

Kunnskaps-sosiologi, relativisme og anti-realisme

– EIN GJENNOMGANG AV KUHN, WITTGENSTEIN, WINCH OG BLOOR

Atle Måseide

Mag.art., førsteamanuensis/instituttstyrar, Institutt for filosofi,
Universitetet i Tromsø
E-post: atlem@sv.uit.no

Sannings-pretensjon er eit essensielt vilkår for alt vitskapleg arbeid. Difor spelar realisme- og relativisme-problemet ei viktig rolle, ikkje berre i forhold til postmodernistisk eller dekonstruktivistisk vitskapsfilosofi, men likeeins i forhold til hermeneutiske eller mundan-fenomenologiske prosjekt, i tillegg til kunnskaps-sosiologi (seinare k-sosiologi). I denne artikkelen skal eg drøfte problemet på basis av Kuhn, Wittgenstein, Winch og Bloor og vise at og kvifor i alle fall Winch og Bloor sine respektive prosjekt ikkje lar seg innløyse.

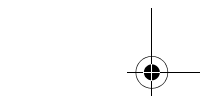
English abstract p. 235

Vi knytter lett relativisme- og realismeproblemet til postmodernistiske eller dekonstruktivistiske versjonar av vitskapelege teoriar og praksis. Problemet oppstår andre stader òg, t.d. i hermeneutiske eller mundan-fenomenologiske prosjekt. Det har likeeins spelt ei rolle i drøftinga av Kuhns teori om vitskapleg utvikling. I det følgjande skal eg handsame problemet med utgangspunkt i Kuhn, Wittgenstein, Winch og Bloor.¹ Kuhns teori kan tolkast på minst to måtar. Éi tolking genererer relativisme- og realismeproblemet. Den andre opnar for at validitets- og sanningssida får ein plass som kanskje styrer unna relativisme og antirealisme. Tilsvaran-

de er det med *Wittgenstein*. *Winch* endar derimot i ein «overflatehermeneutikk» som utelukkar sannings- og validitetsproblema. *Bloor* skil seg noe frå dette. Han er inspirert av Wittgenstein, men det *sterke programmet* hans i kunnskaps-sosiologi endar i ei form for tingspråk, der vitskapleg kunnskap skal forklarast utelukkande utfrå sosiale årsaker. Følgjeleg blir spørsmålet om sanning og validitet oversett.

I

Meiningsnøytrale rådata fins ikkje. Vi «ser» med begrep og teoriar. Data er teoriimpreg-



nerter.² Dette er opplagt, men skaper, kan det sjå ut til, eit prinsipielt problem: Om verda og verdas eigenskapar på avgjerande vis er konstituert gjennom teoriar, er det ikkje problemløst å hevde at teoriar si oppgåve er å beskrive og forklare ein teoriubunden røyndom. Dette gir eit uventa problem:

Konstituerer begrepslege skjematata eller teoriar verda, blir verda redusert til slike teoriar og skjematata.

Fins det ein røyndom forut for og uavhengig av teoriane om den? Er røyndommen teori-generert (som ikkje må forvekslas med teori-formidla), slik at ulike teoriar gir ulike røyndommar, står vi farleg nær ei form for *språkleg-teoretisk reduksjonisme*: konstituerer begrepslege skjematata eller teoriar verda, blir verda redusert til slike teoriar og skjematata.³ Må vi gå med på dette?

Kuhns teori om at vitskapleg arbeid nødvendigvis finn stad innan vitskaplege paradigme, at vitskapleg utvikling består i overgang frå eitt paradigme til eit anna, og at det er uråd å snakke om vitskapleg framsteg avdi ulike paradigme ikkje kan omsetjast til kvarandre fordi dei er inkommensurable, er ein av dei moglege konsekvensane av (innsikten i) at observasjonar og data er og må vere teoristyrde og -impregnerte.

I *The Structure of Scientific Revolutions* hevdar Kuhn at verda endrar seg med overgangen frå eitt paradigme til eit anna. Det han seier, som inneber at paradigme/teori må føreordnast observasjon og data, kan tolkas på t.d. to innbyrdes uforeinlege måtar:

(1) Verda, slik vitskapsfolk gjer greie for den, endrar seg korrelativt til endringar i teoriar/paradigme.

(2) Verda sjølv endrar seg korrelativt til endringar i teoriar eller paradigme.⁴

Gitt (1), har vi ikkje noe uløysleg problem: Ulike teoriar gir ulike tolkingar av verda. Dette er foreinleg med at verda eksisterer førut for og uavhengig av beskrivingane og tolkingane, dvs. ikkje kan reduseras til eit paradigme, teori, e.l. Gitt (2), har vi eit problem: Verda sjølv forandrar seg bokstaveleg talt med skifte av teori eller paradigme. I tillegg til at einkvar teori som er foreinleg med (2), er absurd, ville konsekvensen av (2) vere at teoriar aldri ville kunne svekkast eller falsifiserast i møtet med røyndommen. Grunnen til at eit paradigme blir avløyst av eit anna, kan, gitt (2), ikkje vere at det ikkje held mål andsynes problema verda sjølv eller sider ved den konfronterer oss med, når vi forhold oss til den eller dei på basis av paradigmet. I så fall kan det sjå ut til at einaste grunnen til paradigmeskifte er teoriinterne forhold, t.d. at paradigmet genererer teoriar som er internt inkonsistente. Førebels skal eg argumentere utifrå ei antaking om at (2) er korrekt tolking. Eg skal seinare argumentere for at tolking (1) truleg er den (meir) korrekte.⁵

Ettersom teori- eller paradigmenøytral observasjon er uråd, oppstår problemet om alle paradigme i siste instans refererer til éi

Er alt vitskapleg arbeid paradigme styrd, må kriteria for rasjonalitet følgje av dei ulike paradigma.

og same objektive verd. Eg meiner ikkje med dét at problemet *må* oppstå straks ein går med på at all vitskapleg observasjon er teori- eller paradigme styrd. Men hevdar Kuhn at ulike paradigme ikkje kan omsettas til

kvarandre avdi det ikkje fins ein paradigmeubunden instans omsettinga kan testast mot, og heller ikkje kan samanliknast utifrå eit tredje paradigme av di ingen av dei to kan omsetjast til det, blir det vanskeleg ikkje å trekke den konklusjonen at røyndommen blir redusert til paradigmet sitt.

Paradigmeskifte blir uskjonlege: Overgangen frå eitt paradigme til eit anna kan ikkje følgje paradigmeubundne og rasjonale kriterie. Er alt vitenskapleg arbeid paradigme-styrd, må kriteria for rasjonalitet følgje av dei ulike paradigma. Det som blir betrakta som rasjonalt innan paradigme P^1 , vil måtte betraktas som irrasjonalt innan paradigma P^2 og P^3 , etc. Kritikkk av P^2 på basis av P^1 ber såleis med seg eit paradoks: Den er eit mistak, gitt P^2 , men korrekt, gitt P^1 . Dette har ein interessant konsekvens: Tilhengarane av det sigrande paradigmet avgjer til eikvar tid kva som er vitenskapleg verksemd. Det tilhengarane av det gamle gjer, er uforeinleg med det som skjer på basis av det nye paradigmet. Dei er difor nødvendigvis uvitenskaplege. Dette gjeld alle paradigmeskifte. Implikasjonen er at alle paradigme må betraktast som faktisk eller potensielt uvitenskaplege.⁶

