

Michael Mørk Amundsen

# Sanseerfaring som åpenbaring

Et forsvar av John McDowell's minimale empirisme

Masteroppgave i filosofi

Veileder: Jonathan Knowles

Mai 2019



Michael Mørk Amundsen

## **Sanseerfaring som åpenbaring**

Et forsvar av John McDowells minimale empirisme

Masteroppgave i filosofi, mai 2019

Skrevet under veiledning av Jonathan Knowles, professor ved  
Institutt for filosofi og religionsvitenskap

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Det humanistiske fakultet

Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Norges teknisk-  
naturvitenskapelige  
universitet



# Innhold

Takksigelser	v
English Abstract	vii
<b>Introduksjon</b>	<b>1</b>
<b>Kapittel 1: Minimal empirisme som «fenomenologi»</b>	<b>4</b>
1.1 Kyllingkjønnskjennerne	5
1.2 Utfordringen for Brandom	7
1.3 En mulig løsning for Brandom	11
<b>Kapittel 2: Minimal empirisme som kunnskapsteori</b>	<b>13</b>
2.1 Kunnskapsteoretisk internalisme	14
2.1.1 Er internalisme en intellektualisme?	15
2.1.2 Konjunktivisme – den virkelige synderen	17
2.1.2.1 Merkelappene «konjunktivisme» og «disjunktivisme»	18
2.1.3 Feilbarlighet, og disjunktivisme som et evne-syn på kunnskap	19
2.2 Imot konjunktivisme	21
2.2.1 Fire varianter av konjunktivisme	22
2.2.2 Fire argumenter imot konjunktivisme	24
2.3 Minimal konjunktivisme	34
2.3.1 Selv-uvitenhet	36
2.3.2 Kant og McDowells kantianisme	37
2.3.3 Intellektualisme-anklagen revurdert	40
2.3.3.1 Perseptuelle åpenbaringer uten selvkunnskap	41
<b>Kapittel 3: Minimal empirisme som transcendentalfilosofi</b>	<b>48</b>
3.1 Sannhet og sosial status	48
3.2 Sannhet som rasjonell begrensning	51
3.2.1 John Haugelands kritikk av Brandom	52
3.2.2 Semantisk styring	55
3.3 Minimal empirisme og selvkunnskap – avsluttende betraktninger	58
<b>Tillegg: Feilbarlighet</b>	<b>60</b>
Litteraturliste	65



# Takksigelser

Jeg kjenner igjen i meg selv, og tror jeg ser i andre, et ønske om at en akademisk tekst skal være et forstenet lysglimt – et klartenkt øyeblikk frosset i tid. Det er selvfølgelig sant at målet med en filosofisk tekst er å få klarhet i dens tema, men man kan ikke bare skrive mens man har hodet over vannet. Store deler av denne teksten er skrevet under vann. Allikevel håper jeg det kommer fram hva det er jeg synes å skimte.

Uten hjelp hadde ikke dette engang vært en tekst i det hele tatt, forvirret eller klar. Jeg er enormt takknemlig min tålmodige veileder, Jonathan Knowles, for støtte og anerkjennelse. Takk også til Truls Wyller for stimulerende samtaler om relaterte tema. Takk til lesegruppa CCR (Research group for Consciousness, Cognition and Reality) for hjelp til å forstå McDowells filosofi, og spesielt til Morten Dahlback, hvis kritikk av McDowell har vært til stor hjelp for meg. Jeg kunne heller ikke klart dette uten Emine Kale. Uten å nevne navn vil jeg også uttrykke min takknemlighet til alle mine medstudenter på lesesalen. Samtale er filosofiens gjødsel.

For finansiering er jeg evig takknemlig min far og for stipender fra forskningsprogrammet «Representationalism or Anti-Representationalism?», finansiert av Norges forskningsråd.

Til slutt vil jeg takke min kone, Eva, for å ha gitt meg både den tekniske og moralske støtten jeg har trengt for å komme i mål med dette prosjektet.



## **English Abstract**

I defend John McDowell's minimal form of empiricism by motivating his view of sense experience as the perceptual presence of our environment. I offer three different motivations: In chapter 1, I consider a view on which what is intuitively thought of as perceptual presence is conceived as not essentially different from a blind response to environing happenings. Though such a view might be phenomenologically inapt, I conclude that McDowell's empiricism cannot be motivated on this basis alone. This paves the way for the next two chapters. In chapter 2, I show that McDowell's conception of experience is what we need to escape a common kind of skepticism which holds that conclusive grounds for knowledge cannot be had. In chapter 3, this is shown to lead to a transcendental problem: If we cannot understand ourselves as knowers, we cannot understand ourselves as thinkers.





# Introduksjon

Mennesket er rasjonelt. Vi handler med sikte på det gode og snakker med sikte på det sanne. Mennesket er også levende. Vi spiser, vokser, forflytter oss og sanser. Jeg kan ikke forestille meg et mer forvirrende tema enn enheten av disse to sannhetene om mennesket. Jeg kan heller ikke forestille meg noe mer intellektuelt tilfredsstillende enn å oppheve den forvirringen. Jeg har ikke mye tro på at jeg lever lenge nok til det. Allikevel skriver denne teksten seg inn i en lang tradisjon som søker å få klarhet i nettopp denne enheten. Tekstens tema er forholdet mellom sansning og tenkning, og jeg nærmer meg temaet gjennom John McDowells filosofi.

McDowell forsvarer i *Mind and World* en minimal form for empirisme som han oppsummerer i W. V. O. Quines bilde av at sanseerfaringen må være tenkningens domstol (McDowell, 1996, s. xii). Litt mindre metaforisk er tanken at vår tenkning på det virkelige kun er mulig dersom det virkelige kan informere oss i vår tenkning på det, og at denne informeringen er et sansemessig møte med det virkelige. Målet mitt med denne teksten er å forsvare dette synet gjennom et fokus på hvordan vi må forstå dette sansemessige møtet med det virkelige. Jeg mener vi må forstå det som en form for åpenbaring.

Jeg bruker ordet «åpenbaring» mye. Jeg mener ingenting religiøst med dette. Ordet skal karakterisere måten omgivelsene er gitt oss i erfaringen, omgivelsenes nærvær eller tilstedeværelse for oss, at de avsløres eller viser seg som de er. Dette er noen av de mange vendingene som kan brukes for å sette ord på en «naïv» eller «direkte» realisme – tanken om at vi er i umediert kontakt med våre omgivelser. Uansett hvilken uttrykksmåte jeg velger, vil jeg ikke kunne gjøre det klart på forhånd hva jeg mener med perseptuell åpenbaring. Inntil videre får det holde å si at ordet skal forstås sånn at følgende generalisering er sann: Du vet du har en visuell åpenbaring når du er i en posisjon til å uttrykke kunnskap på formen «Jeg ser at ...». Og ordet «perseptuell» er kun en generalisering av «visuell» til å gjelde alle sansemodaliteter: Den som hører at noen går i døra, persiperer at noen går i døra; den som kjenner at dørhåndtaket er løst, persiperer at dørhåndtaket er løst, og så videre. I løpet av de tre kapitlene som utgjør hoveddelen av denne teksten vil det forhåpentlig bli klarere hva jeg mener.

I kapittel 1 presenteres perseptuelle åpenbaringer som en kontrast til en måte å være relatert til omgivelsene på som det er naturlig å beskrive som «blind», eller mer generelt «ikke-

perseptuell». Jeg prøver her å motivere forståelsen av erfaringer som åpenbaringer av (i vid forstand) fenomenologiske hensyn. Jeg tegner en kontrast mellom (i) et tenkt scenario der sanne overbevisninger bosetter seg i oss uten vår forståelse av hva som ligger bak dem, og (ii) måten vi lærer om omgivelsene på når det er naturlig å si at vi *ser* eller *hører* (generelt *persiperer*) hvordan ting er. Jeg bruker Robert Brandom som eksempel på en som er forpliktet til å tegne denne kontrasten uten appell til perseptuelle åpenbaringer. Til syvende og sist er det ikke fenomenologiske betraktninger som veier tyngst i motivasjonen av McDowells empirisme.

I kapittel 2 forsøker jeg å vise at det har en mer alvorlig konsekvens å unngå begrepet om perseptuelle åpenbaringer. Her gir jeg McDowells empirisme en epistemologisk motivasjon. Målet er å vise at ingenting er gjenkjennelig som empirisk kunnskap i et syn som ikke fører denne kunnskapens status som kunnskap tilbake til perseptuell åpenbaring. Dette kapitlet er hjertet av teksten. Jeg bruker mye tid på å vise at det jeg kaller en konjunktiv analyse av kunnskap er uforenlig med det synet på persepsjon jeg forsvarer. En som gir en konjunktiv analyse av kunnskap, en konjunktivist, er (litt forenklet) en som mener at kunnskap ikke trenger et sannhetsgaranterende grunnlag. I dette kapitlet figurerer Tyler Burge som et eksempel på en konjunktivist, og jeg forklarer hvordan McDowell redder sin form for epistemologisk internalisme fra Burges kritikk ved å benekte konjunktivismen Burge antar. Kapitlet ønsker å vise at et anti-konjunktivistisk syn, eller «disjunktivisme», er det eneste synet som kan forstå empirisk kunnskap som en utøvelse av en selvbevisst evne til å vite.

I kapittel 3 avslutter jeg med å forklare den transcendentale motivasjonen bak McDowells empirisme: Uten å forstå vår sanseerfaring som perseptuell åpenbaring kunne vi ikke engang forstått oss selv som tenkere. Dette kan også forstås som at skeptisismen jeg pratet på konjunktivistene i kapittel 2 bare er en tidlig sykdomsfase, ikke hele sykdommen. Kunnskap må nemlig være oppnåelig om vi i det hele tatt skal ha oppfatning. Brandom dukker igjen opp som et eksempel på en som prøver å møte McDowells motivasjon uten å appellere til åpenbaringer. Jeg argumenterer for at forsøket er mislykket, fordi Brandom, i kraft av å ikke forstå erfaringer sånn McDowell mener vi må, ikke klarer å skille mellom det å gjette riktig og det å vite noe. Og et samfunn av folk som ikke kan bedre enn å gjette er ikke i stand til å la sine gjetninger informeres av hvordan det forholder seg med tingene i våre omgivelser –

tingene de snakker om og tenker på. Dermed kan vi ikke forstå disse tingene som utsagnenes og tankenes objekter.

# Kapittel 1: Minimal empirisme som «fenomenologi»

Wilfrid Sellars bruker en interessant metafor for å få fram et aspekt ved vår persepsjon som er vanskelig å si noe veldig fornuftig om:

... [V]isual perception itself is not just a conceptualizing of colored objects within visual range—a 'thinking about' colored objects in a certain context—but, in a sense most difficult to analyze, a *thinking in color* about colored objects. (Sellars, 1975, s. 305)

McDowell (2010a, s. 139) kaller Sellars' beskrivelse fenomenologisk treffende. Han trekker den fram i en sammenheng der han vil vise at Brandoms forståelse av observasjon utelukker noe Sellars synes er viktig. Og jeg tror det er riktig at Brandom ikke forsøker seg på denne analysen som Sellars sier er veldig vanskelig. Men det betyr ikke at han er blind for noe som iallfall ligner den kontrasten Sellars er ute etter å trekke når han skiller mellom «tenking på fargede objekter» og «tenking *i farger* på fargede objekter». Kontrasten kan gjøres tydeligere ved hjelp av et tankeeksperiment (1.1) som prøver å identifisere en form for tenkning på nærværende objekter som nettopp ikke er «i farge», men som mer treffende kan kalles «blind». Kontrasten til denne «blinde» tenkningen bør i følge McDowell (2010a, s. 139) forstås som en åpenbaring av omgivelsene i sin fargeprakt. I en forstand jeg skal gjøre klarere, så kan ikke Brandom forstå den fargerike tenkningen som artsforskjellig fra den blinde.

En liten merknad om min bruk av ordet «fenomenologi» før jeg går videre: Når jeg i dette kapitlet ønsker å gi McDowells empirisme en fenomenologisk motivasjon, så søker jeg ikke å skrive han inn i tradisjonen knyttet til Edmund Husserl. Jeg tar meg frihet til å bruke ordet «fenomenologi» i en videre forstand. Jeg ønsker å framstille McDowells syn på persepsjon som en «treffende beskrivelse» av hvordan det oppleves å persipere. Noen uttrykksformer virker mer passende enn andre når man prøver å sette ord på hvordan det er å erfare vår omverden. I min forstand er fenomenologien ute etter disse. Forklart på denne måten er det kanskje ikke en overraskelse at dette kapitlet ikke kan konkludere med at McDowells forståelse av persepsjon er tvingende. Tenk på dette kapitlet som en introduksjon til begrepet om perseptuell åpenbaring.

## 1.1 Kyllingkjønnskjennerne<sup>1</sup>

Forestill deg at du blir trent opp til å sortere kyllinger basert på deres kjønn. Treningen foregår ved at du blir vist kyllinger og bedt om å si hvilket kjønn de er. Du aner ikke hvordan du skal klare å svare riktig og må åpenbart bare gjette. Hver gang du gjetter får du beskjed om hvorvidt du gjettet riktig eller ikke. Etter noen uker med dette hender det at du har lyst til å gjette «hankjønn» i møte med noen kyllinger, og «hunkjønn» i møte med andre. Du føler fortsatt at du gjetter, men du uttrykker noen ganger gjetningen ved å si ting som «Jeg har lyst til å si ‘hankjønn’» eller «Jeg har på følelsen at den er av hankjønn». Overraskende nok viser det seg at du i de følgende ukene går fra å gjette riktig sirka halvparten av gangene til å gjette riktig litt oftere enn du gjetter feil. Etter hvert som ukene går tar du mindre og mindre feil og selvsikkerheten din øker. Du begynner nå å svare ved å si ting som «Jeg tror den er av hankjønn». Etter noen år ser du ut til nesten alltid å svare rett. Bare 1 av 10 000 kyllinger blir sortert feil og du føler deg så trygg i dine vurderinger at du ikke lenger tar forbehold når du svarer på spørsmål om hvorvidt en kylling er av hankjønn eller hunkjønn; nå sier du bare «Den er av hunkjønn» eller «Den er av hankjønn». Men dette er det essensielle i tankeeksperimentet: Du vet fortsatt ikke hvordan du får det til. Du vet ikke hva det er du ser etter i kyllingene. De ser helt like ut for deg, men av en eller annen grunn er det aldri et åpent spørsmål for deg hvilket kjønn kyllingene er – du er allerede av en oppfatning før du rekker å lure på det.

Dette er en måte vi i det minste kan forestille oss at sansene våre kan gi oss overbevisninger på. Det er iallfall takket være hvordan sanseorganene deres fungerer at en kyllingkjønnskjenner har disse overbevisningene om kyllingenes kjønn. Kontraster en annen type tilfelle av at sansene våre gir oss overbevisninger: Vi ser at kyllingene er gule, eller kjenner at de er lodne. Når en kyllingkjønnskjenner holder en kylling opp foran seg (og la oss bare anta at øyne, øre og nese er åpne og oppmerksomheten er rettet mot kyllingen) så blir hun overbevist om blant annet to ting som kan henholdsvis uttrykkes ved å si (1) «Kyllingen er gul» og (2) «Kyllingen er av hankjønn». Det virker naturlig å si at hun blir overbevist om (1) på en ganske annen måte enn hun blir overbevist om (2). Spørsmålet som skiller McDowell fra Brandom er dette: Hvordan skal vi karakterisere forskjellen?

---

<sup>1</sup> Jeg lærte først om dette tankeeksperimentet i Brandom (2002).

Det svaret som slår meg som det mest intuitive av de to jeg skal vurdere, er McDowells: Det er bare overbevisningen om at kyllingen er gul kyllingkjønnskjenneren har fordi hun *ser* at den er det (McDowell, 2002a, s. 280). Det er takket være hennes sanseintrykk av den gule kyllingen at hun er overbevist om at den er gul. Det vil si at sanseintrykket ligger «bak» påstanden i denne forstanden: Hun har kyllingen i syne *som det i lys av hvilket* det er riktig av henne å si at kyllingen er gul (McDowell, 2010a, s.140). Erfaringen av at kyllingen er gul forklarer på den måten overbevisningen om at den er gul. Når man er overbevist på denne måten, forstår man overbevisningen som grunnlagt i et sanseintrykk – i dette tilfellet *synet* av kyllingen (McDowell, 2010a, s. 142).

I kyllingkjønnskjennerens redegjørelse for (i) hvorfor hun tror at kyllingen er av det ene eller andre *kjønn*, spiller ikke synet av kyllingen den rollen det gjør i redegjørelsen for (ii) hvorfor hun tror den har den *fargen* den har (McDowell, 2010a, s. 140). Dette er altså McDowells karakterisering av forskjellen. Det er ingenting kyllingkjønnskjenneren har i syne som det i lys av hvilket hun har rett i å si at kyllingen er av hankjønn. Synet av kyllingen ligger bak min overbevisning om at den er gul i både en kausal og en normativ forstand.<sup>2</sup> Kausal, fordi den forklarer hvorfor jeg tror som jeg tror, og normativ, fordi den gjør det på en måte som begrunner oppfatningen. I tilfellet med overbevisningen om kyllingens kjønn, ligger en erfaring på det meste bak denne i en kausal forstand, og selv da vil det ikke være kyllingkjønnskjenneren selv, men en tredjeparts observatør, som har forklaringsrelasjonen i syne (Brandom, 1996, s. 257).

Brandom mener at, i *begge* tilfellene, så er det i utgangspunktet en tredjeparts observatør som kan se hva som ligger kausalt og normativt bak overbevisningen som setter inn når kyllingen interagerer med sansene våre (Brandom, 1996, s. 257). Forskjellen mellom de to overbevisningene skal altså ikke karakteriseres ved å si at i bare ett av tilfellene kan en redegjøre for ens overbevisning ved å appellere til erfaringen av kyllingen. Ikke engang når vi karakteriserer vår overbevisning om kyllingens farge ved å si at vi *ser* at den er gul, appellerer vi til en erfaring som ligger bak overbevisningen i en normativ forstand.<sup>3</sup> Å se at kyllingen er

---

<sup>2</sup> Det er kanskje nærliggende å tenke at dette synet, som gir min kunnskap sin status som sådan, må ha inntatt mitt sjel liv *før* den relevante kunnskapen. Dette er ikke en del av metaforen jeg bruker når jeg sier at synet «ligger bak» kunnskapen i en normativ forstand. Det er altså ikke treffende å si at synet av kyllingen er «før-dømmende» for å forklare hva jeg mener med at det ligger bak dommen.

<sup>3</sup> «According to this way of thinking about observation [Brandoms forslag], what sense is in play can *only* be discriminated by discovering what sorts of alterations of conditions degrade or improve the performance of the reliable reporters» (Brandom, 2002, s. 98).

gul må i Brandoms teori være et tilfelle av å dømme at kyllingen er gul takket være en pålitelig tilbøyelighet til å respondere ulikt på ulike stimuli. Enkelt sagt: Når det er synsapparatet vårt som står bak responsen, sier vi at vi *ser* at det forholder seg med ting sånn vi dermed dømmer at det forholder seg med ting. Vi appellerer altså ikke til et synsinntrykk her.

Så langt har jeg sagt hvordan McDowell karakteriserer forskjellen mellom den «fargede» overbevisningen om at kyllingen er gul og den «blinde» overbevisningen om at den er av hankjønn, og at Brandom ikke er villig til å karakterisere forskjellen på samme måte. McDowell sier at overbevisningen om at kyllingen er gul skiller seg ut ved at det kun er den som er forklarlig og forsvarlig i lys av hvordan kyllingen ser ut for oss. Så hvordan karakteriserer Brandom forskjellen? I en klar forstand gjør han mindre ut av forskjellen enn McDowell. Brandom (2002, s. 97) mener at de to typene overbevisning bosetter seg i oss på *samme* måte. Den redegjørelsen vi gir for overbevisningen om kyllingens kjønn er ikke substansielt annerledes enn redegjørelsen for overbevisningen om kyllingens farge. Det er ikke åpenbart at det er en forklaring å finne i Brandom på hvorfor fargepersepsjon slår oss som intuitivt annerledes enn eksempelet med kyllingkjønnkjennerne eller andre «blinde» responser. Med andre ord: Det er ikke klart at Brandom har en forklaring på hvorfor det virker treffende å kalle kyllingkjønnkjennerens respons på kyllingens kjønn «blind» i motsetning til responsen på fargen.<sup>4</sup>

## 1.2 Utfordringen for Brandom

Jeg vil begynne forsøket på å finne en sånn erfaringsløs redegjørelse ved å legge til sides noe som kan virke fristende å si. La oss et øyeblikk ta for oss en litt annen kontrast: På den ene siden har vi den samme blinde overbevisningen om kyllingens kjønn. På den andre har vi, ikke en overbevisning om kyllingens *farge*, men en overbevisning om *at den er en kylling*.<sup>5</sup> Når vi spør kyllingkjønnkjenneren hvorfor den tror kyllingen er en kylling, så trenger ikke hennes siste ord være «Jeg ser at den er en kylling». Her kan man tenke seg at hun kan fortelle oss hva det er med det hun ser på som gjør at hun tror den er en kylling: Den har gul dun, nebb, to føtter, tre tær på hver fot, og så videre. En tilsvarende utbrodering er utilgjengelig i

---

<sup>4</sup> Legg merke til hvordan McDowells karakterisering av forskjellen får dette til å bli mer enn en metafor. Det er bare tilfellet med fargen som er et tilfelle av å *se*. (Utvidelsen av «blind» til å gjelde andre sansemodaliteter blir «ikke-perseptuell».)

