

STANDARD FORSIDE
TIL
EKSAMENSOPGAVER

Udfyldes af den/de studerende

Prøvens form (sæt kryds):	Projekt	Synopsis	Portfolio	Speciale X	Skriftlig hjemmeopgave
---------------------------	---------	----------	-----------	---------------	---------------------------

Uddannelsens navn	Anvendt Filosofi	
Semester	10	
Prøvens navn (i studieordningen)	Kandidatspeciale	
Navn(e) og fødselsdato(er)	Navn	Fødselsdato
	Claus Birk Mortensen	20/02-91
Afleveringsdato	31/5-18	
Projekttitel/Synopsistitel/Speciale-titel	Normativ Kærlighed i Naturalismens Tid - et pragmatisk svar for en præskriptiv Kærlighedsetik	
I henhold til studieordningen må opgaven i alt maks. fylde antal tegn	192.000	
Den afleverede opgave fylder (antal tegn med mellemrum i den afleverede opgave) (indholdfortegnelse, litteraturliste og bilag medregnes ikke)*	191.965	
Vejleder (projekt/synopsis/speciale)	Antje Ginner	
Jeg/vi bekræfter hermed, at dette er mit/vores originale arbejde, og at jeg/vi alene er ansvarlig(e) for indholdet. Alle anvendte referencer er tydeligt anført. Jeg/Vi er informeret om, at plagiering ikke er lovligt og medfører sanktioner. Regler om disciplinære foranstaltninger over for studerende ved Aalborg Universitet (plagiatregler): http://plagiat.aau.dk/GetAsset.action?contentId=4117331&assetId=4117338		
Dato og underskrift	31/5-18 Claus B Mortensen	

- Vær opmærksom på, at opgaven ikke er afleveringsberettiget, hvis den overskrider det maksimale antal tegn, som er angivet i studieordningens prøvebeskrivelse. Du/I har dermed brugt et eksamensforsøg.



Institut for Læring og Filosofi – Anvendt filosofi
Kroghstræde 3
9220 Aalborg Øst
9940 9940

TITELBLAD

Titel: Normativ Kærlighed i Naturalismens Tid – et pragmatisk forsvar for en præsriptiv kærlighedsetik

Semester: 10. semester

Projektperiode: Foråret 2018

Opgaven omfatter antal tegn (med mellemrum og referencer): 191.963

Svarende til antal normalsider: 79.89

Bilag: N/A

Abstract

This thesis presents a principled argument for prescriptive, normative ethics of love on the conceptual terms presented by contemporary naturalist demands. I open the thesis by providing a standard account of naturalism, and argue for a non-reductionist position in philosophy of science on the issue of the reducibility or eliminability of social scientific descriptions to natural scientific ones. I proceed to qualify this epistemic dualism to be able to accommodate for normative facts beyond a mere descriptive level with reference to J. Habermas' articulation of the community of inquiry that pragmatically resists self-objectivizing descriptions due to the problematic "view from nowhere" such an epistemic maneuver presupposes. I proceed to criticize the overly demanding and universalist Habermasian account of discursive morality, which seems conceptually problematical from the point of view of both naturalism and, as I argue, the pragmatist tradition Habermas employs due to an a prioristic argument emulating Kant's transcendental cognition. In place of the Habermasian discourse ethics preoccupied with facilitating practical discourse pushing towards formation of agent motives with reference to unconditional, universalist and explicitly moral (*Moralität*) modes of problem solving, I turn to Hilary Putnam's more modest proposal of a pragmatist ethics with meta-ethical realist credentials, and demonstrate how this account of ethics is perfectly compatible with the position developed thus far. Having established a "moral" realism within the confines of unrestrained pragmatism and naturalist presuppositions, I finally proceed to give an account of a normative ethics of the practice of love. I present the 'dual-nature' model of love as proposed by Carrie Jenkins as a paradigm example of realist pragmatist social engagement brought to bear on the ethical issue of how to practice love, but ultimately reject the theory as it stands on the grounds of the lack of normative presuppositions that the model is hampered by, threatening, I contend, with a dangerous relativism. I proceed to explicate and provide the normative deficiencies in Jenkins' model with the theory of 'dialogical love' as proposed by Angelika Krebs. I show that Jenkins' and Krebs' theories are complimentary, and form a complete, normative profile of love that is consistent with the pragmatist and naturalist conditions set out by the argument. Thus, a model of prescriptive, normative ethics that we can take as being factually literal and not in conflict with naturalism has been established.

INDHOLDSFORTEGNELSE

1. Indledning	1
1.1. Specialefokus & problemformulering	3
1.2. Specialets struktur	4
1.3. Fremgangsmåde	5
2. Socialvidenskabens normativitet	6
2.1. Kaufman & Pigliucci – kategori eller kompleksitet?	9
2.2. Habermas' epistemiske vending	28
3. Metaetisk realisme i naturalismen	45
3.1. Præskriptiv moral i en non-reduktiv naturalisme	45
3.2. Den ydmyge etik – et pragmatisk korrektiv	51
4. Kærlighedens dobbelte natur	62
4.1. Jenkins' dualistiske kærlighedsmodel	64
4.2. Dual-nature modellens farlige retningsløshed	73
5. Kærlighedens normative natur	85
6. Konklusion	92
7. Litteratur	94

1. INDLEDNING

I 1988 skrev *Politikens* faste satiretegner Roald Als en kokebog, som han rammende for debatklimaet i slut-firserne døbte *Kvinderne ud af Køkkenet! Ud på arbejdspladserne med dem*. Ud over at være en fornøjelse af læse, hvis ikke for andet end Als' tangerende til det fetichistiske udbasuneringer om endnu en kvalitet man ikke vidste fandtes i italiensk Barolo-vin, indeholder den også en række glimrende opskrifter. Én af disse opskrifter gelejder læseren igennem hvordan man laver den berømte *Spaghetti Bolognese*, og Als' er ikke blind for hvad han lige er prøvet at komme afsted med: "Nu er der nok nogle her, når de læser dette her, siger, at sådan laver man overhovedet ikke Spaghetti Bolognese. De har også ret." (Als, 1988, s. 107).

Vi kender alle sammen til kontroversen omkring denne ret, hvor hver enkelt har en præference for en ingrediens, en kogetid eller en subtil røreteknik der, umærkelig som den måtte være, gør *hele* forskellen i om retten er spiselig, eller bedre serveret for hunden.

Hvad der er bemærkelsesværdigt omkring dette eksempel er i hvor høj grad, når alt kommer til alt, næsten komplet banale facetter i henhold til det endelige produkt i gryden alligevel spiller en så omfattende rolle for de evalueringer, indstillinger og holdninger som kødsovsen mødes med. Og det er hvad det vel egentligt er: en kødsovs. Det er en ko kørt igennem en kødhakker og kogt i tomatjuice, og vil vel i det store hele ikke være så frygteligt forskellig fra hvordan *din* mor plejede at lave den. Eller hvad?

Hvad Bolognesen som det spøjse *sociale* fænomen det er peger henimod, er at vi mennesker i vores omgang med vores omverden tillægger ting *mening*; mening der i format og omfang kan udart tilsyneladende ret heftigt ude af proportion med hvad der under en mere nøgtern beskrivelse er tale om. På en måde er det *rigtigt* at det eneste der ligger nede i den gryde er en samling af molekyler under bestemte forudsætninger og en bestemt historik over hvad der skete med dem, i form af kemiske reaktioner i et sådant og sådant termisk miljø, og så videre. Men denne beskrivelse virker som om vi er i gang med at beskrive noget andet end den Bolognese der er "den rigtige". En anden analogi kunne være musik, som vi mennesker tillægger en bred palet af farverig, emotionel, kropsligt fornemmet og endda selv-refleksiv mening i;

men musik er jo "også bare" lydbølger, der igen blot er egenskaber ved bestemte manipuleringer af gasmolekyler i atmosfæren. Men kun *nogle* lydbølger laver hvad vi vil kalde for *musik*.

Lad mig nu lave et diskret spring et andet fænomen: hvad med *kærlighed*? Siden menneskelig naturvidenskab, og i senere år særligt neurovidenskaben og 'cognitive science' har gjort en bemærket entre ind i vores teoretisering omkring os selv, er filosofisk *naturalisme* for alvor blevet en doktrin man ikke længere kan komme uden om, uagtet hvad man mener om den, og uagtet om man arbejder i videnskaberne eller er almindeligt medlem af den vestlige kultur i dag. Vi kan alle nikke genkendende til det lidt forstyrrende synspunkt, at kærlighed da også bare er en sum af kemikalier og neurale mønstre i hjernen, og som kan beskrives ikke af poeter og filosoffer, men af biologer—måske endda fysikere! Og hertil kunne man måske indvende noget lignende den distinktion vi drog i tilfældet af vores aftensmad og vores baggrundsjazz: jo jo, kærlighed er kemikalier, men kun *nogle* kemikalier er kærlighed, og når de er til stede manifesterer de sig for os med den samme slags 'mening' som vores dybt seriøse narrativ om pastasovs og yndlingssange.

Men det er som om der er noget ekstra på spil her. Kærlighed, i modsætning til sovs og sange, lader til at være en slags ting der involverer ting som *værdier*, bestemte måder at *tænke* og *føle* på som der afkræves os når vi engagerer os med den. Kærlighed, på en almindelig, folkepsykologisk forestilling om den, synes at involvere ting om *normativitet* og *bevidsthed*; og normativitet og bevidsthed er lige præcis de ting kærligheden involverer, som sovs og sange ikke gør, der gør at den stritter igen på den foregående analogi; for under en generel naturalistisk intuition er der ingen plads i universet for sådanne ting som normativitet og bevidsthed, hvilket er hvorfor kærlighed måske er et *problem* i dag, mens de sociale guerillakampe om hvis Bolognese er bedst nok kan passe sig selv.

Men hvad nu hvis man mener, at mens det måske nok må passe at naturalismen har en hård sandhed ved sig man ikke kommer udenom, så behøver det ikke sige noget om hvordan vi bør elske hinanden? Hvad nu hvis man synes at det stadig giver god mening at tale om værdier i kærlighed, der rækker ud over en basal form for værdi udgjort af at éns

partner "har en værdi" for én i det omfang at man får et skud dopamin når man ser vedkommende? Og hvad hvis man synes at kærlighed der skranter i høj grad har at gøre med manglende socialt engagement, og at en appel til at "det er vel bare sådan min hjerne er" udgør en illegitim ansvarsfralæggelse hvor man i stedet burde have sprunget til handling, og lære at elske bedre?

Det forestående speciale vil engagere sig med kærlighed af denne grund. Spørgsmålet om hvad "alt det andet" er ud over de fysisk-kemiske markører vi har lært knytter sig til hvad vi i en bred forstand kalder 'kærlighed' er det ene grundlæggende problemfelt der satte undersøgelsen i gang der resulterede i dette speciale. Den anden store motivation er etisk, normativ: kan det virkelig passe at vi nødvendigvis må fortolke naturalisme til at betyde at alle værdier, etiske indsigter og ikke-naturlige kendsgerninger omkring hvad kærlighed er må ses som fiktioner endeligt demaskerede af videnskabelighedens dispassionerede hånd; eller højest se dem omfortryllet til en række fakta der siger noget om hvad de og de personer går rundt og tror på? Giver det virkelig ikke nogen mening at tale om 1) at kærlighed som en social og normativ praksis *kan gå galt*, og ikke bare "løbe tør for kemikalier", og 2) at der findes mere eller mindre rigtige kendsgerninger omkring *hvad* kærlighedens normative natur er? Hvad der er kærligt og ukærligt? Hvordan man virkelig må indrette sig selv, sin tanke og sin handling såfremt man virkelig elsker nogen?

1.1 Specialefokus & problemformulering

Det mener jeg, at der gør; hvorfor at dette speciale tager som udgangspunkt at et omfattende, overbevisende argument om kærlighedens normativitet er påkrævet i dag, og at dette argument kan påvise etiske fakta der knytter sig til hvad vi mener når vi taler om kærlighed *som praksis*. Derudover må resultaterne et sådant argument måtte fremavle kunne tages som epistemisk *bogstavelige* inden for rammerne af en givet naturalisme. Et sådant argument, hvis det lykkes, ville kunne påvise at al naturalisme til trods ikke kan tvinge os til at dispensere med en ide om hvordan kærlighedspraksis forudsætter, og kræver, vores engagement som volitionelle subjekter i hinanden. Og hvis dét kan etableres, har det dermed også en række implikationer for hvordan vi taler om, og handler på

baggrund af hvad vi taler om, kærlighed. I så fald vil kemikalierne i vores hjerne være en ko-konstitutiv del af hvad kærlighed er for os, men vi kan ikke sige vi er *styret* af dem; og den sociale og interrelationelle umyndighed, eller fralæggelse af ansvar for et overlagt engagement med hinanden "som om man mener det" i relationer hvor kærlighed er på færde falder således til jorden. Derfor problemformuleringen:

I lyset af filosofisk naturalisme, er kærlighed da et deskriptivt eller normativt fænomen?

Hvortil jeg vil stille underspøgsålet:

Og hvis svaret er sidstnævnte, hvad skal vi da forstå ved denne normativitet?

1.2 Specialets struktur

Specialet følger en stram, taksonomisk fremgang for at nå til besvarelsen af problemformuleringen. Afsnit 2) vil åbne specialet med at etablere naturalismen som et præmis for argumentet, og sidenhen forsøge at artikulere en videnskabsfilosofisk position der tillader os at sige at en sådan ting som en social kendsgerning findes, og som ikke lader sig teoretisk reducere til naturvidenskabelige ombeskrivelser. Kan dette ikke lykkes, vil en eliminativ tese kunne skyde enhver appel til et normativt faktum om kærligheden natur i jorden helt fra starten af. Jeg forsøger at etablere en epistemisk dualisme med udgangspunkt i perspektiver fra Daniel Kaufman, Massimo Pigliucci og Jürgen Habermas. Med denne epistemiske dualisme etableret, går jeg i 3) videre til at argumentere for eksistensen af ikke bare sociale kendsgerninger, men en reel meta-etisk realisme der flugter med både naturalisme og den videnskabsfilosofiske position etableret i 2), med afsæt i Hilary Putnam. I afsnit 4) når jeg endelig til forhandlingen af kærlighedens normativt etiske perspektiv i min præsriptive realisme, som jeg afstemmer gennem en kombination af Carrie Jenkins' 'dual-nature' teori om kærlighed, og Angelika Krebs' model over 'dialogisk kærlighed', som flugter med positionen som den på daværende tidspunkt har udformet sig

fra 2)-3), og kan tages som værende indlejret i kærlighed som fænomen overhovedet.

1.3 Fremgangsmåde

Til trods for at problemformuleringen er formuleret som et eksplorativt spørgsmål, er specialet som sagt engageret i at fremstille *et argument*; på denne måde er specialet principielt frem for analytisk, hvor hvad der er holdes som princippet der leder argumentets udfoldning er hensigten om at påvise præsriptivt-etiske fakta som en del af kærlighedens natur, der kan tages som bogstavelige givet naturalisme, frem for at der principielt observeres en bestemt doktrin, program eller tænker (selvom specialet selvfølgelig nok skal efterlade læseren med en forestilling om mine filosofiske sympatier). Metodologien for specialet er derfor bedst karakteriseret som argumentativ, i det omfang at jeg ønsker at fremsætte et så omfattende argument med så stærk overbevisningskraft som muligt. Successen af denne manøvre vil hængsle på om jeg formår at knytte trådene og indsigterne jeg benytter mig af sammen på en gyldig måde; og om mine kritiske indsigelser mod perspektiver jeg afviser holder vand.

2. SOCIALVIDENSKABENS NORMATIVITET

Som sådan vil vi indlede specialet med at tage hul på det første overordnede spørgsmål der melder sig når man overvejer spørgsmålet om kærlighedens normativitet: for så vidt at en eventuel normativ dimension til det menneskelige kærlighedsfænomen kan siges at findes, forudsætter afdækningen af denne da ikke at de videnskaber vi forsøger at identificere den igennem overhovedet kan lave meningsfulde appeller til sådanne epistemologiske størrelser som 'sociale fakta'? Hvis man videnskabsfilosofisk forstår videnskab som værende et i bund og grund *deskriptivt* foretagende, så kunne man nemlig indstille sig over for en påstand om de såkaldte 'normative', 'sociale' eller 'folkepsykologiske' fakta om kærlighedens natur med en række skeptiske spørgsmål: hvis videnskab er deskriptiv, og bredt formuleret er en epistemologisk praksis af *akkurat beskrivelse af fænomener i tid og rum via empiriske generaliseringer*, hvordan kan et normativt fakta, inklusive normative fakta med påstået præsriptiv autoritet, så overhovedet lade sig formulere *videnskabeligt*, for så vidt at dette da sprænger rammerne for naturen af de fænomener som videnskab beskæftiger sig med? Og er det i virkeligheden ikke et bare spørgsmål der afspejler en kategorifejl, hvor hvad der er tale om som et normativt fakta i virkeligheden er et eller flere neurobiologiske fakta der mangler en teoretisk reduktion/elimination og omformulering? Kort sagt: *findes* der overhovedet sådan noget som et socialvidenskabeligt distinkt fakta, endsige et normativt et? Hvis ikke, så er hele snakken om kærlighedens normative "natur" død i motoren inden den overhovedet kom på vingerne; eller, inden den overhovedet blev samlet i hangaren!

Dertil er der spørgsmålet om hvad der menes med et fakta når det modificeres med "socialt" (hvis disse fakta altså findes): er der tale om en nøgtern beskrivelse af overbevisningerne, omgangsformerne, traditionerne, værdierne, osv., i demografi X, hvor metoderne man besvarer det spørgsmål med med fordel kan finde forbillede i naturvidenskaberne? Mener vi en række fakta om menneskelig adfærd der kun kan beskrives faktuel via for socialvidenskaberne særegne metodologier? Eller mener vi at beskrivelse og forståelse af menneskelige sociale fænomener kun kan opnås overhovedet

ved at vedkende sig umuligheden af et værdineutralt, deskriptivt perspektiv; at man ubønhørligt er hensat til at enhver forklaring af sociale fænomener også er en *fortolkning*? Og hvis så, med henvisning til helt præcis *hvad* kan vi privilegere og kvalificere sådanne fortolkninger over andre, på en måde der kan forstås som videnskab og ikke metafysik om etikken eller en fortolknings retoriske kompetence?

Til trods for at dette speciale holder kærlighed og dens normativitet som sit emne, forudsætter skudsikkerheden af disse faceters undersøgelse at de ikke efterlades i et epistemisk "ingenmands-land" hvis grundpræmissen om at sådan noget som et socialt fakta om god eller bedre social praksis overhovedet findes viser sig at kunne sendes på retræten; hvor en videnskabsfilosofisk indsigelse om at "kærlighed er kemikalier i hjernen som beskrevet af neurobiologi" eller moralfilosofisk indsigelse om at "moralsk anti-realisme er sand" ville kunne problematisere denne beskrivelse af kærlighedens normative *natur*. Derfor må specialets positionserklæring tage udgangspunkt i et forsvar for at socialvidenskaben ikke kan lade sig teoretisk reducere, og at normativitet er en uløselig del af dens inventar, i hvad der altså er en videnskabsfilosofisk diskussion. Fordi specialet er principielt inddrages der her kun hvad der er nødvendigt for at redegøre og klargøre positionen så tilfredsstillende som muligt—selvom indsigelser, kritikker og forsvar mod andre positioner i videnskabsfilosofi selvfølgelig forekommer undervejs, i det omfang det er nødvendigt for at sikre integriteten af den videnskabsfilosofiske position her fremført. Dette er også gjort med henblik på at holde specialets fokus som en argumentsfremførelse (der, som det står, skal bruge en ekskurs i videnskabsfilosofi for at virke).

Derfor vil jeg i afsnit 2) fokusere på to tekster. Første tekst er en offentliggjort filosofisk fremstilling og diskussion om forklaring og beskrivelse i de sociale og naturlige videnskaber (Kaufman & Pigliucci, 2016, 13. juni) mellem filosof Daniel Kaufman og biolog/filosof Massimo Pigliucci, der omfattende introducerer de relevante anliggender og problemer der motiverer afsnit 2), og efterlader os med visse spørgsmål besvaret—eller *muligvis* besvaret—i lyset af deres respektive forslag på spørgsmålet om hvad et socialt fakta er, og hvordan vi bør forstå det som en videnskabelig entitet; men andre spørgsmål efterlades ubesvarede, og visse nye opstår! På denne

baggrund vil jeg gå videre til at lade Jürgen Habermas (2007) mediere og formidle spørgsmålene vi er efterladt med på baggrund af de to yderpunkter i Kaufman's og Pigliucci's positioner, og forsøge at vrage centrale fordele ved begge vha. Habermas' 'epistemiske vending' i videnskabsfilosofi. Jeg afslutter afsnittet med at evaluere positionen som den står efter denne syntese af de inddragede perspektiver. Hermed håber jeg at have opnået et succesfuldt forsvar for 1) socialvidenskabernes legitimerede eksistens og umuligheden af en reduktiv/eliminativ ombeskrivelse af dem, 2) at de nødvendigvis implicerer normativitet, og 3) at hverken 1) eller 2) behøver at true en naturalistisk position. Altså håber jeg i dette afsnit at gøre min position som *non-reduktiv naturalist* klar og distinkt.

2.1 Kaufman & Pigliucci – kategori eller kompleksitet?

Så her vil vi gennemgå og evaluere debatten mellem Kaufman og Pigliucci (2016, 13. juni). Formatet er hvad man ville kunne kalde et 'video podcast' på ca. 80 minutter, hvor Kaufman og Pigliucci filmer en filosofisk-faglig debat dem selv imellem om et givent emne. Episoden der her gengives tager udgangspunkt i den videnskabsfilosofiske diskussion om forskellen mellem socialvidenskabernes og naturvidenskabernes forklaringsmodeller, og om muligheden for førstnævntes teoretiske reduktion til sidstnævntes. Debatten tager derudover udgangspunkt i et fagligt essay Kaufman har skrevet om hans position på anliggendet (Kaufman, 2016), der sidenhen skulle danne grundlag for en egentlig akademisk artikel som til dags dato imidlertid ikke er publiceret endnu. Pigliucci indtager en generelt set sympatisk indstilling over for Kaufman's position, men er i et substantielt omfang uenig med ham på anliggender om hvordan socialvidenskab qua videnskab bør konceptualiseres. Debatten er som sådan både et forsøg på at skabe overblik over emnet, Kaufman og Pigliucci's fremførelse af deres egne positioner, og deres kritik af hinandens.

Fremgangsmåden for afsnittet vil være først at gennemgå debatten som den udvikler sig, med en gengivelse og forklaring af hvad Kaufman og Pigliucci fremfører, og fremfører mod hinanden; i bedste debatstil overtager de nemlig på skift "talestolen" fra hinanden, hvilket gør det let og overskueligt at få alting med på en velordnet måde ved bare at inddele debatten i sektioner efter hvornår henholdsvis Kaufman og Pigliucci overtager talerummet. Ethvert sådant skift angives med et nyt afsnit og en tidsangivelse. Gengivelsen af hver interlokution er stedsvist struktureret anderledes end hvordan det fremføres i selve debatten, for overskuelighed. Også for overskuelighedens skyld er visse dele af debatten ikke medtaget, grundet gentagelser. Afsnittet vil herefter opsummere og vurdere hvad de to positioner fremført faktisk siger, og påpege styrker og svagheder ved begge. Men nu altså først en gennemgang af debattens forløb.

