

## Velvillighetsprinsippets epistemiske status.

Mariann Solberg

I Davidsons teori om fortolkning har velvillighetsprinsippet (the principle of charity) alltid stått sentralt. Velvillighetsprinsippet sier grovt sett at hvis jeg vil forstå det en annen sier, så må jeg gå ut fra at den andre er i overensstemmelse med seg selv og stort sett snakker sant. Prinsippet beskriver slik en betingelse for forståelse av andre språkvesener. Davidsons teori om fortolkning er likevel ikke en teoretisering over det som skjer i faktisk hverdagslig kommunikasjon. Det er en teori som opererer på et presumptivt bakenforliggende nivå og teorien tar utgangspunkt i et tankeeksperiment. Tankeeksperimentet er ”radikal fortolkning”, og det beskriver en fortolkningsituasjon der en fortolker prøver å forstå en annen med en (for fortolkeren) ukjent kultur og et ukjent språk. Radikal fortolkning innebærer en utgangssituasjon der ingen former for språklig adferd på forhånd er tilskrevet en bestemt mening. Nøkkelen til forståelse ligger i en sammenkobling mellom sannhet og mening; man antar at fortolker kan kjenne igjen det at taler holder noe ytret for sant, og fortolkeren kommer fram til ytringers mening på grunnlag av sannhetsbetingelsene til ytringene. Det er i utgangspunktet i denne tenkte situasjonen at prinsippet spiller sin rolle som mulighetsbetingelse for forståelse. Prinsippet er her en forutsetning for vellykket kommunikasjon, og for at kommunikasjon i det hele kan komme i gang. Det er fra Davidsons side antatt at prinsippet er uomgjengelig.

Det jeg vil drøfte i denne artikkelen er hvilken epistemisk status velvillighetsprinsippet kan tilskrives.<sup>1</sup> Jeg fremstiller Davidsons versjon av prinsippet delvis ved å sammenholde den med Quines versjon, og jeg vil særlig legge vekt på den funksjonen velvillighetsprinsippet hadde i utgangspunktet hos Davidson. Deretter ser jeg på hva slags føringer situasjonen med radikal fortolkning legger på prinsippet, i og med at radikal fortolkning er et tenkt tilfelle og i en forstand en idealisert situasjon. Videre trekker jeg inn Quine og Davidsons forståelse av klassiske epistemiske distinksjoner, og ser på hvordan denne forståelsen vil påvirke

---

<sup>1</sup> Spørsmålet om epistemisk status for prinsippet har blitt aktualisert gjennom den epistemologiske vendingen som Davidsons filosofi har tatt med introduksjonen om et begrep om triangulering. Begrepet ble første gang introdusert i ”Rational Animals” i 1982 (trykket i Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1984), og det har gradvis blitt videreutviklet gjennom en serie artikler i årene fra 1983 til 1997.

tilskrivelse av epistemisk status til prinsippet. Jeg argumenterer for at velvillighetsprinsippet ikke går opp i våre ferdig utformede epistemiske kategorier, men at en forståelse av prinsippets funksjon like fullt er epistemisk opplysende. Dessuten vil jeg vise at prinsippets epistemiske potensial hos Davidson blir tydeliggjort med innføringen av begrepet om triangulering.

### *1. Velvillighetsprinsippet hos Davidson*

Utgangspunktet for Davidsons prinsipp finner vi hos Quine som introduserte prinsippet i *Word and Object*, som en regel i ”radikal oversettelse”. Quines prinsipp sier at hvis du treffer på ytringer hos den du prøver å forstå som virker åpenbart usanne og absurde, så er det mer sannsynlig at du ikke har en god oversettelse enn at den andre faktisk *har* den oppfatningen din oversettelse vil tilskrive ham. “The maxim of translation ... is that assertions startlingly false on the face of them are likely to turn on hidden differences of language. ... The common sense behind the maxim is that one’s interlocutor’s silliness, beyond a certain point, is less likely than bad translation—or, in the domestic case, linguistic divergence.”<sup>2</sup> Når vi hører den andre si noe som virker å innebære en svært urimelig oppfatning, må vi altså ifølge Quine gå ut fra at det er noe ved språket hans som vi har misforstått. I en fotnote til dette sier han videre: “Cf. Wilson’s principle of charity: “We select as designatum that individual which will make the largest possible number of...statements true” ().<sup>3</sup> Ifølge Wilson er poenget å velge som utgangspunkt det individet [den oversettelsen] som vil gjøre et størst mulig antall utsagn sanne<sup>4</sup>, og her må vi anta at Quine regner dette som et poeng som støtter opp om hans egen karakteristikk av prinsippet (at utsagn som virker åpenbart usanne mest sannsynlig skriver seg fra vår manglende forståelse av språket).<sup>5</sup> Hvis vi altså skal tro at informanten virkelig mener det han ifølge vår manual sier så vil det kunne true mange av de oversettelsene vi til nå hadde etablert, og kanskje gjøre mange av de rimelige oppfatningene vi mente vi hadde grepet som informantens egne oppfatninger, usanne. Altså velger vi *ikke* den oversettelsen av ytringen som vil gjøre et stort antall av de andre ytringene usanne, men antar

---

<sup>2</sup> S. 59 i Quine: *Word and Object* 1960.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Wilsons eksempel forutsetter at vi har fem mulige ”versjoner” eller alternativer å forholde oss til, og når fire av alternativene peker mot samme ”individ”, mens ett alternativ peker mot et annet individ, så velger vi å anta at det individet de fire samstemte versjonene peker ut er det rette. Hos Wilson er det altså snakk om en overveiende kvantitativ vurdering. Se side 532 i hans ”Substances without Substrata”, i *The Review of Metaphysics*, Vol. 12, nr 4, 1959, s 521-539.

<sup>5</sup> Her kan vi tilføye at når vi støter på absurde utsagn fra informanten så kan disse være absurde på minst to måter; de er absurde fordi de er det på bakgrunn av det vi selv har av oppfatninger, eller de er absurde fordi de er det på bakgrunn av de oppfatningene vi til nå har tillagt informanten, hvilket i sin tur *også* er bygget på vårt system av oppfatninger.

at vi har støtt på en hittil skjult forskjell mellom informantens språk og vårt. Quine kommer inn på et annet metodisk poeng ti sider lenger ut i boken, når han sier at: "...bold departure, [is] to be adopted only if its avoidance would seem to call for much more complicated analytical hypotheses. For certainly, the more absurd or exotic the beliefs imputed to a people, the more suspicious we are entitled to be of the translations; the myth of the prelogical people marks only the extreme. For translation theory, banal messages are the breath of life."<sup>6</sup> Det å kunne operere med *enkle* analytiske hypoteser er et poeng i seg selv, likedan som tilskrivelse av ordinære eller endog banale oppfatninger til vår informant ifølge Quine er "livets pust" for oversettingsteori. Enkelhet er det eneste Quine nevner som en mulig grunn for å skulle sette til side velvillighetsprinsippet. Hvis vi må operere med en mye mer komplisert hypotese, så vil prisen å betale for bruk av velvillighetsprinsippet kunne bli for høy.

Det som prinsippet gjør hos Quine, er kort sagt å avvise en oversettelse som tilskriver eksotiske oppfatninger til informanten. Det vil altså si at en ytrings mulige språklige *mening* veies opp mot den *oppfatning* som må tilskrives taler når vi antar denne meningen som en korrekt oversettelse. Det er her Davidson starter når han trekker prinsippet med seg inn i en teori om radikal fortolkning. Det er i denne veiingen mellom mening og oppfatning i radikal oversetting eller rettere sagt radikal fortolkning at Davidson begynner å arbeide. For å kunne forstå en annen må en både forstå hva den andre har av oppfatninger og hva utsagnene hans betyr. I "Radical Interpretation" sier han at det dreier seg om å holde oppfatning konstant så langt som mulig mens en prøver å finne ut av mening ("...holding belief constant as far as possible while solving for meaning")<sup>7</sup>, og her tjener velvillighetsprinsippet som det som gjør det mulig å holde fast oppfatningen.

