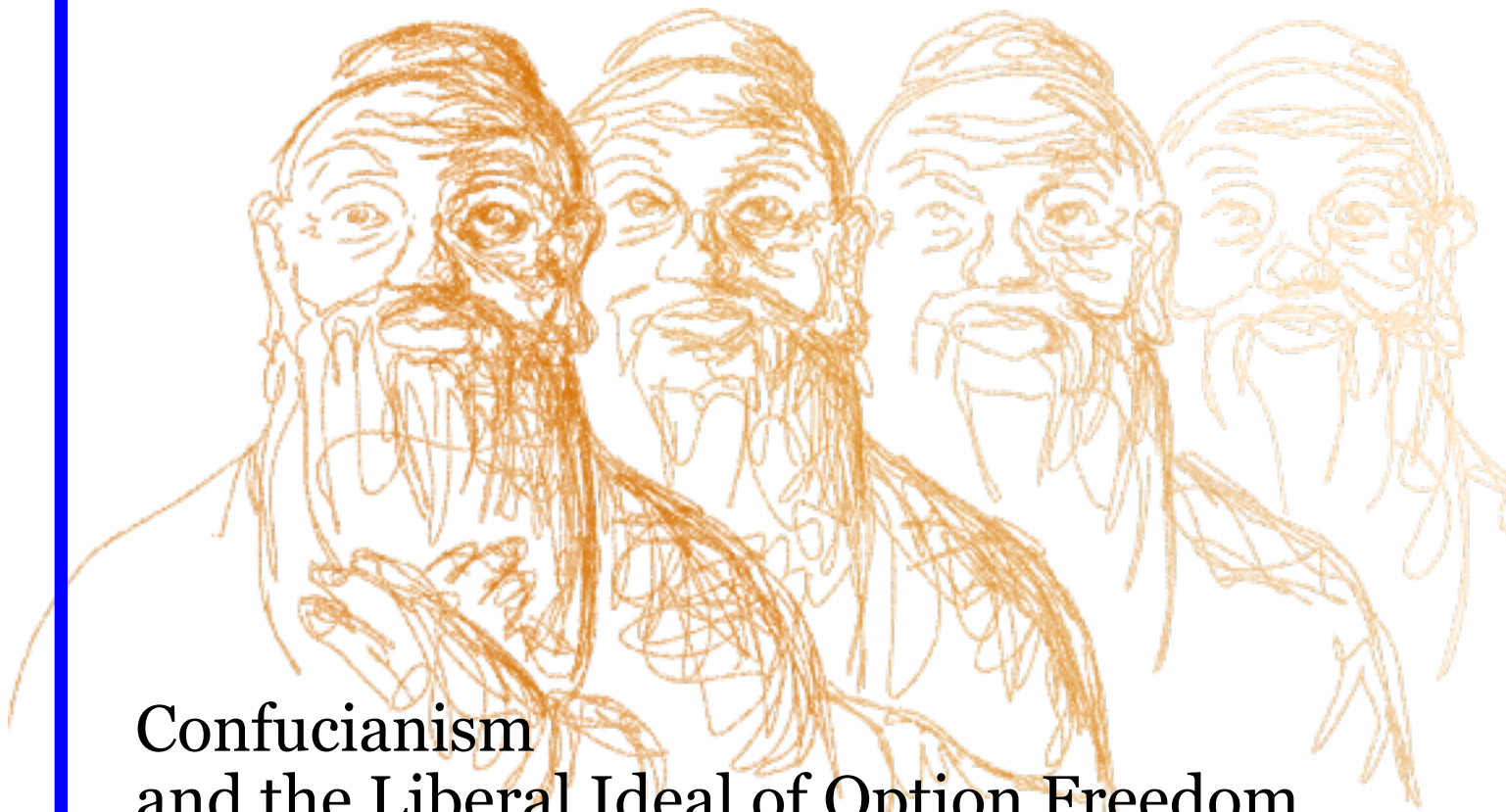
Lea Hoffmann
Layout og illustration

Furkan Tuncer

Christoffer Lindekilde Engbjerg

Thomas Hegelund

Søren Harnow Klausen
VIP repræsentant



Confucianism and the Liberal Ideal of Option Freedom

By Rune Lærke

Introduction

In this paper, I will investigate whether a distinctly non-Western philosophical tradition can support some of the dominant ideas common to Western liberal thought, focusing on whether such support can be grounded in what best serves the well-being of the individual. To do this, I am going to consider what classical Confucianism might have to say about Daniel Haybron's concepts of *option freedom*, *liberal optimism* and *liberal sobriety* as they are presented in his book *The Pursuit of Unhappiness*. Specifically, I want to see if Confucianism, primarily through the *Analects*, contains core notions conflicting with the assumptions behind liberal optimism, and whether these notions would likewise conflict with liberal sobriety. Firstly, I will present the concepts and views advanced by Haybron, then turn to an examination of some core notions of classical Confucianism, comparing

these with the assumptions of liberal optimism along the way, concluding on a brief note on why Confucianism must reject both liberal optimism and liberal sobriety.

Option Freedom - Optimism or Sobriety?

As presented by Haybron, *option freedom* is at its core the notion that a person's degree of self-determination increases when having a wide range of options available for how they might conduct their life. The more *significant* and *valuable* options available to an individual, the more authority she will enjoy in regard to living her life as it seems fitting to her. The requirement that options be *significant* is grounded in the reflection that the addition of some arbitrary option that makes little difference to the outcomes of her choices cannot be said to count as adding to her degree of self-determination. That an

option is *valuable* (or “not indisputably worthless”) is required to rule out options that nobody could reasonably be interested in (Haybron 2008, p.228). As an ideal, option freedom may be characterized as an individual having access to “*unbounded and unburdened* choice and self-determination” (ibid. p.229)¹. *Unbounded* is to be understood as there being no apparent limit to the options available to the individual, and *unburdened* as it not being intentionally made harder to pursue some options rather than others. To put it differently, it is an ideal of maximizing a person’s self-determination through maximizing and facilitating her available choices. Thus, vital to the ideal of option freedom is the question of why - and to which degree - we value self-determination.

Option freedom plays a central role in the liberal notion of self-determination as a main constituent of attaining a good life for oneself, specifically in the sense that people stand the best chances of securing their well-being by enjoying high degrees of self-determination; a notion Haybron dubs *liberal optimism* (Haybron 2008, p. 256-257, Chan 2002, p. 299). Liberal optimism consists of a range of claims about the relationship between well-being and self-determination. In sum, they amount roughly to the notion that people generally enjoy major benefits and tend to live good lives under high degrees of self-determination, as this lets them exercise their own agency according to their individual wishes, which in turn is the best overall way of securing their well-being² (Haybron 2008, p.256). In view of this, option freedom becomes part of an ideal for how people achieve the highest degree of well-being. Part of our motivation for striving for option freedom thus rests on whether we are

adequately justified in *being* liberal optimists³. This is what Haybron wants to question.

According to Haybron, our justification for being liberal optimists rests on the assumptions that (i) a person is highly authoritative on their own well-being, seeing as they are very much capable of recognizing what is in their best interests and can accordingly “choose well” given an option-rich environment, (ii) that a person having high degrees of option freedom is not by itself

significantly detrimental to her well-being, and (iii) that whatever immediate negative consequences option freedom might have for the individual, its exercise by individuals on a collective scale generally results (indirectly) in better conditions for the well-being of the individual (e.g. by

fostering a society that can compensate for individual adversity). Haybron names these assumptions, respectively, *Personal Authority*, *Inherent Benignity* and *Benign Composition*, noting that they can each on their own motivate some degree of liberal optimism. (ibid. p.13-14, 257-262). As I am mainly interested in what Confucianism has to say to these assumptions, I will leave out any systematic presentation of Haybron’s plethora of arguments. It will suffice to point out Haybron’s conclusion: that we *do* have ample (and seemingly empirically supported) reasons to doubt all three, due respectively to shortcomings in our cognitive faculties, our negative reactions in the face of increased options, and option freedom’s adverse effects on our sense of community and awareness of environmental costs. We are thereby justified in challenging liberal optimism and, by extension, the ideal of option freedom, as both are far from trivial notions (ibid. p.249-251, 257-262). Lacking sufficient justification for liberal optimism, Haybron offers an alternative of *liberal sobriety*.

“ (...) option freedom becomes part of an ideal for how people achieve the highest degree of well-being ”

The idea of *liberal sobriety* is suggested as a more modest consideration of the relationship between option freedom and individual well-being, based on the doubts raised against liberal optimism. In short, it is the view that while higher degrees of option freedom and self-determination usually seem to benefit individuals, it can also be detrimental in significant ways (either due to the faculties of the individual or its collective exercise) which cannot readily be safeguarded against. Therefore, while we shouldn't dismiss the value of option freedom *tout court*, we cannot expect it to be mostly beneficial (ibid. p.262-263). As such, liberal sobriety offers much weaker motivation for the ideal of option freedom in comparison to liberal optimism. With Haybron's points and insights thus presented, I turn now to Confucianism to examine how it would react to the assumptions at the heart of liberal optimism.

The Confucian Way

It seems fitting to begin my examination with the Confucian concept of *Dao*, generally translated as *way*. The concept of *Dao* is usually taken to be a substantive realist notion of how people should live their lives, that is, how to lead a life that is good in terms of being a morally good person and thereby achieving well-being (Chan 2002, p.290, Wong 2021, sec. 2.1). In other words, according to Confucianism, it is not possible to achieve well-being without living one's life in accordance with a set of basic moral principles that exist independently of our conception of them. There is a *correct* way to live a life of well-being, and it is not up to us human beings to decide what it is. That is not to say that what we would desire as part of our well-being, such as success, health, wealth, and pleasure, cannot be found outside of a strictly moral life, only that they are inherently inferior to when obtained by following the *Dao*. Thus, our striving for them outside of proper moral

conduct can come to inhibit our chances at well-being (Olberding 2013, p. 420-423). Unfortunately, we are still generally inclined to *want* and *dislike* things in ways that can make them a hindrance to our well-being, as Confucius notes that:

Wealth and honor are what people *want*, but if they are the consequence of *deviating from the way* (*Dao*), I would have no part in them. Poverty and disgrace are what people *deplore*, but if they are the consequence of *staying on the way*, I would not avoid them... - Analects 4.5 (my emphasis)⁴.

It is not that wealth and honor are inherently incompatible with moral life, nor (in this instance) that it is particularly wrong for us to merely *want* them. But if it is well-being we strive for, then we should only seek such things if doing so does not cause us to deviate from proper moral living. Likewise, we should not deviate from our morals simply because they entail living in a way that we may not immediately want to, or the abstaining from goods we desire. Crucially, this means that simply following our general desires for what we (wrongly) think to be *direct* means to our well-being, while avoiding what we *perceive* as detrimental to it, seems to actively *hinder* us from achieving well-being.

This gives us two key takeaways from the concept of *Dao*. Firstly, it appears (perhaps unsurprisingly) that a higher degree of self-determination does not *in itself* provide us with better means for securing our well-being. Well-being merely requires living within a set of independent moral standards, not the capacity to live as seems fitting to us. As such, *Dao* cannot motivate the ideal of option freedom, at least not on par with liberal optimism (Chan 2002, p.297). Secondly, it suggests that the reason for this is partly to be found in the individual not understanding the best means for

her well-being, seeing as our basic dispositions towards what is worth wanting or conducive to our well-being do not take their agreement with moral purposes into account. This would seem to cast doubt on the assumption of Personal Authority, with a focus on the aspect of our failing to ‘choose well’, given the option of using means to well-being in a way that could compromise our actual goal.

We might worry that the reason Dao does not motivate option freedom is that it downplays the value of any sort of individuality or self-determination, instead favoring strict conformity to a rigid set of common moral rules. But this does not seem to be the case. Throughout the Analects, it seems to be suggested that how one is to realize Dao varies according to one’s role in society (Analects 4.15, 4.20, 5.16, 8.7, 12.11). Likewise, Confucius notes that those who follow the Dao “seek harmony, not sameness” and that it is possible to “walk the same path (Dao)” but still have different approaches to its realization (Analects 13.23, 9.30). This could indicate that general uniformity is

discouraged as a means to following Dao and that it admits of some self-determination and individuality. Even so, it is likely that this self-determination only serves to allow the individual to live according to what they honestly and reflectively understand to be the moral principles essential to the true Dao, even if this goes against the general consensus. Furthermore, though some slight variations in moral life are possible, the Dao does not necessarily admit of significantly different lifestyles for those pursuing it (Wong 2021, sec.2.3, Chan 2002, p.288-290). In any case, successfully following the Dao is no easy undertaking, which will become apparent as we turn to examining one of its core requirements: *Ren*.

The concept of *Ren* is generally taken to be a practice or state of moral excellence, though its exact nature is notoriously difficult to encapsulate. This difficulty is likewise apparent in its various translations, such as ‘benevolence’, ‘goodness’ and ‘authoritative conduct’ (Wong 2021, sec. 2.1; Ames & Rosemont 1998, p.71). But there is no denying that it is central to a moral life and



well-being, as it is something never to be veered from by those who follow the Dao (Analects 4.5). That it is central specifically to well-being is pointed out by Confucius noting that “Those persons who are not authoritative (Ren) are neither able to endure hardship for long, nor to enjoy happy circumstances for any period of time” (Analects 4.2). Depending on how we understand the emphasis of “any period of time”, it would seem that Ren is a genuine requirement for well-being or at least for its prolongment. At the same time, it is suggested that Ren is required to withstand longer periods of difficulty detrimental to one’s well-being. In other places, it is noted that Ren is a state that is innately open for any of us to seek, as long as our intentions are truly set upon it (Analects 7.30, 12.1). If our intentions are true, then “one could do no wrong”, suggesting that it keeps us in accordance with the moral requirement of Dao (Analects 4.4). This could partly explain its role in achieving and maintaining well-being. Confucius nonetheless notes that he has yet to meet someone who is truly fond of it and who truly “abhor[s] behavior contrary to it”, which is necessary for reaching the ultimate state of Ren (Analects 4.6). One of the reasons for this lack of fondness is that it sometimes requires us to value what appears in direct conflict with what we generally take to be constituents in well-being, whereby these things seemingly come to be distractions keeping us from being “constant”, causing us to deviate from our Ren behavior (Analects 7.26). There, thus, appears to be a discrepancy between what we approve of and what is best for us in terms of well-being, which can be taken to cast doubt on Personal Authority. This time the point is slightly different than earlier, seeing as in this instance it is arguably with a focus on the aspect of Personal Authority pertaining to our

“Well-being merely requires living within a set of independent moral standards, not the capacity to live as seems fitting to us”

lacking understanding of what it means for something to be in our best interest when seeking our well-being.