Kaufman starter debatten (1:24) med at bede videnskabsfilosoffen og biologen Pigliucci om en indledende definition af *hvad vi mener* når vi taler om en 'forklaring' i de fysiske videnskaber.

De moderne naturvidenskaber, fra den videnskabelige revolution i 1500-tallet og frem, i deres opgør med den indtil da herskende Aristotelisk-skolastiske teleologi, udformede sig på baggrund af en kausal, mekanistisk opfattelse af fænomenverdenen; Pigliucci fremhæver Galileo og Newton som paradigmatiske videnskabsmænd for periodens forklaringsmodeller og videnskabsfilosofiske antagelser. En implikation af denne vending var selvfølgelig at al Aristotelisk beskrivelse af naturen via appel til *formål* og hændelser som motiverede af en tings *naturlige stræben*, alt kausalt sporbart tilbage til den første bevæger identificeret i Aristoteles' fjerde årsag (Aristoteles, 2017, s. 213-252; Aristoteles, 2012, 186-188) afvises i denne periode. Denne rent kausale videnskab er selv blevet problematiseret af to landskred: henholdsvist kvantemekanikken efter Einstein og Bohr, og Darwins evolutionsteori. Pigliucci udlægger at kvantemekanikken, trods stadig underlagt implikationerne af determinisme ligesom fysikkens beskrivelse af universet, *ikke* er en beskrivelse af det fysiske univers ud fra observationer om årsag→virkning; i kvantemekanikken kan et atoms henfalden f.eks. ikke knyttes an til en forudgående hændelse man kan beskrive som en årsag, fordi henfaldstidspunktet er tilfældigt. Så mens der stadig er tale om kausalitet i kvantemekanikken, er det ikke længere uproblematisk at benytte det som hidtil. Som Pigliucci sætter det på spidsen: "Quantum mechanics is essentially a description of the universe in terms of things just happening." (Kaufman & Pigliucci, 2016, 4:24). Hertil er det mekanistisk-kausale billede blevet truet på en anden måde efter 1859 af Darwins etablering af evolutionen og arternes selektive adaptivitet. Grunden til at denne nu veletablerede teori i moderne biologisk videnskab truer en sådan fysikalistisk, kausal opfattelse af, i denne kontekst, organismer, er at Darwin re-introducerer en slags tale om "formål" i naturen, hvad ting gør eller "er til for": under en beskrivelse af en organisme på baggrund af en betragtning af dens genetiske ophavs selektionshistorie i bestemte miljøer, kan man sige at *formålet* med organismens øje er at se; *formålet* med dets hjerte er at slå; *formålet* med at en plante løbende vender sig mod solen i dagstimerne er at maksimere fotosyntese, osv. Og helt centralt kan disse beskrivelser af organismer ikke tages bort fra biologien, for hvis vi gør det, påpeger Pigliucci, *mister* vi biologien, og vores forståelse af de fænomener vi

finder i naturligt forekommende flora og fauna. Der er dog en central forskel på den slags formålsbeskrivelser som Aristoteles var engageret i at give, og den slags formålsbeskrivelser Darwin var: Aristoteles' *teleologi* forklarede biologiske fænomener og hændelser med henvisning til en tings næsten "besindede" natur, for så vidt at en implicit slags intentionalitet om at opnå fuld aktualitet motiverede hændelserne i tingen som en slags stræben mod fuldbyrdet realisering af dens Form. Darwin introducerer i stedet *teleonomi* (et begreb der bliver vigtigt for Pigliuccis position fremadrettet), hvilket i stedet er beskrivelsen af *hvad der ligner* formål i naturen. Teleonomi kan konceptualisere bestemte fysisk-kemiske entiteter og processer som "et hjerte", "en celle", "en nervebane", "en hånd", osv., og på baggrund af dette mere komplekse betragtningsplan beskrive disses formål på baggrund af historiske selektionspres på organismen. Det er ud fra *dette* perspektiv at teleonomisk formål forstås, og der er som sådan selvfølgelig ikke tale om at biologien med disse formål mener at der er tale om intentionelt design eller en slags evig 'natur' som et hjerte f.eks. har.

Så Pigliucci påpeger at vi i vores videnskaber der beskriver naturligt forekommende organismer, inklusive os mennesker, nødvendigvis må indrette os med en slags formålsbeskrivelser, og at biologien som sådan ikke kan reduceres til fysisk kemi eller kvantemekanik—biologien og dens teleonomi er for kompliceret til 1:1 ombeskrivelse, og vi mister forståelsen af organismers adfærd hvis vi prøver at gøre det alligevel. Dertil er disse teleonomiske formålsbeskrivelser unikke for biologien; det giver f.eks. ikke meget mening at tale om at tyngdekraften eller atomer skulle have *funktioner* eller *formål*, være det sig teleologiske eller teleonomiske af slagsen.ⁱ

Pigliucci bruger denne hurtige eksposition over Vestens videnskabshistorie som springbræt over i sin egen position. Han indleder med at vedkende sig at han ikke tror på muligheden for videnskabernes reduktion til hinandenⁱⁱ, med henvisning til den massive forskel i *kompleksitet* vi ser i trinnene mellem f.eks. biologi og de fysiske videnskaber er så omfattende, at et videnskabeligt vokabular der fremstår kvalitativt forskelligt er nødvendigt for overhovedet at kunne reducere kompleksiteten nok til at komme i gang med at beskrive den. Pigliucci understreger dog at denne position kun skal tages som anti-reduktiv omkring *teoretisk* reduktion; han selvfølgelig ikke vil sige at en ting

som et hjerte ikke skulle, ontologisk set, være lavet af molekyler, atomer, kvarker, osv. Her præsenterer Pigliucci sin grundlæggende position med appel til Fodors (2008/1974) berømte artikel om 'special science' og teoretisk reduktion: for Pigliucci er overgangen fra biologien til socialvidenskaben i sin videnskabsfilosofiske profil nøjagtigt magen til den fra fysisk kemi til biologi: der er med socialvidenskab tale om en beskrivelse af menneskelige fænomener gennem metodologier der kan akkommodere for det intense opsving i kompleksitet vi finder i menneskeligt socialt og kulturelt liv, som ikke kan reduceres til mere elementære beskrivelsesniveauer. Ligesom biologien *må* have den teleonomi for at fungere, *må* socialvidenskaben have adgang til 'intentionelle beskrivelser' for at give os den forståelse vi er ude efter når vi undersøger menneskelige fænomener (centralt for dette speciale: kærlighed inklusive). Og Pigliucci mener at menneskelig handlen (og marsmænd, hvis de findes) er motiveret teleologisk, det vil sige at sociale fænomener skal undersøges ud fra betragtningen om, at et givent fænomen er sket på baggrund af et *formål* i personen eller personerne der afstedkom fænomenet. Men dette betyder samtidig at han principielt set ikke opererer med en *kategoriforskel* mellem biologiske og sociale forklaringer; det er i stedet et spørgsmål om forskellige påkrævede beskrivelsesstrategier på forskellige niveauer af teoretisk kompleksitet i undersøgelsen af et fænomen. Det betyder at i udgangspunktet ser Pigliucci ikke videnskaberne som adskilte hverken konceptuelt eller i deres kryds-relevans i beskrivelsen af de fænomener de undersøger, fordi de ligger på et kontinuerligt *spektrum* med hinanden.

Her kommer Kaufman på banen (22:24). Han fastholder sin teori om en kategorial, fundamental forskel mellem biologisk- (eller overordnet natur-) videnskabelige forklaringer af menneskelige fænomener, og socialvidenskabelige ditto. Han belyser sin position med henvisning til et eksempel: han forestiller sig to par i et romantisk forhold til hinanden, med det til fælles at begge mænd i forholdet er voldelige, og med den forskel at det ene par bor i New York, det andet par bor i Pakistan (hans ord, ikke mine!). Fra naturvidenskabeligt perspektiv ville beskrivelsen af disse hændelser være fuldstændig identisk, idet at denne ville inkludere ting som motorbevægelser, C-fibre, elektriske signaler i nervebaner, osv. Men så vidt

Kaufman kan se, er disse beskrivelser *overhovedet ikke* hvad vi er interesserede i når vi undersøger disse voldelige hændelser, og hvorfor de sker; hvad vi er interesserede i er *motorbevægelser under intentionelle beskrivelser*, altså motiverende grunde for hvorfor mændene er voldelige over for deres partnere. Og for så vidt at Kaufman ikke vil sige at grundene, eller intentionerne, der går forud for volden som dens årsag kan beskrives som 'natural kind', fastholder han dermed at intentioner, grunde, osv. må være kategorialt forskellige fra andre, 'natural kind' beskrivelser. De intentioner der så går ind i den socialvidenskabelige forståelse og beskrivelse af disse fænomener vil i høj grad være bøjede eller farvede af det normative og kulturelle fællesskab og baggrund der situerer den sociale videnskabsperson; og netop derfor betragtes de nøjagtigt samme motorbevægelser i Pakistan ikke som et voldeligt, patologisk forhold, mens de gør det i New York. Det vil sige at grunden til at den sociale videnskabsperson i New York vil sige at forholdet er voldeligt og patologisk, og det modsatte vil fremføres af den sociale videnskabsperson i Pakistan, skal findes i de *social* kontingenser der indrammer disse motorbevægelser. Endeligt fastslår Kaufman, at han betragter socialvidenskaberne lige så meget som engagerede i *fortolkninger*, og ikke bare beskrivelser af sociale fænomener; fordi han mener at enhver social beskrivelse også altid implicit bærer i sig en række grunde for *hvorfor* der beskrives på denne måde. Altså, det vil sige at den sociale videnskabsperson fra New York ikke alene siger "dette her er voldeligt og patologisk" men også "det her er voldeligt og patologisk, og *her er grundene til det og hvorfor det også gælder i Pakistan*". Så disse forskelle i fænomeners optræden *kan kun*, mener Kaufman, forstås gennem en moralsk forståelse, og ikke en fysiologisk. Denne pointe vil jeg gerne bede læseren skrive sig bag øret, da den bliver relevant i diskussionen af dette afsnit.

Pigliucci svarer på dette argument ved at re-iterere hans position relativt til emnet Kaufman her bringer op (25:42). Han eksemplificerer med et helt almindeligt blad. Hvis man forsøger sig med en helt ordinær fysisk-kemisk beskrivelse af to identiske blade, hvor det ene bor i, lad os sige, Danmark og det andet på Nordpolen, så vil man ikke kunne forstå hvorfor bladet på Nordpolen døde, og et i Danmark ikke gjorde, ud over at konstatere at det faktisk skete, og hvad der foregik på molekylært plan. Hvad der mangler i

denne forklaring er præcis forståelsen af disse blade som *produkter af deres tilpasningshistorik i miljøkontekst*, som biologien, i hans optik, har monopol på for at forstå *hvorfor* den ene blad døde, og det andet ikke gjorde. Han overfører hernæst denne analogi på forholdet mellem biologi og socialvidenskab med eksempel i kolonialisme: det er ikke nok i studiet og forståelsen af kolonialisme som et fænomen at beskrive det ud fra et (non-metaforiskⁱⁱⁱ) biologisk perspektiv, der beskriver faktorer som knaphed af ressourcer o.lign., eller kvantitative metoder der undersøger sociale faktorer som teknologisk kapacitet, våbeninventarer, stående hære, osv; der må tilsvarende indfinde sig en undersøgelse af *grundene* eller *intentionerne*, med alt deres kulturelle og normative baggage, der motiverede kolonialistisk adfærd—og ligeledes grundene og intentionerne der motiverede de koloniseredes adfærd. Alt i alt: hvad var de forskellige parterers teleologiske forklaring for hvad de gjorde? Hvad var grundene og intentionerne der gav ophav ikke bare til oprør i lokale befolkninger og komplekse, ustabile politiske situationer, men til f.eks. Mahatma Gandhis non-voldelige modstand? Hertil påpeger Pigliucci, at disse forklaringer altså ikke kan undværes i den udtømmende forståelse af et menneskeligt fænomen; men både hvad kvantitativ metode og biologisk indsigt kan bringe til bordet ingenlunde er *irrelevant* som supplement til den intentionelle undersøgelse!

Pigliucci bemærker her om sin spektrumsmodel at han ikke selv ser den som en monoton og lineær skala, men hellere som stærkt graderet af voldsomme opsving i kompleksitet så omfattende, at han ikke har noget problem med at tale om kvalitative forskelle i de videnskabelige metoder, hvis man vil kalde det dét (mens han selv fastholder at der er tale om en kvantitativ transition i et organisk-fysisk system)—men han har et problem med at tale om kategoriforskelle, fordi det indebærer at man da har et forklaringsproblem i at etablere hvordan de forskellige "kategorier" da kommer til at forbinde sig til hinanden i deres fælles, men adskilte, beskrivelser af et socialt fænomen, og i hvilket omfang de da gør det. Hvorfor skulle simple beskrivelser kategorialt efterlades *irrelevante* efter et sådant spring i kompleksitet, og ikke blot utilstrækkelige? Spørgsmålet bliver, så vidt Pigliucci kan se, kort sagt om den kausale tværrelevans sociale og biologiske (og fysiske) fakta og beskrivelser har på hinanden kan etableres i en position som Kaufmans.

Hvordan forklarer man biologiens indvirkning på vores sociale praksisser (og vice versa), og må man overhovedet sige at de findes eller er legitime at "farve" sociale fænomener med, da?

Kaufman svarer (31:05) at han er sympatisk indstillet over for Pigliuccis analogi til tilpasning i biologiske systemer, og ikke fysisk-kemiske systemer, fordi den demonstrerer umuligheden af at tvinge biologien til at opføre sig nomologisk, efter fysikkens forbillede, og at organiske systemer i biologien i et bredt omfang kun kan forstås kontekstuel og historisk. Alligevel insisterer han på at der er en kategorial forskel imellem at *noget kun er beskriveligt kontekstuel*, og at *noget kun kan beskrives under en fortolkning*, og re-konstaterer at han ikke er overbevist om at socialvidenskaberne giver "forklaringer" på samme måde som naturvidenskaberne gør. Han illustrerer med eksempel til pædofili, eller børnebrude: han kritiserer idéen om at pædofili, som et socialt fænomen, kan udtømmende forklares med henvisning til at "der er noget i hjernen på pædofile". Det kan der velnok *muligvis* være, men i et land hvor børnebrude er lovlige og er en kulturelt accepteret praksis ville det være fantastisk at påstå at alle personerne gift med et barn i dette land bogstaveligt talt alle sammen *har anderledes hjerner end folk i New York*. Dertil ville den kulturelt funderede pædofile praksis ikke engang blive undersøgt af sociale videnskabspersoner i dette samfund, fordi det ikke fortolkes som patologisk adfærd. Så for Kaufman er der en autonomi og forrang til socialvidenskab der er kategorial i sin distinkte status netop fordi den for ham ikke er berørt af at der muligvis, muligvis ikke, er biologiske/fysisk-kemiske markører på spil i det givne fænomen. De forklaringer på sociale fænomener han betragter som *nyttige* er socialvidenskabelige der belyser et givent pædofilt individs psykologiske historik, kulturelle/socialpsykologiske/sociologiske kontekster, osv. Og Kaufmans pointe er at disse belysninger altid vil være fortolkninger, altså bøjet med normativitet, bare f.eks. i kraft af hvordan fortolkningen forholder sig til den moralske status af pædofili.^{iv} Disse *kan* ikke sættes i parentes. Så det fortolkende perspektiv er lige så meget indstillet på at vide hvorfor vi betragter pædofili som patologisk/dysfunktionelt, som det er i at sige at det *er* det. Og dét er for Kaufman kategorialt distinkt fra beskrivelser af en pædofils hjernestruktur, hans pupillers udviden når han ser et barn, etc.

Pigliucci svarer igen (35:50) med at påpege, at mens socialvidenskabelige forklaringer måske nok ofte er de vigtigste, følger det ikke dermed at de nødvendigvis er udtømmende i at elucidere et socialt fænomen. Han følger analogien om pædofil adfærd relativt til hjernestruktur, og henviser til den stort mediedækkede sag om manden der udviklede pædofili på grund af en massiv hjernetumor (Gander, 2016). Da han sidenhen fik den fjernet, forsvandt hans pædofile tendenser. Da tumoren sidenhen vendte tilbage, fulgte de pædofile tendenser ligeledes med, og forsvandt efter behandling endnu engang. Pigliucci understreger at han ikke mener at social adfærd emergerer så mekanistisk på baggrund af biologiske/fysiske markører, og at tilfældet er temmelig atypisk, men det eksemplificerer at der *er* sådan en ting som relevansen af naturvidenskabelig undersøgelse af sociale fænomener:

"Obviously, you need both levels of explanation. After all, if we didn't have brains [Kaufman indvender:] ...we wouldn't behave at all! [...Pigliucci fortsætter:] As you know, I myself am very skeptical about the "my brain made me do it" kind of thing, you know, like, "oh, it's the Pleistocene brain that causes us to do certain things"; well no, the Pleistocene brain *allow* us to do a certain number of things" (Kaufman & Pigliucci, 40:11; 40:32)

...hvor Pigliucci sidenhen klargør, at hans skeptiske indstilling også ekstenderer sig til evolutionær-psykologiske påstande som at "mænd er mere utro på grund af evolutionære impulser til at formere sig så meget som muligt", og så videre; men blot fordi den slags overstyrede udledninger ikke er sande, betyder det ikke at naturvidenskabelig beskrivelser kan kategorisk afkobles eller afskrives som irrelevante i sociale kontekster.

Kaufman svarer på dette (44:38), at grunden til han stadig ikke kan finde sig til rette med med Pigliuccis model er, at han stadig ikke mener at socialvidenskab leder efter forklaringer i (blot) en årsagsforklarende forstand, men *grunde* der er at afdække--hvortil Pigliucci spørger hvorfor grunde ikke bare er en slags årsager? Kaufman svarer herpå med henvisning til to grunde: for det første leder grunde ikke efter forudgående

nødvendige/tilstrækkelige forudsætninger for en hændelse "X", men beskriver i stedet dets ophav og manifestation som en hændelse gennem intentionel fortolkning, og for det andet dertil at formålet med socialvidenskab ikke er det samme som naturvidenskabernes; vores interesser i socialvidenskaben er at gøre menneskers handlinger, tale og praksisser forståelige ved at fortolke dem *narrativt* (eller 'teleologisk', som Pigliucci tidligere sagde det) inden for et billede, der leverer standarder for hvad der er rimeligt ('reasonable') og ej. Det gør naturvidenskaben ikke; og Kaufman påpeger at naturvidenskaben i højere og højere grad synes at sige at det naturlige univers *ikke kan* fortolkes på denne måde, hvilket han tror er en desillusionering med det videnskabelige billede af menneskelig eksistens hvad der giver anledning til at mennesker har et behov for at formulere f.eks. religiøse billeder "på toppen" af det.

Pigliucci svarer (49:15), at der ikke er nogen grund til at sige om naturvidenskaberne at de *ikke* også er engagerede i at efterlade verden omkring os forståelig for os; at naturvidenskab, og altså videnskab *in toto*, er en epistemisk praksis om verden gennem teorier, som *vi* har brug for at forstå verden, og være i den. Selv en nomologisk empirisk generalisering i benhård videnskab, som der måske viser sig endda at være undtagelsesløs, er stadig en teori vi har formuleret, og det er os har brug for den; det har verden ikke. Så Pigliucci appellerer altså her til, trods en del videnskabsfolk nok ville have noget at sige om det, at videnskabelig beskrivelse *er* en omfattende elucidering af den komplekse fænomenverden gennem forskellige narrative praksisser med forskellige narrative import. Videnskab er også centralt altid en artsaktivitet, og ikke en detacheret, epistemisk perspektiv-renset afdækning af "teorierne derude".

Fra dette punkt i debatten begynder kadencen og tempoet af debattens indhold at dæmpe sig en smule, men det er spændende, for her begynder begge parter, men Kaufman især, at appellere til de filosofiske ressourcer der informerer dem når de begge, på hver sin måde, arbejder med en art adskilning mellem det videnskabelige 'observatør-perspektiv' og det videnskabelige 'deltager-perspektiv', som Habermas (2007) vil kalde det i næste afsnit.

Kaufman påpeger nemlig herfra (52:25), at uanset om vi skal tænke om menneskelig videnskab som kategoriadskilt eller på et kontinuum, kommer det til at koge sig ned til et spørgsmål om normativitet—hvilke narrativer burde vi ønske at socialvidenskaberne (eller naturvidenskaberne?) leverede os? Her refererer og tilskriver Kaufman sig til Sellars' berømte distinktion mellem 'the manifest image' og 'the scientific image' (Sellars, 1963), hvor Kaufman tager 'manifestet' til at være den hverdagslige anskuelsesform hvorigennem andre mennesker ikke fremstår for os som kausal-styrede, årsagsbetingede summe af motorbevægelse, men personer der opererer i verden i overensstemmelse med grunde. Manifestet giver os den narrative indretning udgjort af normativitet, standarder og delt social identitet af vore fælles praktiske liv, hvorudfra vi fortolker verden, inkl. gennem videnskab, men også igennem de stærke moralske elementer der ligger heri; og betragtet at vi ikke kan flygte fra dette 'deltager'-perspektiv, så må vi også huske os på at objektiviserende, naturvidenskabelig beskrivelse af motorbevægelser, f.eks. af pøbelvold, blot er én ting der er at sige om dette fænomen, og en—kategorialt anderledes—ting at sige end at pøbelen er samlet på baggrund af motivation udgjort af disse og disse grunde og intentioner (politisk oprør, f.eks.).

Der bliver sagt mere om disse kategoriale eller komplekse kæpheste, men det er substantielt set gentagelser af pointer der allerede er fremført. En sidste udveksling vi vil se på udspringer på baggrund af Kaufman der spørger Pigliucci (1:01:08): er socialvidenskabelige forklaringer (som han nu beskriver *folkepsykologiske* forklaringer) ude i et ærinde af at give kausale forklaringer på dens fænomener, og, er både årsag p og hændelse q i et sådant kausalt scenarie fænomener vi bør betragte som diskrete hændelser ('discreet events')? Hvad Kaufman vil frem til med at stille disse spørgsmål er, om Pigliucci vil sige at et *socialt fænomen* er en *hændelse*, sådan som vi forstår 'hændelse' i en kausalforklarende kontekst? Er en politisk demonstration en sådan 'hændelse' (hvor Kaufman selvfølgelig selv holder, at *demonstrationen* ikke er en hændelse, men motorbevægelserne er)?

Hvortil Pigliucci svarer temmelig tørt (1:03:28), at hvis spørgsmålet er om noget der er intentionelt motiveret kan forstås som en hændelse, så er svaret ja; en demonstration *er* en hændelse. Men på baggrund af hans position som

den er udlagt op indtil nu er det klart, at for Pigliucci er dét en triviel pointe om en mulig måde at indramme fænomenet på--der imidlertid ikke ville være en udtømmende beskrivelse. Vi ville ikke forstå ret meget, ikke mere end en observerende marsmand (der ikke har adgang til vores 'manifestbillede', i Sellars' terminologi) ville.