<sup>5</sup> Denne relaterte kontrasten er lånt fra en samtale mellom McDowell og Donald Davidson (1997).



tilfellet med overbevisningen om kyllingens kjønn. Man kan tro at dette er den relevante kontrasten, og at vi kan karakterisere forskjellen ved å si at den ikke-blinde responsen, og kunden, er et tilfelle av identifikasjon gjennom kriterier.

Men denne karakteriseringen av forskjellen er ikke tilgjengelig når kontrasten er mellom det å se hvilket kjønn kyllingen er og hvilken *farge* den har. Grunnen er at persepsjonen av kyllingens farge havner i samme kategori som persepsjonen av kyllingens kjønn hva angår evnen til å appellere til kriterier for identifikasjon. Det er dermed ikke en karakterisering av den forskjellen jeg tegnet opp ved hjelp av tankeeksperimentet. Det er ikke vanlig å kunne si hva det er med fargen man ser som gjør at man tror at den er den fargen. Blir en spurt hvordan man ser at noe er gult så vil ikke svar som «jeg ser at den lys» være mer grunnleggende enn «jeg ser at den er gul». Men dette underminerer ikke hvor intuitivt det er å si at en gul kylling *ser annerledes ut* enn en brun kylling. I tankeeksperimentet stipuleres det at en kylling av hankjønn *ikke ser annerledes ut* enn en kylling av hunkjønn. Det er *denne* forskjellen som må redegjøres for.

Brandom (2002, s. 99) bruker skillet mellom umediert tilegnet kunnskap (som kunnskapen om en tings farge tilegnet ved å se på den) og «identifikasjon gjennom kriterier» til å poengtere at det *må* være tilfeller der vi ikke gjenkjenner ting gjennom kriterier, men umiddelbart. Det kan se ut som om poenget hans med å nevne dette er å få frem at det å se farger ikke er så annerledes fra det å «se» kyllingenes kjønn som det virker. Tanken kan være denne: Til grunn for alle identifikasjoner gjennom kriterier må det være en umiddelbar identifikasjon av kriteriene. Vanlig sansebasert kunnskap må dermed *i bunn* være som kunnskapen om kyllingenes kjønn: en blind respons. Men tankeeksperimentet har ikke noe med identifikasjon gjennom kriterier å gjøre. Kontrasten som tegnes opp er mellom diskrimineringer som er opphav til overbevisninger der de diskriminerte trekkene *ser annerledes ut* for den som diskriminerer, og diskrimineringer som er opphav til overbevisninger uten denne visuelle forskjellen. Begge disse typene trekk kan være trekk vi ikke kan identifisere via kriterier. Vi kan være enig med Brandom om at perseptuell kunnskap ikke er identifikasjon gjennom kriterier «hele veien ned», men fortsatt insistere på at den umiddelbare identifikasjonen i bunn er basert på et sanseintrykk – ikke et sanseintrykk som *indikerer* at ting er sånn du tror at de er, men et inntrykk som *avslører* at ting er sånn. Jeg forestiller meg at jeg har omtrent like mye kunnskap om min evne til å skille mellom høye og

lave toner som en kyllingkjønnskjenner har om sin evne til å skille mellom kyllinger av hunkjønn og kyllinger av hankjønn. Men det er ikke treffende å si at jeg blindt dømmer at en tone er høy eller lav – min overbevisning er både forklarlig og forsvarlig i lys av hva jeg *hører*.

Rota av utfordringen er å finne en måte å karakterisere denne forskjellen på, som i tankeeksperimentet blir skissert ved å bruke frasen «ser annerledes ut», *uten å appellere til sanseinntrykk*. Brandoms analyse av snakk om at ting ser sånn og sånn ut («‘looks’ or ‘appears’ talk») (Brandom, 2002, s. 99)) forsøker å forklare bort den typen appell til *synet* av kyllingen som vi finner i McDowells redegjørelse av forskjellen. Det er altså til analysen av den typen snakk vi må vende oss for å adressere Brandoms utfordring. Men her møter vi umiddelbart et problem. I den eneste bruken av fraser som «det ser ut for meg som om ...» Brandom mener vi har bruk for, er det *like passende* for en kyllingkjønnskjenner å introdusere den typen snakk som det er for en som persiperer farger (Brandom, 2002, s. 99). Brandom forstår det nemlig sånn at hvis kyllingkjønnskjenneren har grunn til å tro at noe har satt hennes pålitelighet ut av spill, kan hun uttrykke sin tilbøyelighet til å dømme at en kylling er av hankjønn *uten å si at den er det* ved å si «det ser ut for meg som om kyllingen er av hankjønn». Brandom mener at slik snakk har samme funksjon i tilfeller der man for eksempel sier at det ser ut for en som om kyllingen er gul (Brandom, 2002, s. 99). Det er nærliggende å innvende at det ikke ville vært riktig av kyllingkjønnskjennerne å si «det *ser* ut for meg som om kyllingen er av hankjønn». De burde si (fortsetter innvendingen), og ville kanskje følt det mest naturlig selv å si, «jeg *tror* den er av hankjønn, men jeg vet ikke». Men Brandom mener at bruken av «ser» ikke uttrykker noe annet enn at det er *takket være synsapparatet* at den relevante tilbøyeligheten satt inn, noe vi bare kan vite ved å lære hva slags forandringer av omstendighetene som forandrer rapportørens pålitelighet (Brandom, 2002, s. 98).

Ved å begrense seg til denne bruken av «ser ut»-snakk vektlegger Brandom *likhetene* mellom de to tilsynelatende forskjellige måtene å vite noe på i så stor grad at rapportøren i *begge* tilfeller kan si «det ser ut som om kyllingen er ...». Siden tankeeksperimentet er satt opp sånn at kyllingkjønnskjennerne mener at kyllinger av hankjønn *ikke ser annerledes ut* enn kyllinger av hunkjønn, ser det ut som Brandom mener de kan si ting som «Det ser ut som om den<sub>1</sub> er av hankjønn, men den<sub>1</sub> ser helt lik ut som denne<sub>2</sub>, som ser ut som om den<sub>2</sub> er av hunkjønn». Nå ser situasjonen sånn ut: Hvis Brandom ikke anerkjenner at dette er to betydninger av «ser ut»

nekter han seg selv tilgang på de ressursene han trenger for å sette opp tankeeksperimentet. Hva skjer med tankeeksperimentet hvis vi beholder den bruken av «ser ut» som Brandom tillater, men tar ut den som står i konflikt med den? Da har vi skissert opp noe som angivelig er to måter å være overbevist om noe på, men som ikke engang *tilsynelatende* er forskjellige. Brandom kunne respondert på dette ved å si noe som det følgende: «Nettopp! Jeg mener at det ikke er noen forskjell å skissere opp. Det er *McDowell* som insisterer på å gjøre skillet som tankeeksperimentet setter på spissen. Poenget med å få fram denne forskjellen som McDowell opererer med er å gjøre det klart hva *han* har forpliktet seg til. *Jeg* er ikke forpliktet til å kunne gjøre et skille her.» Dette ville vært å fullstendig ignorere det poenget Sellars gjør i sitatet jeg åpnet med. Det ville ikke vært fenomenologisk treffende å benekte at det er en forskjell å markere mellom overbevisninger som er nært knyttet til hvordan ting ser ut og overbevisninger man ikke kan spore tilbake til hvordan ting ser ut. Men Brandom benekter ikke at det er en forskjell her. Han *er* forpliktet til å gjøre et skille. Han må derfor karakterisere forskjellen på en annen måte enn McDowell. I et svar til McDowell der han har tatt opp kyllingkjønnskjennerne sier Brandom at han ikke ser hvorfor det ikke kunne fantes et samfunn av språkbrukere der deres sanseapparater *bare* ga dem overbevisninger på den måten på den måten som passer kyllingkjønnskjennerne («blindt», altså): Han spør «Could the responsiveness to reality of some discursive practitioners – *no doubt, ones quite different from us* – be ‘chicken-sexing all the way down’?» (Brandom, 2010, s. 325 [min utheving]). Poenget her er ikke spørsmålet, men den innskutte kommentaren jeg har uthevet. Det holder ikke å spille opp *likhetene* mellom å vite kyllingens farge ved å se på den og å vite kyllingens kjønn ved å se på den hvis man samtidig anerkjenner at det er en *forskjell*. Uenigheten mellom McDowell og Brandom må angå *måten* de karakteriserer denne forskjellen på, ikke hvorvidt de mener det *er* en forskjell i det hele tatt. Grunnen til at det er et problem at Brandom ikke har ressurser til å sette opp tankeeksperimentet, er at det ikke er konsistent med at han anerkjenner at det er en forskjell der – en forskjell han vil karakterisere på en annen måte enn McDowell. Eller sagt på en annen måte: å si at han ikke har ressurser til å sette opp tankeeksperimentet er det samme som å si at han ikke kan karakterisere den forskjellen som han allikevel mener er virkelig. Dersom han anerkjenner at det er noe med vår faktiske responsivitet til virkeligheten som er ulikt sånn den ville vært dersom den bestod i «chicken-sexing all the way down», så er det noe med vår faktiske responsivitet til virkeligheten han ikke kan gjøre rede for. Derfor kan han ikke bare *bortforklare* forskjellen. Spørsmålet står ennå ubesvart: Hvordan *karakteriserer* Brandom forskjellen?

### 1.3 En mulig løsning for Brandom

Det jeg nettopp har sagt kan oppsummeres på denne måten: (i) Brandom er forpliktet til at det er en forskjell å karakterisere, og (ii) det krever at han har en analyse av en form for «ser ut»-snakk som ikke fanges av den analysen han sier skal redegjøre for alt «ser ut»-snakket vi trenger. Dette ser ut som en ubehagelig knipe. Hvis jeg har rett, må han altså velge mellom å si at all perseptuell kunnskap faktisk er blind og å si at det er en bruk av «ser ut»-snakk som han ikke tidligere har anerkjent, men som han trenger for å karakterisere en virkelig forskjell. Men selv om han velger å utvide sin analyse av «ser ut»-snakk betyr ikke det at han må prøve å gjøre det i termer av sanseinntrykk. Det er derfor konflikten mellom Brandom og McDowell ikke kan avgjøres på grunnlag av fenomenologiske betraktninger. Jeg skal skissere det jeg tror er veien ut av knipa for Brandom.

Den foregående diskusjonen har spisset spørsmålet som er pressende for Brandom: Hva mener kyllingkjønnskjennerne med å si at brune og gule kyllinger ser forskjellige ut, og at kyllinger av hankjønn og kyllinger av hunkjønn ikke ser forskjellige ut? Det kan være et uttrykk for at overbevisningen om kyllingens farge er tettere sammenbundet med andre overbevisninger som også er forårsaket av å rette blikket mot kyllingen. Min overbevisning om at kyllingen er gul bærer med seg en overbevisning om at den har en gulfarge som minner om mais, men ikke om sennep, at gulfargen er lodden på grunn av kyllingens dun, at lyset er optimalt for å se denne fargen, at jeg vet hvor fargen slutter og bakgrunnen begynner, og så videre. Den tilbøyeligheten til å dømme at kyllingen er gul, som oppstår i meg som et resultat av å rette blikket mot kyllingen, er i denne forstanden *rikere* enn tilbøyeligheten til å dømme at den er av hankjønn. Sånn vi har forestilt oss tilbøyeligheten til å dømme at kyllingen er av det ene eller andre kjønn *uttømmes* denne av en beredthet til å kalle kyllingen «hunkjønn» eller «hankjønn» og å kaste dem på hvert sitt rullebånd. Å forestille seg at vi bare har blinde responser på virkeligheten er å forestille seg at våre evner til å respondere ulikt på ulike stimuli er mye fattigere enn de faktisk er. Når vi da ser at en ting er rød, så innebærer kanskje dette en mye mindre presis plassering av tingen i et «fargerom». Kanskje vi vet at fargen ligger mellom oransje og lilla og er mørk eller lys, men ikke om den ligner mer på rødvin enn brannbiler. Kan vi forestille oss en sånn gradsforskjell der vår rike respons på farger ligger på den ene siden og kyllingkjønnskjennerens fattige, blinde, respons ligger på den andre? Og hvis vi kan det, kan vi tenke oss at forskjellen på de to polene er sånn at vi bare snakker om trekkene vi responderer på i den ene enden av skalaen som *perseptuelt ulike*? Et forslag er å

forstå bruken av «x ser annerledes ut enn y» som en måte å signalisere noe sånt som «det trekket med hensyn til hvilket jeg er tilbøyelig til å dømme at x er ulik y, er en type trekk jeg diskriminerer *rikt*». Som et rent strategisk trekk kunne vi reservert «ser ut»-snakk til å uttrykke tilbøyelighet til å dømme at ting har trekk som vi responderer rikt på, og brukt noe sånt som «det virker som om ...» eller «jeg har på følelsen at ...» for å uttrykke tilbøyeligheter til å dømme at ting har trekk vi ikke responderer rikt på. Da kan vi si at kyllingkjønnskjennerne er i en posisjon til å uttrykke de forskjellige responsene sine ved å si «Jeg har på følelsen at den<sub>1</sub> er av hankjønn, men den<sub>1</sub> ser helt lik ut som denne<sub>2</sub>, som jeg har på følelsen er av hunkjønn». Dette uttrykker da noe som kan sies i klartekst med formuleringen «Med hensyn til trekk jeg responderer *rikt* på, er jeg tilbøyelig til å si at kyllingene er like, men med hensyn til kjønn, som er et trekk jeg responderer *fattig* på, er jeg tilbøyelig til å si at de er ulike». Det kan altså hende at det eneste vi trenger for å kunne si at det er en forskjell her, er et skille mellom rik og fattig respons. Den angivelige ubehagelige knipen var kanskje bare tilsynelatende allikevel.

Målet med å trekke inn kyllingkjønnskjennerne har vært å få fram en intuitiv forskjell mellom to måter å karakterisere en forskjell på. Er det en gradsforskjell eller en artsforskjell mellom måten kyllingkjønnskjennerne blir overbevist om at en kylling er av hankjønn på og måten de blir overbevist om at en kylling er gul på? Er det rimelig å si at et mangfold av integrerte blinde responser til sammen utgjør opplevelsen av å se? Eller trenger vi å si at å se er noe ganske annet? Som en første introduksjon til begrepet om en perseptuell åpenbaring kan vi si at det skal være dette «noe ganske annet». Men det jeg her mener med perseptuelle åpenbaringer lar seg ikke karakterisere rent fenomenologisk, og vi har sett at vi kan redde «ser ut»-snakk uten å appellere til åpenbaringer. Det ville kanskje vært overraskende om den rette analysen av sånt snakk viste at «tenkning *i* farger» ikke er noe annet enn «tenkning *på* farger» (pace Sellars), men det kan jo være at vi var mer forvirret enn vi trodde. I det følgende håper jeg å vise at konsekvensen av å ikke forstå erfaringer som åpenbaringer er mer alvorlig enn disse fenomenologiske betraktningene får fram. I neste kapittel vil fokuset være på betydningen perseptuell åpenbaring har i forbindelse med vår kunnskap om våre omgivelser. Jeg vil nemlig argumentere for at McDowell (2018, s. 97) har rett i at vi ikke unnslipper kunnskapsteoretisk skeptisisme uten begrepet om sanne åpenbaringer.

## Kapittel 2: Minimal empirisme som kunnskapsteori

Her er Richard Rorty (2000a, s. 2) i «Universality and Truth»:

I shall be arguing that what philosophers have described as the universal desire for truth is better described as the universal desire for justification. The grounding premise of my argument is that you cannot aim at something, cannot work to get it, unless you can recognize it once you have got it. One difference between truth and justification is that between the unrecognizable and the recognizable. We shall never know for sure whether a given belief is true, but we can be sure that nobody is presently able to summon up any residual objections to it, that everybody agrees that it ought to be held.

Rorty argumenterer imot tanken om at sannhet kan være undersøkelsens mål, men jeg tror argumentet treffer like godt (og er ment å treffe like godt) et syn som sier at det er konstitutivt for tenkning å være underlagt en sannhetsnorm. Argumentet sier at man ikke kan behandle sannhet som noe godt og usannhet som et problem dersom sannhet er ugjenkjennelig. Jeg tror Rorty har rett: Vi kunne ikke gitt mening til det å være underlagt et sannhetskrav dersom vi ikke kunne kjent igjen sannhet når vi stirret det i øynene. Det vil være mitt mål i siste kapittel å vise hvorfor dette er sant, men i dette kapittelet vil jeg si meg uenig med Rorty på et annet punkt i sitatet over. Jeg tror han tar feil når han sier «We shall never know for sure whether a given belief is true ...» (Rorty, 2000a, s. 2). Min påstand i dette kapittelet er at vi kan gjenkjenne sannhet når vi «ser» det. Vi kan vite («for sure») at ting er som vi tror de er. Jeg vil argumentere, med McDowell, for at det er gjengse misforståelser som hindrer kunnskapsteoretikere i å gjøre seg berettiget i denne påstanden, og at, når vi kvitter oss med disse, kan vi gjenkjenne det som den uproblematiske sannheten det er at sannhet er gjenkjennelig (McDowell, 2011, s. 53–54). Det betyr bare dette: Kunnskap er oppnåelig.

Dette kapittelet vil vise at begrepet om en åpenbaring har en jobb å gjøre i kunnskapsteorien. Jeg vil argumentere for at en akseptabel kunnskapsteori må være en internalistisk «kunnskap først»-dygdsepistemologi. For å være berettiget i å si at vi har empirisk kunnskap, må vi godta som grunnleggende en evne til å åpenbare hvordan ting for øyeblikket kontingent forholder seg i omgivelsene våre. Når jeg sier at denne evnen må forstås som grunnleggende, mener jeg at en åpenbaring ikke skal forstås som noe annet enn en fullkommen aktualisering av én evne. Det vil bli klarere hva dette betyr. Målet er å se det som uproblematisk at (i) åpenbaringer kan

være våre grunner til å tro, og (ii) når de er det, så har vi sannhetsgaranterende berettigelse for å tro noe vi dermed vet.

En kunnskapsteori som ikke anerkjenner åpenbaringer, som Robert Brandoms, kan ikke ha noe i syne som er gjenkjennelig som kunnskap. Det vil være neste kapitels mål å vise hvorfor dette er et transcendentalt problem som avslører Brandoms sinnsfilosofi som ustabil, men inntil videre vil det holde å avsløre kunnskapsteorien som utilfredsstillende i seg selv.

## 2.1 Kunnskapsteoretisk internalisme

McDowells kunnskapsteori, i et nøtteskall, er et forsøk på å berge en internalisme fra filosofiske vrangforestillinger som får den til å virke uholdbar. Kort sagt er hans syn at en kunnskapsteoretisk internalisme bare er uholdbar i kombinasjon med en kunnskapsteoretisk konjunktivisme, som vi må forkaste uansett. Eksternalister forkaster internalismen, men beholder den problematiske konjunktivismen – de lar Barabbas gå fri.

Det synet McDowell vil frigjøre fra misforståelser er det følgende:

(Internalisme) Når jeg vet noe, så er denne kunnskapens grunnlag tilgjengelig for meg som sådan (McDowell, 2011, s. 17).<sup>6</sup>

Si at jeg vet at katten maler fordi jeg hører det. Da sier denne internalismen at jeg forstår at det er sånn jeg vet at katten maler. Det å høre at katten maler er tilstrekkelig for å være i en posisjon til å sette pris på hvilken betydning det har for den relevante oppfatningens status som kunnskap. Det er essensielt for McDowells syn at faktive statuser, som å høre, huske, og lære av andre at ting er sånn og sånn, er tilgjengelige på denne måten.<sup>7</sup> Jeg vil fokusere på å forsvare at perseptuelle åpenbaringer er tilgjengelig for oss som grunner på denne måten. Dermed vil jeg også forsvare at vi kan kjenne igjen sannhet når vi ser den. Ikke fordi sannheten bærer et merke som gjør den umiskjennelig, vel å merke, men fordi den som vet er klar over at den vet.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Dette svarer til de formene for internalisme Pappas (2017) kaller sterke.

<sup>7</sup> McDowell (1995) er et karakteristisk uttrykk for dette.

<sup>8</sup> Hvis sannhet hadde båret et merke, hadde det vært umulig å tenke noe som er sant uten å vite det. Det jeg sier er at det er umulig å vite at noe er sant uten å vite det (uten vitende).

## 2.1.1 Er internalisme en intellektualisme?

Det er selvfølgelig vanlig å mene at perseptuelle erfaringer kan gi oss kunnskap, men det er ikke like utbredt å mene at, når de gjør det, så forstår vi dem som de grunnene de er. For å begynne å sette pris på den motstanden et sånt syn møter, kan vi vurdere en av Tyler Burges innvendinger mot det. Jeg vil følge McDowell's behandling av Burges innvending.

Jeg skal i så stor grad som mulig unngå detaljene i Burges kunnskapsteori, men det som er viktig for oss er at han har et begrep om en form for kunnskapsstøttende status man kan ha uten å være i stand til å forstå den som sådan. Derfor trenger jeg et ord som er nøytralt mellom det å ha en grunn (som er tilgjengelig som sådan) og det å ha denne ikke-refleksive formen for kunnskapsstøttende status.<sup>9</sup> Jeg vil bruke «epistemisk rett» som et sånt nøytralt begrep (jamfør engelske «warrant»). Da kan vi formulere et syn som sier at å persipere ting som de er gir oss en *epistemisk rett* til å tro at de er sånn, uansett om vi forstår det eller ikke. Å hevde at all epistemisk rett må være tilgjengelig som sådan – at grunnlaget for min kunnskap må være noe jeg forstår som det grunnlaget det er – er å overintellektualisere epistemisk rett, mener Burge (McDowell, 2011, s. 24).