Relevansen til Kuhns teori er i vår samanheng at den inviterer til vitenskaps-sosiologiske studiar: Om (i) alt vitenskapleg arbeid finn stad på basis av paradigme, og (ii) «regjerande» forskarsamfunn er parasittære på rådande paradigme, dvs. hentar legitimiteten sin frå dei, samtidig som dei (iii) gjennom vitenskapleg praksis og utdanning legitimerer og held dei ved like, må teorien vere interessant for vitenskaps-sosiologi. Kompetansetileigning er òg eit viktig tema, gitt dette perspektivet. Studentar tileignar seg vitenskapleg kompetanse ved å internalisere rådande paradigme, dvs. gjennom læring av

relevante begrepsapparat og teoriar, deltaking i laboratoriearbeid o.l. Konsekvensen er at vitenskapsfolk som set fram hypotesar etc. som er uforeinlege med rådande paradigme, ikkje vil kunne rekne med suksess; at dei, men også berre dei, teoriar som er uforeinlege med rådande teoribygning og paradigme, vil kunne haldas for å vere originale i positiv tyding (er dei uforeinlege med paradigmet, er dei uvitenskaplege), og kriteriet på at ein student er fagleg kompetent, er at vedkommande t.d. til eksamen beskriv og forklarar det same på same måte, dvs. med basis i same begrepsapparat og teoriar, som dei alt kompetente ville ha gjort det.⁷ Testen

Forskarsamfunnet utøver ein kontroll som held paradigmet og dermed eigen legitimitet ved like.

fungerer på tre måtar: Den tilkjenner eller fråkjenner kandidaten kompetanse og tener difor til å stadfeste og reproducere autoriteten til dei som utøver kompetanse i fagleg vurdering. Dèt inneber at forskarsamfunnet utøver ein kontroll som held paradigmet og dermed eigen legitimitet ved like. Vitenskaplege begrepsapparat, teoriar, metodar, eksamen, etc. uttrykker sosiale konvensjonar. At sosiologar finn det interessant å studere korleis slikt fungerer, er lett å forstå:

Scientific standards themselves are a part of a specific form of culture; authority and control are essential to maintain a sense of reasonableness of the specific form. Thus, if Kuhn is correct, science should be amenable to sociological study in fundamentally the same way as any other form of knowledge or culture.⁸

Problema Kuhn hamnar i, viser noen poeng det gjeld å vere merksam på:

Hevdar ein (i) at hypotesar, teoriar og begrep vil vere *styrande for* kva ein i vitenskapleg samanheng kan sjå og erfare røyndommen som, er dét noe heilt anna enn (ii) å hevde at røyndommen *inkje anna er enn* det som viser seg gjennom desse hypotesane, etc. Har vi konkurrerande system, slik at system S^1 gir observasjonsdata som er uforeinlege med dei som viser seg, gitt S^2 , må vi, gitt (ii), akseptere at anten har røyndommen innbyrdes uforeinlege eigenskapar, eller så har vi to innbyrdes uavhengige og uforeinlege røyndommar.

Hevdar ein at observasjonell erfaring er einaste gyldige kjelde til kunnskap, tar ein feil. Men av dét følgjer ikkje at gyldig kunnskap inkje anna er enn uttrykk for sosial konvensjon. Kuhns teori kjem farleg nær å hevde at samfunn og tradisjon generelt og forskarsamfunn spesielt aleine avgjer kva som kan reknas som gyldig kunnskap. Konsekvensen undergrev posisjonen sjølv: At ein held X for å vere gyldig kunnskap, er inkje anna enn verknad av sosiale og historiske årsaker. Grunnen eller grunnane eg måtte ha for å meine at teori T^1 til skilnad frå T^2 var sann, ville såleis måtte vere verknader av historiske og/eller sosiale årsaker. Freista eg finne ut av kva desse årsakene var, ville det eg i så fall fann ut, sjølv måtte vere verknad av historiske og/eller sosiale årsaker. På slike premisser er det prinsipielt uråd å gjere greie for sanning og validitet. Er tolking (ii) korrekt, må følgjeleg Kuhns teori på tilsvarande vis forklarast som verknad av historiske og/eller sosiale årsaker. Da står vi overfor eit tilfelle av sjølvreferanse: Er Kuhns teori sann, kan den ikkje ha sanningsverdi. Det kan den berre ha berre dersom den er usann.

La meg stogge litt ved (a): I naturvitskaps-samanheng må ein føresette at innbyrdes uforeinlege røyndommar ikkje kan eksistere samtidig, heller ikkje at røyndommen sjølv endrar seg radikalt frå paradigme til paradigme, slik at sanning, korrespondanseteoretisk forstått, endrar seg korrelativt til paradigmeskifta, og heller ikkje at éin og same røyndom samtidig kan ha innbyrdes uforeinlege eigenskapar. Nå kan ein samfunnsvitar, i tråd med Giddens, hevde at dette ikkje kan gjelde for samfunnsvitskaplege teoriar all den tid desse baserer seg på «dobbel hermeneutikk»⁹: Samfunnsvitaren må forholde seg til den sosiale verda slik den alt er tolka av sosiale aktørar, samtidig som han skal rekonstruere tolkingane deira ved hjelp av samfunnsvitskaplege begrep og teoriar. Er det mogleg at ulike sosiale aktørar har ulike tolkingar av den sosiale verda dei deler, kan følgjeleg ikkje tilsvarande problem råke samfunnsvitskapen. Eg går med på at ulike

Går same forskar eller forskargruppe med på at to eller fleire innbyrdes uforeinlege forklaringar av same sosiale fenomen er like sanne med omsyn til det same, har ein skaffa seg eit problem.

aktørar i same samfunn eller kultur kan ha ulike og innbyrdes uforeinlege tolkingar av det samfunnsvitarar frå utsida vil tru er same fenomenet. Det er ikkje på same vis som i naturvitskapane opplagt kva tolkingsversjon som må vere korrekt.¹⁰ Likevel, går same forskar eller forskargruppe med på at to eller fleire innbyrdes uforeinlege forklaringar av same sosiale fenomen er like sanne med omsyn til det same, har ein skaffa seg eit problem.

II

I 1996 fann det stad ein eigenarta diskusjon i «The New York Times». ¹¹ Tema var korleis indianarane var komne til den amerikanske kontinentet. Arkeologar hevda, med basis i empiriske studiar, at indianarane hadde komme over Beringstredet for om lag ti tusen år sidan. I motsetning til dette hevda ein del indianske skapingsmytar at indianarane hadde levd på det amerikanske kontinentet sidan forfedrene deira dukka opp frå ei underjordisk åndeverd. Dette skapte konflikt for Roger Anyon, ein arkeolog som hadde arbeidd for Zuni-indianarane. Han vart sitert i «The New York Times»: «Science is just one of many ways of knowing the world...[The Zuni's world view is] just as valid as the archeological viewpoint of what history is about». ¹²

Ei mogleg tolking ¹³ av sitatet er at både arkeologanes teori og Zuni-folkets myte er sanne. Dét er uråd. Forklaringane er innbyrdes uforeinlege. Påstanden om at baa er sanne, må såleis vere usann.

Nå kan vi tenke oss at Anyon ikkje utan vidare ville vere samd i denne tolkinga. Svaret hans kunne t.d. vere at påstandane er uttrykk for kvart sitt perspektiv, og da perspektivubunden sanning er umogleg, følger det at begge påstandane kan vere sanne: Gitt arkeologperspektivet, er det sant at dei første menneska på det amerikanske kontinentet kom frå Asia. Gitt zuni-perspektivet, er det sant at dei kom frå ei underjordisk åndeverd. Men dette løyser ikkje problemet, for perspektiv er nødvendigvis perspektiv på noe. Dette «noe» kan ikkje restlaust vere perspektivgenerert utan at vilkåret for perspektiv bryt saman.