The Requirement of Reflective Endorsement

At this point, we may be inclined to think that Confucianism would encourage a drastic limiting of our option freedom, with the goal of eliminating the existence of objects and behavior which could in any way cause us to come into conflict with moral life. But this could be assuming too much. Consider the following: “... it is a disgrace to remain poor and without rank when the way prevails in the state; it is a disgrace to be wealthy and of noble rank when it does not.” (Analects 8.13). As indicated, wealth and rank may be goods that in one set of circumstances are conducive to a proper moral life, while in other circumstances they are in conflict with it. If we were to attempt to eliminate these goods and the means to attain them, in a bid to hinder their possible negative impact on a moral life, we would appear at the same time to be limiting our ways of achieving a moral life through the positive impact they might have. On a similar note, Joseph Chan points out that Confucianism’s notion of how to achieve a moral life requires that an individual *reflectively endorse* the moral principles necessary to such a life, not just *act* in accordance with them because of coercion or as a matter of course (Chan 2002, p.287, 294). This reflection requires living in an environment that to some extent tolerates the existence of deviating thought and behavior that has the potential to conflict with proper moral living. As such, it neither serves Confucianism to adopt strict coercive methods to force moral conduct upon an individual, nor heavy use of indirect methods to remove *all* factors making it possible to deviate from

moral conduct. However, it is not kept from using such methods “*piecemeal*” to remove influential sources of corruption or moral deviation, as long this doesn’t significantly inhibit the people’s capacities for coming to reflectively endorse Confucian morals (ibid. p.296-297). In this way, Confucianism has to accept some degree of option freedom, seemingly even in ways that are not directly conducive to a moral life, as seems to be the case for wealth and rank above.

Though the requirement of reflective endorsement limits how much Confucianism can afford to restrict the degree of option freedom, Chan notes that there is likewise a limit to how much option freedom it can justifiably promote (ibid. p.300). The reason is, that Confucianism cannot (at least, in its classic form) endorse any increase in option freedom outside of that which is required for the possible pursuit of a moral life according to its standards. Chan calls this kind of justification *content-dependent*, meaning that Confucianism can only justify increasing option freedom on the condition that the actual options are valuable to a moral life (ibid.). But when the minimal threshold of options necessary for moral self-determination has been satisfied, for Confucianism to accept any increase to option freedom, the option(s) in question would have to be decisively valuable to achieving a moral life. If not, there would be nothing keeping Confucianism from getting rid of it. Indeed, it would seem that it need not even tolerate its existence, unless its removal requires the use of coercion. For it might serve only to needlessly complicate our chance at a moral life, simply by being an unnecessary additional option we must be careful to avoid, while the requirement for moral self-determination isn’t under threat due to removal of the option (ibid. p.297-300). I take this to amount to a rejection of the Inherent Benignity of option freedom in the sense that - barring its being an option

sufficiently conducive to a moral life and, by extension, to achieving well-being - the negative consequences of option freedom seem to significantly outweigh the positive. This would even make it incompatible with the weak form of Inherent Benignity, as this merely states that the negative consequences of option freedom do not outweigh the positive ones, which, as Haybron points out, is not enough to positively support liberal optimism (Haybron 2008, p.258).

These considerations can also be applied to the assumption of Benign Composition, due to the Confucian idea of what it takes to form a stable and thriving society. Chan points out that Confucianism takes such a society to have “shared moral vocabularies, beliefs, and principles” (Chan 2002, p.293). Indeed, Confucius stresses that if given power over the state, his first priority “would be to insure that names are used properly”⁵ because it obstructs the use of language, ultimately resulting in the people not knowing “what to do with themselves” (Analects 13.3). Now, if a thriving society requires that its individuals share their understanding of what a moral life entails, then increasing the mass of possible beliefs would seem to complicate this shared understanding by decreasing the possibility of ‘overlap’ between the beliefs held by individuals. This should even extend to the issue of behavior and physical goods, as an increase in these must be accompanied by a belief of them as possible means to moral life (or to the opposite). This seems to suggest a summary rejection of the assumption of Benign Composition, as option freedom can be understood to have negative consequences for the stability and thriving of society as a whole, making it unable to compensate for negative consequences for the individual, likely even exacerbating the general conditions for well-being.

Conclusion - Confucian Near-Prohibition

If the results of my examination are correct, it would appear (perhaps to little surprise) that classical Confucianism very much objects to the assumptions necessary for maintaining any form of liberal optimism. It's specific concepts of *Ren* and *Dao* cast significant doubts on *Personal Authority*, while it seemingly flat out denies *Inherent Benignity* and *Benign Composition* on a general level. Though Confucianism does positively support some individual self-determination and actively discourages uniformity and direct coercion, option freedom itself amounts to little more than a necessary 'evil' to be tolerated for

making moral life possible. Due to this, it must be understood also to reject liberal sobriety, in that we can take option freedom to be largely detrimental to both individual well-being and its conditions provided for by society. That is, it is not enough to simply question whether option freedom is beneficial in terms of well-being. Rather, we should strongly assume that it is not. In view of these consideration, it must be conceded that classical Confucianism cannot by itself support the dominant ideas of Western liberalism in question, at least not on the grounds of their importance to individual well-being⁶.

Notes

- 1: I will mainly be using the term 'option freedom' in its ideal sense, or else specify its scope when necessary.
- 2: I follow Haybron in using the term 'well-being' in the sense of what is of ultimate *benefit* or *interest* to an individual, making her life one that *goes well*. Haybron's argument does not hinge on a specific theory of well-being. (Haybron 2008, p.5-6, 29, 227).
- 3: 'Part', because similar aspects make up the more general liberal notion of *personal autonomy*, according to which "people should be the authors of their own lives", as this is best respects their *uniqueness* as individuals and personal *dignity*. A central requirement is "the availability of options that the agent regards as valuable" which supports the claim that the availability of many such options serve to "express and realize personal autonomy" (Chan 2002, p. 298-301).
- 4: All quotes from the Analects are based on the 1998 translation by Ames & Rosemont.
- 5: The use of 'insure' rather than 'ensure' is seemingly deliberate and owes to the original translation in the source material.
- 6: My thanks to Magnus Brandt Nielsen, Lukas Housted Kortsen and Christoffer Engberg for their help in reviewing and correcting this paper.

References

- Chan, Joseph. 2002. »Moral Autonomy, Civil Liberties and Confucianism.« *Philosophy East and West*, July: 281-310.
- Confucius. 1998. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation - Books 1-9, 12-13*. Oversat af Roger T Ames og Henry Rosemont. New York: Random House.
- Haybron, Daniel M. 2008. *The Pursuit of Unhappiness - The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Olberding, Amy. 2013. »Confucius' Complaints and the Analects' Account of the Good Life.« *Dao*, October: 420-423.
- Wong, David. 2021. *Chinese Ethics*. Redigeret af Edward N Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ethics-chinese/>.

SYMPOSION



OM SYMPOSION

Symposion er oldgræsk for "efterfest med vin" - en tradition, som vi søger at efterleve med vores foredragsforening, hvor der stilles an med en interessant person fra forskningsmiljøet, lifflige drikke til ganen og eventuelt en fyraftensbajer (egen regning) på Carlsens Kvarter i midtbyen.

Mere info på Facebook:
Navn: Foredragsforeningen Symposion.

NOGET OM HELTE Mytologiske, sociologiske og filosofiske tilgange

Carsten Fogh Nielsen holder oplæg om helte og deres betydning for det menneskelige liv.

Dato: 12/5 - 22 19:00-21:00 i U91

Entré: 25 kr. med forplejning inkluderet og der vil være mulighed for at købe øl og sodavand.

Problemet med vidensforklaringer i the-science-of-science-communication

Og hvordan forståelsen af kulturelle indikatorer i skeptiske individer er en lovende metode til bekæmpelsen af videnskabelig skepticisme

Af Tobias Brandt Røssing

Introduktion

I denne artikel vil jeg udforske en del af forskningsfeltet the-science-of-science-communication. Først nævnt i 2014, har denne type forskning til formål at karakterisere kommunikationens uundgåelige rolle i videnskaben, om det er mellem forskere, information til politisk beslutningstagen eller bidrag til den offentlige debat (Kahan et. al 2017, 2). Denne artikel fokuserer næsten udelukkende på udfordringerne i at kommunikere videnskab i et polariseret miljø. Jeg behandler løbende to modstridende traditioner både indenfor empiri, men også teoridannelse, når det gælder kommunikation af videnskab til skeptiske individer. Det ene synspunkt kalder jeg for *vidensforklaringer*, hvilket er repræsenteret af studier af Van der Linden et. al (2016) og Ranney & Clark (2016). Det andet synspunkt fokuserer i høj grad på *kulturelle indikatorer* i individer, som medfører skepticisme. Sidstnævnte er repræsenteret af Dan Kahan (et. al). Der er store forskelle mellem disse traditioner, hvilket jeg løbende vil bearbejde i artiklen.

Jeg vil starte med at introducere *vidensforklaringer* og kritikken af disse. Derefter vil jeg undersøge og analysere Kahans "science-of-science-communication measurement problem", hvilket belyser flere problemer med *vidensforklaringer*. Derefter vil jeg med afsæt i foregående afsnit, ekstrapolere de vigtigste dele af Kahans "science-of-science-communication measurement problem", og udforme en ramme for dannelsen af succesfulde videnskabs kommunikationsstrategier. Det næste afsnit vil kritisk eksaminere Kahans praktiske projekt og motivere en ny form for

strategi baseret på *social ansvarlighed*. Det sidste afsnit vil undersøge, hvordan teoretiske værktøjer som miljøbaseret strukturel debiasing og Kahans teori kan bane en ny vej for science-of-science-communication med afsæt i *social ansvarlighed* og forøget kontekstualisering af videnskabelige resultater i skeptiske individers dagligdag.

Videnskabsskepticisme

Skepticisme stammer fra det oldgræske ord skeptesthai, der betyder at *undersøge* eller *iagttage* (Koch 2021, 1). Skepticisme er en filosofisk tradition og stammer fra Pyrrhos' akademi. Overordnet var metoden at vise den relative karakter af alle domme og meninger (Copleston 2003, 442). Selvom ordet har næsten den samme betydning i dag, er der dog en vigtig forskel mellem den filosofiske betydning af skepticisme og den mere moderne almene forståelse af begrebet. Førstnævnte forståelse af skepticisme ville f.eks. komme til udtryk i dommen, at *vi ikke ved om solen står op i morgen*. Filosofisk skepticisme bearbejder udsagn og domme, der omhandler viden og dets grænser. Mens den mere moderne forståelse af skepticisme f.eks. ville være at sige, at *vi ikke ved om der er et lige antal sandkorn på planeten jorden*. Det betyder, at den moderne forståelse er nærmere en form for attitude imod udsagn med udgangspunkt i en form for "suspension of judgment." (Comesaña & Klein 2019, 1). Det vil sige, at forskellen mellem de to forståelser af skepticisme er omkring, hvilke udsagn vi faktisk arbejder med: som udgangspunkt kan den filosofiske skepticisme bearbejde alle *mulige* domme

og udsagn, mens den moderne forståelse er mere kræsen. Vi ville aldrig have en “suspension of judgment” omkring hvorvidt København var Danmarks hovedstad i den moderne forståelse af skepticisme. Denne moderne forståelse af skepticisme benytter jeg mig af i artiklen, og jeg referer til den som “videnskabsskepticisme”.

Videnskabsskeptikere er individer som af forskellige årsager frasiger sig dele af videnskaben

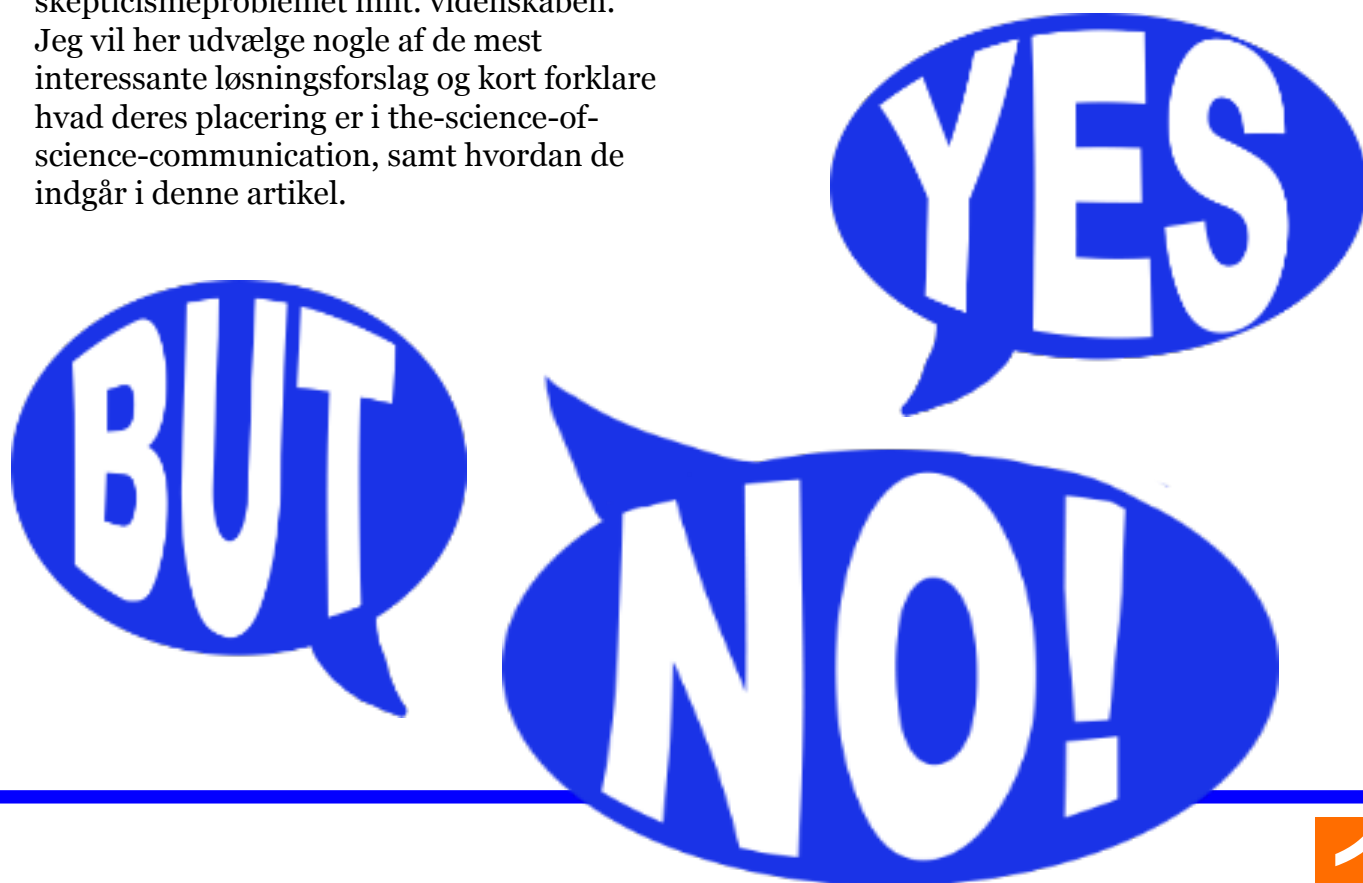
En af de store katalysatorer for et forøget fokus på videnskabsskepticisme er en lang række studier, der har fundet ud af at individer ikke ved specielt meget om videnskabens virke eller naturen af videnskaben i det moderne samfund. Denne type studier fokuserer ofte på studerende og deres misforståelser om videnskaben (Van der Linden. 2017, McComas, W. F. 1998, Ryan, A. G. & Aikenhead, G. S. 1992). De fleste af denne type studier begrundet den forøgede skepticisme i individer med uvidenhed/mangel på viden. Senere vil jeg kritisere denne begrundelse. Der er mange forskellige veje man kan gå når man forsøger at bekæmpe videnskabs-skepticisme med kommunikation. Der er et væld af forskellige forslag og løsninger på skepticiseproblemet mht. videnskaben. Jeg vil her udvælge nogle af de mest interessante løsningsforslag og kort forklare hvad deres placering er i the-science-of-science-communication, samt hvordan de indgår i denne artikel.