Problemet med å finne en måte for å veie oppfatning og mening mot hverandre minner om problemet Davidson tidligere hadde vært involvert i når det gjaldt å skille mellom "nytte" og "subjektiv probabilitet" i eksperimentelt orientert beslutningsteori.<sup>8</sup> Problemet var hvordan en på et empirisk grunnlag skulle kunne identifisere og skille de to størrelsene fra hverandre, og hvordan en teori kunne bidra til separat måling av subjektiv probabilitet og forventet nytte.

---

<sup>6</sup> S. 69 i Quine: *Word and Object* 1960, mitt tillegg.

<sup>7</sup> S. 137 i "Radical Interpretation" (1973), i Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*.

<sup>8</sup> Første gang publisert som Donald Davidson og Patrick Suppes: "A Finitistic Axiomatization of Subjective Probability and Utility" i *Econometrica*, Vol. 24, 1956, s. 264-75. "Nytte" eller "forventet nytte" vil her dreie seg om i hvor stor grad en vil verdsette det at en bestemt hendelse inntreffer (tilsvarer "desire"/ønske), mens "subjektiv probabilitet" vil dreie seg om hvor sannsynlig du anser det for å være at denne hendelsen vil inntreffe (tilsvarer "belief"/oppfatning). Davidson har ofte påpekt denne likheten mellom oversettings- /fortolkningsteori og beslutningsteori.

Utgangspunktet er at når et individ velger mellom alternativer som involverer usikkert utfall så vil minst to faktorer melde seg i avgjørelsen; i hvilken grad de mulige utfallene er ønsket relativt til hverandre og i hvilken grad de ulike utfallene anses sannsynlige. Her tenker en vanligvis at et rasjonelt individ velger mellom risikofylte alternativer på en slik måte at han eller hun maksimerer forventet nytte.<sup>9</sup> Her lot Davidson seg inspirere av den strategien Frank Ramsey hadde valgt når han hadde prøvd å finne ut av begrepet om subjektiv probabilitet.<sup>10</sup> Et problem Ramsey hadde merket seg med subjektiv probabilitet, eller det vi kan omtale som ”grad av tiltro til oppfatninger”, var at den ikke kan observeres direkte av andre. Ukvantifisert preferanse kan en derimot lese av i adferd i konkrete valgsituasjoner, som til dels kan observeres. Adferd i valgsituasjoner gir empirisk evidens og på basis av denne tenker Ramsey seg at en teori om subjektiv probabilitet kan gis empirisk innhold. Han tenker seg at man setter opp en sekvens av valgmuligheter som, når man har teorien, vil kunne gi den ønskede informasjonen om graden av tiltro til oppfatninger og den relative styrken til preferanser. ’Graden av tiltro til oppfatninger’ og ’den relative styrken til preferanser’ vil altså være teoretiske begreper som får mening gjennom deres rolle i å forklare og forutsi valg.

Det Davidson med utgangspunkt i dette gjør, er i grove trekk å konstruere en nyttefunksjon på grunnlag av en tilfeldig hendelse med en subjektiv probabilitet på en halv, som brukes for å definere nytten av utfallene, og denne nyttefunksjonen kan så brukes til å måle subjektiv probabilitet. Det vil si at ved å holde den subjektive probabiliteten på en halv kan man bestemme den relative nytten til de forskjellige utfallene, og den funksjonen man dermed har konstruert kan igjen bli brukt til å måle subjektiv probabilitet. Det man nå hadde oppnådd var muligheten for å ”bestemme en persons subjektive probabiliteter og hans relative grader av preferanse samtidig, uten å forutsette noen av dem på forhånd”.<sup>11</sup>

Det som er likt i fortolkningsteori og beslutningsteori er denne vanskelige situasjonen der vi står ovenfor to faktorer som åpenbart begge må tillegges vekt i en beslutningssituasjon, men hvor ingen av de to er mer grunnleggende enn den andre og hvor verdiene av begge faktorene

---

<sup>9</sup> Se s. 1-3 i Donald Davidson, Patrick Suppes og Sidney Siegel: *Decision Making, an Experimental Approach*, Stanford University Press, Stanford 1957.

<sup>10</sup> Se s. 84 i Davidsons ”Reply to Jerry Fodor and Ernest LePore” i Stoecker, R. (ed.): *Reflecting Davidson: Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, De Gruyter, Berlin 1993, s 77-84. Davidson kom imidlertid fram til selve nyttefunksjonen som jeg nevner nedenfor på egen hånd, og først senere oppdaget han at Ramsey hadde kommet fram til det samme. Se for eksempel s. 32 i hans ”Intellectual Autobiography” i Lewis Edwin Hahn (Red.): *The Philosophy of Donald Davidson*, i serien *The Library of Living Philosophers*, Open Court, Chicago og La Salle 1999.

<sup>11</sup> Side 32 i Hahn: *The Philosophy of Donald Davidson*, min oversettelse.

virker gjensidig inn på hverandre. Veiingen mellom to faktorer er altså nødvendig, og det dreier seg om å finne rett punkt på vektstangen via å bruke den ene for å kunne "måle" den andre. Man gir altså den ene faktoren en bestemt verdi; i beslutningsteori gis nyttefunksjonen en subjektiv probabilitet på en halv for derigjennom å bestemme nytten, og i fortolkningsteorien gis oppfatningene til den andre personen som i overensstemmelse med mine oppfatninger og i overensstemmelse med de andre oppfatningene til personen. Dette fiktivt faste punktet (en bestemt nytteverdi/en bestemt oppfatning) brukes deretter for henholdsvis å måle subjektiv probabilitet og for å bestemme meningen til en ytring. Ved å sette inn en bestemt hypotetisk verdi ved den ene faktoren kommer en frem til en bestemt verdi for den andre faktoren.<sup>12</sup>

Hva har en så oppnådd med dette? I tilfellet med radikal fortolkning, der Davidson har vært ute etter å skille mellom mening og oppfatning, har målet vært at en skal kunne forklare hva det vil si at en ytring betyr det den gjør; hva som menes med at ytringen har mening.