Og endelig kommer Kaufman (1:03:59) i respons ud af skabet som Wittgensteinianer (hvilket han også erklærede i essayet nævnt i indledningen til afsnittet). Denne manglende beskrivelse som Pigliucci ville sige vi lå inde med såfremt vi så på en demonstration som en hændelse, *punktum*, er en beskrivelse af demonstrationen *som* en demonstration der forudsætter intentionelle fortolkninger, og for Kaufman foregår disse aktiviteter via Wittgensteiniansk regelfølgen. Regelfølge er en offentlig aktivitet i et sprogfællesskab, og for Kaufman er motorbevægelserne i demonstrationen dermed diskrete hændelser ud fra et kausalt-fysisk perspektiv, men demonstrationen er et sprogfællesskabs beskrivelse af den gennem regelfølge relativt til indretningen af deres sprogs spil; og dén fælles aktivitet kan ikke forstås som en diskret hændelse.

Pigliucci påpeger dertil (1:05:03) at han vil medgive Kaufman denne pointe, men at den ikke lader til at true hans position overhovedet; alt han behøver at gøre er at sige at ja, vi *skal* bruge ekstra forklaringslag for at forstå "why the damn thing is moving" (1:07:44), men dette er lige så sandt for den socialvidenskabelige forklaring af intentionerne der gestaltede demonstrationen og dens motorbevægelser, som det er at biologien skal bruge ekstra forklaringslag for at beskrive hvorfor en plante vender sig mod sollyset i løbet af dagen, f.eks.

Debattens sidste punkt (1:09:08) består i at Kaufman fortæller at hans motivation for at bringe emnerne om importen af intentionalitet, diskrete hændelser, normativitet og marsmandens perspektiv på mennesket i lyset af at forskningen inden for området, så vidt han kan se, er blevet forplumret af hvad han kalder "perverse lines of investigation" (1:09:35). Han refererer hermed til to ekstreme positioner på anliggendet om folkepsykologiens status som værende egentlige beskrivelser i en videnskabelig forstand, henholdsvis den eliminative materialismes (se f.eks. Churchland, 1994) programmatisk, ja, elimination af folkepsykologiske beskrivelser til fordel

for neurovidenskabelige ditto, og en position som Jerry Fodors der, som Kaufman siger, vil sige at dét at give en intentionel beskrivelse af et fænomen er videnskabsfilosofisk betragtet præcis det samme som at give en naturvidenskabelig beskrivelse af selvsamme fænomen (eller i hvert fald burde være det).^v

Pigliucci afslutter debatten med at kommentere på denne udvikling (1:10:03). Han erklærer sig uenig med eliminativisterne og Fodor, men sætter sig tættere på Fodor end Churchlanderne. Hans afvisning af den eliminative position går han ikke i dybden med (ud over at konstatere den meget stærkt, og nævne at det viser sig at retter man en person i smertes opmærksomhed imod noget andet, kan smerten dulmes så meget at man ikke bemærker den; så idéen at "smerte" er udtømmende defineret ved "affyring af C-fibre" kan ikke være sand, så vidt Pigliucci er orienteret), men er ikke så svær at gætte for os, betragtet at hans egen position nu er temmelig grundigt defineret: fordi han 1) ikke mener at vores videnskaber, der i udgangspunktet giver os "det fulde billede" af mennesket når de beskriver i tandem på forskellige niveauer, kan *reduceres* til hinanden, og dermed også dårligt kan mene at de kan lade sig *eliminere*, og 2) mener at 'folkepsykologi', eller intentionelle/normative beskrivelser eller fortolkninger, har epistemisk legitimitet som socialvidenskab, kan han dermed ikke gøre andet end at afvise det eliminative forslag om at ombeskrive mennesket i et rent neurologisk vokabular. Pigliuccis humle med Fodor er hans position der dikterer at en videnskab kun kan betragtes som en sådan, såfremt den er nomologisk indrettet. Dén position leder Fodor over i at sige at fordi socialvidenskab og biologi nødvendigvis beskriver historiske systemer—hvilket Pigliucci er enig i—kan de dermed ikke være lovbestemte, og *derfor* er de ikke videnskaber.^{vi} Og det er selvfølgelig her Pigliucci er nødt til at stille sig uenig; et felts videnskabelighed hængsler overhovedet ikke på om det kan formulere sig nomologisk, og at forsøge at handle på et sådant krav vil implicere at vi mister teleonomien i biologien, og teleologien i socialvidenskaben. Det er heller ikke klart for Pigliucci hvorfor man ville insistere på en sådan rigid nomologi, for det er ikke tilfældet at vores nuværende biologiske og sociale videnskaber ikke kan finde hoved og hale i hvad der foregår *fordi de ikke ligner fysikken*; tværtimod, det er licensen til at

undtage dem fra at være lovbaserede der er hvad der giver os de beskrivelser, vi ledte efter. At de ikke kan reduceres er ikke lig med deres manglende videnskabelighed.

Således altså gennemgangen og optegningen af debatten i sin helhed. Jeg vil nu forsøge at optegne Kaufman og Pigliuccis konvergenser i positioner, deres forskelligheder fra hinanden, og fordele og ulemper ved begge.

Det er efter denne gennemgang i første omgang klart at se at Kaufman og Pigliucci er enige i brede strøg om nogle af de store konturer hvad angår deres videnskabsfilosofiske position. Begge holder, at:

- 1) De sociale videnskaber er distinkte fra naturvidenskaberne,
- 2) de kan ikke teoretisk reduceres/ombeskrives i naturvidenskabelige vokabularer, og kan heller ikke elimineres,
- 3) de er legitimerede i at have deres egne metodologier, og er ikke påkrævede at indrette sig nomologisk (selvom de ikke kategorisk er forbudt at gøre det),
- 4) de er nødvendige for at få en fuld beskrivelse og forståelse af menneskelige fænomener, for at forstå ud over hvad en marsmand ville forstå,
- 5) deres forklaringer er nødvendigvis bøjede eller farvede af de normative, kulturelle, sociale, institutionelle osv. kontekster de agerer i og formuleres ud fra når de da indtager dette 'deltagende' perspektiv.

Så vidt så godt. Hvordan adskiller de sig fra hinanden? I hvert fald centralt for mit henseende her, ser det ud til at de løber mod hinanden på disse områder:

- 1) Kaufman mener at socialvidenskaberne er kategorialt distinkte fra naturvidenskaberne; Pigliucci ser socialvidenskaberne som liggende på den fjerne ende af et kvantitativt spektrum af kompleksitet fra kvantemekanik → fysik/kemi/geologi → biologi → socialvidenskab, hvor springene i kompleksitet mellem disse beskrivelsesniveauer er

- så omfattende at det giver mening at arbejde med kvalitative forskelle og metodologiske licenser til at indfange dem,
- 2) Kaufman mener at i udgangspunktet har naturvidenskab i et videnskabsfilosofisk henseende ingen—højest undtagelsesvist—relevans hvad angår de mål, ønsker, interesser og aktiviteter socialvidenskaberne er motiveret af; Pigliucci mener at mange fænomener udspringende på baggrund af menneskelig aktivitet må tænkes at finde en i hvert fald delvis relevans i hvad naturvidenskabelige supplementer kan byde på,
 - 3) Kaufman mener ikke at grunde kan forstås som årsager, fordi han med en årsag forstår et kausalt $p \rightarrow q$ scenarie, og at en intentionel handling ikke kan forstås som en hændelse, fordi han med en hændelse forstår en diskret hændelse ("discreet event") i deterministisk rum og tid (hvilket sporer tilbage til hans kategoriale adskilning af sociale og naturlige videnskaber); Pigliucci mener godt at grunde kan forstås som årsager, fordi at karakterisere dette som det ene og et andet er bare at karakterisere den samme ting på to kompleksitetsniveauer, og den ene beskrivelse truer ikke den anden, og det samme ræsonnement strækker sig til at en intentionel handling også er en hændelse,
 - 4) Kaufman mener ikke at socialvidenskaberne udelukkende er engagerede i at give beskrivelser (som naturvidenskaberne er) af fænomener, men også fortolkninger, og selvransagende, delibererede grunde for disse fortolkninger og deres moralske import; mens Pigliucci med socialvidenskab synes mere distinkt at mene en praksis af at komme til en forståelse af de sociale faktorer der ansporede et socialt/kulturelt/normativt indhyllet fænomen vi kan observere.

Et indledende punkt hvor Kaufman synes at have en skruetvinge på Pigliucci er hans position jf. 4). Kaufman konstaterer flere gange at han ikke vil tilskrive sig at socialvidenskaberne er ude i det samme deskriptive ærinde som naturvidenskaberne er, og det betyder at Kaufman indstiller sig på de fulde implikationer af hvad der følger af hans (kategorisk dikterede) kritiske

indstilling overfor "the view from nowhere" (se note vii og viii), som Pigliucci flere gange samstemmer via kritikken af "marsmandens perspektiv". Dermed skal forstås, at afvisningen af et perspektivløst perspektiv ekstenderer sig *også* ind i hvordan man betragter en social indspørgen eller "beskrivelse", hvilket vil sige at man ikke kan indtage et "gemt" 3. persons perspektiv inden for éns positionering i 1. persons perspektivet. Det vil sige at man ikke på samme tid kan sige at socialvidenskaberne kræver at man hengiver sig til intentionelle, normativt bøjede fortolkningsperspektiver som forudsat af socialvidenskabernes metodologi, *for så sidenhen at sige* at alt hvad der er at sige om menneskelig etik, kulturel og sociale praksisser, politiske sentiment, institutioner, osv. når man står derinde, er at konstatere at sådan her er de mere eller mindre arbitrært, udledt på baggrund af deres historiske ophav af sociale kontingenser.^{vii} Det er en "nøgen" deskriptivisme der ender med at fremmedgøre sig lige så meget fra sig selv som en fysisk-kemisk eller biologisk beskrivelse af det samme selv; det efterlades "tomt", uden forståelse grundet denne epistemiske distance. Og det er fordi Kaufman lader til at være sensitivt indstillet over for denne fare at han bliver ved med at vende tilbage til spørgsmålene om normativitet og, eksplicit, moral i hans opfattelse af socialvidenskabens aktiviteter. Som jeg bad læseren huske på tidligere i gennemgangen af debatten, påpegede Kaufman i relation til de voldelige partnere i hhv. New York og Pakistan at en socialvidenskabsperson i sin undersøgelse af dette fænomen ikke bare *ikke* var interesseret i motorbevægelserne etc. i den voldelige adfærd, ikke *udelukkende* var interesseret i at konkludere at denne adfærd var patologisk, men *også* var interesseret i at undersøge hvad grundene for voldens patologiske status var, og hvorfor det som sådan også gjaldt i Pakistan. Kaufman er sensitiv over for at en central komponent af hvad det vil sige at påtage sig et "view from somewhere" i socialvidenskaben indebærer at påtage sig en moralsk eller etisk ansvarsbevidsthed der er, så at sige, deliberativ, og ikke blot henvist til at gestikulere antydende mod éns bagvedliggende kulturelle normer eller sociale historik.

Pigliucci, derimod, som det fremgår af debatten og de opsummerede positioner på baggrund deraf, *har* tilsyneladende dette deskriptivistiske

problem. Hvordan vil Pigliucci gøre rede for hvordan socialvidenskabelig aktivitet kan kvalificere sig i henhold til hvilke grunde der er bedre end andre i undersøgelsen og forhandlingen af rimelige intentionelle indstillinger til et givent emne? Det lader til at Pigliucci, som det står, må nøjes med at sige at hvad der bliver sagt i sådanne forhandlinger kommer til at have næsten deterministisk at gøre med hvad de givne socialvidenskabspersoner har af fysiologisk, biologisk og social historik, og at de derfor må forventes at agere derefter. Men dette *må* være et problem for Pigliucci, betragtet at han eksplicit kalder forklaringerne der motiverer menneskelig intentionalitet for *teleologiske*! Han vil altså sige at menneskelig intentionalitet sker på baggrund af en deliberering over et frit valg af eget formål i handling. Nogle gange vælges der uden megen intentionel viljesytring, med henvisning til biologisk betingede årsager (jeg var tørstig; jeg drak vand), men ofte manifesterer valgene sig hvor socialt motiverede grunde er en del af forklaringen (jeg var tørstig; jeg drak VitaminWater©). Og *denne* slags valg sker virkeligt for Pigliucci, og ikke bare metaforisk eller teleonomisk—som han selv siger det: "...I have the intention, this is not just a random movement that looks to outsiders as if I had a purpose; *I have a purpose!*" (Kaufman & Pigliucci, 2016, 14:18-14:25). Så Pigliucci synes at brænde inde med en selvmodsigelse gestaltet af en marsmand han måske har overset, der hvis alt går værst truer hans videnskabsfilosofiske position på socialvidenskab med en anklage om *positivisme*, eller en idé om et værdirensat, epistemisk perspektiv at kunne tilgå sociale fænomener deskriptivt med; som en marsmand nu ikke i en flyvende tallerken, men i menneskelig forklædning.

Omvendt slår det mig at på anliggendet angivet i 1), Kaufman og Pigliucci's henholdsvis 'kategori'-model og 'spektrums'-model, kommer Pigliucci ud i en langt stærkere position. Trods de fromme intentioner der motiverer Kaufmans insisteren på at holde videnskaberne, deres felter og metoder distinkte, efterlader det hans sfære af "socialvidenskab" og dens inventar i en underligt detacheret, autonom ontologi for sig selv, relativt til de andre videnskaber som han ikke har noget problem med at se som en familielighed eller som kontinuerlige med hinanden—og det skaber problemer når det sidenhen kommer til at forklare hvordan denne separat ontologiserede sum af forklaringer og fortolkninger så knytter kausalt an til

1) de andre videnskaber, og 2) vores indlejrede hverdagseksistens som altså også biologiske og fysiske væsener.

Set i dette lys kan en stor del af debatten betragtes som Kaufman der trækker sig selv igennem så grueligt meget for at forsøge at "linke" sin kausalt inerte socialvidenskab tilbage i den verden han sidder og taler med Pigliucci om; og grunden til at Pigliucci ikke flytter sig positionelt bare en smule gennem hele debatten mens Kaufman udvikler sved på panden, er at Pigliucci selvfølgelig ikke har noget problem med at godtgøre for hvor det sociale menneske bor i verden. Fra et naturalistisk perspektiv kunne man sige, at Kaufmans socialvidenskab har mistet sit tilhørsforhold til vores (menneskelige) verden fordi den er blevet ontologiseret op i en ontologi der er super-verdenslig, hvor Pigliuccis socialvidenskab er kiastisk *flettet ind* i fænomenverdenen, for så vidt at kravet om en distinkt socialvidenskabelig metode emergerer ud af den naturalistiske kompleksitet hans spektrum illustrerer; altimens selvsamme spektrum illustrerer hvordan videnskaberne flugter med hinanden i en videnspluralistisk "krydspollinering" af beskrivelse til fordel for en fuldere forståelse af det givne fænomen i sin naturalistiske mangfoldighed. Pigliuccis position her viser derudover også, at man ikke i udgangspunktet *behøver* en appel til kategoriforskelle for at sikre socialvidenskaberne og deres kvalitative distinkthed, heller ikke i lyset af naturalisme.

Hvad der derimod mangler i Pigliuccis model, som nævnt, er den nødvendige sensitivitet over for de normative forudsætninger der følger med at vedkende sig at socialvidenskabelig aktivitet aldrig er perspektivløst—i hvert fald ikke i en pragmatisk forstand, for så vidt som hvis man da gerne vil vide noget!—som er hvad Kaufman lader til at have ramt hovedet på sømmet med. Dertil har Pigliucci også måske et problem med at forsvare sin påstand om at vi virkelig er i stand til at handle frit, eller 'teleologisk', som han har kaldt det gennem debatten. Spørgsmålet er: er det muligt at forene disse styrker fra de to positioner i et enkelt perspektiv der ikke medtager svaghederne ved nogle af dem, og lade disse anstrengelser punge ud i en naturalistisk position der sikrer en sådan ting som et socialt fakta som andet og mere end et deskriptivt artefakt af muligvis skin-frie aktører? Jeg vil forsøge dette ved at lade J. Habermas formidle positionerne,

Speciale

10. semester, Anvendt Filosofi 2018, Aalborg Universitet

Claus Brink Mortensen

hvorfor vi nu vil gå videre til en præsentation af hans kontribution til området, for sidenhen at afstemme den endelige position vi leder efter på baggrund heraf.

Noter til 2.1

ⁱ Det er ikke helt rigtigt; man *kan* påstå at det materielle, videnskabelige univers er indlejret med en slags formål, hvis man tilskriver sig en variant af det antropiske princip: se f.eks. Barrow & Tipler, 1988. For en kritisk læsning af denne idé som overambitiøs, spekulativ metafysik, se Midgley, 1994.

ⁱⁱ Gennem en sådan ting som f.eks. en Nagel'sk 'bridge law', hvor de forskellige videnskaber kan re-formuleres i vokabular-specifikke ækvivalenter der gør at vi kun behøver at vedkende os ontologisk til tingene fysikken (og velsagtens kvantemekanikken) beskriver, se Nagel (1961, kap. 11).

ⁱⁱⁱ Jeg understreger her "non-metaforisk" for at distingvere en nøgtern biologisk-evolutionær beskrivelse fra, som det står, forskellige narrative forsøg på at appellere til evolutionen som en underliggende analogisk forklaring på sociale, kulturelle, moralske, materielle, videnskabelige, osv. udviklinger, i en slags evolutionært betinget social teleologi/ teleonomi. Se Denet (2008) for et eksempel på en sådan analogisk manøvre.

^{iv} Kaufman kritiserer altså det berømte "view-from-nowhere"-perspektiv, meget analogt med hvordan Nagel (1986) selv gør det; at selv hvis det kunne lade sig gøre for et menneske, er det at reducere sociale fænomeners forklaring gennem et objektificerende perspektiv en manøvre der ville efterlade os med *ingenting* når forklaringen er fuldbyrdet. Der er da ingenting der er meningsbærende nok til at kunne motivere en forståelse af andet end at tingene mere eller mindre er som de er, fordi det interessebærende førstepersonsperspektiv ("the view from somewhere") er udraderet i denne indstilling; og så kan folk i øvrigt være pædofile i det omfang de nu måtte være det.

^v Kaufman nævner ikke en specifik henvisning til denne karakterisering, men et bud på en henvisning der kunne støtte noget i retning af denne positionstilskrivelse er kap. 6 i Fodors *Theory of Content and Other Essays* (1990), hvor han forsvarer at en udviklet og substantielt udformet psykologisk videnskab skal hente centralt indhold fra folkepsykologien, skal beskrive intentionelle mentale attituder, og skal sigte imod at indrette sig nomologisk; altså, den skal udforme og indrette sig med sociale lovmæssigheder på baggrund af empirisk undersøgelse.

^{vi} Pigliucci refererer her til Fodors berømte og berygtede bog *What Darwin Got Wrong* (2011) der argumenter for afviklingen af naturlig selektion som en videnskabelig teori på baggrund af denne distinktion; pr. det nomologiske krav er den stående teori om naturlig selektion nemlig ifølge Fodor mangelfuld i den prædiktive kompetence den må have, hvis vi skal operere med den i en forstand vi kan tage den som videnskabelig.

^{vii} Denne kritik af "view from nowhere" gemt selv i de mest kritiske socialepistemologier, analytikker og videnskabelige teorier og artefakter er spejlet i Habermas' kritik (1986) af Foucaults biomagt, der henviser til at Foucault mangler et normativt grundlag at kvalificere sine analyser med såfremt den vil bruge dem præskriptivt eller evaluativt i en etisk forstand; en sådan analytik, som den står, må altså nøjes med at sige at tingene faktisk er som de er (for en god læsning og kommentar på denne "debat", se Bernstein, 1994).

2.2 Habermas' epistemiske vending

Denne formidling mellem Pigliucci og Kaufmans positioner er mulig ved at introducere vores foreløbige konundrum til Jürgen Habermas' *epistemiske vending* som han præsenterer i artiklen *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: how can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?* (2007). Habermas er i denne artikel ude i et ærinde meget lig det Kaufman og Pigliucci var motiverede af, men er derudover eksplicit ude på at lokalisere og sikre et praktisk koncept om fri vilje (eller social-teleologiske kompetencer, vis a vis Pigliucci); især i lyset af da nylige fremskridt i neurovidenskab. Han kontekstualiserer denne undersøgelse af, og forsvar for, en fri vilje der er moralsk ansvarsbærende inden for rammerne af en naturalistisk, anti-metafysisk position der centralt appellerer til umuligheden af "view from nowhere"-positionen, afviser muligheden for den menneskelige bevidstheds udtømmende selvbestemmelse via naturvidenskabelig nomologisk-prædiktiv beskrivelse gennem 3.-personsperspektivets "selv-objektiverende" linse, og foreslår endeligt en måde at anskue og sikre menneskelig viden på der undgår positivisme og selv-objektivering der emulerer Kants transcendentale kognition om a priori mulighedsbetingelser for viden, blot appliceret på de *sprogligt-pragmatiske mulighedsbetingelser* for epistemisk-kognitiv adgang til vores—af os selv delvist konstituerede!—verden. Artiklen er temmelig omfattende i det den inddeler sig i 7 skridt: 1) etablerer Habermas' argument for den pragmatisk-praktiske nødvendighed af fri vilje i 1. personsperspektivet, 2) eksemplificerer denne med en ekskurs i juridisk retspraksis, 3) optegner den praktiske grænse hvortil mennesket kan selv-objektivere sig gennem naturvidenskab, 4) gennemgår og kritiserer tre etablerede argumenter for kompatibilisme som uholdbare jf. 1), 5) gennemgår og kritiserer to tilgange til non-reduktiv materialisme via samme manøvre, 6) gennemgår sit "transcendentale", naturalistiske argument for epistemisk dualisme og 7) understreger detranscendentaliseringen af hans Kantianske manøvre, advarer mod scientisme såvel som inflationære videnskabsmetaforer, og en påmindelse om det epistemiske privilegie vores livsverdens-perspektiv har uanset hvad fremtiden opdager om beskaffenheden af vores ontologisk-monistiske natur.

Disse udgør selvfølgelig alle spændende og omfangsrige perspektiver og argumenter der er beregnet til at blive vurderet som en helhed grundet Habermas' systematiske intentioner, men betragtet vores forestående interesse, der altså ikke i udgangspunktet er videnskabsfilosofisk for anliggendet om videnskabelig beskrivelses egen skyld, vil jeg her vil nøjes med at præsentere 1), 3) og 6), for at holde fokus på det forestående mål: at indhente de filosofiske ressourcer til at kombinere Kaufmans moralske impuls fra hans kategori-model med Pigliuccis spektrum-model over videnskabernes kompleksitets-gradering i en non-reduktiv naturalisme der undgår 1) moralsk anti-realisme, som der synes at spøge hos Pigliucci, og 2) den naturalistiske fejlslutning. Vi vil altså, som han selv påpeger at han gør ved Kant, læse Habermas uden for hans systematiske intentioner!