Chan et. al. (2017) mener, at problemet med videnskabsskepticisme er at videnskabelige tidsskrifter har for meget magt over hvilken information, der bliver godtaget som videnskab eller ej. Samt problemer med tilbagetrækningen af videnskabelig misinformation. I denne artikel vil jeg ikke gå mere i dybden med denne løsning, da den ligger på kanten af hvad der er relevant for denne artikel.

En anden løsning af Druckman (2017) og til dels Kahan (2012/2015/2017) fokuserer på framing som et lovende værktøj til bekæmpelsen af videnskabsskepticisme. Druckman mener, at vi bør “frame” de ord og sætninger, vi benytter os af i videnskabskommunikation på en sådan måde, at den ikke lægger an til fravigelse af information hos skeptiske individer.

Peters (2017) fokuserer på heuristikker og deres negative påvirkning på indtagelsen af information. Denne type løsning er meget interessant og lovende, men er uden for sigtet af denne artikel.

Der er også en løsning med “debiasing” som værktøj af Kenski (2017). Denne løsning går ud på at fjerne muligheden for at skeptiske individer kan udøve deres biases gennem



politisk belsutningstagen og miljømæssige ændring af attituder. Dette er meget lovende, og jeg går i dybden med netop dette forslag i det sidste afsnit i artiklen.

Tilslut har vi *vidensforklaringer* (Van der Linden et. al (2016) og Ranney, M. A., & Clark, D. (2016)) og de *kulturelle indikatorer* (Kahan 2012/2015/2017). Førstnævnte går jeg i dybden med i det følgende afsnit. Sidstnævnte er ikke så meget en løsning eller forslag, men en mere teoretisk vinkel på hvordan vi bør udforme vores videnskabskommunikationsstrategier. Derfor benytter jeg de kulturelle indikatorer som en kritik af vidensforklaringer, og som en form for teoretisk lærred jeg kan motivere mit eget forslag på.

Vidensforklaringer

I 1998 udgav den britiske forsker Andrew Wakefield en artikel, der indikerede en forbindelse mellem MMR-vaccinen og forøget autisme i børn. Denne forskning kom som et stort chok for befolkningen, og artiklen blev hurtigt skubbet ud i mediernes søgelys. Inden længe blev denne nyfundne viden til almen viden. Der var bare ét problem. Den forskning som Wakefield og hans kolleger havde lavet, kunne ikke reproducere, og forskningen blev også dybt kritiseret af metodiske og etiske årsager. Selvom denne forskning var dårlig, forårsagede den stadig at MMR-vaccination faldt fra 92% til 88% og nogle steder med helt op til 65% i England (Owens 2002, 406).

Hvordan skal man gennem videnskabskommunikation råde bod på disse misforståelser? Et meget populært svar, som jeg i denne artikel kalder for “vidensforklaringer”, er at man kommunikerer den konsensus, der er blandt videnskabsfolk, samt den basale forskning og viden der er inden for forskningsfeltet. I denne

type forklaringer går man ud fra, at individer afviser dele af videnskaben, som f.eks. menneskeskabte klimaforandringer og vacciner, fordi de ikke er klar over, hvad konsensus er inden for forskningsfeltet og/eller ikke forstår de basale mekanismer og den information, der ligger til grund for forskningen (Kovaka 2018, 6-7).

Men hvorfor er denne type forklaring så udbredt? Forskning af Michael Andrew Ranney og Dav Clark (2016) viser, for det første, at Amerikanere stort set ingen forståelse har for de basale mekanismer, der forårsager klimaforandringer. For det andet viser forskningen, at efter 2-45 min. med “physical–chemical climate instruction” var der en forøget forståelse for disse mekanismer, og at det tilmed medførte en forøget accept af klimaforandringer på tværs af det politiske spektrum (Ranney & Clark 2016, 49).

Forskning af Van der Linden, Leiserowitz og Maibach (2016) viser også, at kommunikationen af den videnskabelige konsensus omkring menneskeskabte klimaforandringer leder til signifikant og substantielle forandringer i opfattet videnskabelig konsensus på tværs af det politiske spektrum. De finder, at kommunikationen af videnskabelig konsensus har direkte positive effekter på troen på, at klimaforandringer er menneskeskabte. Samt at klimaforandringer er en seriøs trussel, der kræver samfundsmæssig handling (Van der Linden et. al. 2016, 2). Denne type forskning er kritiseret af Kahan, hvilket jeg gennemgår i et senere afsnit.

Der er empirisk forskning, der tyder på at den populære vidensforklaring har et ståsted og er en ret effektiv forklaringsmodel, når det kommer til kommunikationen af videnskab. Der er endnu et perspektiv. Der er forskning, der viser at disse vidensforklaringer ofte ikke er tilstrækkelig og ikke er så effektive, som man har hidtil troet.



Kritik af vidensforklaringer

I introduktion til det tidligere afsnit præsenterede jeg læseren for Wakefields tvivlsomme artikel om forbindelsen mellem MMR-vaccinen og autisme. Dertil stillede jeg spørgsmålet om, hvordan man som videnskabs kommunikator skal råde bod på disse misforståelser. Lige netop dette problem har en række videnskabs-kommunikatorer undersøgt.

Et studie af Nyhan et. al (2014) havde som formål at teste effektiviteten af budskaber, der er designet til at reducere vaccinemisforståelser og at forøge vaccinationsrater for MMR-vaccinen. Studiet præsenterede forældre med information, der direkte tilbageviser forbindelsen mellem MMR-vaccinen og autisme. Denne strategi reducerede også misforståelser omkring MMR-vaccinen hos de fleste forældre, men på samme tid reducerede den lysten til vaccination hos de forældre, der havde de mindst favorable vaccine attituder (Li et. al 2017, 435-436). Disse forældre fandt andre bekymringer omkring vaccinen for at forsvare deres anti-vaccination attituder (ibid.). Et andet studie af Horne et. al (2015) konkluderer at bekæmpelsen af vaccine skepticisme via videnskabelige evidens, der gendriver myter omkring vacciner, viser et nul-resultat, dvs. ingen evidens er fundet for denne hypotese.

Men hvad med videnskabelig konsensuskommunikation? Et studie af Dixon et. al (2015) finder også at det at tilbagevise associationen mellem MMR og Autism via videnskabelig konsensusinformation, ikke har nogen tydelig effekt på vaccineattituder. Når man viste folk, at der ikke er nogen forbindelse mellem MMR-vaccinen og Autism, og at 97% af videnskabsfolk er enige, blev individer i et studie ikke bare mere overbeviste om at videnskabsfolk



tvivlede på associationen, men de ændrede slet ikke deres personlige holdninger til om vacciner forårsager autisme (Li et. al 2017, 436).

Men hvorfor frasier folk sig basal og videnskabelige konsensusinformation? Kahan et. al (2012) lavede et studie, der viser at folk der scorer højest i "Science literacy", dvs. dem der besidder de bedste videnskabelige kompetencer i et randomiseret studie af amerikanske voksne (N = 1540), er de mest polariserede, når det gælder menneskeskabte klimaforandringer. Kahan et. al mener at indikatorer for skepticisme omkring menneskeskabte klimaforandringer i individer, ikke er manglende viden omkring videnskaben, men nærmere er et udtryk for "cultural polarization" (Kahan et. al 2012, 20). Med begrebet "cultural polarization", mener Kahan et. al. at individers kulturelle verdensbillede forudsiger risikoopfattelse f.eks. af klimaforandringer, uafhængigt af disse individers videnskabelige kompetencer og talforståelse (ibid.). Resultaterne af Kahans studie indikerer at offentlighedens splittelse omkring menneskeskabte klimaforandringer ikke stammer fra offentlighedens uvidenhed omkring videnskab, men en distinkt konflikt af interesser i individers kulturelle verdensbillede. Jeg gennemgår denne konflikt senere i artiklen.

En person, som følge af Kahan et. al.'s forskning, der har et a "hierarchical,

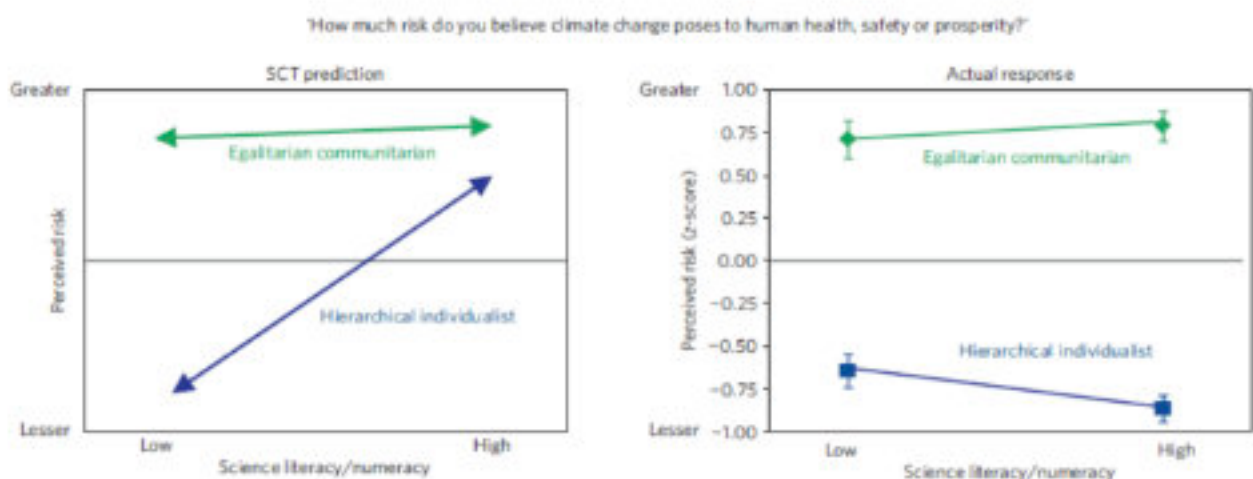
individualistic” verdensbillede, dvs. en der forbinder autoritet med påfaldende sociale rangeringer og modsætter sig kollektive indgreb i deres beslutninger på individuelt plan, tenderer til at være skeptiske omkring klimaforandringer. De ville anse at en vidtspredt accept af klimaforandringer ville medføre restriktioner på handel og industri, hvilket er former adfærd som denne type person værdsætter (Kahan et. al 2012, 4). Modsat ville en person, der har et “egalitarian, communitarian” verdensbillede, dvs. en som favoriserer mindre disciplinerede former for social organisering og har en mere kollektiv forståelse af individers behov, ikke ville være lige så skeptiske overfor klimaforandringer, da de i forvejen ikke værdsætter handel og industri specielt højt (ibid.).

Hvis man holder fast i at vidensforklaringer stadig skal være en helt igennem effektiv metode til kommunikationen af videnskab, bør folk, der har et “hierarchical, individualistic” verdensbillede, derfor gerne acceptere klimaforandringer jo mere information de har, både om konsensus og de basale mekanikker inden for videnskaben. Kahan et. al finder derimod det modsatte! (Kahan et. al 2012, 6). (Kahan et. al 2012, 6, Figur 2) Hvis man kigger på Fig. 2, så har folk der klassificeres som “hierarchical, individualistic” ikke en større forståelse for de risikoer klimaforandringer medfører, selvom de er mere videnskabelige

kompetente og talstærke. Derimod har de en ringere forudsætning for at vurdere denne risiko jo mere videnskabelige kompetente og talstærke, de er. Hvis vidensforklaringer skulle være fyldestgørende, bør de følge den forudsigelse, der fremgår som den blå streg i venstre del af figuren. Det vil sige at jo højere “science literacy” jo større “perceived risk” ved klimaforandringer. Dette er dog ikke tilfældet, som ses i højre side af figuren. Hvad vi også kan se ud fra figuren er, at det “egalitarian, communitarian” individ har en høj “perceived risk”, ligegyldigt hvor højt deres “science literacy” er.

Hvad kan vi bruge dette resultat til? Kahan et. al. peger på, at der er en god grund til at tro, at der er noget andet på spil end manglende forståelse for videnskaben og videnskabelig konsensus. Kahan et. al. mener, at der er en distinkt konflikt mellem de personlige interesser individer har, når de former deres overbevisninger i overensstemmelse med deres tætte sociale kreds om f.eks. klimaforandringer. Og den kollektive overbevisning de alle tager del i, når de tager brug af den bedst mulige videnskab for at promovere velfærd (Kahan et. al 2012, 2). Det kan også ses i fig. 2.

Konkluderende tyder meget af forskningen indenfor science of science communication på, at vidensforklaringer er en effektiv metode til bekæmpelse af videnskabs skepticisme hos de fleste. Men for dem som er mest videnskabsskeptiske, et tal der desværre stiger voldsomt, skal andre





værktøjer og metoder på banen. Kahan et. al.'s forskning tyder på, at der ikke er nogen mængde viden, der er nok til at overbevise specielle grupper af folk grundet deres kulturelle verdensbillede. Men hvilken konsekvenser har denne forskning for resten af science of science communication feltet?

Kahans “science-of-science-communication measurement problem”

Kahan mener, at videnskabskommunikation har det han kalder for et “measurement problem”. Inspireret af et klassisk problem fra kvantefysik omhandler problemstillingen den måde, hvorpå individer ræsonnerer og observerer i det science-of-science-communication (Kahan 2015, 1). I stedet for at fokusere på problemerne med partiklers dualistiske kvaliteter, som problemet i kvantefysikken lægger op til, handler problemet for Kahan om den delte natur af individer som ræsonnører. Kahan foreslår, at ethvert individ anvender deres ræsonnement til at forstå hvad videnskaben ved fra to parallelle perspektiver samtidigt; et kollektiv-vidensindsamlings perspektiv og et kulturelt-identitets-beskyttende perspektiv

(Kahan 2015, 2). Kahan mener, at der er en grundlæggende misforståelse af, hvordan disse to former for tilgange hos individer har indflydelse på deres forståelse af viden i videnskaben, og lige netop dette er grunden til en masse problemer i både studiet og praksis af videnskabskommunikation (ibid.).

Som “the measurement problem” i kvantefysikken, involverer problemet i videnskabskommunikationen for Kahan, hvordan observation har indflydelse på resultatet. Intrusionen af kulturel status ses i domæner, hvorved vi tager brug af, hvad vi *ved* og Kahan mener, at dette tvinger individuelle ræsonnører til at takle information i de to førnævnte perspektiver (ibid.). Dette er kilden til den forstyrrelse, som er nævnt tidligere; en forstyrrelse som ødelægger den ellers almindelige konvergens hos et væld af forskelligartede borgere omkring empirisk evidens, som er essentiel for individet og den kollektive beslutningstagen.