Davidson sier at han i utgangspunktet ønsket svar på et spørsmål om hva mening er, og tankeeksperimentet med den radikale fortolker var for så vidt motivert av spørsmålet om hva språklig mening er og hva det kan være når vi *ikke* bygger på et metafysisk tungt belastet begrep om mening.<sup>13</sup> Men spørsmålet om hva mening er kan ifølge Davidson ikke besvares, vi vet ikke engang hvor vi skal begynne og hva som kan telle som et svar. I stedet stiller Davidson spørsmålet: "Hva trenger en fortolker å vite for å kunne forstå en taler av et ukjent språk, og hvordan kan han komme til å få greie på det?"<sup>14</sup> Det vi har å forholde oss til er den ukjente taleren og hans fysiske omgivelser. Vi vet ikke noe om taleren som type, vi kjenner

---

<sup>12</sup> Davidson var selv klar på at han tok med seg denne løsningen fra beslutningsteori og over i radikal fortolkning, og dette ble for ham kimen til en forent teori fortolkningsteori om språk og handling. I utgangspunktet opererte Davidson med at fortolker må kunne kjenne igjen at taler holder noe for sant. Dette beskriver han i "Radical Interpretation" fra 1973, men allerede i "Belief and the Basis of Meaning" (se side 147-48) fra 1974 (begge i Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*) noterer han seg at det ville være bedre om vi kunne operere med talers preferanser mellom setninger som utgangspunkt for fortolkning. Det at taler holder noe for sant ("holding true") ble i en utvidet teori erstattet av det at taler foretrekker sannheten ("preferring true") til en setning framfor sannheten til en annen setning. Se også "Towards a Unified Theory of Meaning and Action" i *Grazer Philosophische Studien*, 11, 1980. Dette førte til at meningsteori og beslutningsteori (eller mer generelt, handlingsteori) etter hvert kunne forenes til én teori for fortolkning, der all intensjonal menneskelig adferd inngår. En fyldigere beskrivelse av denne forente teorien gis i "The Structure and Content of Truth" fra 1990, i *The Journal of Philosophy*, Vol 87, s. 279-328. Den utvidede teorien er også radikal, i det den har samme form for uvitenhetsbegrensning, og også her benyttes velvillighetsprinsippet ubegrenset. I denne artikkelen skal jeg likevel holde meg til språklig adferd og velvillighetsprinsippetets rolle i denne sammenheng, siden den helhetlige teorien så vidt jeg kan se ikke medfører en endret *epistemisk* status for velvillighetsprinsippet.

<sup>13</sup> I "Reply to Jerry Fodor and Ernest LePore", s. 83, sier Davidson "Like many others, I wanted answers to such questions as "What is meaning?", and became frustrated by the fatuity of the attempts at answers I found..."

<sup>14</sup> Ibid, s. 83, min oversettelse.

ikke den kulturen han inngår i, og vi har ingen forforståelse av hva ord og uttrykk i språket hans betyr. Den radikale fortolker går inn i situasjonen med tanke på å få et grep om talerens oppfatninger, uten at hypotesene han danner seg om den andres oppfatninger er ladet med en spesifikk forståelse av hva meningen til ytringene er. Spørsmålet i radikal fortolkning er hva som ville være *tilstrekkelig* evidens for at fortolkeren skulle kunne danne seg en underbygget teori om oppfatning og mening hos en taler. Utgangspunktet er at fortolker noen ganger kan vite når taler tilslutter seg en gitt setning, selv om fortolker ikke forstår setningen. Dette er en avgjørende forutsetning for at radikal fortolkning skal være mulig, det er muligheten for å gjenkjenne det at noen holder noe for sant som gjør at vi kan bryte inn i den gjensidige avhengigheten mellom oppfatning og mening. Oppfatningene til taleren, som fortolkeren delvis kopierer fra sitt eget system av oppfatninger, blir en nøkkel til å finne meningen til talerens ytringer. Målet er i første omgang å sitte igjen med en meningsteori, en teori om meningen til setningene til en bestemt taler i et avgrenset tidsrom. Velvillighetsprinsippet, som her fungerer slik at fortolkeren hypotetisk har holdt fast ved det han anser som talerens rimelige oppfatninger, har gjort det mulig for fortolkeren å nå meningene ad legitim vei.<sup>15</sup> Ved altså å anta at taleren er rasjonell når en alternativ fortolkning ville innebære å tilskrive taleren påstander som er åpenbart falske, (alt dette selvfølgelig etter fortolkerens egne standarder for rasjonalitet og sannhet) har en funnet meningene til talerens ytringer. Det vil si at bruk av velvillighetsprinsippet innebærer tilskrivelse av oppfatning og mening på bakgrunn av uvanlig liten evidensiell dekning. Vi kan ikke vite at taler faktisk snakker sant og faktisk er i overensstemmelse med seg selv, og vi kan derfor ikke vite om de meningene vi tillegger ytringene er de meningene ytringene på det tidspunktet har. Ved en ytterligere etterprøving av teorien kan vi selvsagt likevel senere teste dette, og derved øke den evidensielle dekningen. Men vi har altså brakt frem en første hypotese om meningen til ytringen, som er et utgangspunkt for å gå videre.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Det at vi ikke kjenner taleren og språket hans er en betingelse som skal "prevent smuggling in into the foundations of the theory concepts too closely allied to the concept of meaning". (Fra introduksjonen til *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. xiii) Det at vi ikke forutsetter et bestemt begrep om mening i utgangspunktet, og det at vi lar den radikale fortolkningen hvile tungt på empirisk forekommende interaksjon mellom taler, omgivelser og mest mulig uhildet fortolker, skal til sammen sikre meningsteoriens legitimitet.

<sup>16</sup> Sannhetsbetingelsene for talers ytringer og det at taler holder setninger for å være sanne er likevel ikke det eneste fortolker har å holde seg til, Davidson er opptatt av at fortolker også må ta i betraktning "...simplicity, hunches about the effects of social conditioning, and of course our common-sense, or scientific, knowledge of explicable error." (s. 196 i "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" (1974) i Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*.)

Hvilken rolle og status skal vi så tilskrive det fiktive faste punktet? Her er det viktig å understreke at oppfatningene vi hypotetisk har holdt fast ved nettopp er midlertidige hypoteser om talers oppfatning, de er et middel for å nå meningen til ytringene. Resultatet må derfor også være midlertidig. Det er dette Davidson betegnende nok kaller ”passing theory”<sup>17</sup>. Men igjen, oppfatningene *er* ikke sanne og heller ikke konsistente gjennom at vi har antatt dem som det gjennom vår bruk av velvillighetsprinsippet. Vi har benyttet oss av prinsippet for å velge ut den fortolkningen som vi finner mest rimelig, og med dette har vi en antakelse om at vi har funnet den beste fortolkning. Det er ikke noe ved vår bruk av prinsippet som *gir* oppfatninger en varig eller metafysisk status av sannhet, og dette gjelder for så vel talers som fortolkers oppfatninger.

Velvillighetsprinsippet var altså for Davidson i utgangspunktet en slags vektstang for å kunne ”måle” eller avdekke meningen til talers ytringer i radikal fortolkning. Når en bruker prinsippet i fortolkning blir resultatet at vi utvikler en teori om mening og en teori om oppfatning i samme bevegelse. Hos Quine fungerer prinsippet på lignende vis som regelen om å etterstrebe enkelhet, og har ingen spesiell status i så måte. På denne bakgrunnen er det lett å se at velvillighetsprinsippet hos Davidson spiller en annen rolle. Den jevne naturalist vil ikke betrakte prinsippet på annen måte enn det Quine gjør, og det er derfor viktig å se på hvordan Davidsons bruk av prinsippet skiller seg fra Quines. Prinsippet er hos Davidson nødvendig for å komme inn i systemet av oppfatninger hos taler, for å kunne finne ut hva han mener med det han sier, og for å kunne finne ut hvilke oppfatninger han har. Helt til å begynne med i radikal fortolkning kan ikke prinsippet settes til side til fordel for enkelhetsbetraktninger. Prinsippet hjelper oss til å danne en første hypotese og til å velge mellom ulike fortolkningsalternativer. I tillegg er prinsippet hos Davidson konstitutivt i den forstand at det er med på å gi mening til begreper som oppfatning, mening, ønsker, etc. Det vil si at det fungerer som konstitutivt internt i fortolkningsteorien. Dette fordi vi ikke kan finne ut av hva en talers mening med en ytring eller en talers oppfatning er, med mindre vi kan benytte oss av prinsippet, og fordi det å snakke om mening og oppfatning bare er meningsfylt når vi fortolker en taler på bakgrunn av hans omgivelser. Prinsippet hadde aldri noen form for konstitutivt karakter hos Quine, og det er klart at Davidson forplikter seg på mer enn det Quine gjorde med sin bruk av prinsippet. Hos Quine er prinsippet en metodologisk rettesnor som regulerer oversettelsesprosessen, i likhet med kravet om enkelhet.