Habermas præsenterer i afsnit 1) en model over fri vilje rodfæstet i et egenskabsdualistisk udgangspunkt i *muligheden for kognitivt at vælge mellem muligheder for handlen*, og sidenhen begrunde sit valg. At vi faktisk besidder disse egenskaber sporer Habermas tilbage til hverdagslige, sproglige situationer hvor vi er i stand til at bede hinanden om at *forklare os*, hvor vi afkræver hinanden forklaringer for de selvbestemmelser der udmøntede sig i vores motiver for at handling—og det er i lyset af denne praktiske situering af den frie vilje at Habermas vælger at tale om den ansvarlige agens' *sprogspil*. Fri vilje er for Habermas en nødvendig, pragmatisk forudsætning der afslører sig selv som forudsat og tilstedeværende for kommunikativ handlen, ved det blotte faktum at vi i vores hverdagslige engagement med hinanden i vores sproglige fællesskaber *rent faktisk* handler kommunikativt med baggrundsantagelsen om at vi kan holde hinanden ansvarlige. Dertil slår Habermas og indledningsvist fast, at fordi fri vilje, eller deliberering over hvilket handlingsmotiv man vil handle på, er en kapacitet og egenskab der er findes i sprogspil, eller fællesskaber af kommunikativ handlen, så er denne også kun til at få øje på for dem der *er* i sprogspillet; eller, fra de *deltagende* 1. og 2.-personspektiver. Den er ikke noget der er til at få øje på fra det *observerende* 3.-personspektiv, som vores marsmand f.eks. er bundet til (Habermas, 2007, s. 15). Habermas' tager det altså som sådan som et udgangspunkt, at vi i praktiske henseender i "the space of obligating

reasons", tror på en sådan ting som volitionel handling; ellers ville vi ikke gå rundt og holde hinanden til tælling for dem!

Hertil påpeger Habermas at denne slags praktiske frihed normalt går ubemærket hen "i baggrunden" for os, fordi meget af tiden er vores handlinger afstedkomne af rutine, vaner, inklinationer (eller vores praktiske "autopilot"). Det er oftest når vi finder os selv under moralsk anklage at det selv-refleksive moment om hvorfor vi egentlig gør som vi gør—eller er som vi er i kraft af hvilke vaner og inklinationer vi har på "autopiloten"—springer i effekt, fordi kravet om at stå til tælling for konsekvenserne af sin viljesytring her bliver explicit. Således præsenterer Habermas tre centrale, konstitutive facetter af hvad der forventes af en agents frie vilje i sociale kontekster: 1) at man ved at man befinder sig i en kulturelt konditioneret og konditionerende "space of reasons", og at man er indstillet på at prædisponere sig responsivt til dens forskrifter og spilleregler, 2) at man er i stand til at kritisk adskille relevante grunde fra irrelevante grunde relativt til den lokale/specifikke socialkontekst, og 3) at man er beredt på at tage ejerskab over de grunde og motiver man handler på; at vedkende sig den delibererede natur af dem. Habermas spejler disse krævende forudsætninger i tre korresponderende, filosofiske artikuleringer af frihedsbegrebet: 1) frihed som kritisk selvreflektion og granskning af éns nuværende handlingsmotiver; friheden er interesseorienteret, fremtidsskuende og behovsudskydende (Habermas henviser til Locke), 2) frihed som "afsløret" af vores kapacitet for ubeslutsomhed; at vi bliver bevidste om at vi kunne gøre noget anderledes; vores kapacitet for for-og-imod refleksion og vægtning af argumenter, og 3) evnen til konsekvent at kunne følge de grunde, selvbestemmelser og volitionelle attituder man har bestemt sig for (Habermas henviser til Kant samt Kierkegaards Sokrates). Disse forskellige facetter af hvad frihed kan forstås som mener Habermas *alle* beskriver en del af hvad der springer ud af den praktiske, frie vilje i sproglige fællesskaber; det 'stærke' frihedsbegreb er altså på denne måde lidt som et kludetæppe (ibid., s. 16). De går sammen om at tillade den givne aktør at oversætte rent semantisk indhold til relevante grunde relativt til deres handling, inden for disse bindende 'space of reasons'; og det er gennem denne indlemning at relevante grunde kan forstås som kausalt kompetente *årsager*. Denne

kausering bliver sidenhen *legitimeret* (eller ej) ved at dens motiver bliver gransket via en grund-baseret udveksling på baggrund af enhver begrundelses evne til at blive *kritisk evalueret* jævnfør hvor godt den appellerer til almene gyldighedskrav. Disse gyldighedskrav lærer man via socialisering ind i éns kulturelle programmer; eller som Habermas kalder det med reference til Hegel uden dennes idealistisk-metafysiske baggage, ind i 'absolut ånd' ('objektivem Geist'). Legitim motivformering, for Habermas, springer ud af socialiseringen af éns kognition, og med den, status som *person*. Habermas fastslår på nuværende tidspunkt, at han ikke vil følge Kants forestilling om sindets kausale kompetence som udspringende af en a priorisk frihed opnået gennem viljens villen-sig-selv, men hellere vil henvise til sin naturalisme og karakterisere frihed som endnu et af mange emergente fænomener der har plads i denne verden. Habermas naturaliserer altså oprindelsen for den a priori viden der danner grundlag overhovedet for Kants oprindelige transcendentale kognition (ibid., s. 17, 39)! For Habermas er frie handlinger som sådan aldrig fuldstændig ukonditionerede, men er *konceptuelt* (ikke kategorialt!) forskellige fra nomologiske forklaringer når det kommer til at forklare hvordan en grund-som-årsag *virkede*. Mens det er sandt at aktører er bundne af fysikkens love, og i et bredt omfang også er bundne til konventionerne og klimaet af de sproglige og semantiske fællesskaber de er del af, så er sidstnævnte ikke endelige og formanende som førstnævnte er; hvis en grund givet for en bestemt forventet adfærd, f.eks., ikke ræsonnerer med aktøren, kan de *give en grund tilbage igen*, med (mulig) kausal indflydelse. Dette betyder selvfølgelig også at Habermas ikke med samme skråsikkerhed som Kant kan sige, at alle kategorialt har fuld frihed jf. deres status som besindet med fornuft og alle de implikationer den transcendentale afdækning af de formelle mulighedsbetingelser for videnstilegnelse der følger dérmed; vi er alle født med forskellige biologiske markører, kvantitativt og kvalitativt, for intelligens, vi bliver socialiseret i forskellige udstrækninger af succes, vi tilegner os forskellige karaktertræk der kan forstærke/suspendere vores kapacitet for at tænke deliberativt over grundene for vores handling, osv. Som sådan påpeger Habermas at dette 'stærke' begreb om frihed er en åbenlys idealisering, og at vi praktisk bruger begrebet om frihed regulativt, evaluativt og komparativt fra person til

person. Men det truer ikke i udgangspunktet hverken muligheden for, eller fakticiteten af, vores hverdagslige praksisser som stadigt strukturerede af en forudindtaget antagelse om volitionel kapacitet i intersubjektive forhold, aktiviteter og processer; selv i lyset af vores status som (også) fysisk og neurobiologisk beskrevne væsener under ontologisk monisme. I forlængelse heraf berører Habermas en pointe, der senere hen udfoldes som det centrale kritiske argument i artiklen, som vi går mere i dybden med ved gennemgangen af afsnit 3): for Habermas kan det ikke komme på tale at en aktør på én og samme tid opfatter sig selv som udelukkende kausalt motiveret (jf. en nonkompatibilistisk determinisme på baggrund af en naturvidenskabeligt reduktiv/eliminativ beskrivelse af menneskets kognition), og som en kompetent, socialiseret sprogbruger der har social "læsefærdighed" i hendes kulturelle livsverdens-perspektiv. Det er en performativ selvmodsigelse der manifesterer sig som en kognitiv dissonans i praksis. Accepterer man at man kan deliberere over grunde, medfører for Habermas at man accepterer at når grunde fungerer som årsager, må *delibereringsmomentet der giver anledning til den årsag* forstås som fri, og dermed ikke determineret (ibid., s. 17).

Men dette behøver ikke medføre at man dermed som aktør nødvendigvis må indrette sig som hyper-deliberativ over hvert eneste motiv man præ-refleksivt ligger inde med. For det meste *er* autopiloten god nok, og den vage, pragmatiske "baggrundsfølelse" af at være fri er rigeligt. Men disse ting er selvfølgelig også noget vi kan dømmes på i udgangspunktet; vanestyrede eller karakterdefinerede motivhandlinger fungerer på autopiloten med vores implicite konsensus, og det er, som tidligere nævnt, når der opstår en gnidning mellem éns f.eks. vanestyrede adfærd og den sociale konteksts respons på den at det *da* bliver relevant at have et operativt, stærkt begreb om frihed. I disse tilfælde bliver *dé* mønstre "rystet" eller "slået fri" fra en forestilling om legitimeret selvfølgelighed, og en social re-konsolidering skal nu til at finde sted i overensstemmelse med den *praktiske diskurs' logik*; hvilket eksplicit er en diskurs om motiver og viljesytringer bedrevet på baggrund af en refleksion over disse i lyset af en fælles, kognitiv anerkendelse af vores formelle frihed (ibid., s. 18). Med andre ord, her starter den særegne, dialektiske motor i Habermas' berømte *diskursetik* (Habermas

1981; 1993, kap. 2), hvor han karakteriserer et hierarki af grundeⁱ relativt til hvor kvalificerede de til at arbitrere den praktiske disputs på plads, hvor en indbygget dynamik i deres forhold til hinanden anleder at de grunde der formuleres på hvert hierarkisk trin vil bevæge sig op på det næste. Hierarkiet er som følger (Habermas, 2007, s. 18):

- 1) *pragmatiske grunde*, der appellerer til løsningen af et praktisk/socialt problem med henvisning til hvad der er formålstjenligt relativt til de umiddelbart involveredes nuværende præferencer og ønsker,
- 2) *etiske grunde*, der appellerer til løsningen af et praktisk/socialt problem med henvisning til hvad der er i de umiddelbart involveredes interesse i det lange løb,
- 3) *moralske grunde*, der appellerer til løsningen af et praktisk/socialt problem med henvisning til hvad der er godt for alle, og som sådan også de umiddelbart involverede.

Og hvilke grunde der vil blive refereret til og taget som gode nok i situationen vil hængsle på omfanget hvortil de involverede har adgang til det stærke begreb om refleksiv frihed i deres fælles arbitring af problemet, og understreger dermed friheden som et komparativt begreb der afspejler personers kapacitet eller redvillighed til at reflektere over deres motiver. Habermas følger altså Kant i hans forståelse af frihed som viljens evne til at gøre sig selv til objektet for sin intention, men afviser Kant i antagelsen om at frihed opstår *ex nihilo* som en kausalt kompetent kraft ud af en mystisk, immateriel verden af a prioriske kognitioner (ibid., 18-19).

Så opsummerende for 1): mens vi er fuldt ud legitimerede at køre på vores praktiske og sociale autopilot, er vi altid tilregnelige for resultaterne af vores motiver, uagtet hvor reflekterede de er eller ikke er:

"We thus expose ourselves to criticism when we neglect our genuine, well-considered interests in favor of spontaneous desires and impulses, or when we betray our long-term goals in order to satisfy current wants, or when we enrich ourselves at the expense of others or coldly turn our backs on suffering and

injustice. In these cases of pragmatically imprudent, ethically ill-considered, or morally callous behaviour, criticisms appeal to the free will of the accused person. We charge others (or ourselves) with failing to consider the relevant reasons.” (Ibid., s. 19)

Habermas går videre i afsnit 2) til at undersøge hvor grænsen kan sættes i henhold til at undskylde sig selv fra ansvar for en handling man har begået på baggrund af en anerkendelse af at folks kapacitet for refleksion altså er variabel. Måske var man beruset; måske kørte man for hurtigt fordi éns moster lå og blødte på bagsædet; måske var der ikke tid til at overveje den bedste handling i en presset situation; måske er man mentalt handicappet, osv. Vi vil ikke undersøge disse her, men konkludere med at sige, at Habermas’ position altså fortaler stærkt for et regulativt frihedsbegreb stensat i social, deliberativ, grund-givende praksis der ikke er til at løsrive sig fra, der er immun overfor reduktiv ontologisering fra naturvidenskabeligt regi af pragmatiske grunde, og som alle i udgangspunktet, med visse undtagelser såfremt disse kan fremsættes som gode grunde, er bundet op på som havende: i en one-liner kan vi sige, at så vidt Habermas er orienteret, var det altså ikke din hjerne der fik dig til at gøre det!

Vi går i stedet videre til at se på afsnit 3), hvor Habermas altså fremfører sit kritiske, afvisende argument mod prospektet i at mennesket skulle kunne nå en komplet, selv-objektiverende beskrivelse af sig selv fra indersiden af dette livsverdensperspektiv det er praktisk bundet i. Kan han ikke forsvare dette punkt, falder hans appel til en epistemisk dualisme, og dermed også en ditto vending, til jorden, så for så vidt at denne vending er nødvendig for at indfange min position, er et relevant at etablere for mit forestående henseende.

Habermas indleder med at stille spørgsmålet: til trods for at det måske nok er lettere at afkræve en person vi holder moralsk ansvarlig for en handling eller en reformation af deres selvforståelse end det er at ændre på deres hjerne som et remedie, *er det så overhovedet tænkeligt* at sidstnævnte alternativ nogensinde kunne blive en mulighed? Hvilket menneskesyn forudsætter en sådan intervention, og er det muligt at nå til et punkt hvor mennesket

deliberativt beslutter sig for at betragte sig selv endeligt som udelukkende determineret af sin neurale aktivitet? Hvor går grænsen til en materialistisk selvobjektivering, især inden for rammerne af videnskabelig praksis (dvs. de sociale arenaer som videnskabsfolk *deltager i*, når de arbejder på at formulere *observerende* beskrivelser)?

Den første udfordring Habermas peger på for et sådant projekt er rent konceptuel: vi kan ikke bare volitionelt "glemme" hvad vi gennem en livstid, og kulturel historie, har lært. Viden på denne måde er kumulativ, og til trods for at den store sum af observerende beskrivelser vi som mennesker efterhånden har af os selv—vi har lært hvad det vil sige at vi også er forekomster i den verden vi prøver at forstå—så kan det epistemiske subjekt ikke løbe fra at verden som det finder den altid vil fremstå farvet på baggrund af at subjektet ikke bare forekommer, men *handler* i den, og endda som én blandt mange andre handlende subjekter. Og denne handlen—inklusive at benægte at en ting som en "handling" faktisk findes!—lader sig motivere af vores motiver *for* handling, der altid er indlejrede i historiciteten af viden i de fællesskaber, vi lever i. Dette kan selvfølgelig også udgøre et problem for det epistemiske subjekt: vores "knowhow" og andre intentionelle attituder hvorigennem vi mener at "kende" verdenen, således at vi kan handle i den, kan det epistemiske subjekt med veksler i både sand viden om verden, og praktisk viden om vores handlen, ikke acceptere skulle være *forkert*. Når den alligevel er det, giver det selvfølgelig anledning til omfattende forstyrrelse kognitivt, og i vores sikkerhed i overhovedet at have kognitiv adgang til verdenen. Habermas fremhæver her, at netop dette fænomen er det centrale motiv der karakteriserer Oplysningstænkningen, med videnskaben i forgrunden af dens programskrift, som både emancipatorisk og frigørende fra illusion, men også desorienterende og affortryllende. Darwin og Newton bød hver især på landskred i vores forståelse af vores plads i naturen, og derigennem mere om vores natur; men *hvad* vi lærte var også at vi kommer fra aber frembragt af evolutionære lotterier rammesat i et mekanistisk univers. Habermas tæller også Freud som bærende Oplysningens fakkelt her ind i psykologien, hvor psykoanalyse skulle hjælpe analysanden til en dybere forståelse af sig selv og sine motiver for handling via retrospektiv motivanalyse, gradvist tæmme Id'et på plads til

fordel for et sundt, medierende Ego, og dermed styrke subjektets kapacitet for 'refleksion', som Habermas har kaldt det (Habermas, 2007, s. 23-24).

Neurovidenskab, til gengæld, krydser med fynd og klem denne grænse for videnskabernes mulige rolle at spille i menneskets emancipation via en delvis selv-objektivering. Selv-objektiveringen er her i stedet total. Ideen om et 'selv' der er indehaver af kognitive kapaciteter med ressourcerne til at manifestere sig i rationelt motiverede årsager, og derved selv-korrigere, ændre sin adfærd eller lære via kritisk engagement, lægges totalt til hvile. Selvet kan ikke revideres gennem ombeskrivelser af sig selv. I stedet bliver det nu skin-sande 'Sind' lagt til hvile som en fiktion (eliminativisme) eller en illusion (reduktivisme), og erstattet med foreslåede beskrivelser af en bevidsthed "that hangs like a marionette from an inscrutable crisscross of strings" (ibid., s. 24). Allerhøjest præsenteres der en skrabet egenskabsdualisme for at godtgøre for fænomenet at vi faktisk oplever hvad der forekommer som frie beslutninger eller qualia.

Og Habermas' problem med denne manøvre er at det er *trivielt sandt* at sige at rationel handlen og beslutningstagen, for så vidt at disse er kognitive og kan fungere som *årsager*, som sådan også må have analoger på hvad der kan måles på et materielt plan (biologisk; neurologisk), ligesom Pigliucci påpegede at rationelt motiverede handlinger også uproblematisk er hændelser; noget helt andet er at glide over i at sige, at biologiske og neurologiske processer *er* hvad der udmønter sig i handlingen, at din hjerne virkelig *fik* dig til at gøre som du gjorde. Som Habermas siger: "this objectivating description could *destroy an illusion* but it could not *contribute to enlightenment*, because what gets destroyed along with *this* illusion is the self-reference to a subject who alone is in a position to lose its naïveté." (ibid., s. 24). Eller, et subjekt der forstår at denne totale selv-objektivering og dens implikationer *faktisk handler om hende!* I denne beskrivelse ligger et bud til subjektet om at fraskrive sig en substantiel selvforståelse som et handlende væsen der fra sin egen erfaring ved at det *kan* handle frit som deltager i sprogfællesskaber. Man mister sin personstatus over for sig selv, og benægter muligheden for at kunne korrigere sig til at være andet end man er, fordi det kognitive niveau der nødvendigvis må forstås, kendes og benyttes ud fra en anerkendelse af det som kausalt kompetent nu overhovedet er

benægtes at findes! Og så kan vi jo dårligt holde hinanden til moralsk ansvar. Hvis vi ville holde en person til skyld for en handling, kunne vi sige "Hey! Hvad tror du, du laver?", hvortil *det eneste* de ville kunne svare var "Jeg ved det godt, men min hjerne fik mig til det!". Lige så lidt som vi *faktisk* holder en person der fik et førstegangs nerveanfald bag rattet og sidenhen kørte en person ned til ansvar herfor, lige så lidt ville denne deterministiske selvforståelse impliceret af komplet selv-objektivering (kunne) holde personer til ansvar *overhovedet*.

Der forudsættes altså en udviskning mellem en "handling" og en "hændelse", hvis konsekvenser stærkest ses i neuroforskeren selv: på en ene side "løser" hun tilsyneladende sind/krop problemet med en eliminativ eller reduktiv materialisme, men samtidig tager hun disse nye landskred til sig og lader sig blive oplyst af disse nye, stærke *grunde* for at tro at hun slet ikke har kapaciteten til at lade sig overbevise af grunde (ibid., 24-25).

Dette illustrerer for Habermas at muligheden for teoretisk reduktion er konceptuelt uholdbar, at der altid vil opstå en performativ selvmodsigelse ved selvbeskrivelser, inkl. "beskrivelser" i socialvidenskab, der giver epistemisk forrang til 3. personsperspektivet; det kan ikke lade sig gøre at ombeskrive en propositionel attitude eller deliberativ refleksion inden for rammerne af behavioristiske modeller af mennesket, og det kan ikke lade sig gøre at ombeskrive semantisk indhold transformeret til gyldige grunde i et 'space of reasons' i neurologisk terminologi. Habermas understreger her den eksplicitte reference til Wittgenstein, og hans insisteren på at det egentligt denoterende *semantiske* indhold i disse 'spaces', eller sprogspil, ikke kan adskilles fra dets *pragmatiske* konstitutionⁱⁱ, altså hvordan tegnene fortolkes kontekstuel. Sprogspil kan altså ikke erstatte hinanden uden videre, og kræver en deltagende intentionalitet for at overhovedet forstå hvad der tales om i dem. Og hvis *ikke* vi forstår hvad der tales om i et sprogspil, eller vil finde ud af hvorfor der tales som der gør, så er den relevante undersøgelse en undersøgelse af dette sprogspils historik med en bestemt genererende grammatisk for dens udtryk og inventar, som der forudsætter et kendskab til deltagerperspektivet deri; det er *ikke* en beskrivelse af de hjerner hvormed deltagerne i disse sprogspil er fysisk istandgjort til overhovedet at deltage i sprogspil!

En anden konsekvens af denne selv-objektivering er at (det nu strengt tages udviskede) subjekt dermed også mister evnen til (eller bliver umulig at fortolke meningsfuldt som en aktør der har kapaciteten for) at *lære*. Konsekvensen er meget den samme som, sjovt nok, den Habermas anklager Richard Rorty's perspektiv for i hans essay i festskriftet *Rorty and his Critics* (Brandom, 2000). Her anklager Habermas Rorty for illegitimt at løse problemet der opstår ved at opløse al snak om "Sandhed" ud i radikal kontekstualisme ved hans appel til en Darwinsk metafor: at erstatte snakken om "correct description of facts" (jf. Rortys 'filosofiske naturspejl', Rorty, 1979), med snakken om "successful adaption to the environment" er for Habermas blot at erstatte én slags naiv objektivisme med en anden, navnlig erstatning af objektiv beskrivelse af fakta eller sagsforhold (jf. korrespondanceteori, f.eks.) med objektiv beskrivelse af en menneskelig bemestring af naturen gennem instrumentel fornuft. Og konsekvensen for Rorty er præcis den samme som for den selv-objektiverende neurovidenskabsperson, der altså blot i kontrast til Rorty repræsenterer en anti-metafysisk, eliminativ variant af den første slags objektivisme her nævnt. (Habermas, 2000, s. 51-52). Som Habermas siger:

"A corresponding de-differentiation between the strategic and the nonstrategic use of language, between action oriented toward success and action oriented toward reaching understanding, robs Rorty [og neurovidenskabspersonen!] of the conceptual means for doing justice to the intuitive distinctions between convincing and persuading, between motivation through reasons and causal exertion of influence, *between learning and indoctrination.*" (Habermas, 2000, s. 52. Kursiv tilføjet).