Eit anna problem med perspektivtolkinga er at sanning blir ekvivalent med kva be-

stemte sosiale grupper, høvesvis arkeologar og zuni-indianarar, til eikvar tid trur. Eit slikt begrep om sanning er sjølvdestruktivt: Trur ei sosial gruppe, S, det motsette, nemlig at sanning ikkje er det ei bestemt sosial gruppe til eikvar tid trur, men må innebere samsvar med røyndommen, må S-trua vere sann, gitt at sanning er ekvivalent med det ei sosial gruppe til eikvar tid trur. Implikasjonen av dette er at dei som meiner at (i) sanning er ekvivalent med det ei bestemt sosial gruppe til eikvar tid trur, må akseptere at (ii) negasjonen av denne posisjonen også er sann.

Kva om Anyon freista grunnge synt sitt med at begge versjonar er like godt underbygd? I prinsipp er det ingen ting i vegen for at så kan vere tilfelle. Dét følger av at teoriar er underbestemte av data. Men tar ein eitt steg til og seier at det ikkje fins, og heller ikkje kan finnas, kriterie for å avgjere kven av dei moglege påstandane som er best underbygd, har ein skaffa seg eit problem. I det aktuelle tilfellet er det mogleg å tenke seg at medan den arkeologiske teorien var underbygd på basis av etablerte evidenskriterie for empirisk vitskap, var zuni-versjonen underbygd av dei kriterie mytar må oppfylle for å kunne aksepteras. Dei to kriterietypene er inkommensurable. Eit sett kriterie som kunne ha avgjort kven som evt. var det rette, er følgjeleg uråd å oppdrive. Dette er øydeleggende for Anyon: Eitkvart syn på saka som er uforeinleg med hans eige, vil vere like akseptabelt som hans, gitt at det er i samsvar med eit eller anna sett kriterie, og all den tid det ikkje fins uavhengige kriterie for å avgjere kva kriterie som er gyldige. Å erklære seg usamd med konkurrerende syn er på slike premisser meiningslaust. Dei ville vere like sanne som hans eige.

Det kunne vere at Anyon legitimerer synet sitt med at vitskap og mytar har essensielt

ulike funksjonar: Vitskapens oppgåve er å gje så korrekt beskriving eller forklaring av røyndommen som råd er. Mytanens funksjon blir oppfylt i samband med religiøs praksis og reproduksjon av kulturell identitet. Vitskap og mytar konkurrerer ikkje. Medan vitskaplege teoriar kan ha sanningsverdi, og denne kan avgjerast ved hjelp av empirisk granskning, gjeld dette ikkje mytar. I den grad dei kan ha sanningsverdi, er denne av ein essensielt annan karakter enn den empiriskvitskaplege. Omset vi «valid» med «gyldig», får vi såleis ikkje ei sjølvmotseiing. Men kva «just as valid» i så fall skal tyde, er anten uråd å avgjere, eller trivielt.

Å seie om to aktørar i ein kultur at dei gir innbyrdes uforeinlege beskrivingar av verda eller deler av verda dei lever i, samstundes som ein hevdar at begge sine beskrivingar må vere sanne fordi dei uttrykker ulike perspektiv på verda, lar seg såleis umogleg forsvare. Dette viser, for det første, at aktørperspektivet ikkje er tilstrekkeleg i forståinga av sosiale fenomen (jamvel om det er nødvendig¹⁴), og, for det andre, at ein treng rekonstruere forståingsmåtane deira på basis av vitskaplege begrep og teoriar (jamvel om også dét aleine er utilstrekkeleg).

Dette inneber ikkje at begrepsapparat og teoriar ein gjennomfører rekonstruksjonen på basis av, ikkje er eller kan vere utvikla i eit forskarkollektiv. Derimot inneber ulike

Aktørperspektivet er ikkje tilstrekkeleg i forståinga av sosiale fenomen (jamvel om det er nødvendig).

begrepsapparat og teoriar at ein fokuserer på ulike aspekt ved verda, som i sin tur inneber at ein defokuserer på andre. Av dette følgjer ikkje at begrepsapparat og teoriar utvi-

kla av ulike forskarfelleskap inkje anna er enn tilfeldige perspektiv på det som skal forståas og beskrivas. At begrepsapparat kan vise seg vere inadequate og teoriar bli falsifiserte, spelar ei prinsipielt viktig rolle. Krava begrepsapparat og teoriar må tilfredsstillast, er at det skal vere mogleg å granske sanningsverdien til beskrivingane, forklaringane og prognosane dei genererer, følgeleg også den saklege adekvansen deira, og såleis kunne skille mellom gode, mindre gode og uakseptable måtar å underbygge teoriar på. Til dette trengs ei teoriuavhengig verd.

Relativismen som ligg her, har mange røtter. Éi av desse finn vi i Wittgensteins «seinfilosofi», t.d. i *Philosophische Untersuchungen*.¹⁵ Blant temata hans er vilkåra for (i) å forstå andre menneske og (ii) meningsfull språkbruk: (i) å skjønne andre er nødvendigvis å forstå dei gjennom situasjonane dei forhold seg til i handlingane sine; (ii) ord får normalt meininga si gjennom måtane dei blir brukte på i ulike kontekstar.¹⁶ Dette tyder at kriteria for (i) å skjønne andre og (ii) korrekt språkbruk, må vere sosiale.¹⁷ Å lære å bruke eit ord korrekt er å lære å følgje ein regel. Reglar kan ikkje vere private. Var dei dét, ville det vere prinsipielt uråd å skilje mellom å følgje ein regel og tru at ein følgjer regelen. Utan intersubjektiv kontroll er det uråd å avgjere om ein faktisk følgjer regelen eller ikkje. Reglar er sosiale: Kriteriet på at ein brukar eit ord korrekt, er at ein brukar det slik kompetente språkbrukarar ville ha brukt det i ein gitt kontekst. Korrekt språkbruk lærer ein gjennom korreksjon eller aksept frå kompetente språkbrukarar i ulike situasjonar. Språk, tankar, kjensler, erfaringar, sjølvforståing, etc. kan, strengt tatt, ikkje vere private. Dei må vere offentlege i den forstand at utan sosialitet vil språk vere umogleg. Brukar vi ord meningsfullt, er re-

glane vi implisitt følgjer, sosialt inkarnerte. Tilsvarande gjeld handlingar, kjensler, etc.: All den tid dei uttrykker ei eller anna situasjonsforståing, vil også desse måtte vere regelstyrde. Desse reglane er såleis sosialt ikkjøta og konstituerande for samfunnet i den forstand at ulike reglar og institusjonar vil måtte generere, evt. reprodusere, ulike typar samfunn. Sosiale ordningar har difor for-

Det skal ikkje mye fantasi til for å sjå at her ligg relativismen på lur.

rang framfor individuelle aktørar. Individuelle handlingar må forståast på bakgrunn av ulike sosiale praksisar og ordningar. Isolerte frå desse er dei ikkje handlingar. Vilkaoret for å skjønne aktørar er følgeleg at ein skjønner dei praksisar, institusjonar og ordningar dei ter seg i forhold til. Desse gjer aktørane framferd, språkbruk, kjensler, etc. meningsfulle eller meningslause.

Det skal ikkje mye fantasi til for å sjå at her ligg relativismen på lur. Er kriteriet for meningsfull språkbruk og handling hyst i sosialt ikkjøta reglar, har ein med dét likevel ikkje sagt noe om opphavet til reglane og heller ikkje på noen måte grunnigitt eller legitimert dei. Kan slike reglar utelukkande legitimeras innan rammene av praksisformene dei regulerer, og det er nett *dette* som er problemet, er det ikkje vanskeleg å sjå at problem må oppstå. Gitt at ei av praksisformene i eit samfunn er slik at den genererer behov for slavar. I så fall vil regelen som er hyst i, eller følgjer av, denne praksisforma under desse vilkåra, samstundes gje legitimitet til slavehaldet. Gitt denne tolkinga, kan spørsmål om gjeldande sosiale ordningar er akseptable, evt. om moralske og juridiske normer som regulerer og gir legitimitet til slike ordningar, er akseptable, ikkje mei-

ningsfullt stillast. Stiller ein spørsmål ved dei, viser det at ein ikkje skjønner ordningane ein problematiserer. Ein bryt reglane for meningsfull språkbruk, om lag som den som freistar spele sjakk utan å følgje sjakkreglane. Det ein gjer, er meningslaust.