Synet han kritiserer (det synet jeg forsvarer her) er at kunnskap krever *grunner*, og at perseptuelle erfaringer er sånne – hver gang vi ser ting som de er, er vi i en posisjon til å forstå at *det er sånn vi vet* hvordan det forholder seg med ting (McDowell, 2011, s. 24). Burges syn er at dette er simpelthen for mye å be om. Det er én ting å vite noe ved å persipere at det er sånn, men noe annet, noe mer krevende, å ha evnen til å sette pris på den epistemiske retten man har når man persiperer. En sånn internalisme gjør kunnskap til noe for smalt og utilgjengelig – noe bare de mest begrepslig utrustede kan oppnå.

Jeg skal presentere denne innvendingen sånn McDowell forstår den. McDowell (2011, s. 25–26) mener Burge selv legger trykket feil plass når han går inn på hva kilden til overintellektualiseringen er. For Burge består overintellektualiseringen i at den som persiperer noe fortsatt «har en jobb å gjøre» før den vet at ting er sånn den persiperer at de er. Den som overintellektualiserer perseptuell kunnskap på denne måten hevder at perseptuell kunnskap dannes ved at subjektet som har en perseptuell erfaring *tenker seg fram til*, med denne erfaringen som et premiss, hvordan ting er. I dette bildet danner man seg perseptuelle

---

<sup>9</sup> Jeg prøver å være konsekvent på å bruke begrepet om en grunn på en sånn måte at, når man har en grunn, så forstår man den som den grunnen den er.



oppfatninger ved å trekke slutninger (McDowell, 2011, s. 25). McDowell mener at innvendingen til Burge treffer videre enn dette. Man trenger ikke hevde at en oppfatning er resultatet av å *trekke* en slutning for å hevde at den som har oppfatningen forstår at dens epistemiske rett består i godheten av en slutning (McDowell, 2011, s. 26). Det Burge argumenterer mot er altså dette: Når jeg vet hvordan ting er basert på en sanseerfaring, har jeg trukket slutningen fra «Jeg har denne sanseerfaringen» til «Ting forholder seg sånn i omgivelsene mine». Men McDowell utvider målet til dette: Når jeg vet hvordan ting er basert på sanseerfaring, forstår jeg at slutningen fra «Jeg har denne sanseerfaringen» til «Ting forholder seg sånn i omgivelsene mine» er god. Oppfatningen (den som utgjør kunnskapen om omgivelsene) kan ha blitt dannet på en annen måte enn at jeg faktisk trakk den slutningen. Burges innvending treffer like godt dette siste synet.

McDowell mener selvfølgelig at hans internalisme ikke rammes av innvendingen, men det er fruktbart å se hvilket bilde av internalisme Burge har for å få øye på hvordan en bedre internalisme bør se ut (McDowell, 2011, s. 26).

La oss anta at McDowell har rett i at han ikke er forpliktet til å mene at perseptuelle oppfatninger dannes som resultatet av slutninger fra den perseptuelle erfaringen til at ting er som erfaringen sier. Vi skal forstå innvendingen som rettet mot noe svakere: Å forstå at ens perseptuelle erfaring gir en epistemisk rett til å holde visse oppfatninger, er å kunne vurdere som gode slutninger fra erfaringen til sannheten av de oppfatningene. Hvis min perseptuelle erfaring skal være tilgjengelig for meg som det som gjør min kunnskap til kunnskap, må jeg altså kunne vurdere disse slutningene som gode. Det vi lurte på nå er hvorfor dette er uakseptabelt intellektualistisk og om McDowells internalisme forplikter ham til dette synet.

McDowell siterer Burge om overintellektualismen dette synet fører med seg:

[I]n certain contexts, one can justify a perceptual belief by claiming *I saw such and such*. Such a claim can count as a reason. But it can be asked wherein the warrant for such a claim lies. The claim refers to a perceptual state, or presupposes one. Wherein is one warranted in holding this to be a seeing? How is its being a perceptual state (even in cases where it is not veridical) capable of warranting the perceptual belief (which may be mistaken)? It is unacceptable to think that being warranted in one's perceptual belief requires an ability to follow out such a line of questioning. (McDowell, 2011, s. 27)

Argumentet er altså at det er for mye å kreve av folk at de må kunne etablere at de *faktisk* persiperer, og ikke bare *tilsynelatende* persiperer, for å ha den kunnskapen et genuint tilfelle av å persipere gir. Å etablere at man persiperer krever å vise at ens perseptuelle erfaring i dette tilfellet er forårsaket på riktig måte i de rette omgivelsene. Burges eksternalisme kan uttrykkes ved å si at man ikke trenger å *vite* at omstendighetene er sånn at ens erfaring er et tilfelle av å persipere, det holder at det er *sant* at omstendighetene er sånn. Den epistemiske retten ens perseptuelle erfaring gir kan undermineres av at omstendighetene er uheldige. Et tilfelle der omstendighetene er uheldige er et tilfelle der man bare *ser ut til* å persipere hvordan ting er – man er for eksempel offer for en illusjon. Når omstendighetene ikke er uheldige, undermineres ikke den epistemiske retten erfaringen gir. Enda en måte å uttrykke Burges eksternalisme på er derfor å si at en ikke trenger å *vite* at ens epistemiske rett ikke er underminert for at den skal gi en kunnskap, det holder at det er *sant* at den ikke er underminert. Å vite at ens epistemiske rett ikke er underminert – at ens perseptuelle erfaring er et tilfelle av å persipere – krever en evne til å argumentere som er forbeholdt de få, mener Burge. McDowell beskriver evnen slik:

One would need to argue that, though the warrant provided by the perceptual state is defeasible, it is not defeated on this occasion. That would require working with some notably sophisticated concepts: defeasible warrant, defeating conditions, considerations that warrant one in discounting the possibility that one's perceptual warrant is defeated in the present circumstances. (McDowell, 2011, s. 28–29)

### 2.1.2 Konjunktivisme – den virkelige synderen

Burge har rett i at det er lettere å vite ting om omgivelsene enn det er å kunne argumentere på denne måten, men argumentet antar noe som McDowells internalisme ikke godtar. Det synet McDowell mener er den virkelige synderen, er dette:

(Konjunktivisme) Den perseptuelle erfaringen jeg har når jeg bare *tilsynelatende* persiperer at *p*, gir meg en *like god grunn* til å tro at *p* som den perseptuelle erfaringen jeg har når jeg *faktisk* persiperer at *p*.

Sånn uttrykker McDowell problemet:

Burge's thought is this: if a subject brings the warrant a perceptual state gives her for believing something about how things are in her environment within the scope of her

self-consciousness, she becomes aware that she has something like evidence, in itself inconclusive, for the truth of the belief [dette er konjunktivismen].<sup>10</sup> That is why he thinks that if someone invokes a perceptual state in offering a justification that is supposedly strong enough for her to claim knowledge, she needs to be able to situate her mention of the perceptual state in an argumentative context involving conceptual apparatus that can be understood only by someone with a high degree of conceptual sophistication. (McDowell, 2011, s. 29–30)

McDowell vil vise at hans internalisme ikke rammes av Burges kritikk, fordi hans internalisme ikke er konjunktivistisk. I mer kjent terminologi: Han har et disjunktivistisk syn på persepsjon. Jeg tror det er verdt å bruke litt tid på å forklare disse merkelappene før jeg går videre.

### 2.1.2.1 Merkelappene «konjunktivisme» og «disjunktivisme»

Sånn jeg bruker termene, er konjunktivisme og disjunktivisme syn som angår analysen av noen faktive verbfraser, som «å persipere», «å huske» eller «å lære av andre». Den typen faktiv verbfrase som er relevant her betegner det vi kan kalle proposisjonale akter. Ved å kalle dem *proposisjonale*, mener jeg at verbfrasene som betegner dem ikke er fullstendige uten en at-setning som uttrykker et saksforhold som det relevante subjektet forholder seg til. Når jeg sier at en sånn verbfrase er *faktiv*, mener jeg at den betegner noe som kun er mulig dersom den relevante at-setningen er sann. Jeg kan bare huske at jeg la meg før klokka tolv i går hvis jeg faktisk la meg før klokka tolv i går. Jeg kan ikke lære av Jonas at han satt oppe til midt på natta i går hvis ikke han satt oppe til midt på natta i går. Disse aktene er interessante for kunnskapsteorien fordi de har «onde tvillinger» som kan utnyttes i skeptiske argumenter. Det går an å være i en situasjon der man *bare tilsynelatende* persiperer (husker, lærer av andre) hvordan ting forholder seg, uten at den erfaringen (av å persipere/huske/...) inneholder noe hint om at situasjonen er misvisende. Vi kan snakke om «gode» og «dårlige» tilfeller. I «det dårlige tilfellet» (og jeg vil holde meg til persepsjon framover) bare *virker det som om* man persiperer: man hallusinerer eller er offer for en illusjon. I «det gode tilfellet» persiperer man *faktisk* hvordan ting er. Et konjunktivistisk syn på persepsjon sier at det gode tilfellet må

---

<sup>10</sup> Vi vil seinere (2.3) se viktigheten av å skille mellom (i) å vite at man har epistemisk rett som ikke garanterer sannhet, og (ii) å ikke vite om ens epistemiske rett garanterer sannhet. Man kan prøve å foreslå at ens sannhetsgaranterende epistemiske rett ikke er tilgjengelig som sådan. Så det å rette bevisstheten sin mot kunnskapens grunnlag trenger ikke avsløre om det er sannhetsgaranterende eller ikke.

faktoriseres i en faktor som er felles for det gode og dårlige tilfellet, og faktorer som kommer i tillegg i det gode tilfellet (Soteriou, 2016). «S ser at *p*» kan dermed forstås som en *konjunksjon* av «Det ser ut for S som om *p*» og «*p*» (pluss andre faktorer) – det vil si: en fellesnevner pluss noe ekstra i det gode tilfellet. Et disjunktivt syn analyserer ikke det faktive verbet i det hele tatt, men analyserer fellesnevneren: «Det ser ut for S som om *p*» blir forstått som en *disjunksjon* av det gode tilfellet («S ser at *p*») og det dårlige tilfellet («Det bare ser ut for S som om *p*»). Det er på grunn av John Hintons (1967) analyse av sånt «ser ut»-snakk i termer av disjunksjon at de synene den inspirerte har fått navnet «disjunktivisme» (Soteriou, 2016).

### 2.1.3 Feilbarlighet, og disjunktivisme som et evne-syn på kunnskap

McDowells internalisme er en form for kunnskapsteoretisk disjunktivisme.<sup>11</sup> Den er kunnskapsteoretisk fordi den sier at de gode og dårlige tilfellene har forskjellig betydning for hva det relevante subjektet *vet*. Sånn jeg har karakterisert konjunktivismen, er den også et kunnskapsteoretisk syn. Sånn McDowell ser det, sier konjunktivismen at en perseptuell erfaring aldri kan gi en epistemisk rett som garanterer at den tilsvarende perseptuelle oppfatningen er sann (McDowell, 2011, s. 30). Og dette er uforenlig med McDowells syn, for han karakteriserer den gode disjunkten i termer av perseptuelle åpenbaringer. Et tilfelle av å faktisk (ikke bare tilsynelatende) persipere, er et tilfelle der «... a perceiver enjoys a perceptual state in which some feature of her environment is *there* for her, perceptually *present* to her rationally self-conscious awareness» (McDowell, 2011, s. 31). Og han fortsetter: «... if a perceptual state can consist in a subject's having a feature of her environment perceptually present to her, that gives the lie to the assumption that a perceptual state cannot warrant a belief in a way that guarantees its truth» (McDowell, 2011, s. 31).

Det er denne perseptuelle tilstedeværelsen av omgivelsene jeg kaller sanselig åpenbaring. Og det McDowell forklarer her er at en kunnskapsteori som forstår perseptuelle erfaringer som sanselige åpenbaringer kan ikke være konjunktivistisk. Og det er det samme som å si at den ikke kan være fallibilistisk, i en bestemt forstand. For den som har en perseptuell åpenbaring vet at ting er som de utgir seg for å være ved bare å persipere at de er sånn. Når omgivelsene våre er perseptuelt tilstede for oss på denne måten, kan vi ikke ta feil av at ting er som de viser seg å være.

---

<sup>11</sup> Se for eksempel McDowell (2010b, s. 244–245).

If a perceptual state makes a feature of the environment present to a perceiver's rationally self-conscious awareness, there is *no* possibility, compatibly with someone's being in that state, that things are not as the state would warrant her in believing that they are, in a belief that would simply register the presence of that feature of the environment. (McDowell, 2011, s. 31)

Men benekter ikke McDowell her at vi *kan* ta feil? Det er da utvilsomt sant at sansene våre bedrar oss av og til? McDowell benekter ikke at sansene våre noen ganger bedrar oss. For å forstå hvordan han allikevel kan mene at perseptuelle åpenbaringer garanterer sannhet, må vi forstå at McDowells disjunktivisme er det Sebastian Rödl (2010, s. 141) følger Andrea Kern i å kalle et evne-syn på kunnskap generelt, og perseptuell kunnskap spesielt. Kern (2012) knytter dette synet til dygdsepistemologien, men skiller det fra for eksempel Ernest Sosas syn ved å insistere på at en uhindret utøvelse av evnen *alene* garanterer at ting er som jeg dermed tror de er (s. 228–229).<sup>12</sup> Det de gode og dårlige tilfellene har til felles, er at de er utøvelser, eller (bedre) aktualiseringer, av én og samme evne (Rödl, 2010, s. 141). De gode tilfellene er fullkomne aktualiseringer av en evne, tilfeller der ingenting hindrer evnen i å gjøre det den er en evne til å gjøre. De dårlige tilfellene er tilfeller der noe (annet enn evnen) hindrer evnen i å aktualiseres ordentlig – tilfeller der omstendighetene er uheldige. Så hvis evnen er en evne til å ha omgivelsene i syne på en måte som garanterer for en at ting er sånn de ser ut til å være, så vil en vellykket aktualisering av den evnen ikke være forenlig med at man tar feil av hvordan ting er. Dette betyr derimot ikke at alle aktualiseringer av evnen er fullkomne, og det er i den forstand vi kan ta feil. Evnen er feilbarlig fordi den ikke *bare* har fullkomne aktualiseringer, ikke fordi dens aktualiseringer, selv i de beste tilfellene, er mindre enn fullkomne. Her er McDowells formulering av poenget:

Fallibility is a property that attaches to capacities. It is a confusion to think that the idea of fallibility can intelligibly carry over to exercises of fallible capacities ... Fallibility is an imperfection in cognitive capacities. But the mistake I am pointing out is easier to recognize if we consider its analogue in application to other sorts of imperfection in capacities. Some people have a capacity to throw a basketball through the hoop from the free-throw line. Any instantiation of such a capacity is imperfect; even the best players

---

<sup>12</sup> Kern *kritiserer* dygdsepistemologien i denne artikkelen, men det er en intern kritikk, som, så vidt jeg kan se, kan møtes innenfor den epistemologiens egne rammer. Hun mener dygdsepistemologene ikke lever opp til sin egen innsikt. Hun kritiserer altså ikke selve tanken om en dygdsepistemologi, men hvordan den har blitt realisert.

do not make all their free throws. Burge thinks that there cannot be a fallible capacity in whose non-defective exercises one gets to have indefeasible warrant for certain beliefs. One might as well think that there cannot be a capacity – of course not guaranteed success on all occasions – in whose non-defective exercises one actually makes free throws. (McDowell, 2010b, s. 245–6)

Det er denne misforståelsen av hva vår feilbarlighet består i som står bak konjunktivismen. Som Kern (2012, s. 234) forklarer, så er det å si at evnen til å vite er feilbarlig å si at den er (sansemessig) *betinget*.<sup>13</sup> Den er ikke en evne til å vite under *alle* omstendigheter, men under passende omstendigheter er suksess garantert. De fleste av oss har en evne til å se hvilke farger ting har, men det er ikke en evne til å identifisere tings farger i mørket eller i farget lys.<sup>14</sup> Vårt fargesyn blir satt ut av spill når lyset er svakt nok, eller farget. Evnen til å se farger er altså betinget. Bare når evnens betingelser er møtt, er utøvelsen av evnen en oppnåelse av det evnen er en evne til. Bare når lyset er hvitt nok og sterkt nok (i tillegg til mange andre betingelser) kan vi se hvilke farger ting har. Det vi må unngå er å si at, selv under passende omstendigheter, så kan evnen bare *sannsynligjøre* suksess.

Én måte å forstå misforståelsen på er å tenke på den som en sammenblanding av

(A) Våre perseptuelle evner er feilbarlige

og

(B) Våre perseptuelle evner kan aldri gi oss sannhetsgaranterende grunner.

Det mest grunnleggende poenget med McDowells disjunktivisme er å benekte at slutningen fra (A) til (B) er god (McDowell, 2010b, s. 246).

## 2.2 Imot konjunktivisme

Så langt har poenget vært å vise at konjunktivisme ikke er obligatorisk. McDowell sier, som vi har sett, at hans forståelse av perseptuelle erfaringer som åpenbaringer ikke er forenlig med

---

<sup>13</sup> Jason Leddington (2018) argumenterer for at denne forståelsen av en evnes feilbarlighet er forvirret. Jeg diskuterer hans argument i Tillegg: Feilbarlighet.

<sup>14</sup> Begrepet om disse uheldige omstendighetene, det som forener alle omstendighetene under hvilke evnen ikke har anvendelse, er fullstendig avhengig av begrepet om evnen.

konjunktivisme, så Burges anklage av overintellektualisme treffer ikke. Det er iallfall to viktige innvendinger som må tas opp i det følgende. Den første kan uttrykkes som følger:

La oss si at vi går med på at konjunktivisme er uforenlig med internalisme, og at vi kan være internalister uten å være konjunktivister. Hva så? Det betyr ikke at vi *bør* gi opp konjunktivismen og bli internalister. Det betyr bare at, *dersom* vi skal være internalister må vi også gi opp konjunktivismen. Dersom vi har uavhengige grunner til å være konjunktivister vil vi derimot ha grunner til *ikke* å være internalister.

Jeg vil diskutere denne innvendingen ved å vurdere fire argumenter fra McDowell (1995) imot konjunktivisme. Disse argumentene ser ut til, vil det vise seg, å ha begrenset rekkevidde. En form for konjunktivisme ser ut til å slippe unna.

Den andre innvendingen peker mot en grunn til å fortsatt holde på eksternalismen på den måten:

La oss si at vi går med på at McDowells internalisme ikke er intellektualistisk på den måten Burge mener. Er det ikke allikevel en overintellektualisering å mene at vi aldri kan se hvordan ting er uten å *vite* at vi ser hvordan ting er? Det finnes eksempler der det er naturlig å si at man har perseptuelle åpenbaringer av hvordan ting er uten at man kan vite at man har det.

Jeg vil ta for meg begge disse innvendingene i rekkefølge, men først vil jeg gi en slags taksonomi av forskjellige typer konjunktivisme. Dette er nødvendig for å se nøyaktig hvor argumentene treffer.

### **2.2.1 Fire varianter av konjunktivisme**

I det følgende er det nyttig å huske at jeg bruker «grunn» til å betegne en epistemisk rett som er tilgjengelig som sådan. Jeg vil også, i den følgende diskusjonen, kalle en «berettigelse» en epistemisk rett som ikke trenger å være tilgjengelig som sådan. Å si at noen har en epistemisk rett til å tro at *p*, er dermed å si at de enten har en berettigelse eller en grunn til å tro at *p*. Jeg vil med «kunnskap» alltid mene «kunnskap om ens omgivelser» («empirisk kunnskap»), selv når jeg ikke sier dette i klartekst.

Konjunktivisme kan angå enten forholdet mellom kunnskap og epistemisk rett, eller forholdet mellom epistemisk rett og fellesnevneren for de gode og dårlige tilfellene. Jeg vil kalle

førstnevnte en konjunktivisme om kunnskap og sistnevnte en konjunktivisme om epistemisk rett. Hver av disse har også en internalisme-spesifikk variant som angår grunner, og ikke berettigelse.<sup>15</sup>

### **Konjunktivisme om kunnskap**

Denne konjunktivismen sier at epistemisk rett ikke er tilstrekkelig for kunnskap. En oppfatning kan være så godt grunnlagt eller berettiget som den vil, men den kan ikke være kunnskap uten at andre betingelser er oppfylt i tillegg.

(Konjunktivisme om kunnskap) Å ha den epistemiske retten man har er aldri tilstrekkelig for å vite at ting er sånn man har en epistemisk rett til å tro at de er. (For en hvilken som helst epistemisk rett til å tro at  $p$ , så er det ikke tilstrekkelig å ha denne retten for å vite at  $p$ .)

(Internalisme-spesifikk konjunktivisme om kunnskap) Å ha de grunnene man har er aldri tilstrekkelig for å vite at ting er sånn man har grunner til å tro at de er. (For en hvilken som helst grunn til å tro at  $p$ , så er det ikke tilstrekkelig å ha denne grunnen for å vite at  $p$ .)

### **Konjunktivisme om epistemisk rett**

Konjunktivisme kan som sagt også være et syn som angår forholdet mellom fellesnevneren for gode og dårlige tilfeller og epistemisk rett. Disse fellesnevnerne er tilstander som uttrykkes av «S synes å huske at  $p$ », «Det ser ut for S som om  $p$ » eller « $S_1$  ble fortalt av  $S_2$  at  $p$ », der deres gode tilfeller er «S husker at  $p$ », «S ser at  $p$ » og « $S_1$  lærte av  $S_2$  at  $p$ ». Jeg vil fortsette å holde meg til persepsjon. Jeg vil forstå frasen «S har en perseptuell erfaring av at  $p$ » som «Det virker for S som om hun persiperer at  $p$ ». Dette er en formulering som ikke ennå sier hvilken av de følgende setningene som er sann: (i) «S persiperer at  $p$ » og (ii) «Det bare virker for S som om hun persiperer at  $p$ ». Det betyr at jeg vil snakke om konjunktivisme om epistemisk rett som et syn som angår forholdet mellom perseptuelle erfaringer og epistemisk rett. Dette synet kan også begrenses til å gjelde kun grunner, og ikke berettigelse.