Og grunden til at han står hårdt på netop *denne* indsigelse mod den neurologiske selv-objektivering, ud over hans systemiske intentioner selvfølgelig, er at den bryder med den centrale er/bør distinktion. Habermas påpeger at objektiverende beskrivelsesstrategier altid har haft et problem med den "irriterende" gnaven af at der altså bliver ved med at synes at være en bevidsthed "et sted derinde", og henviser til Nagels berømte essay om

flagermus (1974) for at referere at der er en "hvordan det føles at være"-hed omkring enhver hjerne der ikke lader til at kunne lade sig indfange af neurovidenskab. Habermas' indsigelse mod den Nagel'ske mentalisme er imidlertid at den er for beskeden i henhold til hvor den vil trække grænsen for hvad der tæller som det mentales domæne for os mennesker; denne skal ikke sættes ved *omfanget hvortil der forekommer subjektive erfaringer og oplevelser*, eller qualia, men ved vores karakter af at være bærere af *personstatus*. Vores mentale oplevelser er nemlig dårligt karakteriserede som en sum af mentale, ting-agtige fænomener, eller som en strøm af bevidsthed udgjort af distinkte entiteter, fordi det er en formulering af kognitivt indhold der forestiller sig det som observérbare hændelser på lige fod med beskrivelige hændelser i den materielle fænomenverden. Mentale fænomener bliver noget man *har* eller *ikke har*, og det berøver én muligheden for at formulere sindsliv som *deliberative aktiviteter* der er socialt responsive. Muligheden for at komme til en selvforståelse som en kompetent ansvarsbærer, eller selvindsigter om hvad man ved man *bør*, bliver kollapsed ned i en objektiverende beskrivelse af hvad man *er*. Ud over at være illegitim, så kan det heller ikke praktisk lade sig gøre. Habermas forestiller sig et scenarie hvor en person er engageret i at overbevise sin samtalepartner om sandheden af hans påstande, hvor denne person samtidig er overbevist om nonkompatibilistisk determinisme via neurovidenskab. Samtalepartneren kan her vælge enten at 1) at vurdere grundene der gives hende reflektivt jf. den praktiske diskurs' logik, 2) stille sig midlertidigt uden for sit hhv. 1. og 2.-personsperspektiv som deltager i samtalen, og betragte udsigelserne hun er konfronteret med som forsøg på kausalt at forårsage hende til at ændre sig selv. Men centralt kan hun ikke forsøge at forstå sig selv som en neurologisk determineret deltager i samtalen, fordi hun befinder sig i en situation hvor hun efter bedste evne er ved at *fortolke* og *evaluere* hvordan hun intentionelt skal forholde sig. Habermas slår således kisten i sømmet på sit kritiske argument: "This is because action-motivating reasons are just as irreducible to causally effective events as are the corresponding vocabularies to which these concepts belong." (Habermas, 2007, s. 26). Fordi vi 1) er aktører der er berørte af det stærke frihedsbegreb, og 2) trods hvor meget vi end måtte prøve, ikke performativt *kan* reducere os selv til volitionelt inkapable

objekter, betyder det altså in summa for dette afsnit 3) at i et bredt omfang er vi som mennesker altså kun så umyndiggjorte og kausalt inerte i vores naturalistiske eksistens, som vi beslutter os for at gøre os til.

Vi springer som nævnt over afsnit 4) og 5), og går direkte videre til afsnit 6), hvor Habermas' præsentation af hvad den epistemiske vending der har hængt over hans argumentation indtil nu virkeligt indebærer præsenteres.

Med reference til Hilary Putnams formulering af 'intern realisme' (Putnam, 1983; 1990), og Habermas' egen fremstilling op til nu, fastslår han endeligt at i lyset af umuligheden af at indtage det værdirensede 'view from nowhere' kan vi ikke længere komme uden om nødvendigheden af at omfavne epistemisk dualisme; det er *os* der opsøger viden om verden, altid bundne til de horisonter af den vi ser den igennem, og vi søger altid den bedste kognitive adgang til den på dette præmis. Det objektiviserende perspektiv *stiger som sådan ud* af vores livsverdenslige perspektiv, og beskrivelserne 3. personsperspektivet afstedkommer hverken må eller kan rekursivt bortforklare den praksis og livsform den er steget ud af.ⁱⁱⁱ Der tales om objektverdenen, inklusive os selv i dén kapacitet, ud fra dette situerede livsverdensperspektiv, sådan at selv når vi taler objektiviserende om mennesker, gør vi det også på baggrund af en forståelse af dem som intentionelle agenter. Vi siger altså altid noget om verdenen i samtaler med hinanden, der altid er regelstyret af sociale, praktiske og ekstra-nomologiske standarder og forskrifter (Habermas, 2007, s. 35).

Habermas illustrerer sin vending, ligesom Pigliucci og Kaufman gjorde, med reference til Sellars' distinktion mellem manifestet og det videnskabelige billede af mennesket (Sellars, 1963). Her udlægges processen af hvordan mennesket i takt med dets kognitive og konceptuelle kapaciteter blev mere sofistikerede, og behovet for coping med det omkringliggende naturlige miljøes kontingenser blev mere og mere omfattende, blev behovet for mere og mere prædiktive, affortryllende og teknisk bemestrende viden nødvendig. Verden blev formuleret gennem objekter, hændelser, love og normer, er og bør, årsager og virkninger; og på denne måde illustreres det ifølge Sellars hvordan objektiviserende videnskab steg ud af livsverdensperspektivet. Det påviser også hvordan videnskab og forskning i alle dens afskygninger er en menneskelig, social artsaktivitet. Det er først

efter at videnskaben bliver tilstrækkelig sofistikeret (sofistikeret nok til at fremstille den naturalistiske tese), at den deskriptive trussel mod menneskets manifest-billede bliver stillet i sin modne form. Mens Sellars insisterer på en dualisme for at forhindre afskaffelsen af muligheden for moralsk handling, kan Habermas påpege hvordan en sådan epistemisk dualisme ikke bare er foretrækkelig eller ønskværdig, men umulig at komme udenom—uanset hvordan den ontologiske monismes endelige formulering måtte ende med at se ud (Habermas, 2007, s. 35-36).

Nu afslutteligt til den centrale manøvre for dette perspektivs 'grounding'. Hensigten er at formulere denne dualisme på en måde, der ikke 1) formulerer sig som en idealisme der fjerner epistemologisk realisme fra naturvidenskaberne (den må altså være anti-metafysisk), 2) artikulerer sig i modsætning til en forståelse af mennesket som et produkt af evolutionen, og 3) underminerer muligheden for at tildele naturvidenskabens beskrivelser relevans i belysningen af intersubjektive, sociale fænomener.

Han indleder med at påpege, at en gennemgribende objektiverende forklaring over menneskets sindsliv som det står på nuværende tidspunkt er nødt til at *satse på* at denne udtømmende, nomologiske beskrivelse en dag kan indfri sig, og etablere forbindelsen mellem atomer, til neuroner, til bevidsthed, til kultur og samfund; og han stiller med to grunde til at et sådant væddemål har oddsene mod sig, så at sige. Den første er, at denne beskrivelsesstrategi fuldstændigt mangler en forenet, kohærent terminologi til at opnå det.^{iv} Ligesom Pigliucci gjorde opmærksom på er det overhovedet ikke til at forestille sig hvordan f.eks. bare en biologisk-teleonomisk funktion skulle kunne lade sig ombeskrive i et atomfysisk, endsige kvantemekanisk, vokabular. Ligeledes er det ikke til at forestille sig hvordan noget endnu mere komplekst, såsom en intention eller fortolkende proces, ville kunne underkastes en sådan reduktion. Den anden grund til at afvise dette væddemål er at de kausale lovæssigheder vi finder i de fysiske videnskaber ikke er velordnede og komplette. Igen, ligesom Pigliucci, påpeger Habermas at ikke nok med at vores naturvidenskabelige teorier kun disjunktivt og med huller beskriver naturlige fænomener: i lyset af teleonomiske og kvantemekaniske forklaringer er spørgsmålet om *hvad vi skal forstå med kausalitet* i høj grad op til diskussion (ibid., s. 37-38)!

Og hvis naturen ikke lader sig udtømmende beskrive i kausal-nomologiske teorier, så må resten plausibelt beskrives gennem kvalitativt anderledes metoder; præcis som Pigliucci foreslog det. Habermas situerer disse alternative metoder, selvfølgelig, i de regulativt styrede, sociale forskningspraksisser, der er i stand til at forhandle om bedre eller værre forklaringsmodeller med henvisning til logikken for praktisk diskurs. Denne "tæmning" af objektiverende beskrivelser fjerner altså kvælertaget på hvad vi skal forstå ved 'natur', inklusive vores egen, som der følger af énsidet fysikalisme, samtidig med at den ikke truer naturvidenskabelig videns epistemiske realisme. Den situerer blot denne objektivering inden for rammerne af en livsverdenslig praksis, der lige så lidt som den omkringliggende fænomenverden behøver at forstås som "ikke virkelig". Grunden hertil er at formuleringen af hvad f.eks. fysikken nu gør ikke længere er en epistemisk praksis af "observativ beskrivelse af naturen med henblik på udformning af lovmæssigheder", men "objektivering af naturlige fænomener på baggrund af intentionelle motivationer om teknisk kontrol". Denne sidste beskrivelse falder sammen med den første for så vidt at præcis det samme afkast opnås; blot truer denne formulering nu ikke længere mulighedsbetingelsen for at forstå sig selv som værende den, der *har* disse intentioner der afstedkommer udformningen af de givne love/empiriske generaliseringer. Livsverdenen og dens mentale og sociale dynamisme undgår at blive forstenet af sine egne videnskaber (ibid., s. 38). Der er heri at *vendingen* består; livsverdenen giver ophav til objektiverende beskrivelser, der kan hjælpe os til en fuldere forståelse af os selv, og ikke omvendt: at en objektiverende beskrivelse af os selv giver ophav til en forestilling om bevidsthed, normativitet og fri vilje, der imidlertid sidenhen må afvises som illusorisk. Der er også heri at vendingens transcendentale beskaffenhed består: manøvren her, som tidligere antydet, spejler Kants transcendentale kognition når Habermas her afdækker de pragmatiske, kommunikativt handlende mulighedsbetingelser for vores adgang til nogen slags viden om vores omverden og os selv overhovedet, uagtet hvilket perspektiv vi indtager. Habermas "aftranscendentaliserer" denne manøvre igen, som tidligere nævnt, ved at situere oprindelsen for vores refleksion over "grænsekategorierne" for vores forståelse i tid og rum, hvor Kant nøjes med

at sige, at dette første skridt i hans egen transcendentale kognition—at den er a priori—må forestilles at have sit ophav i os som noget iboende, trods der her er en bindebro imellem det fenomenale og det a prioriske der virker svær at etablere (ibid., s. 39). Og herigennem kan Habermas altså sige, at disse livsverdensperspektiver *ikke* er illusoriske. Tværtimod er de fundamentelle for hvor subjektivitet og selvbeskrivelse med rette "bor henne". Sindet, eller den 'subjektive ånd' i Hegelianske termer, er ikke en isoleret sum af tingsliggjorte bevidsthedstilstande, det er altid allerede konstitueret af den praktiske, kommunikativt handlende 'absolutte ånd'. Subjektiviteten er fundamentalt intersubjektiv (ibid., s. 38-39).^v

Noter til 2.2

ⁱ Se også Habermas, 1993, kap.1

ⁱⁱ Jf. distinktionen mellem, på engelsk, 'semantics' og 'pragmatics' (og den tredje primære sproglige komponent 'syntax'). Se Morris (1938).

ⁱⁱⁱ En positivistisk manøvre allerede elegant formuleret som et 'Medusas spejl' af Theodor Adorno i hans indledning til essaysamlingen *The Positivist Dispute in German Sociology* (Adorno, 1969/1976, s. 74); blot her refererede Adorno til positivistisk-metodologisk beskrivelse i socialvidenskaben (som Pigliuccis tilgang til sociale fakta er truet af), og ikke til den naturvidenskabelige, teoretiske reduktion af mennesket og dets sindsliv.

^{iv} For et angreb mod disse krav om præetableret "konceptuel hygiejne" til videnskabelig fremgang, se Paul Churchlands angreb på Bennett og Hacker (2005). Om man betragter dette forsvar en succes vil hængsle på om man medgiver Churchland hans eliminativisme om propositionelle attituder, reduktivisme om qualia og fornuften i hans accept af Habermas' 'væddemål'; hvilket dette speciale ikke gør.

^v En god artikulering af denne intersubjektivistiske tese på fænomenologisk plan, der flugter godt med en naturalistisk fortolkning, er fremsat af Merleau-Ponty (1945/2012). For koblingen mellem Merleau-Pontys intersubjektive kropsfænomenologi og Habermas' sproglige livsverden, se Haysom (2009).

3. METAETISK REALISME I NATURALISMEN

Med disse teoretiske ressourcer udfoldede er jeg nu klar til at gå videre til at besvare spørgsmålet der igangsatte den Habermasianske teoripræsentation: kan det lade sig gøre at 1) sikre sociale og normative kendsgerninger en epistemisk status der tillader os at behandle dem som andet og mere end deskriptive forekomster i menneskelig social praksis som Kaufman appellerede til, og 2) opnå dette på præmisserne af en naturalistisk position som Pigliuccis?

3.1 *Præskriptiv moral i en non-reduktiv naturalisme*

Og svaret synes nu at være "ja". Lad os se på hvordan Habermas' epistemiske vending indfanger de stærke, positionelle aspekter ved både Kaufman og Pigliucci i én håndevending.

Kaufman slog i debatten med Pigliucci tappert et slag for at socialvidenskabelig aktivitet lige så meget var engageret i at give *fortolkninger* som det var i at give *beskrivelser*. Denne fortolkningsproces involverer for Kaufman ikke bare at gå til en beskrivelse af den sociale logik for et givent emergent socialt fænomen (eksemplet var voldelige parforhold i New York og Pakistan) i nøgtern deskriptiv forstand—som var det et antropologisk feltstudiumⁱ—men at man i denne proces var *refleksivt engageret* i selvgranskende at overveje hvordan man når til de fortolkninger, man gør: "Vold i parforhold er patologisk, og her er grundene til at det er tilfældet i Pakistan såvel som i New York". For Kaufman gives forklaringer og beskrivelser ofte med *præskriptiv* ballast, der refererer til en kritisk selvrefleksion over de grunde man er nået frem til for sin kvalifikation. Dette adskiller Kaufman kategorialt fra enhver anden slags beskrivelse, fordi for ham er der forskel på at noget kun er beskriveligt kontekstuel på at noget kun er beskriveligt *under fortolkning*. Kaufman er altså stødt på en distinktion mellem sociale fakta som han ikke var opmærksom på at eksplicitere, hvorfor Pigliucci havde så let ved at problematisere hans kategoriadskillelse: der er *nogle* sociale fakta der glimrende lader sig beskrive udelukkende i kontekst, som f.eks. hvad vi laver i økonomi og deskriptiv sociologi/antropologi, men der er *andre* slags sociale fakta for hvilke dette ikke gælder—dette fordi de er

bærere af moralske egenskaber. Og at reducere disse moralsk bøjede kendsgerninger til rent deskriptive forekomster er netop den antirealistiske manøvre der lader til at lade sig implicere såfremt man uden videre forsøger at kombinere Kaufman og Pigliuccis synspunkter. Hvad Habermas til gengæld kan bidrage med her er at denne *refleksivitet* Kaufman kommer ind på i forbindelse med hans begreb om fortolkning er direkte knyttet op på vores kapacitet for fri viljesytring i det sprogspil hvor vi holder hinanden etisk ansvarlige for vores handling. Kaufman forsøger endda at gribe efter forklaringen for denne refleksivitet med de præcis samme filosofiske ressourcer som Habermas mobiliserer i sin artikel i den fulde artikulering af den fri vilje med moralsk kapacitet, navnlig at denne refleksivitet 1) afdækkes inden for rammerne af *sprogspil* (og særligt sprogspillet om ansvarlig handlen) og en socialisering ind i disses grammatik og semantiske rum for at opnå evnen til at engagere sig kvalificeret i 'the space of reasons', og dermed nå til en erkendelse af sin frihed og endeligt evnen til at bemestre diskursetiske procedurer (Wittgenstein), samt 2) Sellars' dualistiske sondring mellem manifestet og det videnskabelige billede som udgangspunkt i udformningen af den teoretiske dualisme der garanterer livsverdensperspektivet skjoldning mod en selvobjektivering der udraderer den kognitive selvforståelse som *fri deltager* forudsat af moralsk fortolkning.

Det er også i kraft af det Habermasianske perspektiv at vi nu kan formulere hvordan hvad der forekommer som en kategoriforskel mellem sociale og naturvidenskabelige forklaringer kan opnås uden den uheldige konsekvens at "over-ontologisere" socialvidenskabelig epistemisk inventar. Kaufman er tvunget til at opgive hans position om at *handlinger* ikke kan være *hændelser* (eller 'discreet events'), men det behøver heller ikke true hans position i lyset af at Habermas godtgør for sikkerheden af den fri volition i intentionaliteten der går forud for en handling, samtidig med at 1.-personsperspektivet kan legitimt og 'emancipatorisk' tillades at belyses af naturvidenskaberne. Det er ikke længere et punkt hvor Kaufman taber positionel integritet ved at opgive det. Det er *sådan* at Kaufmans 'fortolkning' kan sikres sit moralrealistiske islæt i lyset af den videnskabspluralistiske beskrivelsesstrategi i Pigliuccis naturalisme: at grunde og handlinger sagtens

kan beskrives som årsager og hændelser uden at dette epistemisk-dualistiske perspektiv må opgives eller trues.

Betragtet at hans position i det store hele lader til at stå intakt på den anden side af den Habermasianske syntese, er der da overhovedet nogle punkter hvorpå Pigliuccis position må lade sig revidere? Ja der er: der er to, og begge vedrører Pigliuccis antirealisme i både epistemologisk og moralsk forstand. Den *epistemologiske* antirealisme tilkendegav Pigliucci i forbindelse med debattens omdrejning om behovet for narrativitet (eller for Pigliucci: 'teleologi') i vores socialvidenskabelige bedrifter. Dér påpegede Pigliucci at det mening at se *alle* vores videnskaber som en elucidering af vores givne og ko-konstituerede omverden gennem narrative praksisser, eller sprogspil, under rationalet af at verden ikke har brug for teorier; vi har! Pigliucci appellerer altså til det samme Wittgensteinianske perspektiv Kaufman og Habermas gør, navnlig at videnskab er en social artspraksis, men hans formulering her bærer i sig en ladning hvor en epistemologisk anti-realisme er impliceret. Habermas gik så vidt som at sige at videnskaberne selvfølgelig er udformet af os, men via appel til Putnams 'interne realisme', der samtidig tillod ham at bibeholde sin anti-metafysiske naturalisme, sagde han også at der ingen grund var til at antage at denne ko-konstituerende effekt vores praktiske begreber har på vores kognitive adgang til verden dermed skulle efterlade denne forståelse 'kunstig', eller ude af stand til at blive taget bogstavelig som videnskabelig teori (være det sig fysik, biologi, socialvidenskab, etc.). Der er ifølge Habermas tale om en pragmatisk-epistemisk forudsætning, ikke at vi er dømt til skeptisk relativisme.

Men Pigliucci lader omvendt til at gå lige til en slags nominalistisk insinuerende af at teorier *in toto* på en måde ikke 'kobler an' på verden ud over i en epistemisk forstand, altså kun *for os*; at der med "videnskab som narrativ" skal forstås at der er noget grundlæggende fiktivt over den, som en slags forlængelse af en fikcionalisme ind i videnskabsfilosofiⁱⁱ nu hvor videnskabelige sætninger kastes ind i en kategori af forklaringer der reducerer dem til et sprogspil á la en relativistisk læsning af Wittgenstein. Mens Pigliuccis teoretiske pluralisme som han artikulerer i 2.1 er stærkt præsenteret og forsvaret, vil den pr. Habermas' lys ikke være legitimeret i at antage anti-realisme følger blot fordi observerende nomologisk og

teleonomisk videnskab nødvendigvis må opstå ud af en menneskelig livsverden, som vi har set. Grunden til at det Habermasianske perspektiv vil insistere på at Pigliucci tilbagetrækker denne uberettigede antirealisme er at den truer de pragmatiske forudsætninger for at vi i vores argumentationsfællesskaber kan tage hvad vi siger til hinanden som sandt. Og hvis vi opløser selv den mest beskedne realisme på dette punkt, vil konsekvensen være lig den Habermas holdt Rorty til anklage for; navnlig at erstatningen af snak reguleret af et praktisk begreb om sandhed til fordel for snak om optimal Darwinistisk coping med éns omgivelser i virkeligheden bare er at erstatte én objektivisme med en anden, med en tilsvarende fremmedgjort selvforståelse til følge som den objektivisme neurovidenskaben foreslår. Det undergraver muligheden for overhovedet at forholde sig epistemisk.

Pigliuccis efter alt at dømme anti-realistiske position på *etik*ⁱⁱⁱ er det andet punkt hvorpå han må vige grund. Jeg har henvist til den flere gange indtil nu, og det endelige problem med den viser sig at være at uanset om vi anskuer hans deskriptivistiske position på sociale og normative fakta (dvs. at socialvidenskaben er deskriptiv i sin aktivitet, punktum) gennem linsen af Poppers kritik af antropologien (Popper, 1969/1979), Sellars' moralsk prægnante manifest-billede (Sellars, 1963), Nagels "view from somewhere" (Nagel, 1986) eller Kaufman-via-Habermas' kommunikative livsverden så er vi nu i stand til at kunne foreslå at et ekstra lag af metodologisk distinktion og kompleksitet udspringer på baggrund af Pigliuccis koncept om socialvidenskab. Dette er nødvendigvis en normativitet der ikke udtømmende er forstået ved at være beskrevet som manifestation i lokale socialkontekster. Grunden hertil så vi ovenfor i Kaufman med distinktionen mellem moralske og ikke moralske sociale fakta, og eksistensen af førstnævnte, for så vidt at de er situerede i vores livsverden (eller artspraksis, i biologisk beskrivelse), har en interessant implikation for Pigliuccis spektrumsmodel: de indebærer at for så vidt modellen kun godtgør for deskriptive strategier til at nå en forståelse af et fænomens videnspluralistisk tilnærmede natur, så er der altså her tale om en afart af sociale fakta der *ikke synes at kunne indfinde sig* på dette spektrum; snarere eksisterer de i stedet ude i de argumentationsfællesskaber som forhandler i gode grunde til at tage

en teori for gode varer—inklusiv Pigliuccis forstående teori! Så at sige at Pigliucci må acceptere "et ekstra lag af kompleksitet" i hans model over socialvidenskab er derfor heller ikke helt rigtigt: der er i stedet tale om sociale fakta der teoretisk må betragtes som *forudgående* for modellen overhovedet, i stedet for *endeligt emergerende* på den fjerne ende af kompleksitetsspektrummet. Det er *derfor* at spektrumsmodellen fungerer så godt som en epistemisk indramning af hvordan vi metodologisk bør gå observerende til værks i vores undersøgelser af vor mangefacetterede og komplekse fænomenverden, men kommer til kort når det kommer til at konkretisere hvad implikationerne af vores deltagerperspektiv er, som Pigliucci i øvrigt ellers blankt vedkender sig at vi har når han går så vidt som endda at sige at *al* videnskab er en narrativ, menneskelig praksis der springer ud af vores behov for forståelse. Vi bemærkede derudover også at denne problematik for Pigliucci manifesterede sig som et spørgsmål om hvordan han kunne være sikker på at der var tale om 'teleologiske' processer i menneskelig handlen ("I don't just look like I have a purpose; I have a purpose!"), og ikke bare *tilsyneladende* formål. Dette problem løses også nu i lyset af Habermas' formulering af fri vilje som en pragmatisk forudsat, og pragmatisk realiseret, kapacitet i den socialiserede person.