Reglane aktørar handlar etter, kan ikkje veljas fritt. Dei blir internaliserte gjennom sosialiseringa. Dette gjeld tileigning av både språkleg og sosiomoralsk kompetanse, som er ulike sider ved same sak: Med internalisering av språkleg dugleik lærer ein t.d. å bruke moralske ord som «tjuveri»/«å stele», «løgn»/«å lyge», etc. korrekt. Ettersom dette er å lære å kjenne den rette meininga deira, har ein samtidig tileigna seg sosiale og moralske kompetansar. Dette inneber at skal ein ta stilling til om t.d. rådande moral lar seg rettferdiggjere, utgjer dei relevante reglane eit grunnvilkår for å drøfte og ta stilling til aktuelle normer og ordningar. Å spørje etter legitimering av normer, gitt at legitimiteten deira er uløyselig knytt til slike reglar, og reglane er alt ein har, gir ikkje meining: Å stille spørsmål ved språkleg, sosialt og moralsk konstitutive reglar er som å stille spørsmål ved sjakkreglane. Desse konstituerer spelet som sjakk. Den som ikkje følgjer dei, spelar heller ikkje sjakk. Eit enkelt døme kan vise korleis normer blir immune mot kritikk, gitt bestemte sosiale føresetnader. Den som har lært å bruke ordet «tjuveri» korrekt, viser gjennom måten å bruke det på at han veit at uløyves tileigning av andres rettmessige eigedom er moralsk og juridisk uakseptabelt. Men norma som forbyr tjuveri, føreset retten til eigedom: Utan individuell eller kollektiv rett til eigedom er det ikkje mogleg å omtale noe som tjuveri. Identifikasjon av ei handling som tjuveri har såleis ei bestemt sosial ordning som føresetnad. Gitt denne ordninga, er det menings-

laust å stille spørsmål om tjuveri er moralsk forkasteleg. Ein påstand om at eigedom føreset tjuveri og difor er moralsk illegitim, gir meining dersom, men også berre dersom, ein aksepterer retten til eigedom som legitim.

Nå er ikkje Wittgenstein så eintydig som eg til nå har utlagt han. I *Philosophische Untersuchungen* § 206 tematiserer han vilkåret for å kunne forstå framande kulturar og språk:

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

Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, dass die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.?

Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.

Wittgenstein introduserer her eit fellesmenneskeleg referansesystem, «Bezugssystem», og gjer det til vilkår for forståing på tvers av

Den kontekstuelle relativismen har, ifølge Wittgenstein, ei grense den ikkje kan overskride.

språklege og kulturelle grenser: Er all meiningfull språkbruk og handling regelstyrd, må også det fellesmenneskelege referanse-

systemet bestå av reglar. Desse kan ikkje vere inkarnerte i og konstitutive berre for bestemte språkspel og praksisformer, slik reglane han elles snakkar om, er. Det er ikkje utan vidare klart kvar han i så fall plasserer rota til denne typen reglar. Men referansesystemet kan ikkje ha meininga eller den meningskonstituerande funksjonen sin knytt til ein kontekst, slik at det i ein kontekst fungerer på eitt vis, i ein annan på anna vis. Den kontekstuelle relativismen har, ifølge Wittgenstein, ei grense den ikkje kan overskride. I det følgjande skal eg med «fellesmenneskeleg referansesystem» forstå «felles menneskeleg natur».¹⁸

Wittgenstein kan sjå ut til å hevde to syn som ikkje utan vidare er foreinlege med kvarandre:

- (a) Språk har rota si i praksisformer og reglar som regulerer desse.
- (b) Praksisformer har rota si i eit fellesmenneskeleg referansesystem, den felles menneskelege naturen.

(a) kan grunnjervas på basis av (b), ikkje omvendt. Difor er tolkingane ikkje utan vidare foreinlege. At grunnjevensforholdet er som det er, viser at livs- og praksisformer, sosiale ordningar, språkspel og reglar som dels er inkarnerte i og dels konstitutive for desse, ikkje kan vere det fundamentale. Det *kan*, i alle fall i den siterte §, sjå ut som om han meiner desse må forankras i og grunnjevas gjennom ein sams menneskenatur.¹⁹

Wittgensteins «seinfilosofi» har tent som grunnlag for k-sosiologiske teoriar.²⁰ Blant dei vi sporar påverknad hos, er *Peter Winch*. I det følgjande skal eg vise kor leis den k-sosiologiske tolkinga hans av Wittgensteins «seinfilosofi» i *The Idea of a Social Science* fører til uløselege problem.²¹ Alle praksis-



former er uttrykk for sosialt liv. Såleis blir vitskap ein modus av sosialt liv, religion ein annan.²² Kvar slik modus har sine spesielle kriterie for kva som kan vere meiningsfullt og forståeleg.²³ Konsekvensen er at dei praksisinterne reglane for ei bestemt praksisform avgjer kva som kan reknast som meiningsfullt, fornuftig og reelt. Fokuserer fysikaren på atom og subatomære partiklar, er ikkje desse meir reelle enn englar, Gud og djevelen for ein prest innan ei eller anna grein av kristendommen. Kva realitetssta-

**Vitskapleg praksis er korkje
meir eller mindre logisk enn
religiøs praksis.**

tus fenomen har, er ein intern funksjon av den modus av sosialt liv fenomenet fell inn under.²⁴ Det fins ikkje eit livsform- eller praksisformuavhengig språk ein kan drøfte fysikkens teoriar og religiøse dogme i. Er ein påstand innan fysikk uforeinleg med ein påstand innan ein bestemt religion, er dette berre tilsynelatande. Vitskapleg praksis er korkje meir eller mindre logisk enn religiøs praksis.²⁵ Røyndommen er, kort og godt, identisk med det folk til eikvar tid trur er tilfelle, og som dei uttrykker i form av t.d. teoriar i fysikk og religiøse dogme. Ein røyndom uavhengig av og førut for einkvar modus av sosialt liv og dei begrep den dels er inkarnert i og dels inkarnerer, fins ikkje.²⁶ Innnebørda av dette er at sanning, validitet, legitimitet og objektivitet blir reduserte til uttrykk for ulike modi av sosialt liv eller praksisformer.²⁷ Dette har ein kontant konsekvens for Winch. Plassen legitimeringsproblemet får hos han, gjer at posisjonen hans (i) må karakteriseras som «overflatehermeneutikk». Men dét er ikkje

alt: (ii) Winch sin eigen teori må, ifølgje seg sjølv, også vere uttrykk for ein bestemt modus av sosialt liv. Dermed kan ein ikkje spørje etter grunningjeving av teorien frå ein posisjon utanfor denne sosiale modus. Dét tyder at ein filosofisk teori om same tema som Winch tar opp, og som motseier det han hevdar, frå Winch sitt perspektiv vil kunne betraktast som eit teoretisk uttrykk med grunnlag i ein annan sosial modus. Dermed har han immunisert teorien sin mot kritikk, samstundes som han ikkje på ein meiningsfull måte lenger kan oppretthalde teoriens sanningskrav eller -pretensjon. Begrep og teoriar styrer vitskapleg arbeid. Tilsvarande er det med den førvitskaplege livsverda. Men av dét følger ikkje at verda, slik Winch meiner, kan reduserast til modi av av sosialt liv eller til språkbruk knytt til slike modi. Eit fellesmenneskeleg referansesystem eller sams menneskenatur, som Wittgenstein antar er vilkår for gjensidig forståing på tvers av kulturelle og språklege grenser, finst ikkje hos Winch. Han hamnar såleis i same problem som Kuhn, gitt tolking (ii), og definitivt Anyon.