Kahan benytter i denne sammenhæng et eksempel fra et studie om amerikanernes forståelse og accept af biologisk evolutionsteori. Studierne spurgte om “Human beings, as we know them today, developed from earlier species of animals,

true or false?” (Kahan 2015, 4). Her så man at 45% af den amerikanske befolkning frasier sig, at mennesket har udviklet sig fra en anden art af dyr. Kahan mener, at dette er misvisende (Kahan 2015, 2). Problemet med denne form for spørgsmål er, at de grundlæggende henviser til ens kulturelle identitet og i dette tilfælde deres religiøse kulturelle identitet. En måde hvorpå man kan undgå denne effekt er ved at fjerne, hvad en person ved om videnskab, fra hvem personen er kulturelt set. Ved at tilføje sætningen “According to the theory of evolution(...)” foran spørgsmålet “Human beings, as we know them today, developed from earlier species of animals”, ser vi ikke længere nogen betydelig forskel i svar fra religiøse individer og ikke religiøse individer (Kahan 2015, 6). Man befrier, så at sige, individer fra at skulle vælge imellem at udtrykke, hvad de forstår ved en position inden for videnskaben, og samtidig fratager man personen ansvaret for en overbevisning, der strider mod deres identitet (ibid.). Det betyder, at der ikke er nogen korrelation mellem om et individ “tror” på evolutionsteori og en meningsfuld forståelse for naturlig selektion og andre elementer af teorien (Kahan 2015, 7).

Kahan mener samtidig, at det samme ræsonnement, som gør sig gældende for troen på evolutionsteori, gør sig gældende for troen på klimaforandringer. Kahan mener grundlæggende, at individers tro på videnskaben “expresses who they are” (Kahan 2015, 11). Når Kahan skriver, at vores tro på videnskaben er et udtryk for, *hvem vi er*, mener han, at individer i deres tilgang til videnskabelig information har, hvad han kalder for “Identity-protective cognition”. Kahan mener, at denne form for kognition ses, når “hvad tror du på?” omkring en samfundsmæssig risiko bliver til “Hvem er du?” eller “hvis side er du på?” (Kahan 2015, 14). Kahan mener, at denne tendens er ekstremt farlig, fordi den ikke tillader et samfund at samle sig om den

videnskabelige evidens, som er essentiel for at beskytte borgerne mod skade.

Hvorfor er denne tendens farlig? Kahan mener, at det er et problem med to sider. For det første, som vi så tidligere, er der et problem i anvendelsen af misvisende data (som med evolutionsteorieksemplet). Resultatet af dette er at flere, der benytter sig af denne data til kommunikationsstrategier, fejler i at lave en effektiv strategi. Simpelthen fordi strategien bliver et resultat af denne misvisende data og derfor fungerer på selvmodsigende manér (Kahan 2015, 36). Kahan mener, at denne anvendelse af misvisende resultater kan medføre yderligere frasigelse af klimavidenskaben. F.eks. kan det, at “bombardere” individer med konsensus information (“97% af videnskabsfolk er enige om(...)”) medfører, at folk i højere grad associerer konkurrerende identiteter og positioner i klimavidenskaben som værende valide (Kahan 2015, 30).

Mere grundlæggende mener Kahan, at “the measurement problem” metaforisk skal ses ligesom fysikkens problem af samme navn. Ligesom når individuelle fotoner passerer gennem begge slidser samtidigt i et uobserveret eksperiment, skal et individs ræsonnement forstås ligesådan. Det vil sige at individet simultant forstår, hvad der er kollektivt vidst om f.eks. klimaforandringer og samtidig, hvad det indebærer at være medlem af et bestemt kulturelt fællesskab, der er defineret af en distinkt mængde af forpligtelser (Kahan 2015, 36).

Kahan mener, at disse to kulturelle meninger udspiller sig i en konflikt, specielt når man ikke tager højde for



dem i sin kommunikation af videnskaben. Når vi kommunikerer dele af videnskaben, der er mere “anfægtet”, eller et videnskabeligt problem, hvor polariseringen er stor, så tvinger vi folk til kun at være en af deres ræsonnerende “selver”. Som vi så i eksemplet med evolutionsteorien, tvinger vi religiøse til at tage stilling til deres identitet gennem det kulturelle fællesskab, de tilhører, og dermed tvinger vi dem kun til at tage stilling til evolutionsteori gennem et kulturelt-identitets-beskyttende perspektiv frem for et kollektiv-vidensindsamlingsperspektiv, som burde være formålet (ibid.). Dette medfører derfor endnu en konflikt - de skeptiske individers ønsker bliver modstridende hvad der er bedst for samfundet på kollektivt plan. Kahan mener, af de førnævnte grunde, at vi i disse interaktioner enten kan måle hvad individer *ved* (“According to the theory of evolution(...)”), eller *hvem de er* (“Human beings, as we know them today, developed from earlier species of animals, true or false?”) (Kahan 2015, 4-36).

Hvad kan vi lære af Kahans “Science-of-science-communication measurement problem”?

I det følgende afsnit vil jeg fremhæve de mest fundamentale dele af Kahans “Science of science communication measurement problem”. Jeg mener de kan koges ned til tre overordnede punkter, som jeg vil benytte mig af til at motivere mit eget forslag i et senere afsnit. Jeg mener at de tre vigtigste lektioner, vi kan tage med fra Kahans “measurement problem”, er: i) “Identitetsbeskyttende mekanismer” har en indflydelse på accept af videnskaben; ii) Hvordan vi indsamler data, har indflydelse på vores kommunikationsstrategi; iii) Den måde vi kommunikerer videnskab på, bør undgå kulturel-identitets-beskyttende

mekanismer i individer. Disse tre lektioner er essentielle, hvis vi gerne vil undgå de faldgruber vidensforklaringer har, når jeg senere udvikler mit eget forslag.

i) “Identitetsbeskyttende mekanismer” har en indflydelse på accept af videnskab

Den første lektion, og efter min mening den vigtigste, er, at individers kulturelle identitet også har en indflydelse på accept af videnskaben. Modsat vidensforklaringer, der udelukkende fokuserer på hvad individers videnskabelige kompetenceniveau er. Kahan mener, at grunden til at identitetsbeskyttende mekanismer har prævalens, er fordi det er den *mest rationelle* tilgang til information (Kahan 2015, 14). Grunden til at tilgangen til videnskab for nogle individer bliver, *hvem er jeg*, frem for *hvad ved jeg*, er fordi at forskningsfelter som f.eks. klimavidenskaben er blevet en stor indikator for kulturel identitet. Lad os tage et eksempel for at understrege, hvad Kahan mener med identitetsbeskyttende mekanismer og hvorfor de er så essentielle at forstå, når vi kommunikerer videnskab.

Lad os forestille os en kvinde ved navn Anne-Sofie. Anne-Sofie er et meget praktisk rationelt menneske og hun er derfor meget dygtig til at ekstrapolere information på en sådan måde, at den stemmer overens med hvor stor indflydelse, det har på hendes dagligdag. Når Anne-Sofie i sin dagligdag forbruger, stemmer og er en del af offentlige debatter, er effekten af klimaforandringer så inkonsekvent, at hun ikke ser nogen grund til at forbruge, stemme eller overbevise andre om at bekæmpe dem. Det betyder, at hvis Anne-Sofie skulle misforstå basale fakta om klimaforandringer, har det ikke nogen konsekvenser for hende, eller dem der står hende nær. Samtidigt er Anne-Sofies omgangskreds imod accepten af

klimavidenskab og hvis hun skulle beslutte sig for pludselig at acceptere den, vil det have både materielle og psykiske konsekvenser for hende (ibid.).

Som Kahan skriver, er det praktisk talt *rationelt* for Anne-Sofie ikke at acceptere klimavidenskaben, fordi hun bruger frasigelsen af bredt accepteret videnskabelig information om klimaforandringer til et vigtigt personligt mål. Dette er, hvad Kahan kalder for identitetsbeskyttende mekanismer. Lad os antage at Anne-Sofie i højere grad var proficient i forståelsen af den evidens, der er indenfor klimavidenskaben. Kahan mener ikke, at det medfører en lavere grad af identitetsbeskyttende mekanismer. Tværtimod mener Kahan, at vi med bedre forståelse faktisk bliver bedre til at forme identitetsbeskyttende mekanisme-overbevisninger (ibid.). Denne konklusion stemmer også overens med figur 2 jeg viste i afsnittet "Kritik af vidensforklaringer".

Hvad vi kan tage med videre fra Kahans forståelse af identitetsbeskyttende mekanismer er, at der er visse individer der har rationelt gode grunde til at frasi sig f.eks. klimavidenskaben, hvilket komplicerer den måde, vi bør kommunikere videnskab på. Det er ikke nok at kommunikere blot konsensus eller information om en given videnskab, da der kan være forment rationelle grunde hos individer for at frasi sig den.

ii) Hvordan vi indsamler data, har indflydelse på vores kommunikationsstrategi

Som Kahan nævner, kan den måde hvorpå vi laver vores undersøgelser have indflydelse på, om vi får et resultat der kan hjælpe os med at lave en effektiv kommunikationsstrategi. Et indflydelsesrigt studie af Alan G. Ryan og Glen S. Aikenhead (1992) kan her bruges som eksempel. Studiet handler grundlæggende om studerendes forforståelser om videnskabens

epistemologi. Et af deres spørgsmål lyder således; "Science Rests on the Assumption That the Natural World Can Not Be Altered by a Supernatural Being (for Example, a Deity)." (Ryan & Aikenhead 1992, 565). Her svarede 46%(!); "Anything is possible. Science does not know everything about nature. (...) a supernatural being could alter the natural world" (ibid.). Hvis vi inkorporerer dette i vores videnskabskommunikationsstrategi, virker det som om 46% af de studerende ikke ved, hvad konsensus blandt videnskabsfolk er om "super natural" væsner i videnskaben. Det naturlige svar ville derfor være, at vi skal inkorporere en højere grad af konsensusinformation (dvs. vidensforklaringer) i vores kommunikation af videnskaben.

Men som vi nu har lært af Kahan, er denne løsning ikke fordelagtig pga. identitetsbeskyttende mekanismer og i dette tilfælde også framing problemer. Jeg vil argumentere for, at denne type af spørgsmål undersøger, *hvem* de individer der er blevet udspurgt er, i stedet for hvad de *ved* om videnskaben. Vi lærte af Kahan, at vi strengt bliver nødt til at skelne mellem to måder at ræsonnere på, for at finde frem til hvad de *ved*, frem for hvem de *er*. Jeg argumenterer for, at grunden til at vi ser at 46% af de studerende tror, at der er plads til en "super natural being" i videnskaben, er fordi selve spørgsmålet tvinger de studerende til at potentielt modsige deres egen identitet - valget mellem det kollektive "nej" og det kulturelt-identitets-brydende (f.eks. med deres religiøse overbevisning) "ja".

Vi kan dermed konkludere, at vores framing af spørgsmål i indsamlingen af data til en kommunikationsstrategi er vigtig. Hvis vi ikke er forsigtige med, hvordan vi



framer vores spørgsmål, kan det medføre, at individer føler det bryder med deres identitet. Og derfor giver en skæv besvarelse ift. hvad vi egentlig vil finde frem til. Derfor er det vigtigt at undgå framing af spørgsmål, der medfører kulturelt-identitets-brydende sætninger.

iii) Den måde vi kommunikerer videnskab på, bør undgå kulturel-identitets-beskyttende mekanismer i individer

Hvad vi ellers kan lære af Kahan er, at vi bør undgå kulturelt-identitets brydende formuleringer, når vi kommunikerer vores videnskab. Modsat ii), dækker dette en anden del af vores videnskabskommunikation. Mens ii) vedrører hvordan vi indsamler data til udvikling af en kommunikationsstrategi indenfor science of science communication, vedrører iii) selve den kommunikative opgave som videnskabskommunikationen har som mål.

Hvad Kahan konkluderer er, at vi udelukkende henviser til individers kulturelt-identitets-beskyttende ræsonnerende kræfter i kommunikationen af videnskaben, når vi ikke overvejer individers kulturelle verdenssyn. Vi bør undgå netop denne form kommunikation, da det kan medføre at individer fuldstændigt frasiger sig den videnskab, vi gerne vil kommunikere. Man kan undgå dette via Kahans mere praktiske forslag - det at benytte sig af specifikke form for sprogligt "kneb" der kan hjælpe videnskabskommunikationen med at adskille hvad folk ved og hvad deres identitet er. Jeg gennemgår denne ide, samt problemer med den i næste afsnit.

Konkluderende mener jeg, at Kahan's "Science of science communication measurement problem" er essentiel for at forstå de misforståelser, der er opstået i tolkningen og udarbejdelse af forskning og

de mindre effektive kommunikationsstrategier, vi har fået ud af det. Udover der viser Kahan også at vidensforklaringer ikke er nok til at afværge skepticisme om videnskaben, grundet identitets beskyttende mekanismer. Disse to perspektiver tilsammen argumenterer Kahan for er grunden til fejlslået videnskabskommunikation.

Kritik af Kahans teori

Som vi nu har undersøgt, peger Kahans forskning på, at vi i "science of science communication" bør inkorporere de tre førnævnte lektioner, jeg har ekstrapoleret ud fra hans forskning. Overordnet mener Kahan, at vi bør tage hans betragtninger om den mindre virkning af vidensforklaringer ind i videnskabskommunikationen. Vi skal være klar over de to rationelle perspektiver, som individer benytter sig af, når de tilgår videnskabelig information, også når man laver undersøgelser, der skal bruges i social politik. Jeg mener at det centrale problem med Kahans teori er, at omfanget af hans teori ikke dækker det behov, som videnskabskommunikation behøver.

Men hvad er Kahans bidrag, hvis vi fokuserer på hans praktiske forslag? Kahan skriver:

We need a device that will perform in the world the disentanglement of identity and knowledge that is achieved when the clause "according to the theory of evolution," or "climate scientists believe," is appended to science-comprehension assessment items (Kahan 2015, 30).

Kahan mener, at vi skal have en form for sprogligt "kneb", der kan hjælpe videnskabskommunikationen med at adskille, hvad folk ved og hvad deres identitet er. Praktisk talt ville det være det at tilføje sætninger som "according to the



theory of evolution(...)climate scientists believe” (Kahan 2015, 30) foran vores spørgsmål om hvorvidt f.eks. “Science Rests on the Assumption That the Natural World Can Not Be Altered by a Supernatural Being (for Example, a Deity).” (Kahan 2015, 30). I praksis ville de måske ligne noget a la, “ifølge videnskaben selv, hviler videnskaben på den forståelse at(...)”. Med dette kneb kan vi adskille individers kulturelle og kollektive identiteter. Kahan mener samtidig ikke at denne konflikt mellem hvad folk ved og hvem de er, nødvendigvis forhindrer viden om videnskaben; (...) that conflict does not prevent reasoning persons from learning this wondrous body of knowledge (Kahan 2015, 30) Selvom vi har en konflikt i vores ræsonnementer som individer, betyder det ikke, at vi er forhindret i at lære omkring klimaforandringer. Opgaven om at forhindre denne konflikt ligger hos videnskabskommunikatoren. En fejl hos videnskabskommunikationen medfører nødvendigvis at individet frasiger sig videnskabelig information, grundet en konflikt med deres identitet, som vi så med vidensforklaringerne (ibid).

Men Kahans forslag synes at have nogle åbenlyse problemer. Hvis vi gerne vil forhindre videnskabsskepticisme, ender vi så ikke i en blindgyde ved Kahans teori? Hvis vi gerne vil have at individer f.eks. tager en bestemt vigtig vaccine, kunne det siges at være vigtigere, at folk handler på deres overbevisning, frem for om vi kommunikerer den korrekt. Det vil sige hvis vi har en vaccine x og kommunikerer den som “Ifølge forskning indenfor epidemiologi, er vaccine x 97% sikker(...)”, bør vi undgå en konflikt i folks ræsonnement. Vi kan dermed skelne mellem deres identitet og hvad de ved. Det sproglige “kneb” er, “ifølge forskning indenfor epidemiologi”, hvilket bør have den ønskede effekt. Men om de skeptiske individer ved noget om emnet, er ikke det vigtigste. Det

er, hvad de vælger at agere på som individer (i hvert fald i dette tilfælde). Lad os derfor vende tilbage til første del af Kahans teori, som jeg gennemgik i afsnittet “Kritik af vidensforklaringer”.