---

<sup>17</sup> Se s. 442 i ”A Nice Derangement of Epitaphs” i E. LePore: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1986.

Videre er det viktig å legge merke til at Davidsons fokus på sannhet i fortolkningsprosessen får følger for funksjonen til velvillighetsprinsippet. For Davidson skal prinsippet sikre sannhet og konsistens i en første tilnærming i radikal fortolkning, fordi forståelse ikke kan oppnås uten en kritisk mengde av delte oppfatninger. Denne funksjonen har prinsippet selvsagt ikke hos Quine, blant annet fordi Quines radikale oversetting ikke har som mål at forståelse oppnås.

## 2. Radikal Fortolkning: "Ideell" eller "Normal"?

Hvordan skal vi så forstå Davidsons begrep om radikal fortolkning? Det er som sagt ikke ment som en teoretisering over faktisk fortolkning, og det er et tankeeksperiment.<sup>18</sup> Er det ment som en beskrivelse av den ideelle fortolkningssituasjon? Davidson har eksplisitt benektet at den radikale fortolker er en ideell fortolker.<sup>19</sup> Teorien om radikal fortolkning og situasjonen i radikal fortolkning er ifølge Davidson ikke ment å være "et ideal" men "en normal". Radikal fortolkning har nylig blitt omtalt som "ideell fortolkning", og den radikale fortolker har blitt omtalt som "idealisert fortolker" samt taleren som "så langt som mulig kognitivt og moralsk sett perfekt".<sup>20</sup> I utgangspunktet er det ikke vanskelig å se at dette kan gjøre en forskjell i forhold til velvillighetsprinsippets epistemiske status. Begrepet om ideell gir lite føringer og det gir ikke en forankring i natur, slik begrepet om normal gjør. Idealitet i kommunikasjon kan få oss til å tenke på transcendentpragmatikk, og det kan lede oss til å tenke Davidsons prosjekt inn i en slik ramme. Begrepet om "normal" kan gi føringer i retning av Darwin, i retning av disposisjoner i mennesket, og at mennesker er språkvesener i sin biologiske konstitusjon. Stilt ovenfor disse to alternativene, gir det utvilsomt best mening å legge Davidsons filosofi nærmest opp mot en evolusjonsteoretisk eller naturalistisk tradisjon.

---

<sup>18</sup> Quine omtaler det som tankeeksperiment på s. 28 i *Pursuit of Truth*, (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990) mens Davidson snakker om radikal fortolkning som en "conceptual exercise", altså en begrepsøvelse (side 324-325 i hans "The Structure and Content of Truth" (1990)) som ikke har hatt som mål "å kaste direkte lys over hvordan vi i det virkelige liv oppnår forståelse av hverandre, og heller ikke over hvordan vi mestrer våre første begreper og vårt første språk." (Min oversettelse.)

<sup>19</sup> Personlig kommentar, Berkeley Mai 2000.

<sup>20</sup> Se side 1 og side 10-16 i Bjørn Rambergs "Naturalizing Idealizations: Pragmatism and the Interpretivist Strategy" (på <http://folk.uio.no/bjoerntr/Natideal.html>). Ramberg gjør det klart at han mener å følge Davidson i sin utlegning av "den interpretative strategien" som i artikkelen, men at han ikke gjør krav på å drive Davidson-eksegese. Han setter opp nærmest en fortolkningsmaskin, IDA, som ligger nært opp den radikale fortolker, men han er klar over at dette ikke er Davidsons egen radikale fortolker. Jeg argumenterer derfor heller ikke her mot Rambergs utlegning som en fortolkning av Davidson.



Begrepet om idealitet kan imidlertid forstås i to ulike betydninger. Det kan forstås som ”forbilledlig”, som et ideal, eller det kan forstås som ”stilisert”, ”forenklet”, som en modell. Det Davidson har protestert mot er en lesning av radikal fortolkning i den første betydningen. Han er derimot selvfølgelig helt på det rene med at radikal fortolkning er en teoretisk situasjon, og en kunstig situasjon. Situasjonen kan sammenlignes med et vitenskapelig eksperiment, eller en modell, som også vil være forenklet idet forstyrrende elementer er trukket vekk. Situasjonen er ”renset”, gjort gjennomsiktig og satt opp for et bestemt formål, og den er metodologisk ideell. Videre er det ikke en situasjon som historisk sett faktisk kan forekomme. Men den radikale fortolkers sett av oppfatninger trenger ikke å være mer ideelle enn mine og dine, og det kan heller ikke være snakk om at fortolker gjør taler til den ideelle eller perfekte taler. Enkelte kommentatorer har oppfattet Davidsons velvillighetsprinsipp som et prinsipp for idealisering av taler. Forskjellen på å si at det som konstitueres ved bruk av velvillighetsprinsippet er en første hypotese, slik jeg har understreket, og det å si at ”det taler faktisk tror og mener er konstituert av det som det ideelt sett er rasjonelt for dem å tro og mene” slik Simon Evnine<sup>21</sup> utlegger Davidson kan være betydelig. Jeg vil hevde at det ikke dreier seg om det som er ”ideelt sett rasjonelt”, men om det som en normal, feilbarlig fortolker anser som ”normalt”.

Det som i utgangspunktet konstitueres ved bruk av velvillighetsprinsippet er altså en foreløpig hypotese om oppfatning og mening. Uttrykket ”hva taler faktisk tror og mener” kan forlede oss til å tro at det som finnes av oppfatning og mening hos talere konstitueres av andre i en ontologisk eventuelt metafysisk forstand. Det er selvsagt ikke tilfelle. Den radikale fortolkers perspektiv er metodologisk og epistemologisk, i den forstand at det angir hva som er muligheter og begrensninger for tilskrivelse av mening fra et tredje-persons perspektiv. Dette tredjepersonsperspektivet, som altså er et tenkt tilfelle, avgjør hva som kan være en mulig teori om mening og oppfatning, eller kanskje til og med hva som er den best mulige teorien om mening og oppfatning. Men det taler mener og det taler tror kan ikke *bestemmes* av fortolker, det ”bestemmes” i en større kontekst, der blant annet talers generelle naturlige disposisjoner og hans kausale og sosiale læringshistorie hører inn i bildet.

Davidson har ellers understreket at både fortolker og taler er feilbarlige individer, som både gjør feil, tar feil og også av og til motsier seg selv, selv om feiltakelse og inkonsistens ikke

---

<sup>21</sup> S. 178 i Simon Evnine: *Donald Davidson*, Stanford University Press, Stanford 1991.

kan være hovedregelen, for da ville en ikke kunne frembringe et konsistent sett av analytiske hypoteser. Situasjonen radikal fortolkning må derfor være tenkt som bestående av en normal fortolker og en normal taler, der det som forgår er begrenset av hvordan naturlige språk fungerer og av hvordan normale mennesker som har språk fungerer psykologisk sett (for eksempel det at normale mennesker ikke er ufeilbarlige og allvitende), men der vi har mer oversikt og kontroll over det som foregår enn hva vi selv har i faktisk fortolkning. Vi bruker situasjonen for blant annet å finne ut av og klargjøre for oss selv hva som minimum må til for å oppnå forståelse av en annen taler. Vi ønsker å kaste lys over hva som er de underliggende forutsetningene for å kunne gripe en annens oppfatninger og hva som er forutsetningene for å forstå meningene til en annens ytringer.