III

Winch er ikkje aleine om å representere eit slikt syn. *David Bloor* er ein annan. I boka *Knowledge and Social Imagery*²⁸ påstår han følgjande:

Knowledge for the sociologist is whatever men take to be knowledge. It consists of the beliefs which men confidently hold and live by. In particular, the sociologist will be concerned with beliefs that are taken for granted or institutionalized or invested with authority by groups of men.²⁹

Hevdar han utan reservasjon at kunnskap er «whatever men take to be knowledge», har han per implikasjon relativisert sannings- og validitetsproblemet. Kunnskapens påstandsinnhald må forståas mot ein sosial bakgrunn. I staden for å spørje etter kva *saklege grunnar* NN har for å påstå det han gjer, må ein spørje etter *dei sosiale årsakene* til at NN påstår det.³⁰ Gitt dette synet på kunnskap, kan kunnskapsinnhald spele ei rolle dersom, men også berre dersom, ein kan skille mellom (i) det som er sosialt akseptert som reelt eller sant, evt. gyldig, og (ii) det einskildpersonar måtte meine er tilfelle. All den tid røyndommen på slike pre-

I staden for å spørje etter kva saklege grunnar NN har for å påstå det han gjer, må ein spørje etter dei sosiale årsakene til at NN påstår det.

missar må bli identisk med det som det rår sosial semje om er røyndommen, vil dei som er usamde, på grunn av usemja si, mangle realitetsorientering. Er NN medlem av eit islamsk trussamfunn og stiller tvil ved profetstatusen til Abraham, Jesus og Muhammed, tar NN feil, gitt trussamfunnet han er medlem av. Arbeider NN i eit forskarfellesskap av biologar og stiller spørsmål om Darwins seleksjonshypotese kan vere korrekt, tar NN feil. Gitt den sosiale basis for akseptert kunnskap og NN si avvikarrolle i dei to tilfella, tar NN nødvendigvis feil. Men følgjer det av dét at det islamske trussamfunnet eller forskarfellesskapet av biologar faktisk må ha rett? Med begrepet sitt om kunnskap utelukkar Bloor at dette spørsmålet er legitimt eller relevant.

Blir kunnskap forstådd som «whatever men take to be knowledge», gjer dét Bloor

til relativist i fenomenologisk-hermeneutiske gevantar. Vert sannings- og validitets-spørsmål sjalta ut frå kunnskap ein skal gjere greie for, er det dessutan tendensielt eit tingspråk ein beskriv den ved hjelp av. Det er kunnskapens «overflate» og sosiale funksjon han er interessert i, ikkje kunnskapens innhald. At han ikkje spør etter grunngevinga av kunnskapen, dvs. kva som kan legitimere den, men berre etter dei sosiale årsaker den måtte ha, styrker påstanden min.

Begrep og krav om sanning, objektivitet og validitet blir hos Kuhn og Bloor knytt til forskarsamfunnet. Objektivitet blir (tendensielt) forstått som «semje mellom dei kompetente i forskarsamfunnet», samstundes som ein implisitt føreset at det dei kompetente til eikvar tid er samde om, er sant og provar kompetansen deira.³¹ Dette gir ein tvitydig konsekvens: Vik ein i vitenskapleg arbeid av frå det som det rår allmenn semje om blant dei kompetente, er ein inkompetent. Men dette utelukkar ikkje at det det rår allmenn konsensus om blant dei kompetente, vil kunne vise seg vere feil: Viser det seg på tidspunkt t^2 at det ein på tidspunkt t^1 trudde var sant, er usant, var det som er usant på tidspunkt t^2 , også usant på tidspunkt t^1 . På hi sida, utan slik allmenn semje i forskarsamfunnet, ingen vitenskapleg disiplin og ingen vitenskapleg kompetanse.

Bloor og Kuhn peiker på eit vesentleg trekk ved vitenskapleg verksemd. Men ved utelukkande å fokusere på vitenskapens sosiale og historiske side grev Bloor grunnen vekk under sitt eige prosjekt. Legitimerings- eller sanningsspørsmålet blir sjalta ut. Problemet han ikkje kan svare på, er dette: Korleis kan standarder for vitenskapleg verksemd endre seg? Teoriar kan endras eller forkastast og erstattas av konkurrerande teoriar på basis av disiplinintern kritikk, inklusivt falsifi-



kasjon på grunn av empiriske data. K-sosiologien, slik Bloor presenterer den, må nøye seg med å konstatere at ein teori er endra eller forkasta og deretter angi dei sosiale årsakene til dette: Rasjonal grunngeving er inkje anna enn det eit bestemt forskarfellesskap til eikvar tid held for å vere rasjonal grunngeving. For Kuhn er stoda, trass i at teorien

Problemet Bloor ikkje kan svare på, er dette: Korleis kan standardar for vitenskapleg verksemd endre seg?

hans på mange punkt fell saman med Bloors, noe annleis: Eit paradigmeskifte blir, seier han, framkalla m.a. avdi mengda av anomaliar og ad hoc-hypotesar blir for stor. Da har han implisert at grunnen til paradigmeskiftet er at paradigmet ikkje kan gje tilfredsstillande løysingar på presserande problem. Grunnen er ikkje reint paradigmeintern. Inneborða er at han indirekte tilkjenner røyndommen eksistens og eigenskapar førut for og uavhengig av paradigmet. Dette er tilsynelatande uforeinleg med paradigme-teorien hans, i alle høve slik den av mange er blitt tolka på basis av *The Structure of Scientific Revolutions*. Men all den tid anomaliar spelar ei viktig rolle for paradigmesamanbrot, ligg føresetnaden om ein paradigmeubunden røyndom i korta alt i *The Structure of Scientific Revolutions*. Kuhns teori møter såleis noen av dei same problema som teoriane til Winch og Bloor. Men den lir ikkje totalhavari. Det ser difor ut til at tolking (1) av Kuhns teori kan vere korrekt, jamvel om han sjølv, t.d. i samband med tesen om paradigmeinkommensurabilitet, gjer trekk som kan tolkas i retning av at (2) kanskje, når alt kjem til alt, er rette tolkinga. Om ikkje anna kan (1) ikkje avvisast utan vidare.

Gitt dét, blir det problematisk å hevde at kritikken som råkar Bloor, også og i same omfang råkar Kuhn.