Her så vi hvordan folks videnskabskompetencer ikke var en god indikator på, hvordan de valgte at risikobedømme ift. klimaforandringer. Og dette var netop fordi at individer udøvede identitetsbeskyttende mekanismer, der medførte en konflikt med deres identitet, specielt i individer med “hierarchical, individualistic” værdier. Hvad vi også så var, at individer som havde “egalitarian, communitarian” værdier, ikke havde de samme problemer med at risikobedømme. Hvor meget de vidste omkring klimaforandringer var ikke en god indikator på deres risikobedømmelse af klimaforandringer, men af de modsatte årsager for individer med “hierarchical, individualistic” værdier. Ligeegyldigt deres videnskabelige kompetenceniveau, bedømte de risikoen for klimaforandringer højt.

Hvad Kahan her kræver, er en direkte korrelation mellem risikovurdering og det at agere på sine overbevisninger. Hvis de skeptiske individer ikke handler på deres skepticisme, kan det være ligeegyldigt, om vi prøver at kommunikere på en sådan måde, hvor deres skepsis ikke slører deres dømmekraft. Hvis vi godtager at skeptiske individer faktisk agerer på deres skepsis, ud fra hvordan de risikobedømmer f.eks. klimaforandringer, møder vi tre andre problemer, som Kahans teori ikke synes at kunne besvare: Hvilke værdier og forpligtelser gør videnskabsskeptikernes position mulig, samt hvad er grænserne for deres skepticisme? Hvis vi ikke kender de skeptiske individers forpligtelser, kan vi få et problem med at vide, hvilket sprogligt “kneb” vi skal benytte os af. Hvad nu hvis selve ordet “epidemiologi” medfører identitetsbeskyttende mekanismer?

Samtidig kan det vække problemer ikke at kende til de skeptiske individers nøjagtige værdier. Der er langt fra at kalde et individs kulturelle verdensbillede “hierarchical, individualistic” til hvad det betyder for dere

overbevisning epistemisk. Derudover medfører disse to førnævnte problemer, at vi ikke kan kende “grænserne” for de skeptiske individers skepticisme. Er de blot skeptiske over videnskaben grundet “lokale” problemstillinger, såsom skepticisme over for menneskeskabte klimaforandringer grundet en overbevisning af de forkerte årsager, som f.eks. at klimaforandringer er naturlige? Eller er de disse individer skeptiske grundet mere “globale” forhold, som f.eks. store konspirationsteorier hvor modbeviser ses som evidens for konspirationsteorien?

Konkluderende er der hvor Kahan kommer til kort i hans praktiske forslag. Vi kommer via hans teori aldrig til at kende til omfanget af de skeptiske individers skepticisme. Derudover kan vi aldrig vide os sikker på, hvorvidt skeptiske individer handler på deres overbevisninger. Det betyder dog ikke at Kahans teori er ubrugelig, blot at hans omfang er for lille for at dække det behov, som videnskabskommunikationen faktisk har brug for. Jeg mener at vi ved hjælp af Kahans teori og med brug af “debiasing” ved at kommunikere socialt ansvar, kan undgå Kahans omfangs problemer og formindske videnskabs skepticisme.

Miljøbaseret strukturel debiasing og Kahans teori

I et tidligere afsnit udpegede jeg tre vigtige lektioner fra Kahans “measurement problem”. For at skabe en ny vej for the science of science communication, må vi huske dem. Man skal huske: at i) “Identitetsbeskyttende mekanismer” har en indflydelse på accept af videnskaben; ii) Hvordan vi indsamler data, har indflydelse på vores kommunikationsstrategi; iii) Den måde vi kommunikerer videnskab på, bør undgå kulturel-identitets-beskyttende mekanismer i individer.

“Debiasing” er en tilgang til bekæmpelse af videnskabsskepticisme, som går ud på at formindske kognitive biases enten ved at forhindre folk i at udøve dem, eller ved at ændre den måde de tænker om information på. Debiasing er gerne delt op i to mulige veje, strukturelt debiasing og foreskrivende debiasing (Kenski 2017, 372). Jeg vil dog udelukkende fokusere på strukturel debiasing. Strukturelt debiasing er en måde at undgå biases på, ved at ændre strukturen af systemet eller miljøet som individet er i (ibid.). Et godt eksempel på en strukturelt debiasing er indførelsen af et “coronapas” eller et “vaccinationskort” under Covid-19. For at kunne benytte sig af restauranter, biografer, museer, træningscentre osv. krævede det, at man var blevet testet for corona eller at man var vaccineret. Udover at være en motiverende faktor for at blive vaccineret, medførte det også at individer ikke kunne udøve deres biases eller skepticisme, hvis de gerne ville benytte sig af de førnævnte aktiviteter. Det fjernede ikke folks skepticisme eller deres biases på et individuelt plan, men den strukturelle respons betød at individer undgik brugen af denne bias. Dette gør sig dog kun gældende, hvis man forudindtaget forstår statens beslutning som værende bedre end denne del af befolkningens beslutninger efterladt til deres egne

domme (Kenski 2017, 373).

Netop sidstnævnte forudindtagethed er hvad der kan gøre denne type forslag problematiske. Her syntes det netop gældende at den måde hvorpå vi indsamler data til vores strategi har stor indflydelse på vores kommunikationsstrategi, hvilket vi bør undgå som følge af ii). For slet ikke at tale om implementering og hvor svære disse ideer er f.eks. at få stemt igennem et folketing! Udover dette kan der også nærmere tales om en sanktion frem for en kommunikationsstrategi. Lad os derfor undersøge den mere kommunikationsrettede, “miljø baserede strukturelle debiasing”.

En mindre radikal variation af den strukturelle debiasing er at ændre strukturen gennem miljøet. De miljømæssige ændringer handler om at ændre den måde som folk tænker om information, frem for at ændre eller stoppe den måde som folk agerer på (Kenski 2017, 373). Den måde som jeg vil bruge miljøbaseret strukturel debiasing (MSD) på er at ændre selve tilgangen til videnskabelig information vha. Kahan. MSD er et værktøj, der bør hjælpe folk med at handle kollektivt frem for individuelt når det omhandler videnskabelig information. MSD har det som formål at kommunikere videnskabelige information og specificere hvorfor og hvordan det gavner samfundet på kollektivt niveau. Via dette bør MSD have indflydelse på individers dagligdag og sætte den videnskabelige information i en ny kontekst/miljø hvorved skeptiske individer godtager information foruden kulturelt identitets beskyttende mekanismer.

Hvad vi lærte af Kahan, var bl.a. at individer der har et kulturelt verdensbillede hvor de føler en høj grad af social ansvarlighed (“egalitarian, communitarian”) risikovurderer klimaforandringer højere. Hvad er det specielle ved deres miljø, der gør at deres tilgang til videnskaben er mere “åben”? Kahan skriver, (...) one favoring less regimented forms of social organization and greater collective attention to individual

needs (Kahan et. al 2012, 4). Jeg mener, at det er den højere grad af social ansvarlighed, der medfører de “egalitarian, communitarian” individer risikovurderer menneskeskabte klimaforandringer højere. Jeg vil argumentere for at det at favorisere en mere kollektiv opmærksomhed på individers behov, er et af videnskabens mål for brugen af videnskab i offentlig beslutningstagning. Hvad Kahan viste var, at der er en konflikt mellem folks identitet (kulturelle identitetsbeskyttende mekanismer) og de kollektive “bedste” beslutninger. Det kan f.eks. ses med vacciner, hvor folk vægter deres “frihed” højere end samfundets sikkerhed. Mit mål er at fremme en højere grad af kollektiv identitet ved at kontekstualisere problemerne med skeptiske individers “skeptiske adfærd”.

Tidligere nævnte jeg strukturel debiasing med mit corona-pas eksempel. Denne form for strukturel debiasing havde som formål at sanktionere folk fra at udøve deres biases. MSD burde fungere på samme måde, men undgå de hårde sanktioner og de problemer, det medfører. Lad os forestille os en alternativ verden, hvor fremgangsmåden til bekæmpelse af videnskabsskepticisme og motivation til vaccination foregår anderledes: I stedet for at ændre verden omkring de skeptiske individer, ville denne strategi i højere grad fokusere på deres miljø. Denne strategi går simpelthen ud på at vise hvad de medicinske senfølger af covid-19 er samt hvilke økonomiske og kollektive problemer det medførte. Dette kunne man forestille sig blev gjort via videnskabelige demonstrationer og letforståelige analogier, der satte disse problemstillinger i konteksten af diverse individers dagligdag.

Som jeg beskrev tidligere, er formålet med MSD at lade vigtig videnskabelige information blive en del af de skeptiske individers dagligdag, så de bedre kan forstå hvor omfattende konsekvenser en negligering af denne information ville have. MSD bør derfor kontekstualisere vigtigheden



af videnskabelig information i deres dagligdag, ligegyldigt hvad deres politiske overbevisninger er, eller hvor i høj grad de tror på videnskaben. Det vil sige at skeptiske individer skal forstå hvilke sanktioner en frasigelse af den videnskabelige data om f.eks. corona kan have i fremtiden. Strukturel debiasing er altså en direkte sanktionering af de skeptiske individers hverdag, mens MSD er en tilgang der ændrer de skeptiske individers syn på den videnskabelige data i ly af frykten for fremtidige sanktioner (fremmet af videnskabelige kommunikation), grundet deres adfærd. Ved at fokusere på miljø i stedet for deres verden, kunne man undgå følgerne af de sanktioner jeg diskuterede tidligere. Helt praktisk ville det fungere på samme måde som de sygelige skrækscenarier, der udspiller sig på cigaretpakker. For at vende tilbage til vores alternative verden, kunne man måske forestille sig at kommunikationen af senfølger af covid-19, samt hvilken skade den kan have på både menneske og økonomi (samt hvad de økonomiske konsekvenser har på samfundet), kunne medføre en kontekstualisering af problemet hos videnskabsskeptikerne og medføre en højere grad af risikovurdering og dermed socialt ansvar. Jeg vender tilbage til dette

senere i afsnittet, men lad os først hurtigt få overblik over forholdet mellem stat og videnskab.

En bred definition af forholdet mellem videnskab og det offentliges mål er at videnskabens mål er at fremme videnskaben mens politikernes mål er at opnå folkelig opbakning (Choi et al. 2005, 632). Men der hvor videnskaben har indvirkning på politikken, er oftest i situationer, hvor videnskaben kan gøre den politiske beslutning mere objektiv (Montuschi 2017, 60). Om videnskaben kan siges at gøre disse beslutninger mere objektive er omdiskuteret, men denne diskussion er uden for målet af denne artikel.

Hvad der er vigtigt at bide mærke i er, at de politiske beslutninger hvor videnskaben faktisk kan have et indtog i politisk beslutningstagen, er lovgivning omkring videnskaben selv, hvilket oftest er lovgivning inden for videnskaber som er dybt polariseret. Indenfor visse områder som f.eks. epidemiologi, vacciner og klimaforandringer handler det nemlig ikke bare om, hvad man bør gøre i lyset af disse fags opdagelser, men også om accept eller frasigelser af disse fags konklusioner. Simpeltthen fordi modtagerne er så polariseret, at fakta ikke nødvendigvis betyder noget for politikere eller skeptiske individer. Hvad vi ved fra Kahan er, at dette nok er identitetsbeskyttende mekanismer. Vi så i iii), at det er vigtigt at komme til denne erkendelse i udviklingen af en kommunikationsstrategi, så vi som følge af i) kan undgå kulturel-identitetsbeskyttende mekanismer i individer.

Ved at ændre de skeptiske individers tænkning gennem deres miljø, burde det ikke længere omhandle accept eller frasigelse af disse fags konklusioner, men i stedet *hvad er konsekvenserne for mig som individ, hvis de har ret?* MSD synes at passe perfekt ind i det billede af kommunikationen, som vi får fra Kahan; En teori der undgår framing biases, undgår

kulturel-identitets-beskyttende mekanismer i individer og identitetsbeskyttende mekanismer.

Jeg vil argumentere for at kommunikationen af en højere grad af social ansvarlighed i vores videnskabskommunikation vil have gode resultater baseret på, hvad vi har lært fra Kahan. Kahan konkluderer at der er individer hvis overbevisninger går i modstrid med samfundets gode ("hierarchical, individualistic" individer). De er umuligt at ændre deres overbevisninger med vidensforklaringer. Men hvad hvis vi i stedet for at bruge sproglige "kneb" eller prøver at kommunikere konsensus og basal viden, fokuserer på det negative bidrag, som vi ved, at de mere individualistiske individer har inkorporeret i deres kulturelle verdensbillede? Vi bør kommunikere, at de skeptiske individer har et socialt ansvar. Og såfremt de vælger ikke at udfører dette ansvar, kan det medføre senere sanktioner på deres dagligdag, som f.eks. medicinske problemer. Det vil sige at man ikke bør henvise til om de forstår hvad videnskaben er eller gør, da vi ved det medfører identitets beskyttende mekanismer, men blot få disse individer til at forstå at det miljø deres tænkning har medført er skadeligt for deres dagligdag, og at det strider derudover imod det fælles bedste.

Jeg mener dermed, at en ny vej for the-science-of-science-communication bør inkorporere de førnævnte principper, vi lærer fra Kahan, og i højere grad fokusere på MSD frem for vidensforklaringer. På den måde undgår vi de problemer, vi så med vidensforklaringer. Dette vil ikke medføre, at folk ikke er skeptiske eller frasiger sig deres biases, hvilket næsten er umuligt, men det vil forhåbentligt medføre, at folk ikke agerer på biases,

hvilket er et af the-science-of-science-communications mål.