---

<sup>15</sup> Jeg kaller de variantene av konjunktivisme som bare angår grunner for «internalisme-spesifikke» fordi den prøver å ta til seg disjunktivistens innsikt helt fram til, men ikke inklusiv, kunnskap tilgjengelig for selvbevisstheten. Den sier med andre ord at det bare er den typen grunnlag internalisten mener er nødvendig for kunnskap som er mottakelig for en konjunktivistisk analyse.



Formuleringene bruker begrepet om *tilstrekkelig* epistemisk rett. Med det mener jeg epistemisk rett som er sånn at, å ha en sånn rett til å tro at  $p$ , er tilstrekkelig for å vite at  $p$ .

(Konjunktivisme om epistemisk rett) Å ha den perseptuelle erfaringen man har er aldri tilstrekkelig for å ha en tilstrekkelig epistemisk rett til å tro at ting er som den perseptuelle erfaringen får det til å virke som de er. (For en hvilken som helst perseptuell erfaring, så det er ikke tilstrekkelig å ha denne erfaringen for å ha en epistemisk rett som er tilstrekkelig for å vite at  $p$ .)

(Internalisme-spesifikk konjunktivisme om epistemisk rett) Å ha den perseptuelle erfaringen man har er aldri tilstrekkelig for å ha en tilstrekkelig grunn til å tro at ting er som den perseptuelle erfaringen får det til å virke som de er. (For en hvilken som helst perseptuell erfaring, så det er ikke tilstrekkelig å ha denne erfaringen for å ha en grunn som er tilstrekkelig for å vite at  $p$ .)

Jeg vil heretter bruke forkortelsene (Kon<sub>k</sub>), (I-Kon<sub>k</sub>), (Kon<sub>e</sub>) og (I-Kon<sub>e</sub>). Vi kan oppsummere dem sånn:

(Kon<sub>k</sub>) Det finnes ikke tilstrekkelig epistemisk rett.

(I-Kon<sub>k</sub>) Det finnes ikke tilstrekkelige grunner.

(Kon<sub>e</sub>) Ingen erfaringer gir tilstrekkelig epistemisk rett.

(I-Kon<sub>e</sub>) Ingen erfaringer gir tilstrekkelige grunner.

Det er viktig å huske at «tilstrekkelig(e) epistemisk rett/grunner» her er forkortelse for «epistemisk rett/grunner tilstrekkelig for *empirisk* kunnskap».

### **2.2.2 Fire argumenter imot konjunktivisme**

Her vil jeg legge fram fire argumenter imot konjunktivisme som jeg mener å finne i McDowell (1995). Argumentene skal vise at ingenting er gjenkjennelig som kunnskap i et konjunktivistisk syn.

#### **1. «Sunn fornuft»-argumentet (SFA)**

Det første argumentet er rettet mot Simon Blackburn, som mener at vår «informational state» ikke trenger å garantere sannhet for at vi skal vite hvordan ting er.

(SFA) [R]ejecting the idea that a knower's informational state is «guaranteeing» looks to me like rejecting a piece of plain common sense, that our locutions marking epistemically satisfactory positions («see that...», «remember that...», and the like) are factive (McDowell, 1995, s. 883f10).<sup>16</sup>

Kall en «informasjonstilstand» en persons tilstand hva angår informasjon om hvordan ting kontingent forholder seg i hennes nåværende omgivelser. (SFA) sier at det strider mot sunn fornuft å mene at sannheten av « $S$  vet at  $p$ » kan bestå i sannheten av de to følgende påstandene:

(A)  $S$  er i en informasjonstilstand som er forenlig med sannheten av ikke- $p$ .

(B) Betingelser er møtt som ikke beriker  $S$  sin informasjonstilstand.

Formulert i termer av ens «informasjonstilstand», uten å gå inn på de mange mulighetene for hva dette kan bety, er argumentet veldig treffende. Hvordan kan jeg vite at  $p$  når min informasjonstilstand er forenlig med ikke- $p$ ? Det ser ut som man sier at man kan vite at  $p$  ved å vite *mindre* enn  $p$ . Dette er karakteristisk for konjunktivisme. Det er en slags reduksjon av kunnskap, der kombinasjonen av faktorer som alle er noe mindre enn kunnskap sammen skal være gjenkjennelig som kunnskap. Men det er fort gjort at det skurrer i ens sunne fornuft dersom én av faktorene er noe sånt som ens informasjonstilstand, for den mest naturlige lesningen av dette krever at ens informasjonstilstand ikke er noe annet enn ens kunnskap. Men det er selvfølgelig absurd å mene at det er tilstrekkelig å vite noe mindre for å vite noe mer. Jeg tror dette er et resultat av å justere sitt kunnskapsbegrep som respons på skeptiske argumenter, for deretter å rekonstruere det man ga opp i termer av det svakere begrepet.

Men kanskje det ikke er betydningen av «informational state» vi skal henge oss opp i. Hva menes med at en informasjonstilstand er «guaranteeing»? I påstanden (A) over, forstod jeg en garanti for at  $p$  som kun dette: uforenlighet med ikke- $p$ . Det er mulig å gå med på at uforenlighet med ikke- $p$  er nødvendig for kunnskap, men mene at dette er noe annet enn garanti for  $p$ .

Det kan være (vi kunne forestilt oss) at smerten i tennene mine, sammen med dottene i øret og suget i magen, er uforenlig med at jeg står stille på bakkenivå – det kan ikke være tilfelle at

---

<sup>16</sup> Rent anekdotisk og personlig har jeg lyst til å nevne at min kone ikke hører disse verbfrasene som faktive i det hele tatt. Hun synes det er absurd å mene at det kun er «sunn fornuft» å mene at de er det.

jeg både står stille på bakken og har disse fornemmelsene. Allikevel garanterer de meg ikke at jeg ikke står stille på bakken (at jeg sitter i et fly, for eksempel), for de *utgir seg ikke engang* for å informere meg om dette. «Garanterende» må kanskje forstås mer som vi forstår *talehandlinger* der man går god for noe. En garanterende talehandling, som kjærestens ærlige løfte om at hun har husket å kjøpe bursdagsgave til deg, forstås som regel *som sådan*. Det betyr: Å være mottaker av en garanti innebærer som regel å forstå at man er mottaker av en garanti. Kanskje det er i den forstanden Blackburn benekter at ens informasjonstilstand trenger å være garanterende for at vi skal ha kunnskap: Min informasjonstilstand trenger ikke være sånn at jeg kan sette pris på dens betydning for min oppfatnings status som kunnskap. Kanskje det holder at den *er* uforenlig med at ting er annerledes uten at jeg trenger å *vite* det. Dette er en form for konjunktivisme som ikke berøres av min fremstilling av (SFA), fordi den begrenser sin konjunktivisme til *grunner*. Den sier med andre ord at ens *berettigelse* kan være tilstrekkelig for kunnskap, men ikke ens *grunner*. Dette er å benekte (Kon<sub>k</sub>), men å holde (I-Kon<sub>k</sub>): Ingen grunner til å tro at *p* kan love meg at ikke-*p*, men en berettigelse kan, rent faktisk og uten min vitende, utelukke at ikke-*p*.

(Kon<sub>e</sub>) sier at ingen erfaring er sånn at, å erfare at *p* er tilstrekkelig for å vite at *p*. Det ser ut som dette synet også rammes av (SFA), for her er et tilsynelatende moteksempel: Å se at *p* er å ha en erfaring, og det å se at *p* er (ifølge «sunn fornuft») ikke mulig uten at *p*. Her har vi altså en erfaring (å se at *p*) som utelukker at ikke-*p*. Og for å knytte det til Blackburn: Ens erfaring er i det minste en del av ens informasjonstilstand, så når vi ser at *p*, så er vi i en informasjonstilstand som garanterer at *p*.

Igjen kan man begrense sin konjunktivisme til grunner ved å gå med på at (Kon<sub>e</sub>) faller, men holde fast ved (I-Kon<sub>e</sub>). Da sier man at å ha en erfaring som å se at *p* er å ha en tilstrekkelig berettigelse, men ikke en tilstrekkelig grunn til å tro at *p*. Men (Kon<sub>e</sub>) faller ikke så lett, for konjunktivisten har et annet valg. Den kan holde fast ved det at å se at *p* utelukker ikke-*p*, men benekte at det å se at *p* er å ha en *erfaring* som utelukker ikke-*p*. Å se at *p* er ikke å ha en erfaring uten videre, så erfaringen *selv* utelukker ikke at ikke-*p*. Hvorvidt man ser, eller ikke ser, at *p* har ikke bare med ens erfaring å gjøre.

Dette valget svarer til å benekte at det å beskrive en erfaring som et tilfelle av å se at *p* bare er å si hva slags erfaring den er. Det å se at *p* må ikke forstås som en egen type erfaring, men kan være et tilfelle av å ha en erfaring av at ting ser ut som om *p* (en erfaring man kunne hatt *uten*

å se at  $p$ ) i en kontekst der (i) ting er som de ser ut til å være og (ii) det er dette som forårsaker ens erfaring. Kanskje dette er å benekte «sunn fornuft», men her må det være lov å svare «Hva så?».

Lar vi dette retoriske spørsmålet stå, sitter vi igjen med at kun den mest radikale formen for konjunktivisme, ( $Kon_k$ ), felles av dette argumentet.

## **2. Skeptisisme-argumentet (SA)**

Poenget med det jeg har kalt «skeptisisme-argumentet» kan i første omgang forstås som følger: Den som holder ( $Kon_k$ ) kan ikke slippe unna (SFA) ved å si «Hva er så galt med å benekte sunn fornuft?». Argumentet har som mål å vise at denne benektelsen av sunn fornuft er en form for skeptisisme. Husk at ( $Kon_k$ ) sier at ingen epistemisk rett kan være så god at den er tilstrekkelig for å vite hvordan ting er. Jeg vil formulere argumentet som et retorisk spørsmål:

(SA) For en vilkårlig påstand  $p$  om mine omgivelser, vet jeg at  $p$  dersom, for alt jeg har en epistemisk rett til å tro, ikke- $p$ ? Er ikke det følgende en måte å uttrykke en skeptisisme om «den ytre verden» på? Gitt et hvilket som helst subjekt med en hvilken som helst epistemisk rett, for alt hun har rett til å tro om sine omgivelser, så kan det hende at ting ikke er sånn.

For å si det i klartekst, så kan jeg ikke se at svaret kan være noe annet enn «ja». Det er nettopp skeptisisme å mene at, til tross for at jeg har den beste epistemiske retten jeg kan ha, så kan det hende at ting er annerledes enn jeg har rett til å tro. Konjunktivisten som holder ( $Kon_k$ ) mener at epistemisk rett ikke går så langt som å garantere sannheten av det som berettiges, så andre betingelser må være møtt i tillegg. Disse betingelsene er som regel utformet med den hensikt å utelukke skeptiske scenarioer som Descartes' onde demon, eller at vi er hjerner på tank. McDowell tar for seg Blackburns forslag til en sånn betingelse, og prøver å vise at man fortsatt sitter igjen med en form for skeptisisme etter at de radikale skeptiske scenarioene er utelukket. Vi trenger ikke gå inn på detaljene, men forslaget til Blackburn er at vi vet hvordan ting er når vår informasjonstilstand etablerer at det ikke er noen *virkelig* mulighet for at ting er annerledes enn vi tror at de er (McDowell, 1995, 883f10). For at vi skal vite at ting er som vi tror de er, er det ikke nødvendig at vår epistemiske rett utelukker all tvil, bare en viss type tvil. La oss bare anta at Blackburn klarer å skille mellom noe sånt som urealistisk og realistisk tvil.

Da har han senket kravet for kunnskap, sånn at man ikke trenger å utelukke urealistisk tvil for å vite at ting er som man tror. Hvis Blackburn har rett, så er det forsvarlig å overse de generelle skeptiske scenarioene. Da underminerer ikke disse lenger vår kunnskap. Allikevel, mener McDowell, så er man fortsatt åpen for at kunnskapen renner ut mellom fingrene på en, men nå bit for bit, i stedet for alt på en gang.

[G]iven how things look to someone on any particular occasion ... there is surely a real possibility that things are not that way. ... In Blackburn's terms, misleading perceptual appearances, without surrounding clues to their misleadingness, are among «the kinds of things that happen» ... [E]ven if Blackburn achieves an onus-swapping standoff with the kind of skeptic who attempts to wield general skeptical hypotheses to undermine whole regions of knowledge all at once, his picture will deprive us of pretty much the same knowledge, only piece by piece. If we deny ourselves a «guaranteeing» conception of a putative knower's informational state, there will always be perfectly real possibilities (not the skeptic's arguably real possibilities) that he is wrong, given the lesser informational state we are committed to limiting him to. (McDowell, 1995, s. 883f10)

Vi kan kalle den formen for skeptisisme som McDowell beskriver her, som uttrykkes i (SA), «en detail»-skeptisisme, i motsetning til «en gros»-skeptisisme.<sup>17</sup> Davidson mente at «en detail»-skeptisisme kun ville vært en trussel dersom den hadde «en gros»-skeptisisme som konsekvens, noe han tydelig viste at den ikke har:

[I]t has seemed obvious to many philosophers that if each of our beliefs about the world, taken alone, may be false, there is no reason why all such beliefs might not be false.

This reasoning is fallacious. It does not follow, from the fact that any one of the bills in my pocket may have the highest serial number, that all the bills in my pocket may have the highest serial number, or from the fact that anyone may be elected president, that everyone may be elected president. Nor could it happen that all our beliefs about the world might be false. (Davidson, 2001, s. 194–195)

---

<sup>17</sup> Uttale: angdetaj-skeptisisme og angrå-skeptisisme.

Men det er en mager trøst å kunne si «Jeg har mange sanne oppfatninger» hvis vi må følge opp med «... men jeg vet ikke hvilke». I dette synet vil man ikke kunne vite én eneste ting om omgivelsene, bare at noen (kanskje de fleste) av de tingene man tror om dem er sanne. For hver påstand om omgivelsene, sier man «Det meste jeg tror er sant, så da er sannsynligvis dette sant». Dette er gjetning, ikke kunnskap.

Blir man overbevist av dette, kan man forsøke å gi opp ( $Kon_k$ ), men beholde ( $Kon_e$ ), men jeg tror ikke det er tilfredsstillende. Skriver vi om argumentet for å treffe dette synet, får vi:

(SA') For en vilkårlig påstand  $p$  om mine omgivelser, vet jeg at  $p$  dersom, for alt min erfaring gir meg epistemisk rett til å tro, ikke- $p$ ? Er ikke det følgende en måte å uttrykke en skeptisisme om «den ytre verden» på? Gitt et hvilket som helst subjekt med en hvilken som helst erfaring, for alt det den erfaringen gir henne epistemisk rett til å tro om sine omgivelser, så kan det hende at ting ikke er sånn.

Spørsmålet er altså: Hvis ikke erfaringen vår gir oss kunnskap om omgivelsene, hva kan da gi oss sånn kunnskap? Det går an å svare at episoder av å se hvordan ting forholder seg gir oss sånn kunnskap, men fortsatt benekte at noen erfaring kan gi oss sånn kunnskap. Vi skal gå nærmere inn på dette synet i neste argument.

De internalisme-spesifikke variantene av konjunktivism ser uansett ut til å være uberørt av (SA) og (SA').

### **3. Evne-argumentet (EA)**

Den som benekter ( $Kon_k$ ), men ikke ( $Kon_e$ ) prøver å unngå skeptisisme-argumentet ved å hevde at det å se at  $p$  gir en tilstrekkelig berettigelse til å tro at  $p$ , uten at den erfaringen man har når man ser at  $p$  gjør det. Den setningen kan være litt vanskelig å forstå, men en sann konjunktivist sier altså at den erfaringen vi har når vi ser hvordan ting er, er forenlig med at ting er annerledes enn vi ser at de er, fordi den er bare en *faktor* i det å se hvordan ting er. Dette forklarte jeg allerede i diskusjonen av (SFA): Det å se hvordan ting forholder seg er å ha en erfaring som får det til å virke som om ting forholder seg sånn samtidig som (i) ting faktisk forholder seg sånn, og (ii) det at de forholder seg sånn er årsaken til at man har erfaringen. Her kan man legge til hva man vil i tillegg. Poenget er at det ikke er erfaringen alene som gir oss kunnskap om at ting er som den sier at de er.

Jeg tror dette synet rammes hardere av det argumentet jeg vil ta for meg her. Argumentet jeg tenker på er vanskelig å tyde, så jeg siterer det hele.

In the hybrid conception, a satisfactory standing in the space of reasons is only part of what knowledge is; truth is an extra requirement.<sup>18</sup> So two subjects can be alike in respect of the satisfactoriness of their standing in the space of reasons, although only one of them is a knower, because only in her case is what she takes to be so actually so. But if its being so is external to her operations in the space of reasons, how can it not be outside the reach of her rational powers? And if it is outside the reach of her rational powers, how can its being so be the crucial element in an intelligible conception of her knowing that it is so – what makes the relevant difference between her and the other subject? Its being so is conceived as external to the only thing that is supposed to be epistemologically significant about the knower herself, her satisfactory standing in the space of reasons. That standing is not itself a cognitive purchase on its being so; it cannot be that if the space of reasons is interiorized. But then how can the unconnected obtaining of the fact have any intelligible bearing on an epistemic position that the person's standing in the space of reasons is supposed to help constitute? How can it coalesce with that standing to yield a composite story that somehow adds up to the person's being a knower? (McDowell, 1995, s. 884)

Jeg tror intuisjonen bak denne passasjen er den Duncan Pritchard (2009, s. 414) har identifisert som en av to «Master Intuitions» om kunnskap, og kaller «the ability intuition». Han uttrykker intuisjonen på følgende måte: «knowledge is true belief that is due to cognitive ability in some way» (Pritchard, 2009, s. 414). McDowell snakker om «rational powers» og Pritchard om «cognitive ability». Det er disse ordene jeg forsøker å alludere til ved å kalle argumentet «evne-argumentet». Problemet som argumentet påpeker er at de konjunktivistiske synene gjør det vanskelig eller umulig å forstå kunnskap som en *oppnåelse* – noe den som vet kan ta æren for.

For (Kon<sub>k</sub>) er problemet å si hva man kan legge til berettigelse (som vi i dette synet kan anta er en oppnåelse) for å få kunnskap, mens man fortsatt lar kunnskap være gjenkjennelig som en oppnåelse selv. Epistemisk rett er ettertraktet fordi dens funksjon er å bidra til å sikre en

---

<sup>18</sup> «[T]he hybrid conception» er en analyse av kunnskap som sier at grunner er nødvendige, men ikke tilstrekkelige for å vite. Det er det nærmeste man kommer å si at kunnskap er en posisjon i det logiske rommet av grunner mens man holder (I-Kon<sub>k</sub>).

kunnskap. Hvis to personer er i en like god posisjon hva gjelder epistemisk rett, selv om bare en av dem har kunnskap, hvordan kan den som vet ha oppnådd noe den andre ikke har oppnådd? Er det noe mer man kan gjøre for å søke kunnskap enn å søke epistemisk rett? Eller, sagt på en annen måte: Er det å søke epistemisk rett noe annet enn å søke kunnskap? Jeg tror altså tanken bak argumentet er denne: Hvis det er et (aldri så lite) gap mellom (i) fullkommen utøvelse av evnen til å oppnå epistemisk rett og (ii) det å vite, så kan ikke kunnskap forstås som en oppnåelse. Kraften i denne evne-intuisjonen ligger i dette: Hvis kunnskap ikke kan forstås som en oppnåelse, og vi dermed ikke kan forstå noen av våre evner som en evne til å vite, så sier vi at vi ikke *kan* vite – det er utenfor vår makt å lære om verden. Er ikke dette skeptisisme, igjen?

Grunnen til at (Kone) ikke kan forstå kunnskap som en oppnåelse er en litt annen. Problemet er ikke (i) at den forstår berettigelse som en oppnåelse som ikke garanterer kunnskap, men (ii) at berettigelse *selv* ikke er gjenkjennelig som en oppnåelse. For det at jeg *ser* (og dermed *vet*) at *p*, og ikke bare *tilsynelatende* ser (og dermed bare *tror*) at *p*, vil være et faktum som mine perseptuelle evner ikke har noe med.

Uansett hvor nøye man ser etter, så kan det fortsatt hende at ens visuelle erfaring ikke berettiger oppfatningene man danner på grunnlag av den erfaringen. Jeg kan ha gjort alt jeg kan for å oppnå berettigelse, og situasjonen kan ha vært sånn at mine evner har anvendelse, uten å komme fram til målet. Da er ikke berettigelse noe vi kan oppnå i en fullkommen utøvelse av våre evner. Hvis epistemisk rett er nødvendig for kunnskap, følger det at vi ikke har en evne til å vite (hvordan det kontingent forholder seg med ting i våre nåværende omgivelser).