Lad os nu opsummere positionen som den står. Vi kan tage det ganske bogstaveligt når vi siger at der i videnskabsfilosofisk forstand findes en sådan ting som et socialt fakta under naturalisme. Disse emergerer som distinkte fra fysiske og biologiske fakta når vi akkommoderer metodologisk for de niveauer af kompleksitet sociale fænomener præsenterer os med, hvilket er påkrævet for så vidt at teoretisk reduktion ikke er mulig (mens ontologisk reduktion er). På denne måde kan de forskellige beskrivelsesniveauer alle gå sammen om at beskrive et givent socialt fænomen, og via de særlige metodologiske privilegier hvert beskrivelsesmodus er indrettet med vil forskellige dele af det komplette, naturlige billede vise sig; som sådan naturaliseres vores sociale og normative eksistens også. Disse deskriptive strategier hører til vores kapacitet som epistemiske subjekter for at *observere* fra et 3.-personsperspektiv som vi kan træde ind i relativt til et givent fænomen, i det omfang det er i vores epistemiske interesse. Dette observatør-perspektiv udspringer imidlertid på

baggrund af den konkrete situering vi i udgangspunktet befinder os i: vores *deltagende* rolle i hverdagslig praksis, inklusiv praksis i vores kapacitet som epistemiske subjekter, hvor vores 1.- og 2.-personsperspektiver er i førersædet. Vores personstatus opnås gennem socialisering, hvor vi lærer hvad det vil sige at handle på acceptable, eller gunstige, motiver; og at lære at vælge imellem værre og bedre grunde for handling forudsætter en overbevisning om at vi faktisk er frie til at fortolke og handle derefter. Den epistemiske kontekstsensitivitet som det naturalistiske forklaringshierarki udbad sig forstærkes altså yderligere som et krav om en egentlig, epistemisk dualisme for at kunne akkommodere for at vores frihed til, og forventning om, at handle bedre eller værre implicerer eksistensen af normative fakta der er egentligt præskriptive. Dette betyder altså, at en metaetisk realisme lader sig udlede—eller rekonstrueres—af denne naturalistiske position. Disse moralske fakta, der knytter sig an på vores (mere eller mindre overvejede) volitionelle engagement med vores mentale og sociale aktiviteter i hverdagen, kan ifølge Habermas rangeres i et hierarki af gyldighed: forslag til løsningen af et socialt problem, eller til overvejelsen af hvilke motiver for handling man skal tage, kan appellere til pragmatiske (formålstjenstlige), etiske (gode) og moralske (rette) grunde, der afgøres i en særlig akt af kommunikativ handlen udført under en stærk motivrefleksion i overensstemmelse med diskursetikken.

Det er imidlertid ved denne skilning, efter at positionen er sikret, at jeg ønsker at *bryde* med Habermas, og revidere min position en sidste, subtil gang inden indgangen til præsentationen af mit argument for kærlighedens normative natur, i henhold både til *at* den er der—og centralt *hvad* den er, og hvordan vi bør forstå den. Det er dét sidstnævnte punkt der motiverer mig særligt i at tage dette ekstra, sidste skridt i forhandlingen af etiske faktas epistemiske natur. Mens Habermas' indskud med henblik på at sikre et livsverdensligt perspektiv mod selv-objektivering, argumentere plausibelt for en pragmatisk kompatibilisme og påvise hvordan en praktisk diskursetik knytter sig an på denne alle er stærke, filosofiske artikuleringer af en naturalisme som jeg vil tilskrive mig den, vil jeg ikke følge ham i hans særegne argument for beskaffenheden af metaetisk realisme. Overvej dette uddrag fra Rortys anmeldelse af Habermas' *Truth and Justification* (2003):

"But, although he [Habermas] thinks Putnam to be sounder than Brandom on the subject of empirical truth, he is dubious about the absence of what he calls "the moment of unconditionality" in Putnam's account of moral norms. Putnam's Deweyan and Aristotelian "virtue ethics", he thinks, does not do justice to the distinction between "a universalist morality of justice and particularist ethics of the good life" (228). [...] Those who follow Dewey in thinking of context-independence as a Platonist shibboleth will see Habermas as trying to nudge us back from Hegel to Kant at just the wrong moment--the moment when Hegelian ideas are beginning to revitalize analytic philosophy of mind and language. But if one thinks that Plato and Kant were on to something that Hegel was wrong to abandon--that playing the game of giving and asking for reasons requires both the notion of ontological givenness and that of unconditional obligation--then one will find this book very welcome indeed." (Rorty, 2003)

Og i lyset af sentimentet Rorty beder læseren tage stilling til her, finder jeg mig selv brændt inde med spørgsmålet: er Habermas i virkeligheden for inflationær omkring hvad han vil have det pragmatiske tankegods under forhandling efter 70'erne til at bære? Har vi virkelig brug for et praktisk begreb om et Kantiansk *das Recht*, transcendentalt indfanget, der infleksibelt kan lade sig applicere transkontekstuel? Behøver en intelligent etik om 'det gode liv' at være så partikularistisk som han anklager Putnam for? Og er vi, for at tale om kærlighedens normative aspekt, nødt til at stensætte den i Habermasiansk-moralske termer frem for etiske?^{iv} Det er jeg ikke overbevist om, hvorfor jeg vil afsætte det næste afsnit til at præsentere Putnams metaetiske realisme, som er sidste brik i min naturalistiske position.

3.2 Den ydmyge etik - et pragmatisk korrektiv

Den metaetiske realisme der her er på tale er præsenteret i Putnams *Ethics Without Ontology* (2004/2005). Dette afsnit vil præsentere den eksplicit

Deweyske teori om social etik Putnam her præsenterer, og forsvare den mod Habermasianske indsigelse som Rorty rapporterede den. Jeg vil vise, at en metaetisk realisme^v lader sig udlede af en pragmatisk belyst naturalisme, som fyldestgørende kan godtgøre for kvalificeringen af visse handlinger og motiver over andre, også i et sådant omfang at den universalistiske impuls Habermas mener det Putnamske perspektiv mangler kan sikres; og at dette kan opnås uden rekurs til a priorisk, quasi-transcendentalt afdækket kognition, men med en trofast bibeholdelse af de etiske, sociale fakta inden for rammerne af det kontingente uden behov for infallibilistisk, Kantiansk "ukonditionalitet". Der er bemærkelsesværdige overlap mellem Putnam og Habermas' positioner her, men den centrale forskel består netop i deres udsyn på i hvor høj grad den klassiske pragmatisme får lov at præsidere over etikken.

Lidt indledende kontekst er nødvendig for at forstå hvordan Putnam både er i stand til at frigøre etikken fra sin eksistens som rent intellektuelt inventar der foreskriver handling 'ind i' praksis fra en mystisk, super-verdenslig position, og leder den tilbage som en empirisk facet af vores praktiske virkelighed, og *samtidig* undgår at glide ind i en kontekstualistisk relativisme lig f.eks. den Rorty temmelig overlagt tilskriver sig (se Rorty, 1979/1980; 1989/2009; 1991/1999). I del 2 af *Ethics*, 'Enlightenment and Pragmatism' (Putnam, 2004/2005, s. 87-129), præsenterer Putnam nemlig sin etik som stensat inden for rammerne af en forhåbning om indtrædelsen af en "pragmatisk oplysning", der til sig har knyttet en række attituder, overbevisninger og indstillinger der informerer dette etiske perspektiv.

Putnam åbner 'Enlightenment and Pragmatism' med kapitlet 'The Three Enlightenments' med udpluk fra Platons dialog *Euthyphron*, hvor han spørger ind til *hvad det er* i mødet mellem Sokrates og den unge og temmelig skråsikre Euthyphron der forekommer os, 2.500 år senere, som egentligt--og forbilledligt!--filosofisk. Putnams forslag er at det er den refleksive attitude og kritiske "næse" Sokrates indstiller sig til sit sociale og praktiske hverdagsliv med, som han ikke bare demonstrerer i denne eksplicit sociale (dialogiske) kontekst, men også overbeviser sin gudfrygtige samtalepartner om at han må indrette sig med, hvis da ikke vi ønsker at overlevere retfærdighedens gang til religiøs-dogmatisk tænkning med fare for en social

og samfundsmæssig fanatisme der først rigtigt ville true håbet om retfærdig praksis i vores fællesskaber (ibid., s. 89-92). Vi kan sige, at hvad Putnam mener at det egentligt filosofiske ved Sokrates qua filosof er, er den særegne *intellektuelle disposition* han udviser.

Herefter hopper Putnam et par tusind år frem til Oplysningstiden. Han fremhæver her et par af de landskredsfremskridt der fandt sted i perioden, navnlig formuleringen af den *sociale kontrakt* hvilket udgør den første egentligt moderne formulering af den demokratiske forestilling om regering på baggrund af de regeredes samtykke; og formuleringen af den nye videnskab, der i den klassiske Oplysningsånds optimistiske drøm om menneskets emancipering endeligt skulle belyse menneskets (ideelle) plads i kosmos (ibid., s. 92-92).

Hvor Putnam vil hen med disse generindringer er at sætte ord på en intellektuel attitude der trods de to perioders forskelligheder binder dem sammen i den indstilling der motiverede dem: navnlig en *villighed* og *iver* efter at sætte kritisk spørgsmålstegn ved dogmatisk tænkning, overleveret visdom, blindt accepterede sociale institutioner og indgroede og forkalkede *Weltanschauungen*, motiveret af en tiltro til det menneskelige sinds kritiske refleksive kapaciteter til initiering af *reform*. Det er *denne* kvalitet der er på spil både når Platon kritiserer institutionaliseringen af de etablerede religiøse praksisser og tænkemåder i *Staten*, og dertil fortalte for ligestilling mellem kønnene via det meritokrati der danner rygrad for hans republik, samt når Oplysningen kaster alt fra skolastik til selvforskyldt umyndighed på flammerne af fakkellyset der skal vise vejen til den nye verden. Og det er denne kvalitet han vil benytte sig af som karaktertrækket ved det etiske perspektiv han sidenhen lader ekstendere fra det (ibid., s. 94).

Han kalder det *reflective transcendence*, og påpeger dets analoge natur til Habermas' *emancipatoriske erkendelsesinteresse* fra *Knowledge and Human Interests* (Habermas, 1968/1972). Putnam medgiver at hans eget forestående begreb er noget vagt, og lader sig fortolke på en række måder, og lader lys kaste på et ved at redegøre for hans forhåbning om en *tredje oplysning*, ledt af denne 'refleksive transcendens' der tager det pragmatiske tankegods til sig--særligt Dewey--som forbillede for hvordan den bør bære sig (Putnam, 2004/2005, s. 96).

Putnam fremhæver en af Dewey's fraser fra *Experience and Nature* som han bruger til at beskrive hvordan 'refleksiv transcendens' vil se ud i en pragmatisk omformulering: at man med oplysning bedriver en 'kritik af kritik'. Hvad det vil sige er at man ikke bare er kritisk og non-dogmatisk prædisponeret, som de to første oplysninger var, over for de praksisser, institutioner, normative reservoirer, kulturelle artefakter, osv., som man vil reformere på, men at man derudover også er opmærksom på at *selve de måder* vi er vant til at kritisere på måske også er hvad der må underkastes en kritik for at reformere med success. Og Putnam mener at netop derfor er pragmatismen en så velkommen ressource i vores kontemporære problemsituation, for så vidt han er orienteret er vi i vidt omfang forstenet dogmatisk i vores kritiske attituder (værket er i det hele taget markant i sin kritiske indstilling over for mainstream analytisk filosofi)—hvilket er den samme indstilling der motiverede Rorty i at prise den "Hegelianske revitalisering af analytisk filosofi" i Habermas-anmeldelsen. Deweys pragmatisme, for Putnam, stiller os i stand til at indstille os på nye videnspluralistiske måder, med forbillede i Dewey og James' kritik af klassiske rationalistiske og empiriske doktriner, som der på én og samme tid formår at være for skeptiske i deres forestillinger om hvad der kan vides, og hvordan, og *samtidig* være alt for skråsikre i deres infallibilistiske tiltro til hhv. a priorisk viden og "experience" (ibid., 96-99).^{vi} Og Deweys formanen til på ny at vende tilbage til en empirisk besindethed, i denne videnspluralistiske "kritik-kritiske" forstand, mod vores praktiske, situerede og *sociale* liv er den attitude Putnam lader gå forud for sin forståelse af *hvad etik er*; og begynder måske også at pege på hvorfor denne etik er "without ontology"; det er den selvfølgelig ikke i den forstand at den er stensat som deliberation over god praksis i en empirisk virkelighed, hvilket tildeler den en temmelig ligefrem realisme, men den er ontologiforladt i den forstand at den ikke skal indfanges i en super-verdenslig eller bogstavelig, substantiveret eksistens i en eller anden sfære, hvor problemet så bliver at etablere 1) denne ontologis realistiske kredentialer i en tidsalder hvor naturalismen er en seriøs betingelse for tænkning, og 2) at forklare hvordan den kausalt kommer til at knytte an på praksis. Dette 2) står i forlængelse af Putnams kritik af enhver filosofisk teori, inklusive etiske, der gennem det

sprog den stensættes i får talt ting ind eller ud af faktisk eksistens, der implicerer både inflationære såvel som deflationære teorier; begge må nødvendigvis være reduktive for så vidt de beder om en kognitiv suspendering fra vores faktiske, i-levede verden (Putnam, 2004/2005, s. 17-21, 82-85). En konsekvens af disse to kritikker af "ontologi" er for Putnam, at vi i vores praktiske og sociale eksistens er nødt til at forkaste forestillingen om infallibilistisk, a priorisk viden, inklusiv viden om god praksis, vi kan appellere til. I henhold til *etisk* viden, positionerer Putnam sig med denne præsentation af Dewey, der rammer hovedet på sømmet relativt til konteksten Putnam her fremføres i så godt, at jeg vil citere det fuldt ud:

"...Dewey is not attacking sympathy as such. What he calls for is a *transformation* of sympathy. Like Aristotle, he believes that the reasons for being ethical are not apparent from a non-ethical or pre-ethical standpoint—one must be *educated* into the ethical life, and this education presupposes that one is already *in* a community; it is not something that brings community into existence. Dewey would agree with Kant that the person whose impulses are transformed in this way, the Deweyan moral person, treats the ends of others as something other than mere means. Her sympathy is not something that *competes with* her other impulses, but something that fuses with them. Such a person thinks in terms of "we" rather than simply "me". This she obeys the Kingdom of Ends formulation of Kant's Categorical Imperative (always regard the humanity in the other as an end, and not merely as a means)." (ibid., s. 102-103).

Indtil videre er der intet her der adskiller Putnam fra den formulering af moralsk socialisering som Habermas viste os. Moral er noget vi lærer og socialiseres ind i, når vores intelligens socialiseres. At respondere på sociale situationer med f.eks. sympati er noget man *lærer* den praktiske og etiske værdi af. Subjektivitet er fundamentalt intersubjektivitet; man socialiseres ind i sin subjektivitet derigennem. Deweys etik er i almenhed diskursivt anlagt med henblik på at kvalificere forslag til forbedring af praksis via

refleksiv brug af vores socialiserede intelligens og empirisk undersøgelse, der manifesterer sig i at værdidomme kvalificeres med bedre eller værre *warrant* (Anderson, 2014, 2), og i lyset af Habermas' diskursetik synes Putnam og Habermas altså at flugte fint med hinanden indtil videre. De subtile diskepanser Rorty indikerede i sin anmeldelse, og som jeg er ude efter, kigger imidlertid frem umiddelbart efter ovenstående passage:

"But Dewey's account of *moral motivation* is quite different from Kant's. For Kant, it is the "dignity" of obeying "the moral law" that is the motive (which means, ultimately, the "dignity" of giving myself a law that all other rational beings can also give themselves, the dignity of "autonomy"). For Dewey, there is no separate, and certainly no uniquely transcendent, moral motivation that we have to postulate, only our pluralistic and disparate but *morally transformed* interests and aspirations. The Kantian dualism of "reason" and "inclination" is rejected from the beginning." (Putnam, 2004/2005, s. 103).

Og her begynder tråden at knække iht. til Habermas' formulering af hvordan moralsk og etisk kapacitet og inklinasjon stiger ud af vores pragmatiske hverdagsliv. For Habermas synes ikke at kunne acceptere en manglende distinktion mellem en inklinasjon og en god grund, fordi vores inklinationer kan være værre eller bedre; og for ham er det netop en procedural udveksling i diskursetisk observation af hierarkiet af moralske grunde der kan sparke ind og rette på sådanne. Men hvis vi ved en 'separat' og 'transcendent' moralsk motivation skal tælle *værdigheden ved at følge en moralsk universalisme kun muliggjort af at ville sin vilje*, som Putnam her foreslår, og at Habermas mener at en gyldig diskursetik *kun kan følge* af en sådan universalisme som en egentlig etik for kommunikativ procedure fordi den stiler regulativt efter moralske grunde, så lader det til at han måske virkelig er for inflationær omkring hans moralske teori: selvom han gjorde sit til at naturalisere ophavet for hans Kantiansk-transcendentale kognition om mulighedsbetingelserne for pragmatisk fri handlen (og dermed moral), og erstattede 'værdighed' med et pragmatisk koncept om 'personstatus', har

han ikke dermed givet mere af en forklaring på hvor dette universalistisk-moralske perspektiv under pragmatiske og naturalistiske omstændigheder opstår end Kant selv gjorde med appellen til a priori videns' status som på en eller anden måde 'iboende'; der mangler en referent der binder menneskets vilje til denne universalistiske impuls, også hvis vi som Habermas forestiller os den som i princippet påviselig i naturvidenskaberne. Så når Habermas siger: "The language game of responsible agency opens up a horizon, stretching across the whole spectrum of freedom of the will, from 'free will' to 'mere choosing'..." (Habermas, 2007, s. 19), så arbejdet han med en for Dewey og Putnam a prioristisk ontologisering af allerede-eksisterende moralske præskriptiver, der for så vidt at de påvises med et transcendentalt argument må forstås som om *de altid havde været der*; i modsætning til de "blotte" fakta om hvad der relativt til en given kontekst kunne være *godt* at gøre, som vi "bare vælger". Putnam ville indvende mod Habermas at dette er en forklejning af hvad vores kapaciteter som etiske væsener implicerer, som sandsynligvis har at gøre med et håbligt islæt i Habermas' inflationære moralteori; Putnam sætter ikke for lidt på bordet, Habermas sætter for meget! Derudover kunne man spørge hvad den pragmatiske konsekvens for socialt liv ville være såfremt man efterlevede det pr. Habermasiansk forskrift; at man skal behandle hinanden med respekt ikke fordi vi betragter det som værende i forlængelse af at forvalte en god (: etisk) livspraksis med hinanden, men fordi *vi skal* jf. en abstrahering af vores subjektivitet op i et tilhørsforhold til det universelle, under internaliseret trussel om repressalier.^{vii}

Men hvis jeg vil bruge Putnam til at prikke hul på de inflationære tendenser Habermas' moralteori er bærer af, er jeg da i stand til at stille med en erstatning til det jeg her afviser på hvad Habermas ville kalde *rent etiske* termer med dette perspektiv?

Det tror jeg godt jeg kan, og uden at forskellen relativt til Habermas' bliver dramatisk. Dewey som etiker, i Putnams hænder, fremstiller etik som en praksis af at applicere refleksiv intelligens til sociale problemer, som forudsætter menneskers intellektuelle og kritiske engagement i deres transaktionelle forhold til deres omverden (Putnam, 2004/2005, s. 106-107). Fordi vores omverden, og dermed vores egne liv, er kontingente, er ethvert

problem kontekstuel defineret af de (langt det meste af tiden) singulære kontingenser der indrammer dem; mens at i det omfang at vi kan overføre viden fra tidligere succesfuld problemløsning fra én kontekst til en anden godt kan lade sig gøre, og dermed give ophav til teori-lignende entiteter. Men den *fallibilisme* der ligger ved hjertet af den Deweyske—og Putnamske—'inquiry' indebærer at disse aldrig kan hypostaseres væk fra de kontekster de er opståede i, og kan på den måde ikke hypostaseres op i en position hvor de har givet, transkontekstuel gyldighed via f.eks. at rekonstruere dem som a priori entiteter. En sådan manøvre flyver i ansigtet på den naturalisme, fallibilisme og anti-ontologiske (men realistiske!) attitude Dewey-Putnam alliancen insisterer på, og udføres den alligevel er risikoen en moralsk dogmatisme der truer nødvendig nytænkning om problemer som disse dogmatiske tankemåder måske er en del af! Manglen på denne fallibilisme, eller sans for kritik af egen kritik, var netop hvad der tragisk endte med at forstene de to tidligere oplysninger i dogmatik omkring de metoder og traditioner de endte med at frembringe (ibid., s. 106-107). Og filosofiens (og filosofiens!) rolle i denne oplysning er helt en anden for at undgå denne skæbne:

"The aim of philosophy in general, and ethics in particular, should not be *infallibility* (or a set of eternal theoretical truths). The philosopher who wrote that "Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men" emphasized throughout his long life that philosophies arise out of time-bound reactions to specific circumstances faced by human beings in given cultural circumstances. [...] the ethical recommendations that Dewey himself made were either addressed to specific problems [...] or, if they were general, they were *methodological*." (ibid., s. 31-32).

Men hvordan moralsk realisme fra en sådan position? Hvis begge fødder skal holdes plantet i det kontingente, og enhver appel til ontologi og

metafysik er forbudt, hvordan kan man da tale om en etisk realisme (vi sætter parentes omkring værkets titel endnu engang)? Er Putnam ikke nødt til at medgive en grundlæggende skepticisme omkring (etiske) kendsgerninger, ligesom den han gennem hele livet harcelerede mod Rorty for at indtage (se f.eks. Putnam, 2000^{viii})? Må han ikke appellere til en slags realisme der ikke er kontekstualistisk for at have et anker til at tæmme den implicerede relativisme i stormen af det kontingente?