Den radikale fortolker hos Davidson kan altså ikke være en forbilledlig fortolker, selv om hans kompetanse er en modell. Like lite er taleren i radikal fortolkning en forbilledlig taler, og like lite er velvillighetsprinsippet et ideal som fortolkere av alle slag skal strekke seg mot.<sup>22</sup> Hvis radikal fortolkning er teoretisk men har normal fortolker og taler, må vi forutsette at velvillighetsprinsippet gjelder for normale fortolkere og talere, selv om det ikke nødvendigvis gjelder i den samme formen i faktiske situasjoner av fortolkning. Prinsippet er ikke designet for ideelle fortolkere og ideelle talere, men det inngår i en teoretisk modell. Hvis tankeeksperimentet radikal fortolkning som helhet derimot leses som ideell i betydningen forbilledlig, vil ikke prinsippet nødvendigvis gjelde for normale fortolkere. Da vil vi ha undergravet prinsippets rekkevidde og vi vil derved ha svekket tankeeksperimentets mulige overføringsverdi.

Davidson har etter hvert dreiet radikal fortolkning fra å være en enveis fortolknings situasjon, der fortolker forsøker å forstå en taler på grunnlag av det taler sier som relatert til de felles fysiske omgivelser, over til en situasjon med gjensidig fortolkning mellom to talere, fremdeles relatert til felles omgivelser. Det som er endret med triangulering er det at taler og fortolker har fått samme status. Begge partene i triangulering er både taler og fortolker. Dessuten har Davidson med trianguleringsmetaforen satt sterkere fokus på at våre oppfatninger delvis er forårsaket av kausal påvirkning fra en felles verden, gjennom at empirisk forekommende

---

<sup>22</sup> Davidson er ytterst klar på at velvillighetsprinsippet ikke er et ideal som vi kan velge å leve opp til hvis vi ønsker, det er ifølge ham ikke mulig å velge å la være å følge prinsippet. Se for eksempel side 221 i "Mental Events" (1970) i Davidson: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980, hvor han sier at "Crediting people with a large degree of consistency cannot be counted mer charity: it is unavoidable if we are to be in a position to accuse them meaningfully of error and some degree irrationality."

objekter og hendelser påvirker oss kausalt. Videre har ostensjon og de perseptuelle oppfatningenes spesielle rolle i sammenheng med genesen til sett av oppfatninger blitt aksentuert. Vi har altså fått en forskyvning av fokus i retning av større vekt på kausalitet, og indirekte, en nedtoning av de interne begrensningene ved fortolkning. Virkningene av denne endringen hva angår velvillighetsprinsippets status kommer jeg tilbake til.

### *3. Apriori? Empirisk Reviderbar? Transcendental?*

Er velvillighetsprinsippet empirisk eller apriori? Det apriori som fremstår som en mulig kategori for prinsippet, er det Kantianske konstitutive apriori. Her tenker en på det apriori som det som gjør erfaring mulig, det som er en forutsetning for erfaring uten selv å være avhengig av erfaring. Det Kantske apriori innebærer at det er elementer i kunnskap som er uavhengig av erfaring, men likevel nært knyttet til erfaring. Dette er kjennetegnet av at det er nødvendig og ikke-reviderbart. Slik Kant tenker det apriori, så har det apriori med kunnskap å gjøre, og det som representerer kunnskap må være sant, og derfor ikke reviderbart. Kan så velvillighetsprinsippet ha en status som apriori i denne forstand? Prinsippet fungerer som en forutsetning for fortolkning, og det er i utgangspunktet tenkt ut fra den spesielle situasjonen som radikal fortolkning er. I radikal fortolkning er prinsippets gyldighet forutsatt, og uten denne forutsetning ville ingen forståelse kommet i stand. I og med bruk av prinsippet kan vi forstå den andre. Altså er prinsippet med på å danne forståelse i radikal fortolkning, prinsippet er uomgjengelig for slik dannelse ifølge Davidson. Altså må det sies å være konstitutivt ifølge normal språkbruk, og det er altså konstitutivt i et tankeeksperiment. Davidson antyder tidlig, allerede i 1970, at velvillighetsprinsippet er konstitutivt, uten å gå begrepet særlig nærmere i sømmene enn hva vi har gjort her.<sup>23</sup> I "Mental Events" sidestiller Davidson det som er konstitutivt med det som er syntetisk apriori. Han sier også her at det å tilskrive konsistens og koherens er *uunnngåelig*.

Men kan prinsippet egentlig være apriori i Kantiansk forstand? Hele tankeeksperimentet er "forut for erfaring" i en forstand, og spørsmålet går derfor ikke godt til saken, i det minste hvis vi tar det som epistemisk forpliktende. Hvis vi skal si om prinsippet at det er apriori så er det naturlig å tenke at det må være noe i situasjonen som ikke er apriori. Har vi noe som ikke er apriori i tankeeksperimentet om radikal fortolkning? Internt i radikal fortolkning er ikke alt i flyt. Hvordan normale (ikke ideelle) mennesker fungerer psykologisk, hva som kjennetegner

---

<sup>23</sup> I "Mental Events" (1970), s. 221, og s. 236-237 i "Philosophy of Psychology" (1974), trykket i Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980.

naturlige språk – dette er forutsetninger vi i radikal fortolkning hviler på og som er empiriske. Vi kan ikke gå ut over eller bort fra disse dersom tankeeksperimentet fremdeles skal ha en overføringsverdi. Altså er ikke tankeeksperimentet forutsetningsløst, det avhenger av en rekke antakelser som vi generelt kan kalle antropologiske. Deltakerne i radikal fortolkning er ikke maskiner, og de er ikke ideelle, men normale. Det som foregår er likevel ikke ”normalt”, det er en konstruert situasjon, en modell som settes i verk for å utforske bestemte filosofiske ideer.

Hvis vi likevel skal spørre om prinsippet er apriori i Kantiansk forstand, så kan vi konstatere at det gjør forståelse mulig, altså er det en forutsetning for den form for erfaring som vi er ute etter når vi fortolker andre. Men er velvillighetsprinsippet selv avhengig av erfaring eller ikke? Kunne vi ha kommet frem til at denne type forutsetninger finnes uten selv noensinne å ha hatt erfaring med fortolkning? Det er vanskelig å tenke seg at vi i første omgang kunne ha satt opp tankeeksperimentet radikal fortolkning uten noen erfaring med fortolkning. Er så prinsippet nødvendig og ikke-reviderbart? Prinsippet inngår i en teori om fortolkning av mennesker. Denne teorien kan selvfølgelig tenkes erstattet av bedre teorier, i likhet med enhver annen teori. Men, gitt denne teorien kan vi ikke tenke oss at prinsippet ikke var en del av teorien siden det er med på å gi mening til helt sentrale begreper som oppfatning, mening og sannhet. Prinsippet ser derfor ut til å være teoretisk nødvendig, innenfor denne teorien. Men er det praktisk nødvendig? Har det vi altså sier om prinsippet i teorien overføringsverdi til praktisk fortolkning, eller er det også muligens slik at det at vi opplever prinsippet som nødvendig er grunnet i vår fortolkningspraksis? Her mangler gode svar.<sup>24</sup>

I en moderne bruk av begrepet om apriori knyttes ikke alltid nødvendighet og ikke-reviderbarhet så tett til begrepet. I Paul Boghossian og Christopher Peacockes artikkelsamling fra 2000, *New Essays on the A Priori*, sier de i innledningen at “Being a priori is to be sharply distinguished from being necessary, from being true purely in virtue of meaning, and from being knowable infallibly.”<sup>25</sup> Videre sier de; ”For all that, it may still seem that a priori propositions cannot be defeated by wholly empirical information; that is, that they may still be

---

<sup>24</sup> En indikasjon som gir grunn til å snakke om prinsippet som nødvendig gir Davidson i sin ”On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974), der han sier at for at noe skal kunne regnes for å være et språk eller et begrepskjema, så må det kunne fortolkes. I analogi med dette kan en si at for at noen skal kunne regnes for å være en taler, så må vi kunne anvende velvillighetsprinsippet på ham eller henne. Dette innebærer at prinsippet er konstitutivt for det å være et vesen som har språk. Dette er en annen form for nødvendighet enn den vi snakker om når vi sier at prinsippet er nødvendig for å kunne komme i gang med å fortolke en annen.