#### **4. Flaks-argumentet (FA)**

Det siste argumentet kan forstås som en videreutvikling av evne-argumentet: Hvis det er betingelser som må oppfylles i tillegg til fullkommen epistemisk prestasjon, så må oppfyllelsen av disse betingelsene være et tilfelle av kunnskaps-undergravende flaks. Jeg vil kalle dette «flaks-argumentet», eller (FA). Det er ikke åpenbart at dette er et annet argument enn evne-argumentet. McDowell ser ut til å mene at poenget er det samme. Hvis jeg har rett i at argumentet over er basert på evne-intuisjonen, synes jeg det er verdt det å behandle dem hver for seg. Forrige passasje jeg siterte fra McDowell fortsetter umiddelbart:



One way to appreciate what I am driving at here is to consider the familiar point that true belief need not amount to knowledge. Why not? A good simple answer is that mere truth in a belief leaves it open that the believer has hold of the truth by accident, and knowledge excludes that. Now in the hybrid conception of knowledge, it is admittedly not a complete accident, relative to someone's standing in the space of reasons, if things are as she takes them to be: the position of her belief in the space of reasons makes it likely to be true. But the reason why the extra stipulation that the belief is true – what is distinctive of the hybrid approach – is needed is that likelihood of truth is the best that the space of reasons yields, on the interiorized conception of it: the closest we can come to factiveness. The extra that we need for knowledge – the fact that the case in question is not one of those in which a largely reliable habit or policy of belief-formation leads the subject astray – is, relative to the knower's moves in the space of reasons, a stroke of good fortune, a favor that the world does her. So if we try to picture epistemic status as constituted in the way the hybrid conception has it, we are vulnerable to a version of the familiar point that distinguishes knowledge from mere true belief. (McDowell, 1995, s. 884)

En måte å sette pris på forskjellen mellom dette og det forrige argumentet på, er denne: Jeg sa at kraften i evne-intuisjonen stammer fra at, dersom vi sier at vi ikke har en evne til å vite, så kan vi ikke vite. Dette høres ut som et ordspill. «Vi kan vite» kan bety «Noen ganger vet vi» eller «Det er noen ting vi vet». Man kan spørre hvorfor kunnskap må være en *oppnåelse*, noe den som vet kan ta ære for. Et svar er at det er den eneste måten vi kan unngå den typen flaks som underminerer kunnskap på. Men vi trenger ikke være enig i dette. Pritchard mener for eksempel at vi må møte de to intuisjonene uavhengig av hverandre. Han sier: «we can certainly imagine cases where an agent's belief is due to *bona fide* ability and yet is subject to knowledge-undermining epistemic luck nonetheless» (Pritchard, 2009, s. 414).<sup>19</sup> Så vi kan vurdere en teori om kunnskap i lys av om den respekterer anti-flaks-intuisjonen ansett som et distinkt krav til en kunnskapsteori.

---

<sup>19</sup> Jeg er ikke enig med Pritchard i dette. Hans forståelse av hva evne-intuisjonen er setter et svakere krav på en kunnskapsteori enn det min gjør. Jeg tror vi trenger å mene at en vellykket utøvelse av en evne er tilstrekkelig for å vite, at det nettopp er sånn vi skal møte anti-flaks-intuisjonen. Men jeg legger denne uenigheten til sides i diskusjonen av flaks-argumentet. Diskusjonen i Tillegg: Feilbarlighet er relevant.

Intuisjonen er, som McDowell (1995, s. 884) sier, at kunnskap utelukker flaks. Hvis det er tilfeldig at ting er sånn du tror de er, så vet du ikke at de er sånn. Dette må presiseres. Hvis jeg kaster en mynt og lærer, ved å se det, at den landet med kronsiden opp, så er det tilfeldig at ting er som jeg tror de er. Jeg tror dette: Mynten landet med kronsiden opp. Dette er tilfeldig: Mynten landet med kronsiden opp. Så jeg kan selvfølgelig vite noe som bare tilfeldigvis er sånn jeg vet at det er. Jeg kan også bare tilfeldigvis vite at ting er sånn. Ta dette eksempelet: Det er helt tilfeldig at jeg gikk av bussen på feil stopp en dag, men da lærte jeg at det har åpnet et nytt bakeri i den delen av byen. Jeg vet dette: Det har åpnet et nytt bakeri i den delen av byen. Dette er tilfeldig: Jeg vet at det har åpnet et nytt bakeri i den delen av byen. Det som ikke kan være tilfeldig (hvis jeg skal ha kunnskap) er at ting er sånn jeg har en epistemisk rett til å tro at de er, *gitt at jeg har den retten*. McDowell sitt krav til kunnskap er dette: Gitt at jeg har den retten jeg har, så kan det ikke være noen mulighet for at ting ikke er sånn jeg har en rett til å tro at de er. Eller sagt på en annen måte: Å ha kunnskap er ikke forenlig med at det er et heldig sammentreff at ting er sånn man har en epistemisk rett til å tro at de er.

En konjunktivist kan kanskje si at det ikke er *helt* tilfeldig at ting er sånn – det at jeg har den retten jeg har *sannsynliggjør* at ting er sånn jeg har en rett til å tro at de er. Men hvis det meste en epistemisk rett kan gjøre er å sannsynliggjøre at ting er sånn du tror de er, så er det allikevel alltid en mulighet, gitt din rett, at ting er annerledes. Så i et tilfelle der ting *er* som du har en rett til å tro de er, er det bare flaks at ting er som du har en rett til å tro at de er. Det ser altså ikke ut som vi har klart å skille mellom kunnskap og heldigvis sann oppfatning.

Hvordan treffer dette argumentet de som benekter ( $K_{on_k}$ ) og beholder ( $K_{on_e}$ ) – de som sier «Det finnes konkluderende epistemisk rett, men perseptuell erfaring alene gir ingen sånn rett»? De kan se ut til å slippe unna, siden de mener at epistemisk rett er faktiv. Men husk problemet (EA) reiste for dem: Det ser ikke ut til å være noe som forklarer forskjellen mellom en som vet og en som ikke vet i et tilfelle der (i) ingen av deres evner har vært hindret, (ii) de har de samme erfaringene, og (iii) de er like doksastisk ansvarlige. Det at den ene personens epistemiske rett er tilstrekkelig for kunnskap og den andres ikke er det, er en «brute fact». Det er klart at dette er en form for flaks. Men det kan ikke være en type flaks som gir kunnskap, som da jeg gikk av bussen på feil stopp. Det er den typen flaks som gjør at jeg noen ganger er sanndrømt. Det som gjør et tilfelle av at jeg drømmer til et tilfelle av at jeg er sanndrømt er flaks på en måte som gjør at jeg ikke kan vite noe på grunnlag av å være sanndrømt en natt.

På samme måte er de konjunktivistene vi her tenker på forpliktet til å si at det bare er flaks som gjør at et tilfelle der man har en bestemt erfaring også er et tilfelle av å persipere hvordan ting er. Dette hindrer det som her menes med å «persipere hvordan ting er» fra å gi kunnskap.<sup>20</sup> De *sier* altså at epistemisk rett er tilstrekkelig for kunnskap, og ser dermed ut til å slippe unna (FA), men (EA) underminerer deres *rett* til å si dette.

## 2.3 Minimal konjunktivisme

Sånn jeg har presentert dem her, var disse argumentene ment å møte innvendingen jeg formulerte på denne måten:

La oss si at vi går med på at konjunktivisme er uforenlig med internalisme, og at vi kan være internalister så lenge vi ikke er konjunktivister. Hva så? Det betyr ikke at vi *bør* gi opp konjunktivismen og bli internalister. Det betyr bare at, *dersom* vi skal være internalister må vi også gi opp konjunktivismen. Dersom vi har uavhengige grunner til å være konjunktivister vil vi til og med ha grunner til *ikke* å være internalister.

Men argumentene har bare fjernet én grunn til å tro at eksternalisme tvinges på oss: at (Kon<sub>k</sub>) eller (Kon<sub>e</sub>) tvinges på oss. Som jeg har sagt, så ser ikke argumentene ut til å ramme en konjunktivisme som er begrenset til grunner – en som bare holder (I-Kon<sub>k</sub>) eller (I-Kon<sub>e</sub>). Hvis en sånn konjunktivisme tvinges på oss, tvinges fortsatt eksternalisme på oss. Og selv om en eksternalisme ikke skulle tvinges på oss, hva er det som anbefaler eller tvinger alternativet?

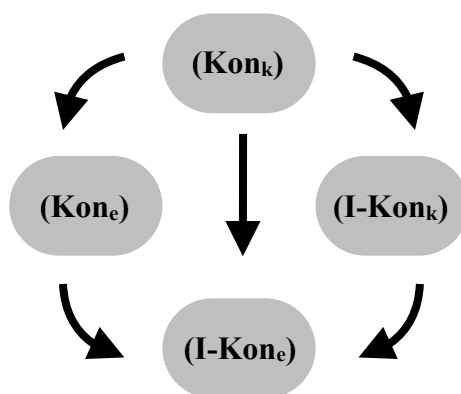


Fig. 1: Avhengighetsforholdene mellom de fire konjunktivisme-tesene.

<sup>20</sup> Å være sanndrømt er ikke en måte å vite noe om forholdet mellom sin drøm og sannheten av dens innhold på. Jeg kunne hatt den samme drømmen uten at dens innhold svarte til noe som virkelig har skjedd eller kommer til å skje. På den måten bidrar ikke det å ha drømmen til å vite hvordan ting er. For konjunktivisten gjelder det samme for det å persipere hvordan ting er, for hun mener at det å ha den perseptuelle erfaringen man har når man persiperer hvordan ting er, ikke er det samme som å persipere hvordan ting er. Erfaringen bidrar ikke til kunnskapen, for den er likegyldig til hvordan ting faktisk er.

Diagrammet i figur 1 er ment å anskueliggjøre avhengighetsforholdene mellom de fire konjunktivisme-tesene. Pilene symboliserer materiell implikasjon: Sannhet følger pilene, mens usannhet følger pilene i revers. Det betyr at vi kan konsentrere oss om den svakeste formen for konjunktivisme, som svarer til å holde kun (I-Kon<sub>e</sub>).<sup>21</sup> Her er en påminnelse:

(I-Kon<sub>e</sub>) Den perseptuelle erfaringen jeg har når jeg bare *tilsynelatende* persiperer at *p*, gir meg en *like god grunn* til å tro at *p* som den perseptuelle erfaringen jeg har når jeg *faktisk* persiperer at *p*.

Den konjunktivismen McDowell mener å finne i Burge kan forstås på denne måten. Her er sitatet av McDowell om Burge igjen:

Burge's thought is this: if a subject brings the warrant a perceptual state gives her for believing something about how things are in her environment within the scope of her self-consciousness, she becomes aware that she has something like evidence, in itself inconclusive, for the truth of the belief. (McDowell, 2011, s. 29–30)

Det kan se ut som at dette viser at Burge holder (Kon<sub>e</sub>) fordi en som retter sin bevissthet mot sin egen perseptuelle tilstand lærer at den ikke er tilstrekkelig for å gi henne kunnskap. Men her må vi skille mellom (i) å vite at man har en erfaring som ikke garanterer sannhet, og (ii) å ikke vite om ens erfaring garanterer sannhet. Det kan være at ens sannhetsgaranterende perseptuelle berettigelse ikke er tilgjengelig *som sådan*. Så det å rette bevisstheten sin mot kunnskapens grunnlag trenger ikke avsløre om den epistemiske retten er sannhetsgaranterende eller ikke. Sagt på en litt annen måte: Hva hvis det Burge peker på ikke er en mangel ved den perseptuelle erfaringen vi søker å vite noe om, men en mangel ved vår evne til selverkjennelse? Da kan Burge si at den perseptuelle erfaringen gir oss tilstrekkelig epistemisk rett (noe jeg har argumentert for at den må), men ikke tilstrekkelige grunner (som da forstås som bevissthet om ens epistemiske rett). Det vil si at vår bevissthet om vår perseptuelle erfaring ikke omfatter dens epistemiske signifikans (at den berettiger oss i å tro at ting er som den sier at de er, og gjør det på en sann måte at vi dermed vet at de er sann).

Spørsmålet som skiller McDowell og konjunktivisten er «Hvordan skal vi forstå selvkunnskap?». I uenigheten om svaret på dette spørsmålet finner vi det jeg mistenker er den

---

<sup>21</sup> Det er seks måter å fordele sannhetsverdier over tesene på som respekterer pilene. Ifølge min taksonomi, finnes det altså fem varianter av konjunktivisme, mens det jeg argumenterer for er en fullblods anti-konjunktivisme som benekter alle de fire tesene.

dypeste kløften i det filosofiske landskapet. Jeg skal gå nærmere inn på dette, men la meg gi en veldig røff skisse av denne kløften med én gang: McDowell tar side med den tyske idealismen, som ser selvkunnskap som et aspekt ved kunnskap generelt. På den måten er ikke selvkunnskap kunnskap om et spesielt objekt eller domene (Wyller, 2000, s. 19), men allerede involvert i kunnskap om omgivelsene (s. 30–31). Det er mange måter å forsøke å benekte dette på, men de har til felles at de mener at det kan være sannheter om min epistemiske posisjon som ikke er tilgjengelige for meg kun i kraft av å være sannheter om min epistemiske posisjon.

Minimal konjunktivisme, (I-Kon<sub>e</sub>), avhenger av en misforståelse av selvkunnskap – det vil si en selv-misforståelse. Til syvende og sist vil dens bane være en bedre forståelse av selvkunnskap – det vil si selvkunnskap. Jeg har lyst til å begynne å tegne et bilde av selv-misforståelsen som er involvert i den minimale konjunktivismen.

### 2.3.1 Selv-uvitenhet

For å slippe unna argumentene jeg har gitt over, må konjunktivisten mene at man kan ha garanterende berettigelse så lenge den ikke er selvbevisst. Legg merke til dette: Det er ikke det at konjunktivisten *ikke krever* at den epistemiske retten er selvbevisst; konjunktivisten *krever at den ikke* er selvbevisst. Hvis den gjengse mann eller kvinne skulle finne på å vurdere hvorvidt deres epistemiske rett til å tro at  $p$  er tilstrekkelig, ville de fort innsett at de har bitt over mer enn de kan tygge, og dermed ender de opp med å måtte innrømme at, for alt de vet, så kan det hende at ikke- $p$ . Men – og dette er viktig – kunnskap om at  $p$  er ikke forenlig med en sånn innrømmelse. Bringes den epistemiske retten til selvbevissthet, mister vi altså kunnskapen den en gang ga oss. Det er som om den har forvillet seg inn i et land med strengere lover, og ikke lenger slipper unna like lett. Jeg håper dette slår leseren som rart.<sup>22</sup> Det er et tegn på at noe er galt. Løsningen er å innse at det ikke er to nivåer av bevissthet: en første og en andre orden. Bildet av selvbevisstheten som et strengere land, er dette: En grunn (epistemisk rett som er tilgjengelig som sådan) er en berettigelse (epistemisk rett som ikke uten videre er tilgjengelig som sådan) som er brakt til selvbevissthet – en andre ordens bevissthet. For å vite at man har den berettigelsen man har er det ikke tilstrekkelig å *ha* den berettigelsen. Det betyr at denne kunnskapen *om* min berettigelse er noe annet enn den

---

<sup>22</sup> Augustins aforisme om tid får generell gyldighet: «Hvis ingen spør meg, vet jeg. Men hvis noen spør meg, vet jeg ikke.»

kunnskapen berettigelsen *gir* meg. Når jeg innser at jeg ikke har denne andre kunnskapen lar jeg ikke lenger meg selv tro at ting er sånn jeg opprinnelig (uten å være klar over det) var berettiget i å tro, og dermed mister jeg også den første kunnskapen. Jeg må enten ha begge stykkene kunnskap, eller så må jeg være lykkelig uvitende om at jeg mangler den andre.

Det ser først ut som konjunktivistens syn på forholdet mellom kunnskap og selvbevissthet er dette: Kunnskap av første orden er ikke avhengig av kunnskap av en høyere orden for å være den kunnskapen den er. Men det virker altså for meg som om deres syn må være litt mer nyansert:

Så lenge man ikke vet at man mangler kunnskap av en høyere orden, så er ikke kunnskap av første orden avhengig av kunnskap av en høyere orden for å være den kunnskapen den er. Eller, sagt på en litt annen måte: Uvitenhet om mangel på høyere ordens kunnskap er like bra som høyere ordens kunnskap.

Det konjunktivisten tillater, er at uvitenhet kan være en betingelse for kunnskap. Dette høres inkoherent ut. Jeg evner ikke å bringe fram en direkte selvmotsigelse, men lar det følgende generelle prinsippet stå som en påminnelse om at noe virker rart her: For konjunktivisten, så kan det være to påstander,  $p$  og  $q$ , som begge er sanne, samtidig som kunnskap om  $p$  forutsetter uvitenhet om  $q$ . Det betyr at kunnskap ikke uten videre er forenlig med kunnskap. Ikke bare finnes det par med sannheter hvor ikke begge elementene kan være noens kunnskap, det finnes par med sannheter hvor hvert element, hver for seg, kan være noens kunnskap, men ikke begge.

### **2.3.2 Kant og McDowells kantianisme**

Det kommer tydelig fram i McDowells svar på innvendingen fra den minimale konjunktivismen, at han hører til de som forstår selvkunnskap som et aspekt ved kunnskap generelt, og ikke som kunnskap om noe spesielt:

... [W]e need to emphasize the connection between reason and self-consciousness. A rational perceptual capacity is a capacity not only to know certain kinds of thing about the environment, but, on an occasion on which one knows something of the relevant kind through the exercise of the capacity in question, *to know that that is how one knows it*. The capacity—of course fallible—to know, on certain occasions, that one's experience is revealing to one that things are a certain way, which is a bit of self-

knowledge, is just an aspect of the capacity—of course fallible—to know through experience, on those occasions, that things are that way. It is a single capacity, self-consciously possessed and exercised. (McDowell, 2011, s. 41)

Det jeg kaller en åpenbaring, er en aktualisering av en sånn *selvbevisst* evne. Konjunktivisten gir ikke rom for en sånn evne i sin forståelse av persepsjon når den hevder at de perseptuelle erfaringene som gir meg kunnskap om omgivelsene ikke innebærer en kunnskap om deres egen epistemiske signifikans. De benekter altså det følgende:

(Sanseevnens selvbevissthet) Det å persipere at *p* er tilstrekkelig for å sette pris på den betydningen dette har for spørsmålet om hvorvidt *p*.<sup>23</sup>

McDowells kantianske innsikt er at den benektelsen innebærer en misforståelse av forholdet mellom kunnskap og selvkunnskap. Den rette forståelsen er den Kant gir uttrykk for når han sier at «Jeg tenker» må kunne ledsage alle våre forestillinger (Kant, 2009, B132). Eller, som Truls Wyller (2000, s. 24) sier det:

Et hvilket som helst utsagn ‘at *p*’ (for eksempel at gulvet er vått) og utsagnet ‘Jeg tenker at *p*’ (at gulvet er vått) uttrykker samme «proposisjon» eller påstandsinnhold. De har identiske sannhetsbetingelser.

To kommentarer er på sin plass for ikke å misforstå Wyllers moderne språkfilosofiske formulering av Kants poeng. For det første mener han ikke at det eneste som skal til for at det skal være sant at jeg *tenker* at gulvet er vått er at gulvet *er* vått. Gulvet kan selvfølgelig være vått uten at jeg har noen tanker om det. Det betyr heller dette: Det eneste som skal til for å være i en posisjon til sannferdig å si «Jeg tenker at gulvet er vått» er å være i en posisjon til sannferdig å si «Gulvet er vått».<sup>24</sup>

For det andre tror jeg vi må følge Matthew Boyle (2006, s. 42–43) i å lese Kants «Jeg tenker» som en generisk frase som kan erstattes av «Jeg persiperer», «Jeg vet», «Jeg synes å

---

<sup>23</sup> Når jeg sier at det å persipere er tilstrekkelig for å sette pris på den epistemiske betydningen det har, så mener jeg at dette karakteriserer «det gode» for evnen, og dermed evnen *selv*. Å vite hva en klokke er, er å vite hva en *fungerende* klokke er.

<sup>24</sup> Og siden å føye «Jeg tenker ...» til en forestilling på denne måten ikke uttrykker en ny kunnskap eller et nytt innhold, men artikulere et aspekt ved all kunnskap og alt tankeinnhold, så kan man ikke iterere ved å videre føye til enda et «Jeg tenker ...». Den første tilføyelsen av «Jeg tenker» genererer ikke et nytt innhold som den nye tilføyelsen av «Jeg tenker» uttrykker en selvbevissthet om; et andre «Jeg tenker» har ingen jobb å gjøre som ikke det første «Jeg tenker» allerede har gjort.

persipere», «Jeg tror» og lignende. I Kants formel står «Jeg tenker» for det som passer forestillingen hvis selvkunnskap den artikulere. Vet jeg at  $p$  ved å høre at  $p$ , så kan selvkunnskapen uttrykkes i «Jeg hører at  $p$ », men dersom jeg kun mistenker at  $p$ , vil selvkunnskapen uttrykkes i «Jeg mistenker at  $p$ ».

### **Viktig merknad:**

Det kan se ut som det finnes en sterkere og en svakere variant av Kants poeng. Og det kan se ut som konjunktivisten kan akkommodere den svake varianten, men ikke den sterke. Den svake varianten begrenser selvbevisstheten som er inneholdt i all kunnskap til bevissthet om hva den relevante aktøren *tror*. Varianten sier at «Jeg tenker» ikke omfatter faktive tilstanders faktisitet. I et tilfelle der man ikke bare tror, men vet at  $p$ , vil den medfølgende selvkunnskapen være kunnskap om hva man tror, men ikke om hva man vet. Altså: Den som vet at  $p$ , vet at hun tror at  $p$ , men ikke dermed at hun vet at  $p$ . Men dette er inkoherent. De følgende tre påstandene er uforenlige.