Putnams svar på denne tilsyneladende udspekulerede hovedpine er måske stærkest fremført i kap. 2 af del 2 af værket, hvor Putnam foregriber og svarer på kritiske indsigelser på hans position, bl.a. fra Bernard Williams (2000) der siger præcis ovennævnte: enten må Putnam bide i kuglen og acceptere relativisme, eller også må han acceptere en realistisk minimumskomponent uden for kontingens til at kvalificere hans fallibilisme så den ikke kolliderer til skepticisme; og hvis sidstnævnte er tilfældet, så har Putnam så vidt Williams kan se bare taget pragmatisk tankegods og artikuleret endnu en doktrin der efterlader hans appel til en 'pragmatisk oplysning' som en historisk 'Pragmatisk Oplysning' der venter på at forfalde til eget dogme. Hertil svarer Putnam at denne insisteren på en enten-eller er eksemplarisk for de dogmer, hans pragmatisme er designet til at gøre op med; og denne pragmatisme fremstiller helt centralt at løsningen af etiske (og politiske!) problemer kan foregå situeret, og at forslag til løsninger kan foregå i en refleksiv forhandling af bedre eller værre grunde uden at vi behøver en appel til absolutte standarder for at afgøre den bedste—eller rigtige. Det er sandt at problemer er kontingente, og som sådan har Williams ret i at Putnam ikke kan appellere til andet end kontingente løsningsforslag; men det vil han heller ikke. For for Putnam, og det er her han skiller sig fra Rorty, er der en ukompliceret men *afgørende* forskel og distinktion at drage imellem at *tro* eller *mene* at et givent løsningsforslag er retfærdiggjort ('justified'; 'warranted'), og at det *faktisk er det* (Putnam, 2004/2005, s. 126-129).

Putnam siger altså, at i det omfang at vi kan blive enige om at et problem faktisk findes så kan vi også i vores kapacitet for refleksion over gode grunde til at give bud på problemløsninger, medgive at på præmisserne af problemets logik er der deri lagt en evaluativ standard for hvilke løsninger

der er bedre eller værre egnede til at løse det. Kort sagt: for så vidt vi medgiver at der i en temmelig ukompliceret forstand *findes fakta om sociale problemer*, så må vi også medgive at der *findes fakta om løsningen der resolverede dem*. Og det er disse sidstnævnte fakta der for Putnam—og for mig—udgør etiske fakta. At disse er mangefold, kontekstualistiske og ikke i deres udgangspunkt (højest lejlighedsvist) kan lade sig applicere på tværs af kontekster gør ikke så meget; for det truer hverken den realistiske status af kendsgerningen eller at der findes en præsriptiv brod indlejret i den, jf. at problemet "taler selv" og afkræver os en passende respons. Dette kan også formuleres med omvendt fortegn: for så vidt at vi vil sige at der er socialt problematiske situationer, såsom voldelige forhold, være det sig i Pakistan eller New York, der kan *forhindres* ved at tilegne os bestemte attituder, værdier og etiske praksisser, så bør vi altså gøre de ting—og dette kan vi tage som ikke bare et socialt fakta i en bogstavelig forstand under en naturalisme som jeg har stensat hele denne diskussion med udgangspunkt i, men også som et særegent socialt fakta der er *etisk* med præsriptiv kompetence. Og for så vidt det er i vores interesse at efterleve det, er det heller ikke nogen kognitiv pris at betale—tværtimod!

Noter til 3.1

ⁱ Se også Karl Poppers essay der responderer på Adorno's kritik af ham i *Positivismestriden* (Popper, 1969/1976), hvor han kritiserer netop en sådan "marsmands-antropolog".

ⁱⁱ Se Eklund (2015, 2.1) for fikcionalisme om sprog og ontologi.

ⁱⁱⁱ Det skal bemærkes at Pigliucci er lige så berømt i sin kapacitet som moderne stoiker som han er for sin videnskabsfilosofi (se f.eks. Pigliucci, 2015), så jeg vil ikke gå så vidt som at sige han er en slags positivist på anliggender om menneskelige værdier eller etiske påstandes natur; men hans tilsyneladende manglende inklination til at tilskrive sig snak om præsriptiv normativitet motiverer mig alligevel til at kategorisere ham som antirealist.

^{iv} Se f.eks. Finlayson (2005) for en kritisk evaluering af Habermas' moralske kognitivism, der påpeger at Habermas synes nødvendiggjort i at 1) revidere eller droppe sin kognitivism, og 2) vige mere grund til de pragmatiske implikationer af hans sprogteori og moralfilosofi hvis ikke diskursetikken skal bryde sammen. Finlayson siger altså, at hvis diskursetikken som program skal virke synes den nødt til at slås løs fra Habermas' stående (pr. 2005, i hvert fald) sprogteori, droppe antagelsen om at moralsk rigtighed er analogt til epistemisk sandhed, og i stedet sige at moralsk rigtighed 'flyder fra' konsensusen der kan opnås ved gode og rimelige grunde (altså: god '*justification*'). Diskursetikken er altså god nok, men ikke tilstrækkelig pragmatisk!

Noter til 3.2

^v Man må undskylde mig brugen af dét begreb om en etisk teori fremstillet i en bog der trodsalt hedder '*Ethics Without Ontology*'! Titlen refererer til Putnams kritiske indstilling mod ontologiseringen af alt fra matematiske til etiske kendsgerninger meget lig den Kaufman løb ind i, der i bogen efterfølges af et forsvar for hvad Putnam kalder 'konceptuel relativitet' og 'konceptuel pluralisme'.

^{vi} Der, som Putnam påpeger med henvisning til James' kritik af empirismen (Putnam, 2000, s. 98), faktisk også bærer visse a prioriske forudindtagetheder omkring viden-som-erfaring; navnlig at fordi det apperceptive moment i vores sanselige opfattelse af hvad empirismen formaliserer som en epistemologisk enhed, "*experience*", eller "*data*" er så intimt sammensmeltede, kan disse kun askilles via en non-empirisk, epistemologisk manøvre.

^{vii} Se Haysom (2009) for en kritik af Habermas' lingvistiske livsverden med anklagen om at denne slags abstrahering truer subjektet, ikke med en kolonisering af sit indhold, men en fænomenologisk *udtørring*.

^{viii} Hvore Putnam kritiserer Rortys påstand om at epistemisk *justification* (eller *warrant*) er et sociologisk fænomen, hvormed han mener at "*sandhedsværdien*" af et givent *p* skal afgøres af en sociologisk beskrivelse af hvordan *S*'s sociale kontekst reagerer på dette *p*.

4. KÆRLIGHEDENS DOBBELTE NATUR

Med denne omfattende position argumenteret på plads er jeg klar til at træde ind i den egentlige præsentation af normativ kærlighed. Taksonomisk set springer vi nu fra det punkt i argumentet hvor jeg i) etablerer socialvidenskabelige beskrivelser epistemisk, ii) etablerer distinkt *etiske* fakta heriblandt i en metaetisk realisme, og nu går videre til iii) spørgsmålet om den normative beskaffenhed det særegne sociale, etisk prægnante fænomen der er *kærlighed*.

En relativt nylig kontribution til litteraturen om kærlighed er Carrie Jenkins' bog *What Love Is – And What It Could Be* (2017). Det er en bog der tydeligt bærer præg af at være skrevet af en filosof, og er rig på henvisninger til alt fra filosoffer, til forskning i biologi og socialvidenskab, til populærkultur og personlige anekdoter. Den er skrevet til den brede offentlighed, og som sådan er den skrevet mindre som en kontribution til en forskningsagenda, selvom Jenkins' akademiske dyder i skrivning alligevel får hende dækket godt ind. Appellen til offentligheden består i, at bogen er ude i et ærinde af at slå hul på en lang række af de forestillinger vi på vestligt kulturelt plan gør os om kærlighed, spore deres ophav og udstille dem som arbitrære, bedagede eller direkte kyniske. Som sådan gennemgår hun hhv. biologiske, socialkonstruktivistiske og filosofiske teorier om kærlighedens beskaffenhed med det formål at udstille dem som mangelfulde, reduktive eller ufunderede. Dertil engagerer hun sig i en temmelig omfattende kulturkritik omkring vores kultur om kærlighed og dertil relaterede anliggender som kønsroller, ægteskab, monogami som et etisk monopol, heteronormativitet, "shaming" af afvigere fra denne standardmodel, mm. På baggrund heraf præsenterer hun et forslag om at konceptualisere kærlighed som en "dual-nature" model, hvor kærlighed må, i hvert fald i en epistemisk forstand, forstås som ligeligt konstitueret af sociale såvel som biologiske fakta. Hvad dette udmunder sig i er en "love is as love does"-model, der for Jenkins indebærer at man ikke må forgrube sig på, eller marginalisere, individers handlen på deres biologiske impulser.

Grunden til at jeg vælger at tage afsæt i dette værk, til trods for dets status som (i hvert fald i et omfang) populær litteratur, har at gøre med to

overordnede faktorer: i) Jenkins flugter godt med især den naturalistiske del af min position som den nu står, og slår mig særligt som et eksemplarisk repræsentant for den filosof Putnam efterlyser som en etisk praktiker i tråd med hans vision om den 'pragmatiske oplysning'; hun er engageret i kritik, og kritik af kritik, og på baggrund heraf giver hun metodologiske forslag til hvordan vi kan komme rundt om dette praktiske, situerede problem ved at give gode grunde for at tænke og handle anderledes, og hun engageret således *offentligt* (Jenkins, 2017, s. 11-14), og ii) mens hendes kritiske kommentarer er gode, fordi hendes konstruering af problemet er omfattende, så er hendes bud på *hvad* kærlighed er underligt blodfattig, trods bogens titel. Der er en "kærlighed" der helt bliver glemt i snakken om hjerne kemi og social konstrueret performativitet. Så derfor vil jeg nu præsentere Jenkins' kærlighedsteori og den stærke kritik der motiverer den, og sidenhen gå videre til at påpege hvordan der er normative forudsætninger af et begreb som kærlighed der mangler i hendes 'dual-nature'-teori; som hun endda selv vedkender sig i glimt, men ikke gør noget ved. Dette har muligvis at gøre med hendes deklaration i indledningen:

"She [feministisk forfatter bell hooks (sic)] thinks we need a definition of love (particularly one that clarifies that love is incompatible with abuse), because lacking a definition we run a serious risk of mistaking abusive situations for loving ones. I'm not sure it's exactly a definition that we need, but the gist of this thinking resonates with me. [...] When something is dangerous and insidious, just identifying and labeling it can be half the battle. Treating love as massively important yet totally incomprehensible shouldn't strike us as normal. It's a disaster: we are basing some of the key decisions of our lives on something we treat as an inexplicable mystery. Why aren't we more worried about this?" (ibid., s. 8-9).

Jenkins' øjemed med bogen er altså primært kritisk, og i det omfang hun vil etablere en egentlig teori om kærlighed, er det for at give hende en model at kvalificere sin kritik ud fra; hvad man *ikke* må tænke om kærlighed. Og mens

kritikken er god, som jeg vil vise, falder den igennem hvis ikke hendes begreb om kærlighed kan stille med de normative kriterier der ville forhindre en kærlighed fra at udvikle sig patologisk. Hvis kærlighed bare er "anything goes" så længe man ikke forgriber sig på andres muligheder for at elske som de er inklinerede til, er hendes kærlighedsmodel ikke brugbar som andet end en deskriptiv socialvidenskabelig analytik jf. den deskriptivisme der udledtes af Pigliuccis beskrivelse af hvad sociale og normative fakta er, der implicerer den fremmedgørelse fra egen personstatus, her som et elskende, socialt subjekt, som det selv-objektiverende perspektiv indebar. Derudover er det ikke selvindlysende at kærlighedens normativitet er udtømt ved at sige at alle har ret til at elske som de vil. Dette vil jeg sidenhen forsøge at remediere i afsnit 5), men nu først altså: Jenkins!

4.1 Jenkins' dualistiske kærlighedsmodel

Vi vil i præsentationen af Jenkins' model følge den disposition værket selv lægger for dagen: først gennemgår og kritiserer Jenkins' i) biologisk-reduktive modeller om kærlighed, sidenhen ii) samme manøvre overført på radikal socialkonstruktivisme, hernæst iii) en kritik af filosofiens mangelfulde kontributioner om hvad kærlighed *rigtigt* er, på baggrund heraf iv) præsentationen af hendes 'dual-nature'-model, og slutteligt v) hvilke implikationer i)-iv) via v) har for hvordan vi fremover bør forholde os til vores kulturelt indlejrede kærligheds-praksisser.

Første punkt er altså *kærlighed som biologi*. Jenkins tager udgangspunkt i den Amerikanske bioantropolog, forfatter, foredragsholder og rådgiver for datingtjenesten Match.com Helen Fisher's arbejde (2004) på området som repræsentativ for en biologisk-reduktiv forklaring på anliggendet om kærlighedens beskaffenhed: "Fisher thinks romantic love is literally identical to a biological drive, one identifiable by means of its evolutionary history and its role within the human body (and specifically the brain)." (Jenkins, 2017, s. 20). Hertil fortæller Fisher at kærligheden som vi ser den i dag udspringer på baggrund af bestemte evolutionære pres; da mennesket kom på to ben fik kvinder et problem idet at de nu var nødt til at bære deres unger i armene i stedet for at have dem liggende på ryggen, så derfor var det i deres interesse at udvikle stærke, monogame, romantiske bånd med en

partner der kunne beskytte hende. Og fordi mænd ikke har nok tid eller overskud til at beskytte et helt harem, udviklede monogami sig som sådan som den dominante, sociale udtryksform for moderne romantisk kærlighed. Jenkins' problem med Fisher er hendes opfattelse af, at for så vidt ethvert menneskeligt drev for hende er markeret ved dopaminudløsning, således må "kærlighed" altså beskrive dét der foregår i menneskers hjerner når de pr. evolutionært imperativ føler behovet for at formere sig. Hvis det er kærlighed, så mener Jenkins Fisher har karakteriseret noget helt andet end hvad vi mener når vi spørger om hvad kærlighed er for noget; vi ved godt at forhold ofte er intense og føles "kemiske" i starten, men det er hvad der sker derefter vi gerne vil vide noget om; og hvordan forklarer Fisher fænomenet hvor gamle venner i ro og mag en dag beslutter sig for at finde sammen som partnere? Dertil spørger hun også, med reference til en undersøgelse der adspurgte folk i længerevarende forhold om deres forhold, om hvordan det kan være at folk kan rapportere stadig at være "meget forelskede" efter 10 år (ibid., s. 21-30)?

Jenkins er ikke ude på at bortargumentere den relevans substantielle, biologiske og neurovidenskabelige kontributioner kan bringe til bordet i diskussionen om hvad kærlighed er, med reference til det samme, emancipatoriske argument som Habermas præsenterede, og tværvideenskabelige beskrivelsespraksis som Pigliucci fortalte for. Der er en deskriptiv import af kærlighed at finde her der er relevant for os at vide; og faktummet i at selv på et neurologisk plan finder vi en høj grad af varians i hvordan folks hjerner ser ud i kontekster hvor lyst, affektion, forelskelse osv. er på spil (eller en forskel i blandingsforholdet af de "kemiske cocktails", som hun siger), fortæller os at biologien kan hjælpe os med at tæmme folkepsykologiske overgeneraliseringer om hvad kærlighed er med henvisning til naturvidenskabelig evidens, så længe vi er ydmyge nok i vores brug af det data vi har til rådighed (ibid., 26-31). Hendes største problem med en reduktiv beskrivelse af kærlighed på måden Fisher foreslår er at den 1) strider imod vores hverdagslige erfaringer med hvad kærlighed er, 2) at biologiens evne til at forklare de ekstreme variationer i kærlighedspraksis vi ser på makroplan vil hængsle på en slags epifænomenalistisk analogi mellem

vores biologi og vores sociale udtryk (ibid., s. 26, 34-35)—som altså er en filosofisk/socialvidenskabelig teori, ikke en biologisk!

Jenkins gestikulerer altså imod biologiens underbeskrivelse af de mangefold sociale aspekter der findes i den kærlighed, vi gerne vil vide noget om, og på denne måde spejler hendes kritik af Fisher på mange måder de kritikker vi har gennemgået i vores videnskabsfilosofiske afsnit: at den er inkomplet, at den ikke lader til at kunne undslippe behovet for ekstravidenskabelige støtte-forklaringer og at den implicerer selvobjektivering der går imod hvad vi oplever kærlighed på et hverdagsligt plan som.

Så Jenkins går videre til at overveje om kærlighed da så er principielt socialt konstrueret, med afsæt i de konstruktivistiske psykologer Beall & Sternberg (1995). Deres udgangspunkt er lige så skarpt optrukket som Fishers var det, og for dem er kærlighed *konstitueret af*, ikke bare beskrevet eller udtrykt igennem, den historiske og sociale kontekst den givne instantiering af kærlighed fandtes i. Fænomenet er direkte udledt af de sociale og normative kontingenser der indrammer fænomenet, og 'kærlighed' kan som sådan ikke bruges som en rigid designator til at beskrive et kærlighedsfænomen for 100 år siden, og et i dag (ibid.; Jenkins, 2017, s. 42-45). Der er sikkert noget rigtigt om hvad de siger, og Jenkins minder os da også om at kærlighed for Victoriansk kultur var afseksualiseret, var rationel for Oplysningstænkerne¹ og var prægnant med *Sturm und Drang* i Romantikken; kærligheden som en monogam institution med formålet at facilitere familieformering og børneopdagelse er en relativt nylig udvikling fra Europa; og "normal" kærlighed i USA sandsynligvis ville opfattes som afvigende i Kina. Så, konkluderer Jenkins, den Fisherske opfattelse af kærlighed som et fænomen vi i bund og grund kan forudsige med henvisning til biologisk-evolutionære neuro-markører er altså godt og grundigt ude af vinduet i denne optik (Jenkins, 2017, s. 44-45).

Og mens hun er grundlæggende enig med impulsen i dette perspektiv, efterlader det hende i en slags antinomisk position. Hun kan ikke bortforklare sociale konstruktioner som epistemisk uproblematisk, for der synes at være noget ukompliceret *virkeligt* over alle mulige slags sociale konstruktioner, som institutioner, fødselsdage, nationer, musik, osv.

Lovgivning er også socialt konstrueret (med mindre man tilskriver sig naturret, selvfølgelig), og kan udmunde sig i bedre eller værre love. Disse ting er virkelige fordi de bærer *mening*, og har *indvirkning* (ibid., 49-50). Sådanne ting, mens de har facetter af sig der er beskrivelige i naturvidenskab, er delvist konstituerede af hvad de gør på et socialt plan.

Inden hun går videre til at sætte denne antinomi på plads vil hun først se på nogle af de sociale konstruktioner der faktisk informerer hvad vi i dag mener med "romantisk kærlighed"; *hvad gør kærlighed i dag?* Hendes påstand er, at kærlighed i dag er en række sociale manuskripter, der enkulturerer folk til at lade deres stærke kærlighedsfølelser indrette i en "standardmodel" for kærlighed. Hvad er denne model? En model der foreskriver "the creation of a marriage-based, monogamous, lifelong, reproductive family unit" (ibid., s. 51). Hvad vi kalder "romantisk kærlighed" i dag, med al dens kulturelt informerede ballast fundet i børnerim, sit-coms, den "feminine mystik" og den "maskuline ridderlighed" samt sociomaterielle institutioner såsom børnepenge, skattelettelser for gifte par og den økonomiske og bureaukratiske hovedpine forbundet med skilsmisse, er en samfundsstrukturerende størrelse som vi i det store hele ikke stiller det store spørgsmålstejn ved, eller reflekterer over den etiske import af, til trods for at vi kunne; og burde!ⁱⁱⁱ For mens denne model sikkert *er* den rette for nogle, eller mange, kan det ikke antages at den automatisk er det for *alle*—Jenkins refererer hermed til at hvad der sker i folks hjerner når de forelsker sig ikke kan antages at konformere sig til denne "standardmodel"; men indsigten af at den sociale natur af kærlighed er noget som der i udgangspunktet er til at *rette på* åbner også op for muligheden af at tænke *uden* for denne standardmodel, og begynde at forestille sig mulighederne om hvordan det gode liv ville se ud for *os* i vores mangfoldighed (ibid., s. 51-54).

For at etablere hvordan Jenkins vil binde denne socialkonstruktivisme sammen med det biologiske perspektiv, anerkender hun at hun må ty til filosofien. Hele kapitel 3 af værket (ibid., s. 55-77) er som sådan en gennemgang af forskellige filosofiske bud på hvad vi skal forstå ved kærlighed, og som sådan stille op med de divergerende indsigter af de to perspektiver optegnet indtil videre. Hun finder en delvis støtte i sit perspektiv med reference til Bertrand Russells socialkommentar, centralt

Marriage and Morals (Russell, 1929/1970), hvor hans seksuelle frisind, anti-patriarkalske og sex-positive attitude som argument mod monogami istemmer Jenkins' udsyn på sagen—der også gør opmærksom på at hun skriver sin bog også i sin kapacitet som polyamorisk kvinde (ibid., s. ix-xi). Hun ser sig imidlertid nødsaget til at bryde med Russell med henvisning til 1) hans analytisk-filosofiske tese om at filosofi teknisk set ikke kan sige noget meningsfuldt om kærlighed, jf. en tidlig analytisk artikulering af en værdi/fakta dikotomi,ⁱⁱⁱ 2) at seksuel frihed og eksperimentering i og for sig *leder op til* eller *stiler mod* et egentligt, monogamt forhold (som så helst skal være åbent) som dets endemål, 3) at Russell mener at man er en tåbe, og i risiko for åndelig pathologi, hvis ikke man på et tidspunkt opgiver sin individualitet til en 'union' kærlighed,^{iv} hvilket Jenkins kalder *amatonormativitet*,^v og endelig 4) hans tilsyneladende *heteronormativitet* der springer ud på baggrund af denne amatonormativitet, fordi sidstnævnte fuldbyrdes ved at samleje stiler imod børn, til syvende og sidst (ibid., s. 64-69).

Så hun går i stedet videre til at konstruere sin centrale 'dual-nature'-model over kærlighed uden henvisning til en forbilledlig teori hun kan støtte sig op ad, ud over altså at hun indtil videre har medgivet at kærligheden i sit manifest som fænomen synes at have både biologiske og sociale markører. En central metafor hun benytter sig af den positive kontribution der udgør hendes egen kærlighedsmodel er at konceptualisere kærlighed som biologisk drevet, men disse drev må nødvendigvis indfinde sig under de sociale og normative standarder af sociale manuskripter som den givne biologi befinder sig i:

"...romantic love has a dual nature: it is *ancient biological machinery* embodying a *modern social role*. The real conceptual work, however, is to see how love's dual natures fit together. Here it helps to think of an actor playing a role in a TV show. As you're watching the show, you might notice various things about the character: his haughty behavior, perhaps, or his complicated relationship with the other characters. At the same time you might notice various things about the actor: his smoldering eyes, as it

might be, or his almost unsettling facial symmetry. There's nothing strange about the fact that in watching the show we notice features of the character as well as features of the actor. [...] As soon as we understand the relationship between actor and role, that seems like a silly question. Romantic love is like this." (ibid., s. 82).

Og det er dette kombinerede perspektiv at Jenkins mener den fulde beskrivelse af kærlighed propert forstået skal findes. Jenkins' pointe er at ved kærlighed forstår hun en biologisk aktivitet og inklinations (skuespilleren) der sidenhen efterlever de sociale manuskripter (rollen) der er givet i den sociale og normative kontekst hvori den forelsker sig (forestillingen "*Modern Society*", ibid., s. 82). Man kan bemærke sig at Jenkins' metafor her er et godt eksempel på hvordan man kan billedliggøre den indstilling der følger af at acceptere en epistemisk dualisme som jeg har argumenteret for i dette speciale. Hun går sidenhen videre til at forsvare denne epistemiske dualisme mod røster der ville overdrive "skuespiller"-delen af hendes dual-nature model, meget ligesom Kaufman og Pigliucci trodsalt begge var enige om anti-reduktivistisk beskrivelse og ligesom Habermas advarede imod selvobjektivering, at vende tilbage til Fisher. Fishers argument var, at fordi mennesket kom op på to ben var kvinder nødt til at bære deres børn i armene, og havde som sådan interesse i at udvikle stærke, monogame bånd til deres partner for beskyttelse, hvorimod det blot var "praktisk" for mænd fordi de ikke kunne beskytte et harem; og heri har vi altså kimen til moderne, monogam, romantisk kærlighed.