<sup>25</sup> Side 3 i Paul Boghossian og Christopher Peacocke (Red.): *New Essays on the A Priori*, Oxford University Press, Oxford 2000

experientially infeasible. It may be natural to wonder: if something is empirically defeasible, how can it be known justificationally independently of experience?"<sup>26</sup> Det som altså mange fremdeles ser ut til å forbinde med begrepet om apriorisitet er at apriori påstander kan vi kjenne sannheten til forut for erfaring. Dette er et slags minste felles multiplum i moderne oppfatninger av hva som ligger i begrepet. Men i tillegg er det ifølge Boghossian og Peacocke slik at det som er apriori ser ut til å være immunt mot en rent empirisk avkrefting. Det interessante spørsmålet er altså hvorvidt vi ser det apriori som empirisk reviderbart eller ikke. Hvis velvillighetsprinsippet ikke er reviderbart, så ser det ut til å være i overensstemmelse med at vi kan vite at det stemmer forut for erfaring, og hvis det *er* reviderbart, hvordan kan vi så vite det forut for erfaring? Det kan med andre ord bli vanskelig å opprettholde et begrep om det apriori hvis vi skal si at det som er apriori også er reviderbart. Det er likevel ikke fornufstridig å hevde at vi kan vite noe forut for erfaring, men at dette noe likevel kan være åpent for empirisk betinget revisjon. Forfatterne snakker om denne formen for apriorisitet som tilfeller av "non-conclusive a priori justification or entitlement".<sup>27</sup> Det vil si at det epistemiske grunnlaget ikke anses å være tilstrekkelig for en fullverdig eller "ren" apriori status, men de hevder at disse tilfellene likevel bør betegnes som apriori. Dette begrepet om apriorisitet er altså vesentlig forskjellig fra Kants begrep om det apriori, siden forfatterne fokuserer på berettigelse, og ikke opererer som om apriorisitet innebærer sannhet.

Boghossian og Peacocke hevder at mye arbeide gjenstår før vi forstår disse tilfellene og før vi vet hvordan de bør vurderes i forhold til ikke-empirisk-reviderbare tilfeller. Spørsmålet som er relevant for vår sammenheng, er hvorvidt velvillighetsprinsippet kan være et tilfelle av "non-conclusive a priori entitlement". Vi kan vite at prinsippet må være tilfelle forut for erfaring, i den forstand at vi ikke trenger å vente på en empirisk bekreftelse for å avgjøre prinsippets berettigelse. Men, er prinsippet immunt mot en rent empirisk avkrefting eller ikke? Kan det tenkes en situasjon der våre erfaringer med fortolkning og kommunikasjon kan komme til å vise at prinsippet må revideres på empirisk grunnlag? Hvis svaret er ja, kan vi si at prinsippet har status som et "non-conclusive" eller ufullstendig apriori prinsipp. (Her kunne vi selvsagt også velge å kalle prinsippet kvasi-apriori, men det blir mindre presist.) Hvis vi velger å kategorisere prinsippet på denne måten sier vi altså egentlig bare at det er et prinsipp som vi kan kjenne gyldigheten til forut for erfaring og at det er et prinsipp som kan revideres

---

<sup>26</sup> Ibid, s. 4.

<sup>27</sup> Ibid, s. 4-5.

på empirisk grunnlag. Den første delen av karakteristikken er grei, men vi har ikke enda drøfta spørsmålet om empirisk betingta revisjon.

Det er som tidligere nevnt noe som åpenbart avhenger av empiriske forhold i radikal fortolkning, og dette er også noe som angår velvillighetsprinsippet. Det er for det første den forutsetningen at språket som taler i radikal fortolkning snakker er et naturlig språk, med de empiriske muligheter og begrensninger som dette medfører. Her kunne vi tenke oss at hvis vi har tatt feil angående hvilke egenskaper naturlige språk faktisk har, så kunne det medføre at velvillighetsprinsippet ikke virker slik vi har antatt. Dessuten er det en relasjon mellom radikal fortolkning og det empiriske når det gjelder hva som antas å være normal psykologisk utrustning hos talere og fortolkere. Hvis vi har basert oss på en feilaktig forestilling om hvordan mennesker virker, psykologisk sett, og vi for eksempel ikke egentlig er i stand til å kjenne igjen det at noen holder noe for å være sant, så kunne det muligens åpne for revisjon av prinsippet. Hvis fortolkere ikke evner å kjenne igjen tilslutning til ytringer ville det ikke vært mulig for en fortolker å holde oppfatningene til en taler konstant, slik prinsippet forutsetter. Eller hvis vi selv som fortolkere ikke har mulighet for å skille mellom grader av tilslutning til egne oppfatninger, slik at vi ikke er i stand til å skille mellom mer og mindre sentrale oppfatninger hos oss selv, og derfor ikke heller kan vurdere når talers oppfatninger blir absurde? Eller vi ikke overhodet har varierende grad av tilslutning til egne oppfatninger, slik at vi oppfatter alle egne oppfatninger som sanne? Dette siste antas å være tilfelle for autister.<sup>28</sup> Jeg tror ikke at disse svært generelle antakelsene som vi gjør oss om kjente naturlige språks egenskaper og menneskers normale psykologiske utrustning i radikal fortolkning kan vise seg å være feilaktige på en måte som tvinger fram empirisk basert revisjon av velvillighetsprinsippet. Det er heller ikke åpenbart hva (om noe) som ville være konsekvensen for prinsippet ved avdekking av feilaktige antakelser om slike empiriske forhold.

Når vi spør om prinsippet kan revideres på empirisk grunnlag, kunne det også være at vi mener å spørre om hvorvidt oppfatningene vi tilskriver taler *egentlig* er stort sett sanne og konsistente. Da må vi forutsette at vi kan finne ut av folks oppfatninger på en uavhengig måte, og så sjekke om dette stemmer overens med velvillighetsprinsippet. Men hva er det egentlig

---

<sup>28</sup> Hva angår velvillighetsprinsippet og autister har Peter Pagin og Kathrin Glüer argumentert for at autister likevel ikke representerer et empirisk motbevis. Se deres "Meaning Theory and Autistic Speakers" i *Mind and Language*, Vol.18 No. 1 Februar 2003, s. 23-51.

velvillighetsprinsippet sier? Det sier at vi, for å fortolke andre i en situasjon av radikal oversetting, må *gå ut ifra* at talere snakker stort sett sant og at de er i overensstemmelse med seg selv. Det sier altså ikke at de fleste av våre og andres oppfatninger *er* sanne og konsistente.<sup>29</sup> Dessuten er det nærmest umulig å tenke seg at en skulle kunne starte en ”uavhengig” sjekk uten å benytte prinsippet.