Konklusion

En del af videnskabens modningsproces har været det konstante bombardement af kritik fra f.eks. skeptiske individer eller religiøse. Skepticisme har i det moderne samfund fået en anden betydning, og selvom den til tider kan være sund, kan den også få fatale konsekvenser. Misforståelse omkring vacciner kan medføre fatal smittespredning. Ignorering af menneskeskabte klimaforandringer kan medføre at de næste mange generationer ikke længere kan leve den trygge tilværelse, vi er vant til. Jeg beskrev dette som værende en *praktisk* rationel konklusion i mit eksempel med Anne-Sofie, der grundet sin rationalisme frasagde klimaforandringer, fordi de ikke har indvirkning på hendes dagligdag. Dette er et problem, specielt når vores nuværende metode til bekæmpelse af videnskabsskepticisme er misforstået. Vi så, hvordan vidensforklaringer ikke er lige så optimale, som de udgiver sig for at være og oftest har problemer med framing, hvilket blev tydeligt igennem Kahans kritik. I empiriske studier fandt man frem til, hvem folk *er* frem for hvad de *ved*, hvilket medførte skæve resultater. Dette medførte også at individer, ligegyldigt numerisk og videnskabelige kompetencer, nedsatte deres risikovurderinger af menneskeskabte klimaforandringer grundet deres kulturelle verdensbillede. Ud fra Kahans "science-of-science-communication measurement problem" så vi den førnævnte effekt og lærte hvordan vi bør udforme en effektiv kommunikationsstrategi. Eftersom Kahans eget projekts omfang blev for

småt, grundet hans praktiske forslag, kom jeg selv med mit eget forslag omkring kommunikation af social ansvarlighed i ly af kontekstualiseringen af konsekvenser ved frasigelse, gennem en miljøbaseret strukturel debiasing. Denne "løsning" skal nærmere forstås som et nyt indskud i debatten end en definitiv vej. Selvom

vidensforklaringer ikke fungerer lige så effektivt som vi troede, er de ikke ubrugelige. De har stadig deres plads, men hvis vi gerne vil ramme de mest skeptiske individer, er det vigtigt at benytte sig af kulturelle indikatorer. Grundet at science of science communication er et forholdsvis nyt forskningsfelt, er der

Litteraturliste

- Chan et. al. 2017. Countering false beliefs: An analysis of the evidence and recommendations of best practises for the retraction and correction of scientific misinformation. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan, and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- Choi BCK, Pang T, Lin V, et al. 2005. Can scientists and policy makers work together? *Journal of Epidemiology & Community Health*. Doi: <http://dx.doi.org/10.1136/jech.2004.031765>
- Comesaña, Juan and Peter Klein. Winter 2019. Skepticism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Ed. Edward N. Zalta. Hentet fra <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/skepticism/>>.
- Copleston, Frederick. (2003). A history of philosophy, Greece and Rome. London: Bloomsbury Publishing.
- Druckman, Lupia. 2017. Using frames to make scientific communication more effective. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan, and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- Gould, et al. 2016b. Genetically engineered crops: experiences and prospects. *National academies of sciences, engineering and medicine*. Washington, DC: national academies press. Doi: <https://doi.org/10.17226/23395>
- Graham N. Dixon, Brooke Weberling McKeever, Avery E. Holton, Christopher Clarke, Gina Eosco. 2015. The Power of a Picture: Overcoming Scientific Misinformation by Communicating Weight-of-Evidence Information with Visual Exemplars. *Journal of communication*. Wiley online library. Doi: <https://doi.org/10.1111/jcom.12159>
- Horne Zachary, Derek Powell, John E. Hummel, Keith J. Holyoak. 2015. Countering antivaccination attitudes. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Doi: 10.1073/pnas.1504019112
- Kahan Dan, Scheufele Dietram, Jamieson Kathleen. 2017. Introduction: Why science communication?. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan , and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- Kahan, D. M. 2015. Climate-science communication and the measurement problem. *Political Psychology*. <https://doi.org/10.1111/pops.12244>.
- Kahan, Dan M., Ellen Peters, Maggie Wittlin, Paul Slovic, Lisa Larrimore Ouellette, Donald Braman, and Gregory Mandel. 2012. The polarizing impact of science literacy and numeracy on perceived climate risk. *Nature climate change*, 2, 732-735. <https://ssrn.com/abstract=2193133>
- Kenski, Kate. 2017. Overcoming confirmation and blind spot biases when communicating science. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan, and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- Koch, Carl Henrik. 2021. Skepticisme. *Den Store Danske*. Hentet 29. oktober 2021 fra <https://denstoredanske.lex.dk/skepticisme>
- Kovaka, K. 2019. Climate change denial and beliefs about science. *Synthese*, 1-20. doi: <http://dx.doi.org/10.1007/s11229-019-02210-z>
- Li Nan, Stroud J. Natalie, Jamieson H. Kathleen. 2017. Overcoming false causal attribution: Debunking the MMR-Autism association. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan, and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- Lieserowitz, A. et. al. 2017. Climate Change in the American Mind. *Climate change communication*.
- Lull, Robert B., Scheufele Dietram A. 2017. Understanding and overcoming fear of the unnatural in

- discussion of GMOs. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan, and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- McComas, W. F. 1998. The principal elements of the nature of science: Dispelling the myths. *The nature of science in science education* (pp. 53–70). Dordrecht: Springer.
- Montuschi, E. 2017. Using science, making policy: what should we worry about?. *Euro Jnl Phil Sci* 7, 57–78. <https://doi.org/10.1007/s13194-016-0143-3>
- NASA's Goddard Institute for Space Studies. 2021. Scientific consensus: Earth's Climate Is Warming. *Global climate change vital signs of the planet*. Hentet 24. november 2021 fra <https://climate.nasa.gov/scientific-consensus/>
- Nyhan, Brendan, Jason Reifler, Sean Richey, Gary L. Freed. 2014. Effective messages in vaccine promotion: a randomized trial. *Pediatrics*, 133(4), e835-e842. doi: 10.1542/peds.2013-2365
- Owens, Susan R. 2002. Injection of confidence: the recent controversy in the UK has led to falling MMR vaccination rates. *EMBO Reports*, 3(5), 406-409.
- Peters, Ellen. 2017. Overcoming Innumeracy and the use of heuristics when communicating science. I: *Oxford handbook of science of science communication*, Ed. Kathleen Hall Jamieson, Dan M. Kahan, and Dietram A. Scheufele. Oxford: Oxford university press
- Ranney, M. A., & Clark, D. 2016. Climate change conceptual change: Scientific information can transform attitudes. *Topics in Cognitive Science*, 8(1), 49–75. <https://doi.org/10.1111/tops.12187>.
- Ryan, A. G., & Aikenhead, G. S. 1992. Students' preconceptions about the epistemology of science. *Science Education*, 76(6), 559–580. Doi: <https://doi.org/10.1002/sce.3730760602>
- Scheufele, D. A. 2014. Science communication as political communication. *Proceedings of the national academy of sciences*. doi:10.1073/pnas.1317516111
- Van der Linden, S., Leiserowitz, A., & Maibach, E. W. 2016. Communicating the scientific consensus on human-caused climate change is an effective and depolarizing public engagement strategy: Experimental evidence from a large national replication study. *Social Science Research Network*. Rochester, NY. From: <https://papers.ssrn.com/abstract=2733956>





VIL DU HAVE ET BIDRAG MED I REFLEKS?

En artikel, et interview, et essay eller debatindlæg?
Se krav og mere info på www.sdu.dk/da/refleks og send dit bidrag til
refleks@sdu.dk senest 1/9/22.

VIL DU ANMELDE EN BOG I REFLEKS?

Se mere info på www.sdu.dk/da/refleks og skriv til
refleks@sdu.dk så skaffer vi bogen
- og du får lov at beholde den bagefter.



EN VEJ IND I FILOSOFIEN
#REFLEKS

Lars Albinus

Livsvæsen

Om forholdet mellem
dyret, mennesket
og det guddommelige





Livsvæsen

Lars Albinus: *Livsvæsen – om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige.*
Aarhus Universitetsforlag: 2021. 451 sider.

Af Thomas Hegelund



Et sted i Frankrig tegnede nogle mennesker engang nogle billeder af de dyr som omgav dem. På mange måder afspejler afbildningen en stillingtagen til den levende verden omkring os, som måske dengang virkede magisk, besjælet og af religiøs betydning. Sammenligningsgrundlaget for Platons hulelignelse og vores relation til verden er slående; hvor Platon tager afstand fra afbildningerne på hulevæggen som blot vage aftegninger af dyrenes ”sande” natur – deres idé – kan den idealiserede forståelse i religiøs betydning netop forstås som en tilbedelse. Dyret på væggen kan sættes i en okkult sammenhæng, hvor selve den proces at tilbede det *bekræfter* afbildningens formål, nemlig at idealisere dyret og gøre denne idealisering til genstand for noget meningsfuldt.

Lars Albinus tager læseren med på en tour de force af kritisk analyse af netop denne form for erkendelse af naturen: forholdet mellem dyret som en del af naturen og det overnaturliges naturlige

dimensioner. Livsvæsen fokuserer på vores stillingtagen til dette forhold. Bogen er, inklusiv Chauvetgrotten, spækket med eksempler på dyrets religiøse roller, fra indianerkulturer i det vilde Vesten, over inuitfolkeslagenes interaktioner mellem fangst og fanger, gennem europæiske kristne cases af menneskers og dyrs fredelige sameksistens, til fjernøstens antropomorfe fortællinger om forvandling. Undersøgelsen er spændende *af natur*, både spændende i en intellektuel forstand som vidt mellem teoretiske vinkler af varierende tilgængelig natur, og spændende i en hverdagsforståelse, med kuriøse cases af kanariefugle, køer, kakerlakker og kæledyr.

På den måde hænger form og indhold sammen: antropologiske studier af kulturelle naturforståelser i mytologi og religion. På den måde giver bogen også et spændende indblik i hvor filosofi også kan bidrage til, nuancere og forstå mennesket gennem dets analyse af selvsamme. For eksempel nævnes Timothy Ingold utallige

gange som repræsentant for en fænomenologisk tilgang til socialantropologi. Philippe Descola nævnes ligeledes, nogle gange i tandem, andre gange som opposition, som repræsentant for strukturalisme. Albinus' ambition er at vise, at "...den ene tilgang ikke behøver at udelukke den anden" (Albinus 2021, 17). Hvad sker der nemlig når menneskets blik møder dyrets i en jagtsammenhæng? Det er som om at bevidsthedens rettethed smelter sammen med et andet blik – dyrets – og skaber en symbiotisk erkendelsessituation. Erkendelsen som struktur og proces er her en teoretisk distinktion, som ikke behøver at resultere i en dikotomi – hverken mellem Ingold og Descola, mellem fænomenologi og strukturalisme eller mellem menneske og dyr, jæger og fanger. Mindre højstemt, som Albinus også nævner, er Derridas berømte kat, som betragter ham idet han kommer ud af badet. I, eller gennem, kattens blik sætter vi os selv i referenceramme som enten set af dyret, den anden person eller os selv. Dyret har derfor, som der konsekvent argumenteres for bogen igennem, et flertydigt og ubestemt betydningspotentiale.

Realiseringer af betydningspotentialet er utallige – i bogen såvel som i virkeligheden. Det interessante bliver imidlertid i hvilket *system*, idéhistorisk, filosofisk eller religiøst, at dyrets betydning realiseres og tematiseres. Her henter Albinus stor inspiration fra Deleuzes og Guattaris *rhizomatiske tænkning*. Begrebet 'rhizom' kommer fra biologi og betegner planter, som ikke har et centralt rodnet. Rodnettet skal ses som en metafor for den vestlige filosofis tendens til at danne pælerod, som i Descartes res cogitans, Kants fornuft eller Hegels absolutte ånd. I stedet skifter poststrukturalismen fra emne til emne, danner klynger af infiltrerede rødder her, visner hen og sygner bort der, og er i det hele taget alle vegne. Idéen er original, og det er deres eksempler også. Alting flyder:

”Det er som om at bevidsthedens rettethed smelter sammen med et andet blik – dyrets – og skaber en symbiotisk erkendelsessituation

Fremhævelsen af sensomotorisk og praksisrelateret omverdenserkendelse samt en irreducibel mangfoldighed af kulturelle synsmåder har medvirket til at trække tæppet væk under identitetens (eller det *sammes*) abstrakte kategorier. Faste prædikater udskiftes med begivenheder og skiftende former. I en filosofisk diskurs opløses det autonome subjekts hegemoni i kroppens og sindets spredning – i sprogets ubevidste regioner (Lacan), i strukturer af enhver art (Saussure, Lévi-Strauss, Dumézil, Althusser), magtrelationer (Foucault) og rhizomer (Deleuze og Guattari). Dermed er vejen banet for en på én gang ny og tilsyneladende gammel form for erfaring: kontinuiteten mellem individ og omgivelse. (s. 100)

På grund af sagens, metodens og konklusionens vilde natur, kan man til tider have svært ved at følge med i bogens mange pointer. Her må man ikke snyde sig selv fra at læse det mindre tilgængelige stof igennem en ekstra gang, for bogens afsluttende analyser, som afsæt for konklusionen, ender i en næsten spændende pageturner af episke dimensioner, som når den umiskendelige grønsvær pludselig giver sig til at blomstre i

en heideggeriansk lysning. Bogen er svær, men givende, ligesom den i sin undersøgelsesgenstand er sjov men i dens sprog og opbygning er rimelig tung – fysisk (452 sider) og indholdsmæssigt (ca. 400 referencer).

Hovedargumentet i bogen er også svært at krænge hjernen

om: dyret i en religiøs forstand repræsenterer en immanent transcendens. Hvad dette betyder må man læse bogen for at forstå, og den er da også i passende omfang til netop dette formål.

Dog er der, som man ellers skal lede længe

efter blandt filosofibøger, billeder i! Eksemplerne, bl.a. religiøse motiver fra middelalderen, er underholdende, sære og fascinerende. Man kommer virkelig ind i en anden verden og undres over menneskets mange tanker og idéer. På den måde lykkes bogen særdeles godt med at give indblik i samt udsyn fra andre forståelseshorisonter, i hvilke man – som nævnt – kommer vidt omkring både geografisk og historisk.

Afslutningsvis er der en kort, bemærkelsesværdig epilog, som nok også tjener til at aktualisere emnet:

Et usundt, tætpakket samvær mellem mennesker og andre livsvæsener. På ulige betingelser. Dyr hentet ind fra forskellige habitater. Fæces, der blander sig med føde. Et livsvæsen tæt på nulpunktet for alt liv breder sig som en smitte og sætter verden i stå for en tid. Det er næsten, som om dyrene tager hævn. Selv går de stort set fri (bortset fra de danske mink naturligvis), ligesom miljøet også for en stund kan ånde lettet op. Nu er det menneskenes tur til at lide. (ibid., 452)

Albinus tænker nok på det kødmarked, hvor

coronavirussen formentlig opstod. Eksemplet er træffende for vores behandling af dyr og vores tilhørende fremmedgørelse over for dem som livsvæsener; det fritgående kyllingebryst, som Albinus også bruger som undersøgelsesgenstand, betragtes som en kvantitet, en vare som bogstaveligt talt er blevet dissekeret. Albinus' diagnose, på baggrund af obduktionen, er for mig uklar: er der en tendens til at vi begynder at behandle dyr anderledes? Er det blot som om at dyrene tager hævn, eller er det kun metaforisk menneskenes tur til at lide? Jeg synes i hvert fald at det er en noget romantiserende tendens at tale om covid-19 som et udtryk for dyrenes hævn. Men på mange måder – og dette er en af de væsentlige pointer i bogen – er det måske ikke så vigtigt hvad ens stillingtagen til emnet er: det væsentlige er at situationen rummer mange forskellige betydningsmuligheder, at emnets mange aspekter lader sig binde sammen på kryds og tværs, som om at skuddet har fundet næring og sat rødder, og derfra har mulighed for at brede sig ud i alle retninger.

Bogen og coronavirus deler dog en mere praktisk orienteret lighed: den er vildt dyr.



Bibliografi

Albinus, L. (2021). *Livsvæsen - om forholdet mellem dyret, mennesket og det guddommelige*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Hvad er Konsekventialisme?

Af Frederik J. Andersen

Abstract

Den filosofiske position *konsekventialisme* er ofte genstand for debat i filosofikredse, men alt for hyppigt opstår der misforståelser blandt de involverede, fordi de ikke er eksplicitte, hvad grundantagelser og væsentlige distinktioner angår. Denne korte artikel vil give en approksimation af, hvad der forstås ved konsekventialisme på et generisk niveau. Målet med artiklen er at klargøre nogle af de grundantagelser og distinktioner, som konsekventialister ofte benytter i deres teoridannelse, og som bør holdes for øje i ønsket om en frugtbar debat.