- (1) NN vet at  $p$
- (2) NN vet at han tror at  $p$
- (3) NN vet ikke om ting er som han tror de er

Jeg kan ikke både vite hvordan det forholder seg med tingene i mine omgivelser, og vite at jeg tror at det forholder seg på den måten, men ikke vite at ting er sånn jeg tror de er.<sup>25</sup> Kants grunnleggende innsikt må derfor forstås sånn at fra «'Jeg tenker' må kunne ledsage alle mine forestillinger», følger «'Jeg vet' må kunne ledsage alle mine erkjennelser».<sup>26</sup> Det vil si: Kant må være en disjunktivist.

Jeg mener altså at « $p$ » og «Jeg persiperer at  $p$ » sier det samme når « $p$ » uttrykker noe jeg vet ved å persipere at  $p$ .

Det konjunktivisten ikke innser, ifølge denne formen for kantianisme, er at jeg vet at jeg persiperer at  $p$  på samme grunnlag som jeg vet at  $p$ . Jeg vet at  $p$  ved å persipere at  $p$ , og jeg vet at jeg persiperer at  $p$  ved å persipere at  $p$  (Rödl, 2010, s. 139). Evnen til å vite ved å

---

<sup>25</sup> Jeg sier ikke at å vite at ting er som man tror er et produkt av (i) å vite hvordan ting er og (ii) å vite hvordan man tror ting er.

<sup>26</sup> I motsetning til Kant, bruker jeg «erkjenne» som faktitivt verb.



persipere er en selvbevisst evne. Jeg har kunnskap om hva jeg tenker ved å være den som tenker, ikke gjennom en indre sans eller å rette en ytre sans mot meg selv. Dette er McDowells og Kants posisjon.

### 2.3.3 Intellektualisme-anklagen revurdert

Nå har vi begynt å engasjere oss med den andre innvendingen jeg formulerte allerede før framstillingen av argumentene imot konjunktivismen:

La oss si at vi går med på at McDowells internalisme ikke er intellektualistisk på den måten Burge mener. Er det ikke allikevel en overintellektualisering å mene at vi aldri kan se hvordan ting er uten å *vite* at vi ser hvordan ting er? Det finnes eksempler der det er naturlig å si at man har perseptuelle åpenbaringer av hvordan ting er uten at man kan vite at man har det.

Innvendingen er at McDowell krever to stykker kunnskap der ett burde holde. Denne innvendingen forestiller seg at McDowell tar utgangspunkt i et mindre krevende begrep om sansekunnskap og sier at man kun har «skikkelig sansekunnskap» i et tilfelle der man, i tillegg til sansekunnskap, har kunnskap om at man har sansekunnskap. Skikkelig sansekunnskap er altså det du har når du vet at du har sansekunnskap.

Men nå kan vi se at, når McDowell sier at sansekunnskap er selvbevisst, så sier han ikke at han vil reservere ordet «sansekunnskap» til tilfeller der man har «skikkelig sansekunnskap» – altså til tilfeller der man ikke bare har sansekunnskap i en mindre krevende forstand, men i tillegg har kunnskap om at man har sansekunnskap i denne mindre krevende forstanden.

On the view I am recommending, a perceptual state in which some feature of the environment is present to one is an act of a rational capacity for knowledge, a capacity in whose exercises one knows things and knows how one knows them. It is important to keep that in mind. For different purposes, we might work with a different conception of what it would be for things to be present to subjects in their perceptual states, a conception that can be understood in abstraction from whether the perceptual states are acts of rational capacities for knowledge. But we should not think the view I am recommending can be tested by using that conception to interpret it. (McDowell, 2011, s. 44)

Hvis evnen til å vite via sansene er en selvbevisst evne, så er fullkommen utøvelse av evnen til å vite via sansene et tilfelle av å vite at man vet via sansene. Men innvendingen mener det finnes moteksempler: tilfeller der det er naturlig å si at man har perseptuelle åpenbaringer av hvordan ting er uten at man kan vite at man har det.

### **2.3.3.1 Perseptuelle åpenbaringer uten selvkunnskap**

McDowell (2011, s. 45–46) skisserer et tankeeksperiment som bringer fram vanskelighetene med hans eget syn. Se for deg at du er med i et psykologisk eksperiment. Oppgaven din som subjekt er å identifisere et objekts farge i en rekke tester. Du blir fortalt at, selv om du ikke er i en posisjon til å vite hvilken av situasjonene du er i, så vil lyset i halvparten av testene være misvisende, sånn at objektet fremstår annerledes farget enn det er. Denne kunnskapen om din situasjon, det du her blir fortalt, er nok til å sette din evne til å identifisere farger ut av spill. Selv i en test der du blir vist et grønt objekt som fremstår som et grønt objekt, fordi lyset er ypperlig for identifisere farger, så vil McDowell altså si at objektets farge ikke er perseptuelt åpenbart for deg (s. 46). Det er sånn vi skal forstå det begrepet om en perseptuell erfaring McDowell opererer med.

Intelligibly, given the way the light is, her perceptual state in looking at the thing is just like a perceptual state that, outside this context, she would rightly take to warrant her in saying that it is green. Should we conclude that the thing's greenness is visually present to her? If we did, the case would be a counterexample to the view I have been recommending. (McDowell, 2011, s. 46)

Vi kan ikke både si at perseptuelle åpenbaringer er sannhetsgaranterende grunner og si at man kan ha en perseptuell åpenbaring uten å vite at ting er sånn de åpenbares å være.

[A] perceptual state in which a feature of the environment is present to a subject, *in the relevant sense*, would have to be a non-defective exercise of a self-consciously possessed and exercised capacity to get into perceptual states that put the subject in a position to know, through perception, that things are the relevant way in the environment. And that is not how it is with the subject's perceptual state in the case we are considering. (McDowell, 2011, s. 47–48, min utheving)

Jeg har stor sympati for den som føler at McDowell har avslørt sitt svakeste punkt her. Jeg har lyst til å bruke litt tid på sette ord på den misnøyen man kan kjenne på dette punktet i

dialektikken. Det er naturlig å spørre seg: Hvorfor er ikke disse perseptuelle møtene med ting i eksperimentsituasjonen tilfeller av *å se*, av at ting er perseptuelt tilstede for meg som de tingene de er? Hvordan kan det at det er uansvarlig av meg å tro at lyset ikke er misvisende ha noen betydning for den visuelle erfaringen? Det virker åpenbart at den visuelle erfaringen er den samme uavhengig av min intellektuelle holdning til den. Erfaringene er like, så det som karakteriserer McDowells åpenbaringer (det som skiller dem fra de åpenbaringene som ikke gir selvbevisst kunnskap) må være noe utenfor erfaringen.

Som et første forsøk på å kve denne innvendingen kan vi merke oss at den kanskje kan ha noe av sin styrke fra at vi, selv i eksperimentsituasjonen, faktisk har åpenbaringer i begge betydningene av ordet. Begge erfaringene (erfaringen i eksperimentsituasjonen og den tilsvarende erfaringen utenfor en eksperimentsituasjon) er altså åpenbaringer i McDowells forstand. Det som ikke åpenbares for oss i den «streng» forstanden er bare tingenes *farge*. Allikevel er det naturlig å spørre: Hvordan kan, for eksempel, objektets fasong eller romlige posisjon være åpenbart i én forstand, men dens farge bare er åpenbart i en svakere forstand, når den eneste forskjellen er vårt intellektuelle forhold til dem? Det er forsvarlig av meg å uttale meg om tingens fasong, men ikke dens farge. Men erfaringen *selv* ser fortsatt ut til å være upåvirket av eksperimentsituasjonen. Kanskje man kan prøve å si seg enig med dette, men legge til: Påstanden er ikke at ting ser annerledes ut for meg i de to tilfellene. Erfaringens innhold er det samme (begge erfaringene representerer omgivelsene som beskaffet på samme måte). Forskjellen skal være hvordan jeg er relatert til objektets farge. Jeg synes jeg kan høre svaret: Men dette gjør ikke situasjonen noe bedre. Dette bare understreker innvendingen. Innvendingen var ikke «Hvordan kan noe så intellektuelt som å ikke ha en rett til å stole på sansene sine forandre sansenes leveranser?». Innvendingen er denne: Det er noe veldig intuitivt med å hevde at to erfaringer som involverer de samme objektene og er kausalt relatert til de objektene på samme måte, *og har samme innhold*, må være de samme erfaringene. Hvis bare én av dem lar meg vite at ting er sånn de ser ut til å være, så kan ikke det være på grunn av noe iboende i erfaringen. McDowell ser ut til å benekte dette. Han sier tidligere i teksten (McDowell, 2011, s. 31) at hans begrep om en åpenbaring bare ekspliserer en intuitiv forståelse av, for eksempel, det å se noe, men her ser vi hvor lite intuitivt begrepet er. Det må ha skjedd en «sleight of hand»: Han begynner med å si at alt vi trenger for hans epistemologi er å anerkjenne at erfaringer er tilfeller av at omgivelsene er perseptuelt tilstede for oss. Dette høres ut som en treffende karakterisering av perseptuell erfaring, så hans epistemologi ser

attraktiv og tilgjengelig ut. Men etter noen innvendinger er møtt, og synet er nyansert, har «tilfeller av at omgivelsene er perseptuelt tilstede for oss» fått mer mening enn vi ble lovet. Det finnes to betydninger, sier han nå. Den ene har ikke hans epistemologi med på lasset, men den andre har det. «Men», klager vi, «det er den første betydningen som fristet meg i utgangspunktet. Nå føler jeg meg lurt.»

Som sagt har jeg stor forståelse for det denne innvendingen gir uttrykk for. Allikevel tror jeg McDowell har rett: Eksperimentsituasjonen er ikke et moteksempel på hans syn. For å forstå hvorfor, må vi legge vekt på noe McDowell ikke gjør noe ut av i «Perception as a Capacity for Knowledge» (McDowell, 2011). Han får det noen ganger til å se ut som det er snakk om to likestilte begreper om åpenbaring: et mindre krevende som har anvendelse i noen sammenhenger, og et mer krevende som har anvendelse i andre sammenhenger. Kanskje psykologen eller fenomenologen kan nøye seg med det mindre krevende begrepet. Kanskje kunnskapsfilosofen, som vil forklare hvordan kunnskap er mulig, har bruk for det mer krevende begrepet. Men da ser det veldig naturlig ut å si at tilgjengeligheten av det mindre krevende begrepet underminerer gyldigheten av det mer krevende begrepet. Kanskje kunnskapsfilosofen skulle ønske at kunnskap om at man persiperer var en del av persepsjonen selv, men eksperimentsituasjonen viser krystallklart at persepsjonen er én ting, kunnskap om at man persiperer, en annen.

Men McDowells syn er ikke at begrepene er likestilte. Han sier det ikke rett ut, men han antar at det jeg har kalt det mer krevende begrepet er primært.<sup>27</sup> Det mindre krevende begrepet kan ikke erstatte det, for det er avhengig av det. Jeg skal straks komme til hvordan vi kan se at dette er McDowells syn, men merk først hva han sier om begrepet om perseptuelle tilstander som den kognitive vitenskapen om persepsjon opererer med. Dette er en vitenskap som abstraherer vekk fra skillet mellom faktiske og rent tilsynelatende perseptuelle åpenbaringer. I en presentasjon kalt «Can Cognitive Science Determine Epistemology?», holdt på University College Dublin i 2013, sier McDowell:

---

<sup>27</sup> Jeg tror en analogi er å finne i handling: Å gjøre noe med vilje er mer grunnleggende enn begrepet om alt man kan sies «å gjøre». Man kan gjøre noe i søvne, ved et uhell eller som en bivirkning av å gjøre noe annet, men alle disse tingene er tilfeller av å gjøre noe kun i kraft av den relasjonen de har til det å gjøre noe med vilje. «Med vilje» uttrykker dermed noe som allerede ligger i «å gjøre», mens «ikke med vilje» uttrykker at tilfellet er degenerert. (Jeg tror det er en interessant uenighet her omkring mellom den tyske idealismen og den eksistensielle fenomenologien, om hvorvidt selvbevisst handling og persepsjon krever en form for ubevisst handling og persepsjon som bakgrunn.)

Cognitive science *needs* epistemology. Cognitive science *needs* a self-standing understanding of the epistemology of perceptual states ... for its conceptual apparatus to be so much as intelligible. I've been acknowledging that cognitive science explains, in its way, aspects of the representational character of perceptual states. But we should step back and ask: «What licenses us in describing the explananda in those terms: states with representational character?» I mean, if a state is a product of a differential responsiveness to a certain kind of an environmental circumstance, that isn't by itself enough for it to be correctly described as *representing* the environmental circumstance. ... But, look, the states that cognitive science explains aren't just products of any old differential responsiveness. They are also acts of capacities for knowledge. ... That's why it's appropriate to describe them as representing certain environmental circumstances – the circumstances of which they are perceptions or misperceptions. So, it is only because the states are *also* the topic for a different enquiry – epistemology – in which it's a live option to credit perceptions with the kind of epistemic significance not shared with merely seeming perceptions, that cognitive science so much as has its *topic*. (University College Dublin, 2013, 52:30–55:00)

En perseptuell åpenbaring kan bare forstås som en åpenbaring, i noen som helst forstand, dersom det fulleste tilfellet av en sånn åpenbaring allerede er selvkunnskap. Vi kan se at dette er McDowell sitt syn fordi han forsøker å vise at den åpenbaringen vi har i eksperimentsituasjonen er defekt i en forstand. Den må forstås som en defekt utøvelse av en evne hvis fullkomne utøvelse er selvbevisst persepsjon. Hvis han kan isolere eksperimentsituasjonens åpenbaring ved å bestemme dens ufullkommenhet, har han stoppet oss i å ta den defekte varianten av åpenbaring som den primære. Da kan vi ikke lenger si at selvbevisste åpenbaringer er en filosoffs fantasi.

Det er fristende å si at vår situasjon til vanlig ikke er annerledes enn eksperimentsituasjonen på relevant måte. I eksperimentsituasjonen blir vi fortalt, og har dermed grunn til å tro, at vår evne kun har anvendelse i noen av de tilfellene der det virker som den har det. Dermed vet vi ikke at objektene har de fargene de ser ut til å ha. Men vi vet jo at det er en helt generell sannhet at lyset noen ganger er misvisende, eller at de perseptuelle forholdene mer generelt er misvisende. Det er ikke bare konstruerte forhold som er opphav til feilpersepsjon. Og verre blir det når vi innser at det ikke er hyppigheten av misvisende tilfeller i eksperimentet som er

viktig (McDowell, 2011, s. 50–51). McDowell forestiller seg at, selv om vi blir fortalt at bare én av tusen ganger vil lyset være misvisende, så vil vi fortsatt ikke kunne vite, bare ved å se, hvilken farge objektet har (s. 51). Og vi vet jo at dette er noe som skjer «ute i det fri», så å si. Noen ganger er lyset misvisende. Er ikke dette nok til å overbevise oss om at vi alltid er i en posisjon som ligner eksperimentsituasjonen på relevant måte? Hva er forskjellen mellom de følgende tilfellene?

(1) Forskeren forteller oss, før eksperimentet, at (i) lyset noen ganger er misvisende i eksperimentsituasjonen.

(2) Forskeren forteller oss, etter eksperimentet, at (ii) lyset noen ganger er misvisende utenfor eksperimentsituasjonen også.

Det første som slår meg er at (ii) er noe vi vet fra før, mens (i) er noe vi ikke visste. (ii) sier ikke noe mer enn at vår evne til perseptuell åpenbaring er betinget, eller feilbarlig. (i) sier at vi, i eksperimentsituasjonen, er i en situasjon der en av betingelsene ikke er møtt. Sånn McDowell (2011, s. 48) sier det, blir vi i eksperimentsituasjonen møtt med en bestemt mulighet, mens utenfor den situasjonen har vi kun det blotte faktum at det er mulig å ta feil. Her er McDowell selv om forsøkets subjekt:

the experimental set-up confronts her with a specific possibility that the light is, on this occasion, unsuitable for knowing the colours of things by looking at them: a possibility about which we have to acknowledge that, in these circumstances, she does not know that it does not obtain. (McDowell, 2011, s. 48)

Og kontrasten:

But outside this kind of context—that is, where there is no specific reason to suspect that the light is unsuitable—there is no corresponding acknowledgment that we have to make. The mere fact that it is possible for lighting conditions to be undetectably unsuitable for knowing the colours of things by looking at them is not a reason to say that for all she knows the present lighting conditions are unsuitable. (s. 49)

Jeg tror kontrasten kan uttrykkes på denne måten: Det er én ting å ha grunn til å tro at det finnes situasjoner der ens sanseevne ikke har anvendelse, men en annen å ha grunn til å tro at man nå er i en av de situasjonene. Selv om statistikere hadde oppdaget at vi til daglig i snitt

tar feil i ett av hundre tilfeller der vi dømmer fargen på ting, så vil ikke dette være det samme som å oppdage at vi til daglig er i en situasjon som eksperimentsituasjonen der vi har fått høre at i ett av hundre tilfeller der vi blir spurt om å dømme fargen på noe vil lyset være misvisende (McDowell, 2011, s. 51–52). Som McDowell (2011, s. 52) sier, så er det irrelevant at tallene matcher. Hvis jeg forstår ham rett, så kan vi illustrere irrelevansen av de matchende tallene ved å betrakte forskjellen mellom de følgende tolkningene av den statistiske oppdagelsen:

(3) Statistikerer forteller oss at (iii) det er én situasjon vi alltid er i som er sånn at de sansemessige forholdene er uheldige 1% av tiden, uten at vi kan oppdage dette i situasjonen.<sup>28</sup>

(4) Statistikerer forteller oss at (iv) 1% av tiden er vi i en situasjon der de sansemessige forholdene er uheldige, uten at vi kan oppdage dette i situasjonen.

Bare fra (iii) følger det at våre sanseevner aldri har anvendelse, mens (iv) holder det åpent at vi 99% av tiden *er*, og *vet* at vi er, i en situasjon der sanseevnene våre har anvendelse (McDowell, 2011, s. 52). Forvekslingen av (iii) og (iv) er lik misforståelsen vi møtte i forbindelse med feilbarlighet. At en evne er feilbarlig betyr ikke at alle dens utøvelser er mindre enn fullkomne, men at ikke alle dens utøvelser er fullkomne. McDowell insisterer på at selvbevissthet er en fullkommenhet ved den perseptuelle åpenbaringen selv. Da må han også mene at det faktum at den mangler i noen tilfeller er en feilbarlighet som ligner (iv) og ikke (iii).

Jeg vet ikke ennå hvordan man etablerer at tanken om en *ikke*-selvbevisst åpenbaring er tanken om en defekt utøvelse av en evne hvis ikke-defekte utøvelser *er* selvbevisste åpenbaringer. Men jeg tror jeg har formidlet nok av McDowells filosofi til å vise at tankeeksperimentet med eksperimentsituasjonen ikke underminerer muligheten av dette synet. McDowell (2011, s. 53) mener dette er tilstrekkelig:

I have accused Burge of a blind spot for the possibility of a conception Sellars makes room for. When all goes well in the operation of a rational perceptual capacity, a subject

---

<sup>28</sup> Enda en tolkning kan være (3') Statistikerer forteller oss at (iii') vi er alltid i en eller annen situasjon som er sånn at i den er de sansemessige forholdene uheldige 1% av tiden uten at vi kan oppdage dette i situasjonen.

is in a perceptual state that makes a feature of her environment present to her and so provides conclusive warrant for the corresponding belief.

And it is not just that there is another option to set alongside the option of conceding that perceptual warrant cannot be better than inconclusive, the only option Burge considers. I do not think anyone would accept that a belief warranted by a perceptual state that leaves open a possibility that the belief is false could nevertheless count as knowledgeable, if that did not seem to be the only possible way to ensure that there is such a thing as perceptual knowledge. If, as I have been urging, it is wrong to suppose there is no alternative, the idea can be simply dismissed; we can recognize that it does not really accommodate perceptual knowledge at all.

Målet mitt i dette kapittelet har vært å vise at konjunktivisme er en form for skeptisisme. Dersom jeg har rett i at den minimale konjunktivismen er en selvmisforståelse, så tror jeg vi må konkludere med at ingenting mindre enn selvbevisst åpenbaring kan gi oss kunnskap om omgivelsene våre. I det følgende prøver jeg å vise, med Brandom som eksempel, at dette har som konsekvens at konjunktivisten ikke kan forstå vår tenkning som rasjonelt begrenset av sannheten om dens objekt.



## Kapittel 3: Minimal empirisme som transcendentalfilosofi

Brandoms analyse av kunnskap er konjunktivistisk. Å tilskrive noen kunnskap er aldri *kun* å tilskrive en forpliktelse og en berettigelse til den forpliktelsen, men innebærer *også* å påta seg en forpliktelse til det samme påstandsinholdet selv (Brandom, 1994, s. 202). Sannhet kommer altså i tillegg til berettiget oppfatning, for å si det i mer klassisk ordelag. Brandom har ikke et begrep om en form for epistemisk rett som er konkluderende, en form for epistemisk rett som er sånn at, det å tilskrive noen denne også er å påta seg forpliktelse til det som er berettiget (McDowell, 2002b, s. 102). I forrige kapittel argumenterte jeg for at dette gjør at sannhet er utenfor rekkevidde – som Rorty sier, er det ikke noe vi kan kjenne igjen når vi møter det. Dermed blir sannhet noe vi heller ikke kan søke. Men dette lover ikke godt for Brandom, for han mener at (beskrivende) påstander er underlagt en sannhetsnorm som ikke kan reduseres til en norm om berettigelse.<sup>29</sup> Han er dermed mer interessert enn Rorty i å unngå å redusere en sannhetsnorm til en sosial norm i en forstand – en norm om hva som er «skikkelig».