Ved å redusere begrepet om vitenskapleg objektivitet til semje blant dei kompetente i forskarsamfunnet, impliserer Bloor at den delen av røyndommen ein teori er utvikla for å finne ut av, evt. som det aktuelle forskarsamfunnet arbeider med å forklare, ei-genleg er irrelevant. Relevante er utelukkan-

Kuhns teori møter såleis noen av dei same problema som teoriane til Winch og Bloor. Men den lir ikkje totalhavari.

de dei sosiale årsakene som får aktørane i forskarsamfunnet til å akseptere at så og så er tilfelle, evt. som er operative når nye aktørar internaliserer forskarsamfunnet sine standarder. Om desse er sanne eller gyldige, er irrelevant:

Suppose the tribe on this side of the river worship one god, and the tribe on the other side of the river worship another god. If the worship of the gods is a stable feature of tribal practice, if they are spoken of routinely, if courses of action are justified by reference to them, then I would say that both beliefs are objective.³²

Dette plasserer Bloor i ein posisjon ikkje ulik den Anyon hamna i med freistnaden på å «forsone» arkeologar og indianarar. Men ikkje berre dét: *Inneborða av påstanden hans er at sanning og objektivitet ikkje kan ha noe med kvarandre å gjere*: To innbyrdes uforeinlege religiøse truer kan ikkje båe vere sanne. Ingen av dei treng vere sanne, men insisterer medlemmene av X-stammen på at deira tru er sann, impliserer dei samstundes

at Y-stammen si tru, som er uforeinleg med X-stammens, må vere usann. Likevel hevdar Bloor at båe er (like) objektive. Innbyrdes uforeinlege sannings-krav kolliderer med kontradiksjonsprinsippet. Insisterer Bloor på at så ikkje er eller kan vere tilfelle med objektivitetskrav, *må* han f olgeleg f oresette at sanning og objektivitet ikkje har noe med kvarandre   gjere. Med andre ord kan han insistere på at den k-sosiologiske teorien hans er objektiv utan   gjere krav på   vere sann. Konsekvensen er at Bloor (i) kan hevde at den k-sosiologiske teorien hans er objektiv, samtidig som han (ii) må vedg a at sanningsverdien til påstandane i dei teoretiske forklaringane hans ikkje har vitskapleg interesse. Han må  g (iii) gå med på at sjølv om andre k-sosiologiske teoriar er uforeinlege med hans eigen, er dei like objektive som den. Han kan, sidan sanningskravet er utelukka frå teorien hans, ikkje gjere krav på privilegert posisjon for sin eigen teori.

Bloor lanserer eit *sterkt program* for k-sosiologi.³³ Det krev at disiplinen (a) skal vere  rsaksforklarande og at (b) oppfatningar, dvs. teoriar o.l., skal handsamas utan omsyn til sanningsverdi. Skillet mellom sant og usant er utan relevans. Skal kunnskapssosiologien kunne gjere greie for seg sjølv, må den dét i samsvar med (a) og (b). Det mest radikale ved prosjektet er at matematikk og logikk må handsamas på same vis. Det siste viser tydeleg at Bloors prosjekt må punktere seg sjølv: Logikkens oppgåve er ikkje   avdekke nødvendige f oresetnader for erkjenning, tenking, meningsfullt språk og kommunikasjon. Kontradiksjonsprinsippet er ikkje nødvendig vilkår for erkjenning, etc. At vi ikkje motseier oss sjølve, evt. freistar la vere   gjere det, er inkje anna enn verknad av sosiale årsaker. I tråd med teorien sin sp er ikkje Bloor etter

kva *grunnen* kan vere til at sj lvmotseiing er «forboden». Han sp er utelukkande etter so-

Er kontradiksjonsprinsippet oppheva, vil alle ord tyde kva som helst. Da er korkje dialog eller monolog mogleg.

siale * rsaker*. Men grunnen er enkel: det er ikkje tilfeldig at samfunnet eller kommunikasjonsfellesskapet «forbyr» sj lvmotseiing. Opphevar ein kontradiksjonsprinsippet, opphevar ein eit nødvendig vilkår for meningsfull kommunikasjon. Er kontradiksjonsprinsippet oppheva, vil alle ord tyde kva som helst. Da er korkje dialog eller monolog mogleg. Det er såleis heller ikkje mogleg   seie at ord tyder noe som helst. Eit nødvendig vilkår for samfunn er borte. Kort sagt, skal forbodet mot sj lvmotseiing ha ei sosial årsak, f oreset det sjølv kontradiksjonsprinsippet.

Held Bloor fast ved at forklaring av vitskaplege praksisar og teoriar består i   rekonstruere årsakene til desse og ikkje sp erje om dei er legitime eller ikkje, må dette også gjelde k-sosiologi. Da oppstår eit paradoks: K-sosiologien blir disiplinen som skal gjere greie for alle vitskaplege disiplinar, inklusivt seg sjølv, samstundes som den på eigne premissar gjer sannings- eller legitimitetsproblemet irrelevant. Gitt dette, kan k-sosiologi ikkje gjere krav på at  rsaksforklaringane den kjem med, er sanne. Men det stoggar ikkje med dette: Gitt k-sosiologiens måte   forklare kunnskap på, f olger eit regress- og sj lvreferanseproblem: Alle vitskaplege forklaringar er verknader utelukkande av sosiale årsaker. Dette gjeld difor, som Bloor vedgår, k-sosiologien sjølv. Såleis må k-sosiologiens förste-ordens forklaringar sjølve forklarast k-sosiologisk. Da desse andre-

ordens forklaringane også er verknader av sosiale årsaker og må forklarast utelukkande med referanse til sosiale årsaker (tredjeordens forklaring), treng vi ei k-sosiologisk forklaring, dvs. fjerdeordens forklaring, av denne forklaringa igjen, etc., etc.

Dette er øydeleggende for Bloor: K-sosiologien hans har til oppgåve å forklare kvifor vitskapsfolk og forskarsamfunn har dei oppfatningar dei har. Men gitt premissane hans, kan desse forklaringane ikkje vere sanne eller gyldige. Dei kan ikkje ha sanningsverdi. Forklaringane er ikkje anna enn uttrykk for kva ein bestemt type k-sosiologar av sosiale årsaker meiner er korrekt: Dei aksepterer ikkje forklaringane hans av di dei har gode eller gyldige grunnar til det, dvs. fordi dei innser *at* og *kvifor* forklaringane er og må vere sanne. Skulle noen meine at dei

Gitt Bloors prosjekt, er det prinsipielt umogleg å ha sakleg grunn til å vere samd eller usamd med han.

har gode og gyldige grunnar til å forkaste Bloor sine forklaringar og forklaringstype, ville også dét måtte forklarast som resultat av sosiale årsaker. Kort sagt, gitt Bloors prosjekt, er det prinsipielt umogleg å ha sakleg grunn til å vere samd eller usamd med han. Har ein ikkje dét, er forskarfellesskapet si semje, som skal vere objektivitetens basis, utan poeng. På Bloor sine premissar er det uråd å oppretthalde eit meningsfullt begrep om objektivitet. Følgjeleg er ikkje Bloors sterke program konsistent gjennomførleg.

Poenget mitt er ikkje at det ikkje kan påvisas sosiale årsaker til at vi held visse ting for å vere tilfelle, til at vi interesserer oss for X, men ikkje Y, etc. Mange av oppfatningane våre er forårsaka i den forstand at vi har internalisert dei gjennom både førvitskapele

ge og vitskapelege sosialiseringssprossar. Men det er eit langt steg frå å gå med på dette og til å hevde at alle oppfatningar vi har og kan ha, utelukkande er verknader av sosiale årsaker, inkje anna. Det er da sjølvreferanse- og regressproblema oppstår.

La meg avslutte med eit døme på kva som vil måtte skje om sannings- eller validitetsproblematikken blir sjalta ut frå sosialvitskapelege forklaringar.³⁴ Anta at ein kunnskapssosiolog à la Bloor gjennomfører ei gransking av religiøs tru. Prosjektet er ikkje a priori meningslaust. Sosiologisk gransking av religiøs tru er i orden. Men er det gransking i Bloors ånd, møter den eit prinsipielt problem.