Nøgleord

Konsekventialisme; Grundantagelser; Normativ teori.

0. Introduktion

Denne artikel vil give en approksimation af, hvad der adskiller konsekventialisme fra non-konsekventialisme. I afsnit 1 vil vi gennemgå nogle fundamentale antagelser, som tænkere gennem historien har forbundet med konsekventialisme. Det drejer sig konkret om antagelserne *Agentneutralitet*, *Dependens*, *Ingen Begrænsninger*, *Ingen Optioner* og *Maksimering*. Dernæst vil vi i afsnit 2 komme ind på nogle distinktioner, som kan have stor indflydelse på, hvad der reelt følger af konsekventialistiske teorier. Her vil vi sondre mellem subjektive/objektive versioner af konsekventialisme samt direkte/indirekte versioner. I konteksten af distinktionen mellem direkte og indirekte konsekventialisme vil vi også skelne mellem et rigtighedskriterium og en beslutningsprocedure. Slutteligt vil afsnit 3 give en opsummering.

Det skal bemærkes, at vi igennem hele artiklen primært benytter referencer til og eksempler fra konsekventialistiske teorier, som disse er beskrevet i det etiske domæne. Dette skyldes, at de oprindelige konsekventialistiske teorier har deres arnested her, ligesom der er en veletableret debat om konsekventialistiske teorier i etikken. I modsætning hertil står f.eks. konsekventialismedebatten i epistemologien, som er relativt ny¹.

Konsekventialismen, er på trods af det her anførte bestemte ental, ikke en fuldstændigt velafgrænset filosofisk position. Snarere er den approksimativt defineret ud fra nogle paradigmatiske konsekventialistiske teorier, såsom dem man finder hos Bentham (1789/1961) og Mill (1861/1995); og i særdeleshed nogle væsentlige aspekter ved teorier som disse. Det er således diskutabelt, hvilke specifikke teorier og aspekter der er vigtigst, når man skal definere, hvad konsekventialismen består i.

Selvom der af disse grunde ikke kan gives en fuldstændigt ukontroversiel definition af konsekventialismen, og det bestemt heller ikke kan udelukkes, at ordet 'konsekventialisme' har haft afvekslende betydninger gennem tiden, findes der dog en grundlæggende intuition, som er fælles for alle konsekventialistiske teorier. Lad os kalde denne intuition 'B' (kort for basisintuition). B siger følgende:

(B) Det eneste, der har indflydelse på den normative evaluering af X (f.eks. en handling, en regel eller en formodning), er godheden af X's konsekvenser.

Med andre ord forsøger konsekventialismen at indfange en intuition om, at hvad end, der fortjener et positivt normativt prædikat såsom rigtigt eller tilladeligt, må være det, som har gode konsekvenser. I relation til denne fundamentale intuition er det almindeligt at se konsekventialismens ultimative mål som dét at:

” [...] [O]utcomes be as good as possible.” (Parfit 1984, 24). Altså tilsigter konsekventialismen normalt at frembringe de absolut bedste konsekvenser i verden, eller, subsidiært, at realisere den mulige verden med de bedste konsekvenser. Det er i denne forbindelse selvfølgelig yderligere et spørgsmål, hvad disse konsekvenser skal gøres op i, altså præcist hvad man finder værdifuldt i en given mængde konsekvenser. Vi vil igennem artiklen se flere eksempler på, hvad forskellige typer af konsekventialister finder grundlæggende værdifuldt.

B giver en hurtig intuitiv fornemmelse for, hvad konsekventialismen kerer sig om, men taget i isolation er B en for vag intuition til at kunne være det eneste definerende aspekt ved konsekventialistiske teorier. Hvis vi sagde, at indfangelsen af B var nødvendig og tilstrækkelig for at gøre en teori konsekventialistisk, ville vi ganske enkelt ende med en alt for bred definition. Definitionen ville på uheldig vis indlemme non-konsekventialistiske teorier under konsekventialismen. Tag eksempelvis en teori som etisk egoisme, altså en teori, der hævder, at jeg bør gøre, hvad end der er i min egen interesse. Med andre ord, det eneste der har indflydelse på den normative evaluering af min handling H, er, hvor gode H's konsekvenser er for mig². Der er næppe mange fagfilosoffer, som ville indplacere egoismen under kategorien bestående af konsekventialistiske teorier, selvom B tydeligvis indfanges af den. Dette skyldes, at den etiske egoisme bryder med et paradigmatiske aspekt ved konsekventialismen, nemlig *agentneutralitet* (mere om dette i afsnit 1).

En appel til den konsekventialistiske intuition, B, er altså ikke tilstrækkelig for at definere, hvad konsekventialismen er. Dertil må man undersøge forskellige væsentlige aspekter ved de paradigmatiske konsekventialistiske teorier. Nedenfor vil vi

gennemgå en række antagelser, som forskellige tænkere har fundet (delvist) definerende for konsekventialismen.

1. Konsekventialistiske Grundantagelser

I dette afsnit vil vi gennemgå en mængde konsekventialistiske grundantagelser bestående af *Agentneutralitet*, *Dependens*, *Ingen Begrænsninger*, *Ingen Optioner* samt *Maksimering*. I denne forbindelse vil vi ikke påstå, at den præsenterede mængde er udtømmende mht. den filosofiske litteraturs foreslåede grundantagelser, men blot at mængden inkluderer nogle af de vigtigste³.

For at gennemgangen skal kunne tjene som en approksimation af, hvad der adskiller konsekventialisme fra non-konsekventialisme, vil vi undervejs kommentere såvel som redegøre. Bemærk, at vi i denne forbindelse vil forholde os neutralt til spørgsmålet om, hvorvidt en bestemt mængde af antagelser er tilstrækkelig for at gøre en teori konsekventialistisk. I det følgende vil vi blot opstille de respektive antagelser, som var de hver især nødvendige betingelser i denne henseende.

I betragtning af hvad vi så ovenfor, nemlig at den etiske egoisme normalt ikke opfattes som en konsekventialistisk teori, så er antagelsen om agentneutralitet et oplagt sted at starte gennemgangen⁴. Konsekventialismen er normalt forbundet med den overordnede godhed af X's konsekvenser og altså ikke en agentrelativ godhed. Sinnott-Armstrong skriver følgende om, hvad der mere præcist forstås ved agentneutralitet: ”[...] [W]hether some consequences are better than others does not depend on whether the consequences are evaluated from the perspective of the agent (as opposed to an observer).” (Sinnott-Armstrong 2021, §1). Lad os med dette in mente introducere antagelsen:

” Altså tilsigter konsekventialismen normalt at frembringe de absolut bedste konsekvenser i verden, eller, subsidiært, at realisere den mulige verden med de bedste konsekvenser.

(Agentneutralitet) En teori er konsekventialistisk, kun hvis dens rangering af alternativer udelukkende baseres på godheden af alternativernes overordnede konsekvenser (abstraheret fra den agentrelative godhed)⁵.

Ud fra denne definition samt det hidtil skrevne er det klart, at konsekventialistiske teorier normalt ikke favoriserer specifikke individer eller grupper, men derimod beskæftiger sig med alment gode konsekvenser.

Konsekventialisten tilsigter gode konsekvenser overordnet set, ikke blot for sig selv. Tager vi f.eks. en hedonistisk, konsekventialistisk teori, der ønsker at promovere behagelige erfaringer over ubehagelige, så bør en given agent vælge det alternativ, som giver de mest behagelige konsekvenser overordnet set, og disse konsekvenser kan selvsagt være suboptimale for agenten selv. Hvis jeg bliver præsenteret for et alternativ, som kan redde ti mennesker fra forfærdelig tortur, mod at jeg selv får et rap over fingrene, så bør jeg, alt andet lige, vælge dette alternativ (smerten til trods)⁶.

Lad os nu videre betragte dependensantagelsen:

(Dependens) En teori er konsekventialistisk, kun hvis den hævder, at rigtigheden af X alene afhænger⁷ af godheden af X's konsekvenser.⁸

I forlængelse af denne definition er det naturligt at spørge til, hvad *godheden* eller *det gode* er? Svaret på dette spørgsmål kan variere alt efter domæne. I etik har man ofte identificeret det basale gode som værende *velfærd*⁹, mens man i epistemologien ofte anser *tilstedeværet af sande og fraværet af falske formodninger* som det basale gode¹⁰. Det væsentlige at forstå mht. det basale gode er imidlertid, at dette gode for konsekventialisten går forud for alt andet godt, dvs. at alle afledte goder kan reduceres til det

basale gode. Hedonisten ville f.eks. kunne sige, at det gode ved ægteskabet kan reduceres til tilstedeværet af behagelige oplevelser og fraværet af ubehagelige.

Går vi tilbage til selve dependensantagelsen, er det let at se, hvorfor filosoffer har gjort sig denne antagelse i forbindelse med konsekventialisme. Antagelsen separerer nemlig med stor tydelighed konsekventialistiske teorier fra en række andre rivaliserende normative teorier. F.eks. fra visse deontologiske teorier, som nægter at forstå rigtighed ud fra konsekvenser, men snarere opfatter rigtighed som en primitiv term, dvs. at de specificerer nogle X'er (pligter, handlingstyper etc.) som værende intrinsisk rigtige eller intrinsisk forkerte, altså rigtige eller forkerte i sig selv. Dette står

” Er det rigtige at lade stå til, velvidende at ti personer i så fald vil dø, eller er det rigtige at beordre guden til at slå en uskyldig ihjel i ”den gode sags tjeneste”?

“

således i modsætning til konsekventialisterne, som opfatter X's rigtighed ud fra konsekvenserne af X. I etikens domæne hævdede den prominente Immanuel Kant, at konsekvenserne af en handling er fuldstændig uvæsentlige mht. den normative evaluering af handlingen. Da konsekvenserne af en handling i vid udstrækning er kontingente og uforudsigelige, kan disse ikke være afgørende for vores normative evaluering af handlingen. Selvfølgelig kan gode konsekvenser være et, mere eller mindre tilfældigt, afledt gode ved en moralsk handling, men det kan ifølge Kant ikke være dét, der afgør, hvorvidt en handling er den rette eller ej. Kant fremlagde i sin deontologiske teori en universel morallov gældende for alle fornuftsvæsener. Han opfattede rigtighed som fornuftsvæsenets handlen i overensstemmelse med den moralske lov, det såkaldte *Kategoriske Imperativ*, uanset konsekvenserne heraf, se bl.a. (Kant 1785/1999). Et andet eksempel på en rivaliserende teori kunne være en dydscentreret etisk teori, se bl.a. (Aristoteles 350 f.Kr./1984). En sådan ville tage en nærmere specificeret dydig adfærd, fremfor gode konsekvenser, som det væsentlige mht.

normativ evaluering.

To andre antagelser, der har været brugt i dannelsen af konsekventialistiske teorier, er *Ingen Begrænsninger* og *Ingen Optioner*. Nogle filosoffer, eksempelvis Kagan (1998), har hævdet, at et definerende træk ved konsekventialistiske teorier er, at de benægter eksistensen af henholdsvis begrænsninger og optioner. I denne sammenhæng vil en begrænsning sige, at en handling sommetider kan være forkert eller utilladelig på trods af, at den har de bedste konsekvenser. Formuleret som princip får vi altså:

(Ingen Begrænsninger) En teori er konsekventialistisk, kun hvis den ikke pålægger begrænsninger.

Ligesom vi så det med dependensantagelsen, adskiller denne antagelsen de konsekventialistiske teorier afgørende fra andre prominente normative teorier. Dette kan illustreres med en case. Hvis vi forestiller os, at du i mødet med en mægtig guddom har muligheden for at redde ti personer fra den sikre død, mod den betaling at du tillader guddommen at slå én uskyldig person ihjel, hvad er så det etisk rigtige valg i denne situation? Er det rigtige at lade stå til, velvidende at ti personer i så fald vil dø, eller er det rigtige at beordre guden til at slå en uskyldig ihjel i ”den gode sags tjeneste”? Til dette dilemma ville nogle deontologiske teorier afstå fra at ofre den uskyldige, fordi denne persons autonomi i så fald ville blive krænket til fordel for de ti. Man ville i drabet på den enkelte person behandle vedkommende udelukkende som middel til opnåelse af et bestemt mål og derfor ikke som et mål i sig selv. Det prekære for konsekventialisten er imidlertid, at dette deontologiske svar øjensynligt er en begrænsning ift. opnåelsen af de bedste konsekvenser, nemlig at redde de ti. Det lader til, at konsekventialisten her må acceptere et såkaldt ”trade-off”. Hvilket i denne forbindelse vil sige,

at konsekventialisten umiddelbart, som følge af sin overbevisning, må acceptere en afvejning af situationen, som peger på, at ofringen af den enkelte uskyldige person er det rigtige at gøre. Hvis de bedste konsekvenser skal tilvejebringes, må en uskyldig dræbes. Der er således en væsentlig kontrast mellem det svar, som nogle deontologer ville give konfronteret med denne case, og det svar, som umiddelbart ville komme fra en konsekventialist (under antagelse af *Ingen Begrænsninger*). For flere lignende eksempler på *trade-off-problemer*, se f.eks. Thomson (1976) og Foot (1985).

Nu til næste konsekventialistiske antagelse i vores gennemgang, nemlig *Ingen Optioner*. En option vil i nærværende kontekst sige, at en handling til tider kan være rigtig eller tilladelig til trods for, at den ikke har de bedste konsekvenser. Hvis optioner eksisterer, kan der altså ultimativt være situationer, i hvilke handlingen H1 har de absolut bedste konsekvenser blandt de tilgængelige alternativer, mens H2, en anden tilgængelig handling, har væsentligt dårligere konsekvenser, og alligevel er H2 tilladelig. Betragt nu:

(Ingen Optioner) En teori er konsekventialistisk, kun hvis denne ikke tillader optioner.

Af denne grundantagelse følger altså, at genuint konsekventialistiske teorier er inkonsistente

med eksistensen af optioner, hvilket er ganske interessant, bl.a. fordi det tit kommer i konflikt med, hvad man måske kunne kalde *commonsense-moralen*. En case til illustration kunne være følgende¹¹. Du står foran en sø, som du har fuldt overblik over. I den del af søen, som ligger mod øst, er din partner ved at lide druknedøden. Det samme er ved at ske for to andre mennesker (på alder med din partner), som du ikke kender, i søens

”
...som følge af sin
overbevisning, må
(konsekventialisten red.)
acceptere en afvejning af
situationen, som peger
på, at ofringen af den
enkelte uskyldige person
er det rigtige at gøre

vestlige del. Tiden er knap, og det er i scenariet umuligt for dig at redde både din partner og de to andre individer—enten må din partner eller begge de to andre lade livet. Du har derfor følgende to valgmuligheder i dette hektiske, etiske dilemma: Vil du løbe mod øst for at redde din partner eller mod vest for at redde de to andre (alternative muligheder kan vi udelukke for nemheds skyld)? Lad os på den ene side fastsætte, at du ved at vælge førstnævnte med fuldstændig sikkerhed kan redde din partner, og på den anden side fastsætte, at du ved at vælge sidstnævnte med fuldstændig sikkerhed kan redde begge de to andre. Hvad bør du vælge? Som svar på dilemmaet er det plausibelt at hævde, at commonsense-moralen ville give dig option til at redde din partner, selvom dette uhildet set virker som det dårligste valg. Commonsense-moralen synes til tider at operere med et nærhedsprincip, der siger, at personer, som står dig nær, har en særligt privilegeret status i moralske henseender. Derfor er det tilladeligt at vælge din partner over de to, for dig ukendte, mennesker i dilemmaet. Konsekventialisten ville under antagelse af Ingen Optioner (samt nogle få yderligere specifikationer såsom agentneutralitet) benægte tilladeligheden af denne handling, hvorfor vi igen kan observere en forskel mellem konsekventialisme og non-konsekventialisme.