Generelt sett er det et problem å skille mellom det empiriske og det apriori i en immanent naturalisme som den vi finner hos Davidson. Det kan være flere grunner til det. Davidson sier selv at han støtte på dette problemet i forbindelse med forsøk på å teste den empiriske gyldigheten til beslutningsteori. ”I became discouraged with attempts to test the empirical validity of decision theory because I could not think of a well-grounded way of separating the empirical and a priori demands of rationality. Too many apparent deviations from what rationality required were explicable as in accord with theory when reinterpreted.”<sup>30</sup> Dette ser ut til å være en stadig gjentakende erfaring, at når vi forholder oss til menneskers intensjonale adferd, så forholder vi oss til størrelser som det er nærmest umulig å sette empirisk på plass på en entydig måte.<sup>31</sup> De forestillingene vi har om rasjonalitet på forhånd og vår empiriske omgang med intensjonal adferd blander seg med hverandre på en slik måte at det er vanskelig, og kanskje umulig, å vite hvor vi skal trekke prinsipielle grenser. I praktisk fortolkning håndterer vi dette greit, og for teoretiske formål kan vi dra nytte av en pragmatisk tillempet bruk av et skille mellom det apriori og det empiriske. Poenget er at skillet mellom det apriori og det empiriske ikke kan bære noen epistemisk betydelig vekt i en holistisk teori der slike forskjeller ses som graduelle.

Hvis vi spør oss om prinsippet kan være en transcendental betingelse for forståelse, så spør vi om prinsippet kan framkomme som resultat av en transcendental deduksjon, om det kan ha sin begrunnelse og berettigelse via en slik deduksjon. Forutsatt at en mener at transcendentale

---

<sup>29</sup> Likevel sier Davidson at det som gjør fortolkning mulig er ”the fact that we can dismiss a priori the chance of massive error.” (S. 168-9 i ”Thought and Talk” (1975), i Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*) Vi kan altså ifølge Davidson *apriori* utelukke muligheten for gjennomgående feiltakelse hos taler, og det vil si at de fleste av talers oppfatninger må være sanne. Men, det er ikke i denne sammenhengen presisert hvorvidt dette er en metodologisk eller ontologisk eller metafysisk påstand. Jeg har tolket dette som rent metodologisk, som en konsekvens av metoden med fortolkning fra et tredje persons perspektiv, og at Davidson altså ikke påstår at de fleste oppfatningene faktisk *er* sanne. Det kan uansett ikke være velvillighetsprinsippet (alene) som er grunnen til at oppfatninger er ”veridical” eller sannhetslike i sin natur.

<sup>30</sup> S. 125 i Davidson: ”Reply to J.J.C. Smart” i Hahn: *The Philosophy of Donald Davidson*.

<sup>31</sup> Dette er selvsagt innbakt i generell form i Davidsons filosofi i form av hans tilslutning til Quines tese om ”indeterminacy of translation”. Se for eksempel s. 227 i ”The Inscrutability of Reference” (1979), i Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Ubestemtheten er større desto lenger unna ”observasjonssetninger” en kommer. (Davidson benytter ikke selv denne termen.)

deduksjoner er en mulig operasjon, må vi altså spørre om prinsippet kan fremkomme ad slike veier. Her ville jeg si at selv om prinsippet er en *betingelse* for vår forståelse så gir ikke det i seg selv en *begrunnelse* for prinsippet. Hvis en transcendental deduksjon har som kjennetegn at den begrunner det som deduseres, så kan prinsippet antakelig ikke deduseres transcendentalt. Er det så mulig å se det som en kvasitranscendental betingelse for forståelse, i og med at det på den ene side fremstår som en mulighetsbetingelse, men på den annen side, at dette likevel ikke er nok til at prinsippet er begrunnet? Så lenge vi ikke kan angi nødvendige og tilstrekkelige betingelser for at noe skal telle som kvasitranscendentalt, er en slik kategorisering ikke mye til hjelp. Et tredje alternativ er å si at prinsippet er transcendentalt i en svak forstand, fordi man med begrepet "transcendental betingelse" bare mener "mulighetsbetingelse". Men da kommer vi like langt med ganske enkelt å benytte termen "mulighetsbetingelse". Jeg kan derfor ikke se noen åpenbare grunner til å skulle si at velvillighetsprinsippet er transcendentalt. Dessuten vil det i en filosofisk tenkemåte der det ikke gir mening å bruke begrepene "apriori" og "konstitutiv" på en epistemisk forpliktende måte heller ikke være noe poeng å benytte seg av termen "transcendental".

#### *4. Tankeeksperimenters mulige epistemiske status*

Hvilken status vil et prinsipp i et tankeeksperiment som radikal fortolkning kunne ha? Kan et prinsipp i et tankeeksperiment egentlig revideres? Radikal fortolkning er som sagt ikke rent teoretisk, det er et tankeeksperiment som støtter seg på en rekke empiriske antakelser. Det er vanskelig å hevde at en har kontroll på de enkelte faktorer og rammebetingelser for denne formen for eksperiment. Empiriske eksperimenter benyttes ofte fordi en ønsker å kunne kontrollere eller manipulere randbetingelsene, selv om vi heller ikke her kan være sikre på at alle forutsetninger (for eksempel i form av teoretiske hjelpehypoteser) er tematiserte. I radikal fortolkning har vi neppe bedre oversikt over egne forutsetninger enn det vi har i eksperimenter generelt. Altså mener jeg at vi mangler kontroll over de forutsetninger vi støtter oss på i dette tankeeksperimentet og de prinsipper vi postulerer som betingelser vil derfor ikke kunne ha en annen prinsipiell status enn andre mer eller mindre empirisk baserte prinsipper. Å videre tenke seg at vi i tankeeksperimentene kan trekke prinsipielle skiller mellom empirisk revisjon og revisjon på grunnlag av endret teori, slik for eksempel Robert Sinclair synes å forutsette, kan vanskelig falle på plass innefor en Davidsoniansk ramme.<sup>32</sup> Davidson tilslutter seg i store trekk Quines holisme, og står inne for det som gjerne betegnes Duhem-Quine-

---

<sup>32</sup> S. 177 i Robert Sinclair: "What is Radical Interpretation?" i *Inquiry*, 45, 2002, s 161-84.



tesen. Her er et hovedpoeng at enkeltpåstander ikke har sitt eget forråd av privilegerte observasjonssetninger som entydig kan verifisere eller falsifisere påstander innenfor en teori.<sup>33</sup> Ifølge Quine vil en teori ha en delt basis av empiriske og teoretiske forutsetninger, der de enkelte deler av teorien ikke kan møte "the tribunal of experience" alene, som atskilt fra resten av teorien.<sup>34</sup> Davidson opererer gjerne med et skille mellom empirisk og apriori, men da på et ytterst pragmatisk grunnlag.<sup>35</sup> Tankeeksperimentet radikal fortolkning er teoretisk, men støtter seg altså på en forståelse av hvordan normalt psykologisk utrustede mennesker fungerer og det støtter seg på naturlige språks egenskaper. Poenget er likevel at all revisjon av en teori vil preges av holisme, slik at et skille mellom teoretisk og empirisk revisjon ifølge et Davidsoniansk grunnsyn ikke kan tillegges noen avgjørende epistemisk vekt. Dette viser at det i alle tilfelle blir vanskelig å tilskrive velvillighetsprinsippet en spesiell epistemisk status innenfor Davidsons filosofi på grunnlag av en antakelse av prinsippet som "ikke empirisk reviderbart".