Sosiologiske undersøkingar av religiøs tru som sosialt fenomen kan ha mange innfallsvinklar. Men dei vil, i alle fall om dei tilhøyrer Bloors form for k-sosiologi, sjå bort frå eit avgjerande aspekt, nemleg religionens sanningspretensjon. Ein kan studere religion sin sosiale funksjon, sosiale årsaker til folks religiøse tru, etc., men overser ein sanningsproblemet, overser ein nødvendigvis ei basal side ved trua, overtydinga om at den er sann. Det er lite rimeleg å anta at ein religiøs person er indifferent til det han eller ho trur på. Sjølv sagt kan vedkommande tvile. Men det er lite rimeleg å anta at ein person er oppriktig religiøs samtidig som vedkommande er likegyldig til om trua hans er sann. Sanningspretensjonen er vesentleg annleis enn den vi finn i vitskapeleg samanheng. Den er på avgjerande vis knytt til *engasjement*. Ser ein bort frå den form for engasjement som gjer trua sann for den som trur, er det sjølv kjernen i trua ein ikkje får med seg. Granskinga, den vere seg sosiologisk eller psykologisk, er amputert. Forståinga av trua er inadekvat. Trekket er fatalt: Sjaltar ein ut trua sin sanningspretensjon, implise-

rer ein at den er uviktig for det sosiale fenomenet «religiøs tru». Dét syner at ein ikkje har begripe kva slik tru er.

Religion og religiøs tru er noe essensielt anna og meir enn system av praksisar, ritual og roller. Religiøse praksisar, etc. og aktør-anes ulike roller i desse kviler på ein grunnleggande føresetnad: Utan ei engasjert (og vilkårslaus) tru på at t.d. Gud eksisterer, Kristus er Guds son, og at det som står i Bibelen er sant avdi Guds ord ikkje kan vere usanne, ville kristne ikkje ha hatt grunn til å ha og akseptere desse praksisane, rituala og rollene.

Freistar ein på Bloor's premissar gje ei reint sosiologisk forklaring av ein eller annan religion, evt. ei eller anna religiøs sekt, og tilhengarane av den aktuelle religionen eller sekta meiner at forklaringa er fullt ut dekkande, så vedgår dei, i minsto implisitt, at trua deira eller gjenstanden for den er irrelevant. Da oppstår spørsmålet om dei har *grunn* til å tilhøyre den aktuelle religionen, for utan tru er det evt. berre sosiale eller psykologiske årsaker som kan halde religionen ved like. Har ein ingen *grunn* til å ha ei bestemt religiøs tru, gir det ikkje mening å grunnge eller legitimere trua si. Er trua ikkje anna enn verknad av ei eller anna årsak,

er den ei form for sosialt symptom. Kan symptom tilskrivast sanningspretensjon?

Sannings- og validitetsproblemet er basalt. Tar ikkje samfunnsvitaren dét inn over seg, vil han eller ho hamne i same dilemma som Bloor sitt sterke program for k-sosiologi og Winch sin sosialfilosofi og k-sosiologi. Det er såleis ikkje berre intensjonalitetsprin-

Ei fenomenologisk-hermeneutisk tilnærming til sosiale fenomen ein skal studere, gir ingen garanti mot mistak.

sippet ein må ta omsyn til, slik Skjervheim påviste i *Objektivismen – og studiet av mennesket*.³⁵ Ein må, i tråd med Skjervheim, likeins ta på alvor dei sannings-, validitets- og legitimeringskrava som, implisitt eller eksplisitt, er hyste i alle former for sosial praksis, følgeleg òg i intensjonalitetsprinsippet. Overser ein dét, hamnar ein i eit teoretisk og moralsk uføre. Ei fenomenologisk-hermeneutisk tilnærming til sosiale fenomen ein skal studere, gir ingen garanti mot mistak, i alle fall ikkje så lenge tilnærmingsmåten utelukkar spørsmålet om legitimiteten av desse krava.

Notar

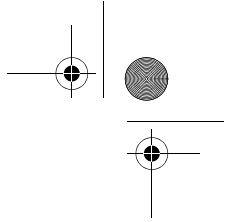
- 1 At eg innlemmar Bloor, til foretning av t.d. Rorty, skyldas inspirasjon frå Roger Triggs bøker *Reason and Commitment*, Cambridge University Press: Cambridge 1973 og *Understanding Social Science*, Basil Blackwell: Oxford 1987. At Kuhn er tatt med, skyldas dels den tvtydige plasseringa hans i forhold til relativisme og antirealisme, dels rolla han dermed har fått i forhold til kunnskaps-sosiologi og sosial konstruktivisme, jfr. Peter Godfrey-Smith: *Theory and Reality*, The University of Chicago Press: Chicago 2003, ss. 122ff. og

James Ladyman: *Understanding Philosophy of Science*. Routledge: London/New York 2006, s. 116. Eg skil ikkje eksplisitt mellom relativisme og antirealisme i artikkelen, men handsamar dei under eitt. Ei takk til Erik Brown og Jon Hellestnes, som bae har gitt lærerik kritikk og gode råd, tilsvarende til Kolbein Brede, Arild Pedersen, Øystein Sjaastad og Bjørn Thommessen, som alle har diskutert manuskriptet med meg og gitt nyttig kritikk. Ei takk dessutan til Jerry Cohen, som eg

- har hatt høve til å drøfte kritikken av Winch og Bloor med.
- 2 Intenjonalitetsprinsippet gjeld, både på førvitenskapleg og vitskapleg nivå, såvel fysikalske som sosiale storleikar. Sosiale fenomen kan t.d. vere aktørar eller institusjonar. Dei første kan forholde seg til måten dei blir forstådde på. For institusjonar er stoda noe annleis. Dei forhold seg indirekte, gjennom aktørane, til meininga dei har. Fysikalske fenomen derimot skil seg avgjerande frå sosiale fenomen ved prinsipielt ikkje å kunne forholde seg reflektivt på dette viset. Dei manglar sjølvforståing.
 - 3 «With each paradigm shift we come, so Kuhns hints, to see the world differently – perhaps we live in a different world. Nor are we converging on a true picture of the world, for there is none to be had (...) Is there then a real world at all?», Ian Hacking: *Representing and Intervening*, Cambridge University Press: Cambridge 1984, s.66.
 - 4 «...when paradigms change the world changes with them», Thomas Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press: Chicago 1962, s. 111; jfr. *Ladyman*: ss. 115ff. – (1) og (2) er ikkje uforenlege.
 - 5 Det som svekker (2), er at normalvitskapleg arbeid etter kvart vil produsere så mange anomaliar at tilliten til paradigmat bryt saman. At anomaliar dukkar opp, vil seie at ein ikkje maktar løyse viktige oppgåver på basis av paradigmat og teoriene som representerer det. Ei mogleg tolking av anomalifenomenet vil vere at ein paradigmeuavhengig røyndom yter motstand mot paradigmat, som bryt saman, konfrontert med røyndommen. Dette er forenleg med (1). – Frå kunnskapssosiologisk hald er Kuhns lære blitt tolka slik at (ii) er korrekt versjon. Sjå t.d. Barry Barnes: *T.S. Kuhn and Social Science*, The Macmillan Press: London 1982, dessutan *Hacking*: Op.cit., og *Ladyman*: Op.cit.
 - 6 For så vidt som Kuhns teori er blitt paradigme for vitskapshistoriske studiar, gjeld dette også den.
 - 7 Dette ser negativt ut, men er det ikkje. Kva skulle alternativet vere? Kuhn har tvillaust eit poeng. – Men vi skal ikkje overdrive. Det er ingen ting i veien for at forskarar som deler same paradigmat, kan vere fagleg usamde. Det avgjerande er at usemja kviler på ein meir basal konsensus. Manglar dén, er usemja uttrykk for at dei ikkje lenger arbeider innan same paradigmat. I så fall er usemja illusorisk.
 - 8 Barnes: s. 10.
 - 9 Sjå t.d. Anthony Giddens: *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson: London 1976, s. 79; dessutan Anthony Giddens: *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson: London 1977, ss. 12 og 28.
 - 10 Det kan gjerne vere usemje i naturvitskapane om ulike teoriar, etc. Men her fins ikkje observasjonsdata som forstår seg sjøve. Noe slikt kan ikkje spele noen rolle.
 - 11 Sjå Paul Boghossian: «What the Sokal Hoax Ought to Teach Us», i Noretta Koertge (ed.): *A House Built on Sand – Exposing Postmodernist Myths About Science*, Oxford University Press: Oxford 1998.
 - 12 Boghossian: *ibid.*, s. 27. – I argumentasjonen min mot relativismen som Anyon si utsegn uttrykker, og som svarer til tolking (2) av Kuhn, følgjer eg eit stykke på veg Boghossian.
 - 13 Eg tolkar da «valid» som «sann». Tolkar vi «valid» som «gyldig», får vi andre problem.
 - 14 Jfr. Hans Skjervheims argumentasjon i *Objektivismen – og studiet av mennesket*, Gyldendal Akademisk: Oslo 2000, ss. 45f.
 - 15 Sjølv om ein skal vere varsam med å henge eitydig merkelapp på Wittgensteins «sein-filosofi», finn eg det tolleg uproblematisk å karakterisere filosofien hans som munda fenomenologi.
 - 16 «Man kan für eine grosse Klasse von Fällen der Benützung des Wortes «Bedeutung» – wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache», *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M. 1971, § 43.
 - 17 Språk heng saman med praksisformer. For å skjone ei utsegn eller eit bestemt ord, må vi skjone konteksten utsegna eller ordet høyrer heime i. Til den høyrer føremålet med ytringane, praktiske konsekvensar ein er ute etter, samhandlingane dei inngår i, etc. Tilsvarande blir praksis kriteriet på om ein skjonar det som blir sagt. Det held ikkje å seie «eg forstår» utan at forståinga gir seg uttrykk i form av åtferd. Kriteriet på at eleven forstår ei forklaring i matematikk, er at eleven nå er i stand til å løyse denne typen av oppgåver.
 - 18 Sjå t.d. Baker & Hacker: *Wittgenstein – Rules, Grammar and Necessity*, Vol. 2, Basil Blackwell: Oxford 1985, ss. 186ff.
 - 19 Med dette er likevel ikkje alle problem løyste: Hentar begrepet om ein felles menneskenatur meininga si frå eit språkspel, slik det iflgj. Wittgenstein er for alle begreps vedkommande, følgjer det at skal han ha ein garanti for at påstanden om