### 3.1 Sannhet og sosial status

Det følgende er McDowell (2000, s. 118) om skillet som i Rortys tenkning står i fare for å kollapse:

There is a norm for making claims with the words "Cold fusion has not occurred" that is constituted by whether or not cold fusion has occurred; and whether or not cold fusion has occurred is not the same as whether or not saying it has occurred will pass muster in the current practice. ... [M]oreover, anyone who can be recognized as self-consciously participating in a practice of claim-making must be able to see that the questions differ. Without this difference, there would be no ground for conceiving one's activity as making claims about, say, whether or not cold fusion has occurred ...

Brandom er som sagt enig, og det er dermed viktig for ham å demonstrere at hans måte å forstå mening og tenkning på ikke innebærer en sånn kollaps. Problemet er å forstå sannhet som en form for riktighet som ikke er en sosial status. McDowell gjør dette gjennom begrepet

---

<sup>29</sup> «To ask whether a belief is true is to ask whether it is in some sense proper, just as to ask whether there are good reasons for it is to ask whether it is proper in a different sense» (Brandom, 1994, s. 17).

om en selvbevisst evne til å vite – en evne han mener innebærer en mottakelighet for åpenbaring av omgivelsene. Brandom (1998, s. 373–374) mener jobben kan gjøres uten appell til erfaringer.

Jeg kan kanskje klargjøre den utfordringen Brandom dermed står overfor ved å si litt om hvorfor Rorty ikke ser en viktig forskjell mellom berettigelse og sannhet. Noen steder er det tydelig at Rortys posisjon ikke strengt tatt er at vi ikke *kan* forstå våre oppfatninger som rasjonelt begrenset av deres objekter (Rorty, 1998, s. 150). Han nøyer seg heller ikke med å si at vi ikke *trenger* å forstå våre oppfatninger og deres objekt som relatert på den måten. Rorty mener at vi *bør* forstå våre utsagns *publikum*, heller enn deres *objekter*, som deres målestokk – at vi bør bry oss om berettigelse, og ikke sannhet (Rorty, 2000a, s. 2). Dette vil fjerne et hinder for å realisere drømmen om et verdensomspennende inkluderende fellesskap (s. 1–2). Men i tillegg til dette moralske poenget, tror jeg den motstanden Rorty gir «The very idea of human answerability to the world» (Rorty, 1998, s. 138) noen ganger er motivert av et logisk poeng som er ganske lett å sette pris på: Siden det bare er folk vi, bokstavelig talt, kan være ansvarlige overfor, så kan det å gjøre noe galt aldri være noe annet enn å gjøre noe som er galt i noens øyne – ifølge noens standard. Det ser ut til å følge at all rett og urett må forstås som sosiale statuser. Berettigelse må være berettigelse *overfor noen* (Rorty, 2000b, s. 125). En sannhetsnorm virker umulig, fordi oppfatning som er i tråd med den ser ut til å ha en form for berettigelse som ikke er en sosial status – en form for riktighet som ikke tillater spørsmålet «Ifølge hvem sin standard?» Men Brandom mener vi, i termer av sosiale statuser, kan finne veien til en forståelse av riktighet som ikke består i å bli behandlet av sine fagfeller som å ha rett. Han vil altså rekonstruere en form for riktighet, bare i termer av sosiale statuser, som ikke kan reduseres til det å være berettiget.

Han gjør dette ved å skille mellom to normative statuser (som for Brandom (1994, s. xiii–xiv) også betyr at de er *sosiale* statuser): forpliktelse og berettigelse (Brandom, 2000, s. 188). Vi kan være forpliktet til å si det ene eller det andre: Å ytre en påstand er samtidig å forplikte seg til å være beredt til å ytre dens materielle konsekvenser (Brandom, 2000, s. 190).<sup>30</sup> Hvis jeg sier «Gatene er tørre» forplikter jeg meg også til å si «Det regner ikke». Disse forpliktelsene kan være berettigede eller uberettigede (s. 193). Disse statusene (forpliktelse og berettigelse)

---

<sup>30</sup> Jeg vil utelate «å være beredt til» framover. Å være forpliktet til å si noe er altså å være forpliktet til å være beredt til å si det. Man trenger med andre ord ikke å gå rundt å si alt man er forpliktet til å si hele tiden.

interagerer på den måten at min forpliktelse til «Gatene er tørre» ikke er berettiget dersom jeg også er forpliktet til «Det regner». I dette tilfellet er det å være forpliktet til «Det regner» uforenlig med å være berettiget i å forplikte seg til «Gatene er tørre». Når forpliktelse til en påstand (*ceteris paribus*) frarøver en berettigelse til å forplikte seg til en annen, sier Brandom at de påstandene er inkompatible (s. 194). Nå er trikset å bruke dette begrepet om inkompatibilitet til å definere forskjellen mellom to påstander som er berettigede under de samme omstendighetene, men ikke sanne under de samme omstendighetene: Påstander som er berettiget under de samme omstendighetene trenger allikevel ikke være inkompatibilitets-ekvivalente. Det vil si, for distinkte påstander  $p$  og  $q$ , at de kan ha identiske omstendigheter under hvilke de er berettiget, samtidig som mengden av alle påstander som er inkompatible med  $p$  ikke er identisk med mengden av alle påstander som er inkompatible med  $q$  (s. 198–199). Brandom mener dette gjør at vi har plass til en form for riktighet som ikke er berettigelse (s. 203). Påstanden « $p$ » og «Jeg er berettiget i å tro at  $p$ » er nemlig inkompatible med ulike påstander, så det å ha rett i det ene kan ikke være det samme som å ha rett i det andre. Det å være berettiget i å hevde at  $p$  er én ting, det å hevde noe sant når man hevder at  $p$  er en annen ting.

Det som gjør denne formen for riktighet objektiv er at den transcenderer reglene for hvordan man ansvarlig skal spille «the game of giving and asking for reasons» (Brandom, 2000, s. 189). I Brandoms ord kan vi beskrive et tilfelle der en eksemplarisk rasjonell agent allikevel tar feil på følgende måte: Vi kan svare «Ja» på spørsmålet «[D]id the speaker follow the rules of the game, so as not to be blameworthy for producing the assertion?» (s. 197), samtidig som svaret på spørsmålet «Is the claim correct in the sense that things really are as it says they are?» (s. 197) er «Nei».

Dette kapittelet ønsker å vise at det ikke er tilstrekkelig å etablere at sannhet transcenderer sosial status, hvis man ikke kan gi plass til sannhetsvurderinger som gjør noe annet enn å etablere sosial status. Uten å kunne gi mening til sånne sannhetsvurderinger havner man i et transcendentalt problem, gitt at det er konstitutivt for tenkning å være underlagt en sannhetsnorm. Brandom prøver å unngå det transcendentale problemet uten begrepet om erfaring, mens McDowell mener dette er umulig.

### 3.2 Sannhet som rasjonell begrensning

Brandom (2011, s. 197) forsøker å plassere seg mellom Rorty, som mener sannhet ikke trenger å være en rasjonell begrensning, og McDowell, som mener at den må det, og at det er i erfaringen den begrenser oss på den relevante måten. Her er McDowell (1998, s. 405):

Judgement is free action, but for it to be recognizably judgement the freedom in question needs to be responsible to a subject matter, and we can make sense of that only by managing to see experience itself as directly disclosing bits of the world.

Dette er fordi, sier han, « ... experience is simply the way in which observational thinking is directly rationally responsive to facts» (s. 406).

Brandom er enig i at vi må forstå våre dommer som ansvarlige overfor deres objekter, men ikke enig i at erfaring må spille en rolle i denne forståelsen. Sitatene over er McDowells svar på følgende kommentar fra Brandom (1998, s. 373): «We are not told what justifies the move from the need for rational constraint by *the world* to rational constraint by *experience*.» Og vi kan forestille oss at Brandom ikke er tilfreds med det svaret McDowell gir. Det han sier er at McDowell er blind for en annen måte å bringe våre dommer under deres objekters autoritet på. Denne andre måten innebærer å la forskjeller i sosiale perspektiver gjøre den jobben erfaringer gjør i McDowells forståelse av saken: «... rational criticizability of perceptual judgements may be available only from the point of view of someone who is assessing the extent to which a report is true ... » (Brandom, 1998, s. 373). Brandom sporer dette tilbake til en individualisme som farger McDowells forståelse av kravet om å la dommens objekt være målestokk for dens gyldighet:

McDowell's own formulation of the rational constraint constraint is that:

... when we use our concepts in judgement, our freedom – our spontaneity in the exercise of our understanding – is constrained from outside thought, and constrained in a way that we can appeal to in displaying our judgements as justified. ...

The question here is about what it means to insist that *we* can appeal to what constrains our judgement in assessing its warrant. Given the conclusions he draws, McDowell uses it as if it means «each of us», so that the one whose judgement is justified must be the

*same* one who can appeal to the external constraint in justifying it. Only on that individualist assumption is it correct to conclude that «When we trace the ground for an empirical judgement, the last step takes us to experiences,» that is, only if the judger herself is the one who must trace the ground. But why assume that? If we take the *we* seriously in these passages, the one who can see the constraint as justifying the application of the concept may be someone *else*, someone *other* than the one who is applying the concept. Epistemological reliabilism and Davidsonian externalism have this latter structure. (Brandom, 1998, s. 373–374)

Brandom mener han her viser fram noe som ligger i McDowells dødvinkel, men det han egentlig gjør er å havne i et dilemma. La oss si at NN feller den perseptuelle dommen *p*. OO vurderer gyldigheten av dommen.

(1) Enten er OO i den samme situasjonen hva gjelder kunnskap om det relevante saksforholdet som NN, og dermed vil ikke OO være i noen bedre posisjon til å vurdere sannheten av dommen enn NN,

(2) eller så er OO i en bedre posisjon til vurdere dommen enn NN, men da er OO også i like god posisjon til å vurdere sin egen dom at *p*, som viser at den sosiale strukturen er unødvendig.

Om (1) sier McDowell (1998, s. 408):

It's no easier to see how Brandom's picture allows for those things [dommens objekt og dømmerens rapport] to be within the observational purview of the putative interpreter [den som vurderer dommen] than it is to see how the picture allows for the original subject matter to be within the observational purview of the original putative observer.

(2) svarer til å gi opp anti-individualismen som han kritiserer McDowell for å være blind for. Dermed faller vi tilbake på å være enig i at epistemisk rett til syvende og sist spores tilbake til erfaringen.

### **3.2.1 John Haugelands kritikk av Brandom**

John Haugelands kritikk av Brandom påpeker på lignende måte umuligheten av en posisjon mellom Rorty og McDowell – en posisjon som forstår sannhet som en målestokk, men ikke sanseerfaring som en åpenbaring av denne målestokken. Haugeland (1998, s. 317) sporer

problemet til sosialpragmatismens forsøk på å inngå et kompromiss i en konflikt mellom naturalisme (psykologisme) og rasjonalisme (anti-psykologisme). Det kompromisset må forene muligheten av vitenskapelig praksis med en slags naturalisme basert på den praksisens frukter. Sosialpragmatismen står mellom naturalistene og rasjonalistene på denne måten:

Impressed by the achievements of natural science (and abjuring divine guidance), naturalistic psychologists (such as Hume and Mill) argue that the necessary order could only be a matter of natural law, on a par with physical regularity. Impressed more by the possibility of doing science than its results, antipsychologists (such as Kant and Frege) retort that there must be two fundamentally distinct sorts of necessary order: the laws of nature and the laws or norms of reason. ... Sensitive to both these pulls, contemporary pragmatists (such as Rorty and Brandom) agree that thought is essentially norm-governed, but hold that normativity too can be understood in a way that is not incompatible with an appropriate naturalism – namely, in terms of socially instituted proprieties. (Haugeland, 1998, s. 317)

I en endenote utdyper han problemene de dermed møter:

Rorty ... bites the pragmatist (or “antirepresentationalist”) bullet, declaring that hankering after objective truth ... is not something we should try to satisfy, but rather try to eradicate ... . He recommends instead ... a community that strives after intersubjective agreement and novelty .... (Haugeland, 1998, s. 356e14–357)

Brandom mener selv at dette ikke er tilstrekkelig, for vi må forstå oss selv som underlagt en sannhetsnorm. Men han havner i den knipa jeg har identifisert, fordi han allikevel nekter å gi en transcendental rolle til en slags åpenbaring av sannhet. Haugeland fortsetter:

Brandom says of his own account that it is built on the pragmatist idea that “[b]eing true is ... to be understood as being properly taken-true (believed).” ... But, more subtle and more ambitious than Rorty, he wants also to reconstruct, within a social pragmatist framework, both representation and objective correctness; or, as he puts it, to show how we can in fact

anchor our thought and talk in particular objects that it is about – the objects that must be consulted in order to assess the truth of our claims and the beliefs they express. ...

He has, however, and can have no account of what it is to “consult” an object. (Haugeland, 1998, s. 357)

En konsultasjon av tankens objekt er nettopp en perseptuell åpenbaring, som jeg har argumentert for at må forstås som aktualisering av en selvbevisst evne. Brandom ser altså ikke at han ikke har etablert en rett til å snakke om det å rådføre seg med tankens objekt. Haugeland knytter dette til en feilslutning han finner hos Brandom. Brandom (1994, s. 603–604) etablerer at hans syn på snakking og tenkning har som konsekvens at (i) hva som *er* tilfellet er uavhengig av hva noen *tror* er tilfellet, men han snakker noen ganger som om dette allerede etablerer at (ii) hva som er tilfellet kan rasjonelt begrense hva vi tror er tilfellet. Her er et representativt sitat som Haugeland (1998, s. 358) trekker fram:

The demonstrations [blant andre demonstrasjonen av (i) over] just presented define a robust sense in which the facts as construed in this work are independent of what anyone or everyone is committed to. The claim-making practices described here are accordingly properly understood as making possible genuine fact-stating discourse, for they incorporate practices of asserting claims and inferences according to their objective correctness – a kind of correctness that answers to how things actually are, rather than to how they are taken to be, by anyone (including oneself) or everyone. (Brandom, 1994, s. 606–607)

Haugeland (1998, s. 358) påpeker at den andre setningen i dette sitatet ikke følger fra den første. Han fortsetter:

What the proofs show is that there is no legal move, in Brandom’s system, from ‘Everybody believes *p*’ (or: ‘I believe *p*’) to ‘*p*’. But they don’t show anything at all about what could legitimate ‘*p*’ instead; in particular, they don’t begin to show how ‘*p*’ could “answer to how things actually are” – which is just to say that they don’t show how any of the moves could be claim-makings or fact-statings. (Haugeland, 1998, s. 358)

Haugeland sier at Brandom ikke har plass i sin forståelse av oss til det å rådføre seg med tingene selv. Å rådføre seg med en ting er å ha den i syne som det i lys av hvilket det er riktig (eller galt) av en å mene at ting forholder seg på den ene eller andre måten med tingen. Vi snakker om det samme dersom vi snakker om å ha et faktum i syne som sådan. Dette er å ha en perseptuell åpenbaring, og det er ingen annen måte tankens objekt kan informere vår tenkning på. Haugelands kritikk viser med andre ord at Brandoms filosofi ikke er et alternativ til McDowells minimale empirisme.

### 3.2.2 Semantisk styring

Misforstår Haugeland og McDowell sannhetsnormens karakter når de mener at den krever en evne til å rådføre seg med tankens objekt? Kanskje tankens objekt med andre ord kan styre oss uten å gå via bevisstheten? Man kan tro at dette er mulig fordi sannhetsnormen er en *kritikknorm*. En sann type norm kan styre ens adferd uten at man er i stand til å vurdere om ting er som normen sier de bør være. I det følgende vil jeg vise at dette ikke er noen redning. Selv om man forstår sannhetsnormen som en kritikknorm – en form for norm selv ikke-rasjonelle dyr kan være underlagt – så trenger vi åpenbaringer for å realisere en sann norm. Dette er på grunn av måten kritikknormer er relatert til handlingsnormer.

«The rational constraint constraint» sier at vi må være underlagt en sannhetsnorm for at våre dommer skal ha omgivelsene våre som objekt. Dette er en norm for kritikk som sier at ting bør være sann at man bare sier at  $p$  dersom  $p$ . Denne betingelsen, som Brandom et annet sted kaller *semantisk styring over påstander av saksforhold*, er en (av to) betingelse(r) for når påstander beskriver, og ikke bare uttrykker holdninger (Brandom, 2014, s. 210). Betingelsen sier altså at det er konstitutivt for beskrivende påstander (observasjonsrapporter blant dem) å være underlagt denne sannhetsnormen. Man må behandle det som et problem at ting ikke er som man sier at de er. Noe er galt, ting er ikke som de burde være, når ting er annerledes enn man tror de er. Wilfrid Sellars kaller en sann norm en «ought-to-be», eller en kritikknorm, i motsetning til en «ought-to-do», eller en handlingsnorm (deVries, 2016). deVries (2016) skriver at det å følge en handlingsnorm, i motsetning til en kritikknorm, krever sammensatte kognitive evner: «... knowledge of the rule, recognition of the circumstances as appropriate to the application of the rule, and conative structures that motivate one to apply the rule and act on it». Men en adferd kan være styrt av en norm på en mye mindre krevende måte: «For example, it ought to be the case that dogs come when their masters call. Such a rule speaks to



no agent in particular, and it is certainly not a rule that dogs obey in the paradigmatic sense» (deVries, 2016). Dette (at det burde være tilfelle at hunder kommer når man roper på dem) er et eksempel på en kritikknorm. Dette kan få det til å høres ut som vi kunne vært underlagt en sannhetsnorm uten evnen til å åpenbare den relevante sannheten. Men hundens adferd er kun styrt av kritikknormen takket være *våre* kognitive evner:

... dogs can exhibit a pattern of behavior that accords with the rule, and they can do so because of the rule, if their masters train them to come when called because the masters have reasoned along the following lines:

It ought to be the case that dogs come when their masters call.

Therefore, it ought to be the case that my dog comes when I call.

My dog will come when called only if I train it to do so.

Therefore, I ought to train my dog to come when called.

(deVries, 2016)

Dermed er eksistensen av en kritikknorm avhengig av våre kognitive evner:

According to Sellars, rules of criticism (ought-to-be's) have no way of being realized in the world (other than merely accidentally) except insofar as there are agents who recognize them, infer rules of action from them and thereupon undertake the requisite actions. Unless there are agents cognizant of and acting on some rules of action, talk of any rules, including the apparently less committal rules of criticism, turns out to be empty. (deVries, 2016)

Hvis en norm skal kunne instansieres («other than merely accidentally»), så må vi altså kunne tenke i de baner som illustreres i eksempelet med hunden, og være våre egne herrer. Når den relevante normen er en sannhetsnorm, går tankegangen sånn:

Det bør være sånn at folk ikke holder påstander for sanne som ikke er sanne.

Sånn vil ting være dersom jeg kritiserer andre for å holde påstander for sanne som ikke er sanne.

Derfor bør jeg kritisere folk for å holde påstander for sanne som ikke er sanne.

Jonas uttrykte nettopp at han mener den bananen er gul, men den er grønn.

Jeg bør kritisere Jonas for å mene at den bananen, som er grønn, er gul.

Det Brandom mangler er en historie om hvordan man *kan* gjøre det man på denne måten kan tenke seg fram til at man *bør* gjøre. Hva skal til for å kritisere noen for å ha kalt en grønn banan gul? Hva skal til for å være i en posisjon til å utøve den kritikken? Svaret bør være åpenbart: Man må *vite* at bananen er grønn. Derfor ville det ikke gjort noen forskjell om jeg i formuleringen over hadde sagt at vi må kunne være «hverandres» herrer i stedet for «våre egne». Dersom jeg er i en posisjon til å kritisere en annen for å ha sagt ikke-*p*, når *p*, så er jeg også i en posisjon til å se at det ville vært like feil av *meg* å mene at ikke-*p*. Å være i en posisjon til å kritisere noen for å bryte en sannhetsnorm er ikke noe annet enn å vite hvordan det forholder seg med det de hevder noe om.<sup>31</sup>

Brandoms teori skiller mellom det å være berettiget og at det man er berettiget i å tro er sant. Men problemet hans er å skille mellom det å kritisere folk for å ta feil og det å kritisere folk for å være uenig med en. Å kritisere noen som har kalt en grønn ting gul *for å ha kalt en grønn ting gul* er ikke det samme som å kritisere noen for å kalle noe du er tilbøyelig til å kalle grønn for gul. Og for å være i stand til å gjøre det ene i stedet for det andre, er det ikke tilstrekkelig å forstå at det å gjøre det ene er noe annet enn det å gjøre det andre. Men det er alt Brandom gir oss: en forståelse av at enighet ikke er det samme som sannhet. Men det han selv oppfører seg som om vi trenger er dette: en evne til å gjøre sannhetsvurderinger som ikke bare er enighetsvurderinger. Vi må kunne kritisere folk for å si at ting er sånn vi *vet* at de ikke er, ikke bare sånn vi *tror* at de ikke er. Ellers kan vi ikke gjøre noe for å passe på at folk ikke sier at ting forholder seg på én måte når de i virkeligheten forholder seg annerledes. Hvordan kan det da være noe annet enn en tilfeldighet hvis vi følger sannhetsnormen? Det er derfor det ikke er mulig å redusere begrepet om kunnskap – evnen til å vite er essensiell for å være en deltaker i en autonom diskursiv praksis. Man kan ikke rekonstruere kunnskap ut av deler av en sånn praksis, for *praksisen forutsetter det man forsøker å rekonstruere*.

---

<sup>31</sup> Man kritiserer selvfølgelig ikke seg selv, siden å forstå at man mener noe som ikke er sant bare er å forandre mening.