Endelig har nogle filosoffer, f.eks. Brown (2011), taget Maksimering som en konsekventialistisk grundantagelse.

(Maksimering) En teori er konsekventialistisk, kun hvis den hævder, at det rigtige eller tilladelige X maksimerer det gode qua sine konsekvenser.

Denne antagelse fortæller os altså noget om, præcis hvor gode X's konsekvenser skal være, for at X kan kvalificeres som rigtig eller tilladelig (i det mindste for nogle konsekventialister). Genkalder vi os ordlyden af den grundlæggende konsekventialistiske

intuition, B, som sagde, at det eneste, der har indflydelse på den normative evaluering af X, er godheden af X's konsekvenser, så bliver det klart, at Maksimering tjener en opklarende funktion ift. graden af godhed, der kræves for en positiv normativ evaluering.

Maksimeringantagelsen påstår nemlig, at jeg kun kan kalde mig konsekventialist, hvis jeg fastholder, at det rigtige eller tilladelige X er det med de bedste konsekvenser. En vigtig nuancering i denne forbindelse er, at andre konsekventialistiske teoretikere, f.eks. Slote (1984) og Howard-Snyder & Norcross (1993), hævder, at også suboptimale alternativer kan være tilladelige. For sådanne teoretikere er det altså ikke kun det absolut bedste alternativ blandt de tilgængelige, som er tilladeligt. I stedet accepterer de en mere fininddelt skala over alternativets grad af tilladelighed. Deres tanke er helt generelt, at man har tilladelige alternativer startende med det bedste og gående ned til en vis grænseværdi, hvorefter alternativerne slår over i at være utilladelige¹².

Hermed har vi gennemgået en række antagelser, som forskellige teoretikere har fundet essentielle for konsekventialismen. Dette har forhåbentlig givet læseren en ide om, hvad der skal forstås ved den konsekventialistiske position i generiske termer. I det herpå følgende afsnit vil vi forsøge at lægge yderligere nuanceringer til denne forståelse.

2. Væsentlige Distinktioner

Nu vil vi vende blikket mod nogle vigtige distinktioner mht. konsekventialisme. Helt konkret vil vi rette opmærksomheden mod subjektive/objektive versioner af konsekventialisme samt direkte/indirekte versioner. I konteksten af distinktionen direkte/indirekte konsekventialisme vil vi også skelne mellem et rigtighedskriterium og en beslutningsprocedure¹³.

Når en konsekventialistisk teori er *subjektiv*, vil det sige, at dens rangering af alternativer er baseret på de *forventede konsekvenser* af disse alternativer. En *objektiv*

konsekventialistisk teori rangerer derimod alternativer efter deres *faktiske konsekvenser*. Denne distinktion kan selvsagt have voldsom indflydelse på, hvad der reelt følger af en given konsekventialistisk teori. Forestil dig eksempelvis, at du har valget mellem præcis to, fra hinanden forskellige, handlingsalternativer, H1 og H2. Du kan ikke afstå fra at vælge. H1 har den bedste prognose, dvs. de bedste forventede konsekvenser, af de to, mens H2 rent faktisk har de bedste konsekvenser (måske på grund af tilfældigheder). Nu kan man hævde, at valget af H1 på en og samme tid ville være det subjektivt rigtige og objektivt forkerte handlingsalternativ blandt de mulige. Distinktionen mellem subjektive og objektive versioner af en given konsekventialistisk teori kan således være af yderste væsentlighed, når man skal forstå teoriens domme over konkrete cases, og man ender med fejlfortolkninger, såfremt man ikke fastslår dette skel ordentligt. Med andre ord må man gøre sig det klart, hvorvidt en konsekventialistisk teori skal ses i et objektivt og/eller subjektivt lys, når man ønsker at applicere den.

Distinktionen mellem direkte og indirekte konsekventialisme kan reduceres til følgende spørgsmål: Skal X evalueres på en direkte eller indirekte måde? Hvis man eksempelvis substituerer *handling* for X, lyder spørgsmålet: Skal man evaluere konsekvenserne af *handlingen selv* (direkte evaluering) eller i stedet

evaluere konsekvenserne af noget andet, såsom en praksis, en mængde af regler, en institution e.l., som har at gøre med handlinger af denne type (indirekte evaluering)? F.eks. kunne man foreslå en mængde af regler, der ville lede til de bedste konsekvenser, såfremt alle fulgte dem. Dette kunne give basis for en indirekte konsekventialistisk teori, fordi man ad denne vej ville kunne evaluere folks handlinger på en indirekte måde, nemlig via deres regelefterlevelse. Mere konkret kunne man måske foreslå, at de klassiske deontologiske

pligter, herunder *du må ikke slå mennesker ihjel* og *du må ikke lyve*, lige præcis udgør dén unikke mængde af pligter, der på sigt ville have de bedste konsekvenser, såfremt alle fulgte dem. På denne måde kunne man være indirekte konsekventialist ved at plædere for, at alle burde følge de klassiske deontologiske pligter. Dette kan forståeligt nok virke en smule kontraintuitivt på nogle læsere, men desuagtet er der faktisk tale om reel konsekventialistisk argumentation i eksemplet. Man skal huske, at hvor konsekventialisten i sloganform hævder, at det gode bestemmer det rigtige, så hævder deontologen på en vis måde det modsatte. Deontologen vil nemlig henvise til en form for iboende rigtighed hos de respektive pligter i sin argumentation for disse, men det er tydeligvis ikke en sådan argumentation, der føres i eksemplet. Tværtimod går eksemplets argument på, at man bør følge de deontologiske pligter, fordi dette vil have de bedste konsekvenser—hvilket unægtelig er udtryk for et typisk konsekventialistisk ræsonnement.

”
Forhåbentlig kan grundig læsning af artiklen afhjælpe nogle af de typiske misforståelser angående konsekventialisme, som kan opstå blandt debattører...
”

I konteksten af denne distinktion mellem direkte og indirekte konsekventialisme er det også væsentligt at drage en distinktion mellem et rigtighedskriterium og en beslutningsprocedure. Et *rigtighedskriterium* fortæller os hvilket X, der er det rigtige, mens en *beslutningsprocedure* giver os en konkret metode eller procedure til at opnå dette rigtige X i praksis. Lad os bruge en simpel form for handlingsutilitarisme til at

eksemplificere denne distinktion¹⁴. Denne form for handlingsutilitarisme siger: *En handling er moralsk rigtig, hvis og kun hvis der ikke findes en anden tilgængelig handling, som ville tilvejebringe en større mængde af samlet velfærd som konsekvens*. Det er almindelig praksis at betragte handlingsutilitarismen som et rigtighedskriterium, der fortæller os, hvilken handling der er den rigtige, mens det er et empirisk spørgsmål, hvordan man bliver i stand til at udføre den rigtige handling i praksis. En utilitaristisk beslutningsprocedure, som har

været foreslået, er, i stil med det ovenstående eksempel angående indirekte konsekventialisme, at pålægge folk en bestemt mængde af motiver, dispositioner, normer etc., som i det lange løb vil udmunde i de bedste konsekvenser. En beslutningsprocedure er i denne forstand altså snarere en særlig delmængde af det, der kausalt betinger vores valg af handlinger i konkrete situationer, end det er en form for algoritmisk procedure, som med sikkerhed leder os frem til den rette handling under ideelle forhold¹⁵. Indirekte utilitarisme kunne i forlængelse heraf forstås som en påmindelse om, at der for utilitarister er en del handlinger, som er af særlig væsentlig karakter, nemlig de handlinger, som leder til nogle ønskværdige karaktertræk hos dem selv og det omgivne samfund.

Noter:

1: Det var Elizabeth Anscombe, der i sin artikel *Modern Moral Philosophy* fra 1958 introducerede termen 'Consequentialism' (Anscombe 1958, 12). Der havde selvsagt været teorier med konsekventialistiske træk inden da, men tidligere havde man gerne omtalt disse teorier som *teleologiske*. Gennem den sidste halvdel af det 20. århundrede blev det gradvist mere normalt at benytte navnet 'Konsekventialisme' om de deontologiske teories hovedopposition.

2: Bemærk, at etisk egoisme implicerer rationel egoisme, dvs. det synspunkt at handlingen H er rationel, hvis og kun hvis H maksimerer, hvad der er i den relevante agents egeninteresse (Driver 2007, p. 32).

3: Se også (Dunn & Ahlstrom-Vij 2017; Sinnott-Armstrong 2021).

4: Af filosoffer, der eksplicit sammenkobler agentneutralitet med konsekventialisme, kan McNaughton & Rawling (1991) og Howard-Snyder (1994) nævnes.

5: Alternativer forstås i litteraturen oftest som handlingsalternativer, altså de forskellige handlinger, der er mulige at udføre i en given situation. Se f.eks. (Pettit 1993) for en uddybning. Bemærk også Carlsons vigtige arbejde vedrørende alternativets *tilgængelighed* i (Carlson 1995).

6: Bemærk, hvordan dette eksempel let kan gøres mere ekstremt. Ultimativt må jeg også skulle give mit eget liv for at redde ti torturofre, såfremt deres tortur er tilstrækkeligt slem og langvarig. Af denne grund er antagelsen om agentneutralitet i konsekventialistiske teorier ofte blevet kritiseret for at være for krævende for enkeltindivider, der må forventes at opofre sig selv på det alment godes alter. Tak til en anonym reviewer for denne ekstreme version af eksemplet.

7: Det bør bemærkes, at *afhængighed* i denne definition er ment bredt nok til at kunne inkludere såvel reduktive som ikke-reduktive afhængighedsrelationer (et eksempel på en afhængighedsrelation af sidstnævnte type kunne være *superveniens*).

8: Dependensantagelsen er åbenlyst nært beslægtet med basisintuitionen B (jf. afsnit 0), men hvor B blot lagde en særlig egenskab, som alle konsekventialistiske teorier søger at indfange, så viser Dependens

3. Opsummering

I nærværende artikel har vi søgt at give læseren en indføring i, hvad konsekventialisme er på et generisk niveau. Der er således i afsnit 1 blevet fremlagt en række af de vigtigste konsekventialistiske grundantagelser. Diverse antagelser er blevet kommenteret undervejs i et forsøg på at vise, hvordan konsekventialisme adskiller sig fra non-konsekventialisme. Desuden er der blevet foretaget en række sondringer i afsnit 2, som kan have afgørende indflydelse på, hvad en given konsekventialistisk teori reelt hævder. Forhåbentlig kan grundig læsning af artiklen afhjælpe nogle af de typiske misforståelser angående konsekventialisme, som kan opstå blandt debattører, herunder filosofistuderende, når disse udveksler argumenter om emnet.

mere eksplicit, hvorledes konsekventialister accepterer en afhængighedsrelation, hvor *rigtighed* skal forklares ud fra *godhed* (dvs. gode konsekvenser). Dette er en væsentlig pointe, idet deontologiske teorier i vid udstrækning antager det omvendte, nemlig at det gode må forklares ud fra det rigtige (alternativt: det forpligtende). For en deontolog er det rigtige alternativ ikke nødvendigvis det, som har gode konsekvenser.

9: Dette er ikke den rette artikel til at gå ind i en længere diskussion af, hvad der præcis skal forstås ved selve begrebet *velfærd*. Så vi vil blot betragte dette som et åbent spørgsmål.

10: Se for eksempel (Goldman 1999, p. 5).

11: Bemærk, at denne case også kan benyttes som (forsøgt) modeksempel til Agentneutralitet. Tak til en anonym reviewer for denne observation.

12: Bemærk, at en hævde af Maksimering ikke nødvendigvis implicerer *Unikhed*, dvs. et krav om, at der blandt de tilgængelige alternativer må være præcis ét, der er det bedste. Maksimeringsantagelsen er således kompatibel med en $\geq$ -ordning på tilgængelige alternativer, og følgelig kan der være tilfælde, sådan at flere end ét X maksimerer det gode. Med andre ord kan der selv under antagelse af Maksimering opstå situationer, hvor flere alternativer viser sig at være lige rigtige (eller tilladelige). Selv med denne bemærkning in mente lader vi andre spørgsmål om ordningen på alternativer og dennes formelle egenskaber stå ubesvarede hen. Vi godtager denne mangel for nemheds skyld.

13: Dette er selvfølgelig blot et udsnit af de distinktioner, som kan have afgørende indflydelse på konsekventialistiske teorier.

14: Klemens Kappel bruger et lignende eksempel i (Kappel 1997, 61).

15: Det faktum at en beslutningsprocedure kan forstås på netop denne måde, betyder selvfølgelig ikke, at den mere algoritmiske forståelse er irrelevant mht. konsekventialistiske teorier.

Litteratur

- Anscombe, E. 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33 (124): 1-19.
- Aristoteles. 350 f.Kr./1984. *Nicomachean Ethics*. I *The Complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes (ed.). Princeton University Press.
- Bentham, J. 1789/1961. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Doubleday. Brown, C. 2011. Consequentialize This. *Ethics*, 121 (4): 749-771.
- Carlson, E. 1995. *Consequentialism reconsidered*. Academic Publishers.
- Driver, J. 2007. *Ethics: The Fundamentals*. Blackwell Publishing.
- Dunn, J. & Ahlstrom-Vij, K. 2017. Is Reliabilism a Form of Consequentialism?. *American Philosophical Quarterly*, 54 (2): 183-194.
- Foot, P. 1985. Utilitarianism and the Virtues. *Mind*, 94 (374): 196-209.
- Goldman, A. 1999. *Knowledge in a social world*. Oxford University Press.
- Howard-Snyder, F. & Norcross, A. 1993. A Consequentialist Case for Rejecting the Right. *Journal of Philosophical Research*, 18: 109-125.
- Howard-Snyder, F. 1994. The Heart of Consequentialism. *Philosophical Studies*, 76 (1): 107-129.
- Kagan, S. 1998. *Normative Ethics*. Westview Press.
- Kant, I. 1785/1999. *Grundlæggelse af Sædernes Metafysik*. Oversat fra tysk til dansk efter "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ved Tom Bøgeskov. Hans Reitzels Forlag.
- Kappel, K. 1997. Konsekventialisme. *Filosofiske Studier*, 17: 51-74.
- McNaughton, D. & Rawling, P. 1991. Agent-Relativity and the Doing-Happening Distinction. *Philosophical Studies*, 63 (2): 167-185.
- Mill, J. S. 1861/1995. *Utilitarisme*. Oversat fra engelsk til dansk efter 1971-versionen af "Utilitarianism" ved Helge Nørgaard Madsen. DET lille FORLAG.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Pettit, P. 1993. Consequentialism. I *A Companion to Ethics*. Peter Singer (ed.). Blackwell Publishing.
- Sinnott-Armstrong, W. 2021. Consequentialism. I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>>.
- Slote, M. 1984. Satisficing Consequentialism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 58: 139-163.
- Thomson, J. 1976. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem. *The Monist*, 59 (2): 204- 217.

NR. 56

ISSN 2445-7108