ein sams menneskenatur er sann, må påstandens mening og sanningsverdi vere uavhengig av eit spesielt språkspel. Men da er den iflgj. Wittgenstein meningslaus. – Og skulle ein felles menneskeleg natur vere (nødvendig og tilstrekkeleg) vilkår for den konsensus som gjer kommunikasjon og forståing på tvers av kulturelle og språklege skille mogleg, t.d. i drøftingar av vilkår for kommunikasjon og innbyrdes forståing på tvers av språkleg-kulturelle skille, kan ikkje konsensus i bruken av språkspel haldas for nødvendig og tilstrekkeleg vilkår for sanning utan at relativisme-problemet reproduserer seg.

- 20 Eit godt døme er David Bloor's bok *Wittgenstein – A Social Theory of Knowledge*, The Macmillan Press: London 1983. I føreordet poengterer Bloor at Wittgenstein «...treated cognition as something that is social in its very essence...Objectivity and rationality must be things that we forge for ourselves as we construct a form of collective life» (ss.2f.).
- 21 London 1967, opphaveleg publisert i 1958.
- 22 «... , science is one such mode [of social life] and religion another; and each has criteria of intelligibility peculiar to itself»; *Winch: The Idea of a Social Science*, s. 100.
- 23 «...within science or religion actions can be logical or illogical: in science, for example, it would be illogical to refuse to be bound by the results of a properly carried out experiment; in religion it would be illogical to suppose that one could pit down one's own strength against God's; and so on»; *ibid.*
- 24 «...: social relations are expressions of ideas about reality», *ibid.*, s. 23.
- 25 «...we cannot sensibly say that either practice of science itself or that of religion is either logical or illogical; both are non-logical...what Pareto tries to say is that science itself is a form of logical behaviour (in fact *the form par excellence* of such behaviour), whereas religion is non-logical (in a logically pejorative sense). And this, as I have tried to show, is not permissible», *ibid.*, s. 101.
- 26 «...connected with the realization that intelligibility takes many and varied forms is the realization that reality has no key», *ibid.*, s. 102; sjå også s. 15: «We cannot say then,..., that the problems of philosophy arise out of language *rather than* out of the world, because in discussing language philosophically we are in fact discussing *what counts as belonging to the world*. Our idea of what belongs to the realm of reality is given for us in the language that we use. The concepts we have settle for us the form of experience we have of the world...when we speak of the world we are speaking of what we in fact mean by the expression 'the world': there is no way of getting outside the concepts in terms of which we think of the world,...The world *is* for us what is presented through those concepts». Han legg så til «That is not to say that our concepts may not change; but when they do, that means that our concept of the world has changed too» (*ibid.*).
- 27 Det same gjeld Jakob Meløe sin *prakseologi*. Jon Hellesnes har i artikkelen «Vitskapsteori eller fiks idé?», *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr. 1, 1984, synt at og korleis den, inspirert som den er av Wittgenstein, Winch og Heidegger, bryt og må bryte saman konfrontert med problemet om sanning, legitimitet, universalitet, etc.
- 28 London 1976.
- 29 *Ibid.*, s. 2.
- 30 Eit døme på skillet mellom *saklege grunnar* og *sosiale årsaker* kan vere følgjande: Vi spør ein person kvifor han er rasehatar. Vi kan tenke oss to typar svar: (i) Han freistar *gje saklege grunnar for, dvs. legitimere, holdninga si* ved å angi grunnar han meiner er gyldige, for at holdninga hans er sakleg og moralsk rett. – (ii) Han *forklarer med referanse til sosiale årsaker* kvifor han med den sosiale bakrunnen sin ikkje kunne bli anna enn rasehatar. – I første tilfellet freistar han legitimere holdninga si, i andre tilfellet ikkje. Årsaksforklaringer du noe, gjer forklaringa di det du vil forklare, moralsk irrelevant: Holdninga di kan framleis reknast som moralsk uakseptabel, men er årsaksforklaringa einaste måten å gjere greie for kvifor du har holdninga, kan du ikkje haldas moralsk ansvarleg for den. Dette utelukkar sjølvstilt ikkje at rasehataren kan meine at holdninga hans er sakleg og moralsk rettvis, men han har ikkje rettferdiggjort den med årsaksforklaringa si. – Vi kan samanlikne dette med *symptom*, slik at rasehatet er symptom på underliggende (sosiale) årsaker. Symptom er verken sanne eller usanne, fornuftige eller ufornuftige. Å freiste legitimere symptom er uttrykk for kategorimistak.
- 31 Det ser ut til at Bloor reknar med at objektivitet og sanning heng saman. Eg skal syne at teorien hans impliserer det motsette, nemleg at objektivitet og sanning ikkje kan ha noe med kvarandre å gjere.



32 Bloor: «A Sociological Theory of Objectivity», i S.C. Brown (ed.): *Objectivity and Cultural Divergence*, Basil Blackwell: Cambridge 1984, s. 236.
33 Sjå *Knowledge and Social Imagery*, ss. 4ff.

34 Dømet er henta frå Roger Trigg: *Understanding Social Science*, ss. 35ff. Det er frå Trigg si side meint som ein kritikk av Berger og Kellner sin religions sosiologi.
35 Ibid.