### 3.3 Minimal empirisme og selvkunnskap – avsluttende betraktninger

Brandom havner i den knipa McDowell og Haugeland identifiserer fordi han begrenser vår selvkunnskap på den måten jeg i kapittel 2 sa at kantianeren ikke kan begrense den. Han prøver å lese Kants formel på en sånn måte at kunnskapens selvbevissthet uttrykkes i «Jeg tror» og ikke «Jeg vet». Dette er to forskjellige forståelser som kan ligge bak en påstand:

(1) Man kan påstå noe med en forståelse begrenset til *hvordan ting må være* for at det skal være riktig av en å si det man sier.

(2) Man kan påstå noe med en forståelse av *at ting er sånn de må være* for at det skal være riktig av en å si det man sier.

Vi kan kalle det første å gjette, og det andre å uttrykke kunnskap. Det Brandom kaller en forpliktelse kan ikke være mer enn gjetning. Brandom tror allikevel han kan forklare hva det vil si å ha et faktum i syne *etter* han har beskrevet en praksis der folk fører regnskap over hverandres gjetninger:

Against the background of such a practice, where it is the case that *p* and one is prompted to undertake the appropriate inferentially articulated commitment, one is seeing that *p*. That is what the fact's being in view consists in. And **the perceiver understands that fact as rationally constraining the report just in the sense of being the condition of its correctness** (and can equally understand the reliability of the process that elicited it as the condition of entitlement to it). (Brandom, 1997, s. 192, min utheving)

Det er viktig å ha skillet mellom å gjette og å uttrykke kunnskap i tankene når du leser det jeg har uthevet i dette sitatet fra Brandom. Brandom sier at selvforståelsen i en rapport av noe observert omfatter det relevante faktumet som en betingelse for rapportens gyldighet. Men det holder ikke å forstå et faktum (det at et saksforhold er faktisk) som en betingelse for at ens talehandling skal være korrekt hvis man ikke kan forstå det som en *innfridd* betingelse. Og, som dilemmaet jeg identifiserte tidligere viser, hvis faktumet er tilgjengelig som en innfridd betingelse fra en *annen* persons perspektiv, så er det denne personen som vet hvordan ting forholder seg, og ikke takket være noen andres perspektiv. Men Brandoms bilde lar ikke *noen* ha fakta i syne som innfridd betingelser. Brandoms bilde ender opp med å være dette: En observasjonsrapport «*p*» av NN uttrykker at NN vedder sitt rykte som pålitelig rapportør på at

faktisk  $p$ . Men verken NN eller noen andre er i en posisjon til å vurdere hvorvidt  $p$ . De kan bare stemme i og uttrykke at de også setter sitt rykte på spill. Alle gjetter og ingen vet. Det eneste Brandom har etablert, som Haugelands kritikk viser, er at han ikke er forpliktet til å identifisere det å gjette med det å vite. McDowells poeng er at et samfunn av gjettere ikke kan, i kraft av hvordan de forholder seg til hverandre, være et samfunn av vitere, og kun i et samfunn av vitere kan vi forstå sannhet som rasjonell begrensning for tenkning.

Brandoms problem viser hvordan McDowells minimale empirisme er transcendentalt motivert. Det er kun når vi har rom for selvbevisste åpenbaringer av tankens objekt at vi kan forstå oss selv som tenkere. I disse tre kapitlene har jeg lagt fram tre motivasjoner for McDowells empirisme. (1) Vi må forstå hvorfor det er treffende å kontrastere vår sanseerfaring med en blind form for respons på omgivelsene som vi angivelig kan forestille oss at vi var begrenset til. (2) Vi må forstå kunnskap på en sån måte at den som vet er i en posisjon til å utelukke at ting er annerledes enn den tror. (3) Og vi må forstå kunnskap på denne måten for å forstå vår tenkning som rasjonelt begrenset av sannheten om dens objekt. Jeg håper å ha vist at alle disse kravene møtes av en og samme forståelse av sanseerfaring som selvbevisst åpenbaring.

## Tillegg: Feilbarlighet

En essensiell del av den formen for disjunktivisme jeg forsvarer her, kaller Jason Liddington «infallibilisme»: «*Infallibilism* is the view that knowledge requires conclusive grounds» (Liddington, 2018, s. 161).<sup>32</sup> Evnen til å persipere hvordan ting forholder seg i våre nærværende omgivelser skal være det som gir vår kunnskap et sånt grunnlag. Derfor må en utøvelse av den evnen kunne utelukke enhver mulighet for at vi tar feil av hvordan ting er. Men det kan være vanskelig å forstå hvordan dette skal være mulig dersom evnen til å persipere er feilbarlig. Hvordan kan en feilbarlig evne gi oss den garantien vi trenger? Liddington mener at den nettopp *ikke* kan det. Men han mener ikke vi skal gi opp infallibilismen, vi må bare slutte å forstå vår feilbarlighet i termer av feilbarlige evner.

Liddington mener altså at evnen som gir vår kunnskap konkluderende grunnlag må være ufeilbarlig (s. 179). Han mener vi må si at (for eksempel) evnen til å persipere er, i seg selv, ufeilbarlig, men dens utøvelse er til forveksling lik utøvelse av en evne til å pseudo-persipere – en evne som kun produserer tilsynelatende åpenbaringer (s. 182). Når vi tilsynelatende utøver evnen til å se, så hender det (i suboptimale omstendigheter) at vi i virkeligheten utøver en evne til å pseudo-se.

For å etablere at infallibilisten ikke kan forstå feilbarlighet i termer av feilbarlige evner, er Liddington avhengig av å vise at noe er galt med den utbroderingen jeg gjør av McDowells forståelse av feilbarlige evner. Det er hans forsøk på å vise dette som er hovedtema for dette tillegget.

Dette er McDowells forståelse av feilbarlige evner: En evne er feilbarlig dersom ikke alle dens utøvelser er tilfeller av det evnen er en evne til. La oss kalle dette «Forståelsen». Liddington mener Forståelsen forplikter McDowell til å mene at, selv under optimale omstendigheter, så kan en feilbarlig evnes utøvelse være mislykket (s. 166). Dette er nok til å undergrave McDowells infallibilisme, ifølge Liddington. Det er viktig å skille disse to påstandene jeg nettopp gjenga:

(Liddington 1) Ifølge Forståelsen kan en feilbarlig evnes utøvelse være mislykket selv, under optimale omstendigheter.

---

<sup>32</sup> Når bare sidetall er oppgitt i dette tillegget, refererer jeg til Liddington (2018).

(Leddington 2) På grunn av (Leddington 1), så kan ikke fallibilisten forstå feilbarlighet i termer av feilbarlige evner.

Jeg er nøye på å skille disse fra hverandre for å gjøre det tydelig hvordan den inneværende diskusjonen av Leddington er begrenset: Jeg vil kun vurdere (Leddington 1). Det betyr også at jeg ikke vil vurdere Leddingtons egen redning av McDowells infallibilisme. Jeg er kun ute etter å etablere usannheten av (Leddington 1), og kun ved å vise at Forståelsen kan utbroderes i den retningen McDowell trenger. Allikevel, dersom jeg har rett, faller både (Leddington 2) og motivasjonen bak Leddingtons redning av infallibilismen som konsekvens.

Sånn Leddington ser det, så bestemmer Forståelsen at en feilbarlig evne er en suksessrate-evne (s. 170). Det vil si at, for en feilbarlig evne til å  $\Phi_e$ , så er en utøvelse av den evnen *ofte nok* et tilfelle av å  $\Phi_e$  (s. 170). Det at en sånn evne er rent statistisk definert betyr at det ikke er noe i veien for at en utøvelse av evnen under optimale omstendigheter er mislykket, så lenge dette skjer *sjeldent nok*. Det er dette som strider imot det synet på evners feilbarlighet jeg har presentert i 2.1.3. Når Forståelsen sier at ikke alle utøvelser av en feilbarlig evne til å  $\Phi_e$ , er tilfeller av å  $\Phi_e$ , så skal ikke dette leses statistisk: Når utøvelsen av evnen ikke er et tilfelle av å  $\Phi_e$ , så er det noe partikulært som forklarer dette – noe har gått galt. Det holder ikke å vise til evnens feilbarlighet, og si «Sånn er det bare med feilbarlige evner: Dens utøvelser er ikke alltid tilfeller av det evnen er en evne til». Så la meg utbrodere Forståelsen i det jeg mener er riktig retning:<sup>33</sup>

Selv om det er sant at jeg kan se farger, så er det ikke sant at jeg kan se farger i mørket – fra at jeg har en evne til å se farger, følger det ikke at den er en evne til å se farger *under alle omstendigheter*. Men et forsøk på å se hvilken farge noe har i mørket faller fortsatt under evnen, som en utøvelse av den – men en *hindret* utøvelse. Utøvelsen kan altså snuble i et hinder. En feilbarlig evne har både hindrede og uhindrede utøvelser. Eller, mer presist: For en feilbarlig evne finnes det omstendigheter under hvilke dens utøvelse hindres i å være et tilfelle av det evnen er en evne til. Dette er begrepet om en feilbarlig evne som jeg mener McDowell anvender. Leddington er klar over denne innvendingen,<sup>34</sup> men mener han kan vise at dette begrepet om en feilbarlig evne er uholdbart (s. 171). Leddington kaller den tanken jeg nettopp

---

<sup>33</sup> Jeg baserer det følgende på Kern (2012) og Rödl (2010). For en mye mer grundig undersøkelse av begrepet om rasjonell evne, se Rödl (2018) og spesielt Kern (2017).

<sup>34</sup> Han sier han er gjort oppmerksom på den av Kern og Sasha Newton (Leddington, 2012, s. 170).

har gjengitt (den som forstår feilbarlige evner som betingede evner) «Den første fristende tanken»,<sup>35</sup> og han mener han har et argument som får fram at den er uholdbar:

Se for deg en god golfspiller som, under det som *ser ut som* optimale omstendigheter, mislykkes i å senke en putt. Den fristende tanken sier at omstendighetene *bare tilsynelatende* var optimale, men *i virkeligheten* var blant de omstendighetene under hvilke golfspillerens evne hindres. Kanskje hun var distraherert eller stresset, eller kanskje lyset slo gresset på en sånn måte at greenen så ut som den kurvet på en annen måte enn den i virkeligheten gjorde. Den fristende tanken er at det, i prinsippet, skal gå an å identifisere noe som hindret utøvelsen av evnen i å være et tilfelle av det evnen er en evne til. Vi skal kunne forestille oss at en ideell undersøkelse av hva som nettopp hendte kan få spilleren til å si: «Ja, det var derfor jeg bommet. Jeg har ikke evnen til å senke en putt under *de* omstendighetene».<sup>36</sup> Så hvis golfspilleren – etter den mislykkede putten, før undersøkelsen – sier noe sånt som «Jeg kunne senket den. Ikke la denne mislykkede putten villedere til å tro at jeg ikke kan senke putter som denne», så må hun mene «Jeg kunne senket den, *dersom omstendighetene var annerledes*. Ikke la denne mislykkede putten villedere til å tro at jeg ikke kan senke putter som *ligner* denne». Og med «*annerledes*» må hun her mene «uten hinder», og med «putter som ligner denne» må hun mene «putter uten denne puttens hinder». Og her kommer Leddingtons slag mot den fristende tanken: *Uten hinder* kunne hvem som helst klart det – selv en forferdelig putter. Hvis det å kunne senke putter som denne er å kunne senke putter der ingenting hindrer en i å lykkes, så har jo alle den evnen (s. 171). Og han legger til:

And it won't do to suggest that, on the contrary, the difference between Nicklaus [en god golfspiller] and me is that he succeeds in a greater variety of conditions. This account requires that good conditions be specified so as to guarantee success. But if they are sufficient to guarantee success for Nicklaus, they are sufficient to guarantee success for me, too. (s. 171)

Moralen er, ifølge Leddington (s. 171–172), at evnen selv mister sin forklaringskraft fordi den fristende tanken legger alt arbeidet på omstendighetene – under gode nok omstendigheter, så senker putten seg selv. Hvis det er noe jeg ikke klarer, så er det alltid omstendighetene som er

---

<sup>35</sup> Jeg sløyfer i det følgende «første», siden jeg ikke kommer til å engasjere meg i de andre fristende tankene.

<sup>36</sup> Undersøkelsen kan selvfølgelig ha utvidet evnen hennes til å innbefatte disse omstendighetene fra nå av. Da ville hun sagt «Jeg *hadde* ikke evnen til å senke en putt under de omstendighetene».

uheldige, og aldri jeg som mangler evnen. Og det jeg klarer, det klarer jo alle andre også, for det er omstendighetene, ikke min evne, som garanterer riktig resultat.

Det hadde selvfølgelig vært katastrofalt om det begrepet om evne som McDowell tror han trenger er et som tvinger oss til å si at *det er ingenting vi ikke kan*. Men Leddingsons slag er basert på en misforståelse om de gode og dårlige omstendighetene som tilhører en feilbarlig evne. Han gir klart uttrykk for misforståelsen når han sier: «... if S exercises the capacity to  $\Phi$ , then good conditions guarantee that S will  $\Phi$ , while bad conditions guarantee that S will fail. This is just what good and bad conditions *do*» (s. 171). Men dette er ikke et uttrykk for det jeg kalte en utbrodering av Forståelsen. Leddingsons setning må rettes til: «if S exercises the capacity to  $\Phi$ , then, under good conditions, the capacity guarantees that S will  $\Phi$ , while, under bad conditions, the exercise can only be a case of  $\Phi$ -ing by accident».

La oss begynne med den mest uskyldige feilen i Leddingsons setning – nemlig den angående de dårlige tilfellene. Jeg har ikke formulert meg presist nok til å utelukke den feilen. Når jeg sier at dårlige omstendigheter hindrer utøvelsen av evnen fra å være et tilfelle av det evnen er en evne til, så mener jeg at dårlige omstendigheter hindrer evnen i å være det som forklarer at resultatet av utøvelsen er et tilfelle av det evnen er en evne til. Tenk på det kjente eksemplet med personen som ser på en ellers pålitelig analog klokke nøyaktig 12 timer etter den stoppet. Å se på den klokken kan ha vært metoden personen brukte for å rekke et tog. Siden klokken var ødelagt kan ikke metoden forklare hvorfor personen rakk toget, allikevel resulterte anvendelsen av metoden i at personen rakk toget. Et stykke flaks motvirket et stykke uflaks.

Dette fokuset på evnen som *det som forklarer* peker mot alvorligheten i den andre feilen i Leddingsons setning – nemlig den angående de gode tilfellene. Det er helt riktig at, i et tilfelle der utøvelsen av evnen til å  $\Phi$ e ikke er et tilfelle av å  $\Phi$ e, så er det tilstedeværelsen av uheldige omstendigheter som forklarer dette. Men, og dette er viktig, det er ikke riktig at, i et tilfelle der evnen *ikke* er hindret, så er det tilstedeværelsen av optimale omstendigheter som forklarer at utøvelsen av evnen er et tilfelle av å  $\Phi$ e. Det er en viktig asymmetri mellom hva som forklarer henholdsvis vellykkede og mislykkede utøvelser av en evne. En mislykket utøvelse av en evne må forklares med referanse til noe som gikk galt, men en vellykket utøvelse av en evne forklares ikke med referanse til omstendigheter som garanterte suksess. At omstendighetene var optimale, betyr at ingenting gikk galt. Det vil si: Ingenting hindret utøvelsen av evnen i å være et tilfelle av det evnen er en evne til. Når dette er tilfellet, er det



tilstrekkelig å forklare forekomsten av det evnen er en evne til ved å beskrive den som en utøvelse av evnen. Når forholdene er optimale, er det med andre ord *evnen selv* som forklarer dens utøvelser.

Argumentet som skal trivialisere McDowells begrep om en feilbarlig evne antar at et hvilket som helst forsøk på å senke en putt er en utøvelse av evnen til å senke en relevant klasse med lignende putter. Derfor blir de gode omstendighetene forstått som omstendigheter under hvilke et hvilket som helst forsøk på å senke en sånn putt er et tilfelle av å senke en sånn putt. Men er det ikke åpenbart at jeg kan prøve på ting jeg ikke ennå kan? Jeg kan prøve å senke en putt jeg ikke har evnen til å senke. Dersom jeg lykkes, må dette forklares med referanse til flaks i tillegg til det lille jeg har av relevant kompetanse. Hvis en som derimot *har* evnen til å senke en sånn putt lykkes i *sitt* forsøk, så er forklaringen nettopp at personen har denne evnen – en evne jeg mangler. Den personens forsøk, i motsetning til mitt, er en utøvelse av den relevante evnen. De omstendighetene under hvilke den personen klarer å senke en putt er ikke omstendigheter under hvilke jeg klarer å senke en putt.

Det er mye mer å si om denne forståelsen av feilbarlige evner, men målet med dette tillegget har kun vært å vise at Leddington ikke etablerer at den fristende tanken er utilgjengelig for McDowell.

# Litteraturliste

- Boyle, M. (2006). *Kant and the Significance of Self-Consciousness* (Doktoravhandling, University of Pittsburgh). Hentet fra <http://d-scholarship.pitt.edu/9302/>
- Brandom, R. (1994). *Making it Explicit*. Harvard University Press.
- Brandom, B. (1996). Perception and Rational Constraint: McDowell's «Mind and World». *Philosophical Issues*, 7, 241-259. doi:10.2307/1522910
- Brandom, R. (1997). Replies. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(1), 189–204.
- Brandom, R. (1998). Perception and Rational Constraint. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), 369–374.
- Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- Brandom, R. (2002). Non-Inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities: Placing McDowell's empiricism. I N. H. Smith (Red.). *Reading McDowell: On Mind and World* (s. 92–105). Oxon: Routledge.
- Brandom, R. (2010). Reply to John McDowell's «Brandom on Observation». I B. Weiss & J. Wanderer (Red.). *Reading Brandom: On Making it Explicit* (s. 320–326). Oxon: Routledge.
- Brandom, R. (2011). *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, & Contemporary*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2014). *From Empiricism to Expressivism: Brandom Reads Sellars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Davidson, D. & McDowell, J. (1997). The McDowell Discussion. I *In conversation: Donald Davidson*, (DVD/VHS). London: Philosophy International, The London School of Economics.
- Davidson, D. (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- deVries, W. (2016). Wilfrid Sellars. I E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet 23. april 2019 fra <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sellars/>
- Haugeland, J. (1998). *Having Thought: Essays in the metaphysics of mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hinton, J. (1967). Visual Experiences. *Mind*, 76(302), 217-227.
- Kant, I. (2009). *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo: Pax forlag.
- Kern, A. (2012). Knowledge as a Fallible Capacity. I S. Tolksdorf (Red.), *Conceptions of Knowledge* (s. 215–241). Berlin: De Gruyter.
- Kern, A. (2017). *Sources of Knowledge: On the Concept of a Rational Capacity for Knowledge*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Leddington, J. (2018). Fallibility for Infallibilists. I J. Gersel, R. T. Jensen, M. S. Thaning & S. Overgaard (Red.), *In the Light of Experience: Essays on Reasons and Perception* (s. 161–185). Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, J. (1995). Knowledge and the Internal. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), 877–893.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World: With a new introduction*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1998). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), 403–431.

- McDowell, J. (2000). Towards Rehabilitating Objectivity. I R. Brandom (Red.), *Rorty and His Critics* (s. 109–123). Oxford: Blackwell Publishers.
- McDowell, J. (2002a). Responses. I N. H. Smith (Red.). *Reading McDowell: On Mind and World* (s. 269–305). Oxon: Routledge.
- McDowell, J. (2002b). Knowledge and the Internal Revisited. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(1), 97–105.
- McDowell, J. (2010a). Brandom on Observation. I B. Weiss & J. Wanderer (Red.). *Reading Brandom: On Making it Explicit* (s. 129–144). Oxon: Routledge.
- McDowell, J. (2010b). Tyler Burge on disjunctivism. *Philosophical Explorations*, 13(3), 243–255.
- McDowell, J. (2011). *Perception as a Capacity for Knowledge*. Wisconsin: Marquette University Press.
- McDowell, J. (2018). Perceptual Experience and Empirical Rationality. *Analytic Philosophy* 59(1), 89–98.
- Pappas, G. (2017). Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification. I E. N. Zalta (Red.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet 18. april 2019 fra <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/justep-intext/>
- Pritchard, D. (2009). Apt Performance and Epistemic Value. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 143(3), s. 407-416.  
Hentet fra <http://www.jstor.org/stable/27734414>
- Rorty, R. (1998). *Truth and Progress: Philosophical Papers*. USA: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000a). Universality and Truth. I R. Brandom (Red.), *Rorty and His Critics* (s. 1–30). Oxford: Blackwell Publishers.

- Rorty, R. (2000b). Response to John McDowell. I R. Brandom (Red.), *Rorty and His Critics* (s. 123–128). Oxford: Blackwell Publishers.
- Rödl, S. (2010). The Self-Conscious Power of Sensory Knowledge. *Grazer Philosophische Studien*, 81, 135–151.
- Rödl, S. (2018). *Self-Consciousness and Objectivity: An Introduction to Absolute Idealism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sellars, W. (1975). The Structure of Knowledge. I H.-N. Castañeda (Red.), *Action, Knowledge and Reality: Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars* (s. 295–347). Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill.
- Soteriou, M. (2016). The Disjunctive Theory of Perception. I E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet 18. april 2019 fra <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-disjunctive>
- University College Dublin (2013, 9. mai). Prof John McDowell: «Can Cognitive Science Determine Epistemology?» [Videoklipp]. Hentet fra <https://youtu.be/m8y8673RmII>
- Wyller, T. (2000). *Objektivitet og jeg-bevissthet : En aktualisering av Immanuel Kants filosofi*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.