## 5. Avslutning

Hva er egentlig formålet med velvillighetsprinsippet? Innenfor radikal fortolkning var formålet opprinnelig at vi skulle kunne frembringe en empirisk basert og empirisk legitimert meningsteori, en teori om meningen til setningene til taler A av språket L, innenfor tiden T. Denne tok som kjent form av en sannhetsteori, en teori hvor man opererer med T-setninger som analytiske hypoteser, der relasjonen mellom ytret setning og omverdensforhold er en relasjon av tilfredsstillelse når den er oppfylt.<sup>36</sup> Meningsteorien består altså av foreløpige analytiske hypoteser som stadig revideres etter hvert som vi oppnår bedre forståelse. I denne sammenhengen er altså formålet at vi skal greie å holde fast talers oppfatninger ved hjelp av velvillighetsprinsippet, mens vi med bakgrunn i dette prøver å finne ut hva setningene hennes kan bety, hva slags mening de har. Men poenget med prinsippet er at vi, ved å anta at taler har rett og er i overensstemmelse med seg selv, kan finne ut hva taler mener med det hun sier. Ved å benytte oss av prinsippet kan vi altså fortolke for å forstå hva taler mener. Her er det likevel viktig å huske på at radikal fortolkning beskriver et tenkt tilfelle av fortolkning, og er

---

<sup>33</sup> Eller, i Davidsons egen formulering: "...the problem of error cannot be met sentence by sentence, even at the simplest level." Side 152 i "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" (1983), i Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, Oxford 2001.

<sup>34</sup> Dette redegjør Quine først for i "Two Dogmas of Empiricism", s. 42-46 i *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1953.

<sup>35</sup> Se for eksempel Davidsons kommentar til Peter Pagin i "Comments on Karlovy Vary Papers", side 293 og 294 i Petr. Kotatko, Peter Pagin og Gabriel Segal (eds.): *Interpreting Davidson*, CSLI Publications, Stanford 2001.

<sup>36</sup> Vi tenker oss for eksempel at Maria sier "det snør". "Det snør" er sann hvis og bare hvis det snør i nærheten av Maria når hun sier det.

ment å skulle klargjøre betingelsene for å kunne oppnå forståelse i en situasjon der personen og hans språk og kultur er ukjente på forhånd. Betingelsene for forståelse som vi finner fram til gjennom tankeeksperimentet antas å ha overføringsverdi i den forstand at vi kan se på dem som generelle mulighetsbetingelser for vellykket kommunikasjon og forståelse i naturlig språk. Det er denne generaliseringen som gjør at prinsippets status blir interessant. Hvis prinsippet beskriver en generell mulighetsbetingelse for kommunikasjon, og kommunikasjon i form av utveksling av proposisjonalt innhold er en betingelse for kunnskap, så er åpenbart en avklaring av prinsippets epistemiske status viktig.

Hvis vi sier at prinsippet er enten transcendentalt eller naturalistisk, så sier vi at det er en prinsipiell forskjell mellom det som er formalt og det som er empirisk, eller mellom det som er sånn på grunn av teori og det som er sånn på grunn av empiri. Eller vi sier at det finnes noe som er sant, "come what may" og at noe annet kan revideres på empirisk grunnlag, eller at noe er "scheme", og ligger fast og noe annet er "content" og varierer med scheme. Det burde være åpenbart at den som vil argumentere for at velvillighetsprinsippet slik det fremstår hos Davidson (eller hos Quine for den del) må være enten et transcendentalt eller et rent naturalistisk prinsipp har litt å stri med, og særlig vil det gjelde for de som hevder det første, men også for de som med "naturalisert" forstår "utelukkende empirisk basert". Nå er ikke Davidson naturalist på denne måten, han mener ikke at rasjonalitet og normativitet kan "pakkes ut" som grunnleggende fysikalske eller empiriske størrelser. Altså kan ikke prinsippet avklares som naturalisert i denne betydningen. Hvis ambisjonen med denne artikkelen var å tildele en epistemisk status til velvillighetsprinsippet, der for eksempel valget skulle stå mellom å si at det er et naturalistisk prinsipp eller et transcendentalt prinsipp, eventuelt et apriori men kvasi-empirisk prinsipp, så er det lett å se at vi ikke kommer i mål. Vi fant heller ingen grunn til å bringe inn begrepet om "non-conclusive a priori entitlement". Hvis vi derimot er ute etter å belyse velvillighetsprinsippets epistemiske natur, kan det hende vi har kommet et skritt videre.

Det jeg har argumentert for er at bruk av velvillighetsprinsippet, slik det i sin funksjon framtrer i radikal fortolkning, ikke sikrer at oppfatningene til verken taler eller fortolker er sanne. Dette blir tydelig når vi holder oss til den tidlige formuleringen av prinsippet. Bruk av velvillighetsprinsippet i radikal fortolkning kan ikke garantere at våre oppfatninger er stort sett sanne, fordi det som etableres (eller konstitueres, om en vil) er foreløpige hypoteser om mening og oppfatning. Disse foreløpige hypotesene må likevel være internt koherente, vi kan

ikke operere med en selvmotsigende teori. Dette innebærer at prinsippet bare i en begrenset grad har en konstituerende funksjon for oppfatninger, fordi senere korreksjoner og mer avanserte utgaver av fortolkningsteorien vil ha større evidensielle ressurser. Det vil si at vår avhengighet av prinsippet er graduell; prinsippet er mer påkrevet desto mindre vi ellers vet, og mindre påkrevet desto mer vi vet på forhånd. Det trengs alltid for å sikre best mulig fortolkning, men i varierende grad. Vi må derfor kunne snakke om prinsippet som mer og mindre nødvendig og mer og mindre konstituerende.

Med innføring av triangulering legges vekten mer på det kausale element, fokus ligger på det at våre tilskrivelser av oppfatning og mening til andre, og andres tilskrivelser av oppfatning og mening til oss, er i kausal interaksjon med hverandre og at de begge er i kausal interaksjon med objekter og hendelser i vår felles fysiske omverden. Altså er den kausale historien til oppfatningene våre (basert på omgang med verden og med andre språkbrukere) delvis med på å bestemme innholdet til oppfatningene. Det vil si at velvillighetsprinsippet i form av koherens ikke er det eneste som støtter opp om rimeligheten av vår teori om andres oppfatning og mening. Prinsippet er åpenbart ikke alene om jobben å besørge forståelse gjennom å besørge intersubjektiv overensstemmelse mellom fortolker og taler. Det er først med trianguleringsbegrepets inntreden at det blir tydelig for Davidson at vi kan dele velvillighetsprinsippet i to prinsipper, koherensprinsippet og korrespondanseprinsippet.<sup>37</sup> Med fokuset på triangulering har altså korrespondansesiden av prinsippet blitt aksentuert. Dette gjør ikke egentlig en forskjell i forhold til prinsippets epistemiske status, siden Davidson alltid har forutsatt at den radikale fortolkeren fortolker taler på bakgrunn av de felles tilgjengelige objekter og hendelser, men det klargjør og understreker hvorfor det er en misforståelse å tenke seg at koherens er Davidsons eneste epistemologiske rasjonale.<sup>38</sup>

Mariann Solberg  
Universitetet i Tromsø, Institutt for Filosofi,  
Søndre Tollbugt. 7, 9008 Tromsø  
E-post: [msolberg@fil.uit.no](mailto:msolberg@fil.uit.no)

---

<sup>37</sup> S. 211 i "Three Varieties of Knowledge" (1991), i Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective*.

<sup>38</sup> Jeg vil takke Jan Harald Alnes for diskusjoner, innspill og konstruktiv kritikk gjennom arbeidet med artikkelen. Takk også til Mikael Janvid som har lest og gitt nyttige kommentarer, og til Peter Pagin som har påpekt feil og misforståelser.