Problemerne med dette perspektiv, så vidt Jenkins kan se, er mangefold. For det første er det ikke til at se hvorfor denne fortolkning er rigtig, når vi betragter at det ikke er ualmindeligt i resten af dyreriget at se netop denne haremmodel realiseret. For det andet synes det i suspekt grad som om at Fisher vil formulere et evolutionært narrativ der kan give os narrativ vi kan tage bogstaveligt ved at tildele vores nuværende sociale, kulturelle og normative forestillinger om kærlighed og kønsroller ("kvinder er redebyggere"; "mænd vil bare bolle") en biologisk årsag. Og så er det klart at Fishers teori lyder "naturlig" for os, for Jenkins mener at Fisher i

virkeligheden har fået hendes fortolkning af hendes evolutionære teori til at passe til de sociale fakta, ikke den anden vej rundt; og desuden er manøvren i at socialt og kulturelt liv er beskrivelige som epifænomener af biologisk aktivitet og evolutionær tilpasning. Jenkins demonstrerer: hvis det er rigtigt, som Fisher påstår, at mennesket blev bipedalt for 3.5 millioner år siden, og en evolutionær konstellation der minder om i dags romantiske kærlighed opstod for 1.8 millioner år siden, med det talte sprogs indtræden, hvordan kan det så være at der i de mellemliggende 1.7 millioner år ikke skete andre adaptationer der løste problemet før denne meget komplekse og evolutionært set intense socialmekanisme endeligt indtrådte? Skal vi tro at problemet med ikke at have armene fri ikke ville være blevet løst af evolutionen i mellemtiden ved at lade mennesket opfinde en babyslynge, f.eks.? Hvorfor blev *begge* køn overhovedet bipedale? Og hvorfor understøtter fremkomsten af begge-kønnet bipedalisme ikke i stedet at børneopdrag var en *kollektiv* aktivitet, som det f.eks. er blandt desmerdyr (ibid., s. 84-90; van Staaden, 1994)? Vi ved at evolutionen helst løser et selektionsproblem så utilitaristisk som muligt, og Fishers forslag insinuerer at evolutionen lod mennesket vente i 1.7 millioner år mens den bryggede *et helt nyt biologisk instinkt* op i deres hjerner for at løse et problem der ellers kunne løses ved introduktionen af babyslynge-teknologi eller kollektivt børneopdrag; og i dét lys er det en komplet fantastisk påstand.

Og grunden til, mener Jenkins, at den er blevet lavet alligevel er at det værdirensede, biologiske perspektiv Fisher foregiver at udtale sig fra *overhovedet ikke* er så værdirensat som hun tror, og pr. Jenkins' perspektiv har hun ageret på sin viden som et socialiseret subjekt i det moderne samfund og fået overbevist sig selv om (af grunde der ikke er biologiske) at disse må være *naturlige* i et omfang der indstiller hende med et bias iht. hvad hun mener de nøgterne fakta kan stille hende i stand til at forklare. Og hvilket tilfælde er det ikke at vores sociale, samfundsmæssige og normative kultur og praksis omkring kærlighed i Vesten, 2018, bogstavelig talt er lige præcis hvad evolutionen "havde i sinde" for 1.8 millioner år siden (Jenkins, 2017, s. 88)! Vi kan på baggrund af vores videnskabsfilosofiske undersøgelser se, at Fisher ikke bare har forsøgt at detachere sit 1.-personsperspektiv i hendes positionering og selvbeskrivelse fra "the view from nowhere", men at hun

også dermed har undermineret en praktisk selvforståelse der efterlader os som observatører af vores egne "marionetstreng", her som evolutionært determinerede væsener. Hun har lavet en dårlig *fortolkning* af den empiriske viden vi har til rådighed om fænomenet under diskussion.

Det andet markante træk ved Jenkins' dual-nature model er hendes tidligere nævnte formulering af "love is as love does". Hermed mener hun som nævnt at kærlighed som et socialt og konceptuelt fænomen må lade sig forstå på baggrund af hvilken samfundsmæssig funktion den tjener; og i lyset af Jenkins' kritik af Fisher, hendes temperering af det "socialkonstruktivistiske" perspektiv og afvisning af diverse, mono-disciplinært udformede filosofiske modeller over kærlighed, er hendes pointe altså at kærligheden som et *deskriptivt* fænomen kun er til at komme i nærheden af såfremt vi tværdisciplinært (apropos Pigliucci) belyser kærlighed.

Det indebærer også for Jenkins at hvad vi har at gå efter når det kommer til *socialt* at beskrive hvad kærlighed er, er de inventarer af sociale, normative, institutionelle og kulturelle beskrivelser og artefakter vi lever under. Disse kan imidlertid være værre eller bedre, som f.eks. illustreret ved at homoseksuelle forhold længe var forbudt og strafbare i mange vestlige nationer indtil for relativt nyligt, at England først afskaffede "provokationsforsvaret" i 2010,^{vi} at alternative romantiske indretninger til monogami stadig er tabubelagt, osv. (ibid., s. 113-115; 133-134). Og for så vidt at alle disse, måske med undtagelse af det tredje punkt, trods alt *har* oplevet anerkendelse og tilgodekommende reform, betyder for Jenkins at enhver reform rettet mod frihed til at følge sine biologiske og sociale inklinationer til hvordan man vil, eller *må*, elske er en reform vi må stille os bag—antageligvis med undtagelse af abnormale tilfælde, som f.eks. det ufrivillige pædofile individ Kaufman og Pigliucci diskuterede, selvom det faktisk ikke foreløbigt er klart hvordan Jenkins vil sende den pædofiles krav om anerkendelse på retræten! Under alle omstændigheder indebærer en sådan position også, at for Jenkins at *selve ideen* med at operere med en standardmodel for kærlighed på et socialt plan en dårlig idé. Vi *ser* i folks biologi en stor diskrepans i deres seksuelle og romantiske orientering som ingen grad af ideologisk (eller socialt-normativt) insisteren på det modsatte

kan gøre om på: folk fødes virkelig med deres seksuelle orientering, og transkønnede er pr. DSM-V-manualen nu også anerkendt som lidende så længe de går under manglende kønsskifte, og er som sådan behandlingskrævende for deres kropsdysmorfi (Phillips, i.å.). Og Jenkins vil selv sige, at kunne man åbne kraniet på hende og tjekke efter de pertinente biologiske markører vi forventer at se i en biologisk undersøgelse af om man nu virkelig også er forelsket, så ville alle de relevante kemikalier og hjernestrukturer der indikerede "kærlighed" være til stede både for hendes mand, og hendes kæreste. Så vores sociale attituder *må* for Jenkins følge med vores biologiske inklinationer:

"Racing hearts and the feeling of a dopamine reward will be a part of the picture, as long as there are hearts and dopamine. As long as there is oxytocin, there will be cases of the warm fuzzies. Any social script for love that gave us no way to make coherent sense of these experiences would just land us with another case of unsustainably poor casting." (Jenkins, 2017, s. 177-178).

Så et centralt karaktertræk ved Jenkins' 'dual-nature'-model er at den udleder sig ikke præcist i et *totalt* opgør med sociale, normative og samfundsindlejrede manuskripter for hvad romantisk kærlighed er og ikke er i emancipationen af kærlighedens navn (som hun ikke tror er praktisk muligt, *ibid.*, s. 176-177), men i hvert fald implicerer en omfattende opløsning af appellen til at *nogle typer romantisk forhold er mere ægte/sande end andre*. Hun forklarer hvordan hun forestiller sig den ideelle situation som værende en hvor hvad vi forstår ved "romantisk kærlighed", socialt konstitueret, er fælles indforstået som værende en funktion der tager biologisk motiveret tiltrækning som sit "input", og som sit "output" leverer intime forhold for de partikulært involverede, som er menings-og værdifulde tilstedeværelser i deres liv. Det skulle således være op til hver anden at aftale hvad den givne relation skulle implicere, hvor Jenkins sammenligner denne proces med at vælge fra en buffet hvor man ikke dømmes efter hvad man tager på sin tallerken: skal der børn ind i billedet på et tidspunkt? Skal der "redebygges"? Skal forholdet være monogamt? Og så videre (*ibid.*, s. 178). Jeg tror ikke jeg

går for vidt når jeg afsluttende karakteriserer Jenkins' model som en slags *kærligheds-libertarianisme*, der ikke tåler at sociale kontingenser pålægger censur eller foreskriver normative monopoler på hvad der tæller som kærlighed og ej—være det sig med appel til social konvention eller evolutionærbiologiske fortolkninger.

4.2 *Dual-nature modellens farlige retningsløshed*

Så hvad er der i vejen med denne model? Jævnfør positionen der principielt leder dette speciales argument lader den umiddelbart til at flygte fint med de naturalistiske krav heri: modellen er trofast indstillet på at lade sin forståelse af kærlighed informere af hvad vores naturvidenskabelige beskrivelser har at sige om menneskelig kærlighed, samtidig med at den forstår at sociale fakta ikke kan teoretisk reduceres. Jævnfør kravet om en ansvarlig brug af naturvidenskaberne til at belyse indersiden af livsverdensperspektivet uden at flygte op i et selv-objektiverende 'view-from-nowhere' der ikke findes, udemærker teorien sig også som set i Jenkins' udfald mod Fisher. Jævnfør positionens etiske krav om identificering og forslag til løsning af egentlige sociale problemer, og den socialt proaktive rolle filosofen bør spille i en 'pragmatisk oplysning' som kritiker af kritik, er Jenkins også forbilledlig. Ydermere synes afslutningen på 4.1 at præsentere en temmelig tyk normativ position om kærlighed. Dertil er jeg sympatisk indstillet over for hendes kritiske pointe: ja, hvis reform for homoseksuelles rettigheder både kunne lade sig gøre og var det rigtige at gøre, hvorfor så ikke eksterndere denne slags reform til hvad folk vil i almenhed?^{vii} Så hvorfor er modellen stadig problematisk?

Det overordnede problem er at Jenkins mangler en konstituerende normativ komponent til hendes forståelse af kærlighed som begrebet kommer ud på den anden side af hendes kritiske gennemgang af hvad det i hvert fald *ikke* er, som truer modellen med en retningsløs anti-realisme omkring hvad kærlighed faktisk er og ikke er. Lad os se lidt nærmere på hvordan denne mangel udarter sig.

Vi så at Jenkins' 'dual-nature' model forklarede hvordan den fusionerede kærligheds biologiske og sociale markører med appel til 'skuespiller'-metaforen; og i lyset af den epistemiske dualisme jeg har etableret, kan vi

sige at forskellen består i at sociale beskrivelser og biologiske beskrivelser af kærlighed netop ikke behøver at gnide mod hinanden betragtet deres relative forhold til hinanden på en naturalistisk spektrummodel som Pigliuccis. Men problemet vi afdækkede med Pigliuccis sociale fakta var at de var rent *deskriptivt* konceptualiserede; den præskriptive brod manglede overhovedet fra dette marsmandsperspektiv der havde smuglet sig ind i deltagerperspektivet. Og når Jenkins her ikke definerer kærlighed som andet end 1) neurobiologisk, idiosynkratisk inklinations, 2) psykologiske og socialiseringshistoriske markører for præference, og 3) hvad "samfundet" præsenterer som standardmodellen, så er en konsekvens heraf at der intet håb er for at vrage præskriptive anbefalinger for hvordan vi bør elske og ikke elske, hvilke adfærd der er inkompatible med kærlighed og ej, og så videre. Det vil sige at, f.eks., hvis vi antager at en voldelig partner, i New York såvel som i Pakistan, ville sige at han følte ekstremt stærke følelser af kærlighed (vi kunne endda antage at vi åbnede kraniet på ham og så at der rigtigt nok *var* kærlighed på spil; måske var hans neurale kredsløb for omsorg og beskyttelse blot krydset med dem for jalousi og kontrolbehov, el. lign.) for hans partner, så ville vi ikke være i stand til at sige at dette forhold ikke har noget med kærlighed at gøre, men med misbrug at gøre.

Og sagen er, at dette har Jenkins selvfølgelig ikke lyst til at sige; og hun lader også til at være sig bevidst om det, for på s. 52 taler hun—i tre linjer—som den eneste gang om hvad kærlighed *er*, hvad det *indebærer*: "...features that any kind of love would have: it involves care, concern, trust, openness, and tenderness, for example.". Dertil siger hun at hun ikke mener at disse kvaliteter er "socialt konstruerede", og dét er hvad vi får at vide, ud over at hun i en fodnote bemærker at denne liste af dispositioner er inspireret i indhold af bell hooks' (2000) liste over normative karakteristika af sand kærlighed; men Jenkins *tilskriver* sig ikke denne liste, eller måden den er fremargumenteret på. Jenkins nævner endda i fodnoten at hooks eksplicit undgår at definere kærlighed som at *føle* en eller flere bestemte ting af den samme grund som jeg netop har kritiseret Jenkins for.

Hvad mener hun når hun siger at disse karakteristika ikke er socialt konstruerede? Jeg vil gætte på at hun vil separere dem fra præcis den slags deskriptive socialfakta som Kaufman overså at der var en forskel på når vi

taler om sociale fakta om normativitet der ikke *beskriver* en praksis guverneret af lokale etiske overbevisninger, som en antropolog, men er normative i den forstand at de *konstituerer dem*, som Habermas siden hjalp os med at identificere i sproglig praksis, og Putnam siden bragte tilbage i en etisk virkelighed af kontingenser der ikke truede den epistemiske integritet af et etisk som faktuel. Og det er ikke fordi der er noget i vejen med disse karakteristika Jenkins præsenterer; de må med al sandsynlighed indgå i enhver normativ definition af hvad kærlighed implicerer. *Men Jenkins har ingensteds antydnet hvorfra hendes position har afdækket disse karakteristika og hvordan den overhovedet kan integrere dem!* Hun siger dem bare, og at de i øvrigt er inspirerede af hvad hooks havde på hendes liste. Og i lyset af hendes manglende inddækning af hvordan normativitet bliver præsriptiv for hende, er hun dermed hensat til den samme slags antirealisme som Pigliucci, der gør at hun ikke, *i princippet*, ville kunne fælde dom over f.eks. en biologisk inklineret pædofil, men bare sige at det skete, og at vedkommendes sociale omgivelser reagerede således og således med henvisning til disse og disse grunde, som de tror på.

Og især i lyset af den præsriptive etik min forestående position insisterer på er afdækkelig i vores livsverdenslige perspektiv, kan vi dermed sige at både *indenfor* og *udenfor* Jenkins' position er der en normativ dimension til kærlighed hun mangler at eksplicite; hendes teori burde i virkeligheden være en "trial-nature" teori.

Kan vi rekonstruere og supplere denne manglende normative forudsætning for Jenkins, således at hendes ellers glimrende kritik og nyttige epistemologi over kærlighedens deskriptive forekomst kan stå intakt? Og kan vi afdække en sådan normativ profil der samtidig flugter med min forestående position? Jeg tror svaret er "ja", og Jenkins kommer selv ind på hvor svaret skal findes:

"Several other contemporary philosophers of love are also interested in the rationality and reasonableness of love, and I find this trend interesting. [...] The current tendency among philosophers of love to focus on love's rationality and reasons makes me wonder if there is some Enlightenment-like conception

of human nature at work behind the scenes in philosophy
today." (Jenkins, 2017, s. 76)

Hvortil vi indledningsvist kan svare, at hvis du spørger Habermas, så er svaret på hendes undren "ja". Hvis du derimod spørger Putnam, som der udvisker skellet mellem værdier og fakta, så er svaret for så vidt at han er fortaler for en 'pragmatisk oplysning' via 'refleksiv transcendens' også "ja"; men med fodnoter. For for Putnam er spørgsmålet om de etiske fakta der knytter sig til praksissen af det gode liv (inklusiv praksissen af kærlighed!) fundamentalt også et spørgsmål om at *give gode grunde*, og at indstille sig kognitivt, evaluerende, kritisk, intelligent og refleksivt på en social praksis' forbedring. Det er der etiske fakta findes, de er som sådan fornuftssensitive; men vi er solidt fjernet fra filosofiske antropologier og transcendental kognition, og har fødderne plantet i pragmatisk praksis og gennemgående naturaliserede menneskeforståelser; og her er gode grunde ikke noget der "står over" vores intuitioner, følelser og emotioner; de er alle kiastisk indflettede i hvad Dewey kaldte "the Body-Mind" (Dewey, 1925/2008, s. 191-226). Vi vil nu gå videre til denne sidste kærlighedsteori med henblik på at supplere Jenkins med hendes normative forudsætning, og bringe specialets argument til fuldbyrdelse ved en etablering af kærligheden normativitet.

Noter til 4.1

ⁱ Se f.eks. Kant (1790/2009, § 24-27), der ved heteroseksuelt ægteskab forstår den eneste institution der kan give moralsk lovlighed til sex (såfremt forplantning er motivet), ved hermed at give hinanden livslang ejerskab over, og adgang til, reciprok udveksling af hinandens seksuelle egenskaber; altså, kønsorganerne.

ⁱⁱ F.eks. er seneste skøn fra Danmarks Statistik at lige under halvdelen af alle ægteskaber mellem modsat køn ender i skilsmisser (DST, 2017). Herudover: for en langt mere omfattende fremstilling og konstatering af denne pointe inden for rammerne af et kritisk-immanent engagement med kærlighed som et senmoderne fænomen, se Illouz' *Why Love Hurts*: "What is wrong [with contemporary relationships is...] the set of social and cultural practices and cultural tensions and contradictions that have come to structure modern selves and identities." (Illouz, 2012, s. 4).

ⁱⁱⁱ Som Jenkins modsætter sig fordi hun vil sige at der er mere eller mindre fornuftige ting at sige om kærligheden, hvilket hendes feministiske læsning af filosofihistoriens omgang med kærlighed er motiveret af; kvinder er i et bredt omfang noget der er blevet filosoferet om af mænd, der måske har et bias for at overemfatisere områder som logik, videnskabsfilosofi, osv. (Jenkins, 66-75). Se også Putnam, 2002.

^{iv} Jenkins henviser her til Nozicks (1989) udgave af union-view som en slags "libertariansk", unilateral alliance, men kunne lige så godt have taget afsæt i f.eks. Scrutons (1986) konservative, fænomenologiske "selvforglemmelses"-model af unionspositionen.

^v Først formuleret af Elizabeth Brake (2012).

^{vi} En lov der tillod en lempelse af en drabsdom ved at henvise til at mordet blev begået i affekt over en "provokation"; den Britiske regering begrundede afskaffelsen med ønske om at "end the injustice of women being killed by their husband and then being blamed." (Harman, 2014).

Noter til 4.2

^{vii} Selvom jeg her gerne vil påpege at jeg erklærer mig enig med Illouz' 'sobered modernist perspective' der artikulere en besindelse mod total social disruption, via f.eks. en hyper-liberal attitude som Jenkins', med henvisning til at vores længsel i den moderne kærlighedssituation både er frigørelsen fra vores 'entrapment' i den rationaliserede og kulturelt plagede hverdag via vores forestilling om kærlighedens transcendens (som den Jenkins foreslår), og på den anden side at give os hen til følelsen af kulturel tryghed og anerkendelse (som Jenkins er berøvet qua hendes polyamori) ved at efterleve performativiteten forbundet med nuværende kønsroller (Illouz, 2012; 2010, s. 29-31). Advarslen består som sådan i, at en hel kultur ikke kan genopfinde sig fra bunden af; især ikke når hvert individ skal gøre det for ham/hende selv!

5. KÆRLIGHEDENS NORMATIVE NATUR

Og denne udgøres af Angelika Krebs' model over *dialogisk kærlighed* (Krebs, 2010). Vi vil gennemgå de centrale karaktertræk der udgør Krebs' teori over hvad dialogisk kærlighed implicerer, og sidenhen sætte denne i dialog med Jenkins' aporier, samt evaluere hvordan den flugter med positionen som helhed.

Som Krebs indleder med at karakterisere positionen, så er intuitionen dialogisk kærlighed bygger på at kærlighed handler om *at dele*. Hun kontrasterer dette med mainstream-modeller for kærlighed, som hun optegner i deres forskelligheder men delt idet at hun betragter begge som *monologiske*. Den første, som hun kalder den *kurative* model, opfatter kærlighed som en aktivitet bestående af at tage som sin glædes objekt den elskedes glæde, og dedikere sig selv til at facilitere denne som motivationen for sin kærligheds aktivitet; som sådan har den kurative model et udtalt *altruistisk* motiv til sig. Hun ekspliciterer ikke den anden udgave af monologisk kærlighed på samme måde, men lader den emergere ud af en eksemplificering til Henry James' *A Portrait of a Lady*, hvori den unge heltinde Isabel møder den charmerende, intellektuelle, men fattige verdensmand Osmond, der grangiveligt anmoder om hendes hånd med intentionen om at gå hånd-i-hånd ud i verden, og hvis ikke finde lykken derude, så i hvert fald kunne frydes i hinandens selskab i aktiviteten af at finde noget sandt sammen undervejs. Isabel er kuldkastet af dette farverige personage, og på et altruistisk motiv finder hun sammen med Osmond. Sidenhen viser det sig dog, at han primært giftede sig med hende for pengenes skyld, og for sin egen, egoistiske validerings; hans sind var aldrig beregnet til at blive delt med Isabel, men derimod skulle hendes "være som en dekoration" til hans, både for ham og for verden at se. Her er altså det modsatte af et monologisk kærlighedsmotiv: et egoistisk motiv, hvis gratificering i en romantisk relation opnås ved at få den elskede til at gøre objektet for deres lykke *din* lykke (ibid., s. 1-5).

I kontrast hertil ønsker Krebs at artikulere sin kærlighedsmodel, som tager et *dialogisk* udgangspunkt som givet. Hverken altruisme ('caring') eller egoisme ('self-caring') er de dikterende motiver, men en *nostrisme* ("os-isme";

'caring'). For Krebs er det vigtigt at erindre sig at menneskelig lykke, og den etik der må formuleres derom, må tage som udgangspunkt at vi ikke er atomistiske væsener, men at vi trives *socialt*. Problemet med den altruistiske model så vidt Krebs er orienteret, er at et altruistiske individ fuldstændigt forsvinder og bliver udslettet ind i det forhold, de indtræder i, hvilket manifesterer sig som for meget 'caring' men for lidt dialog der kan tilgodese vedkommendes egne behov for anerkendelse og leverum i relationen. Det præcist modsatte er tilfældet med egoisten, men centralt udebliver nødvendig dialogisk indstilling sig i begge modeller. Denne 'nostrisme' der understøtter det dialogiske perspektiv er som sådan for Krebs at forstå hvad der faciliterer de elskende i at kunne "bygge det hus de bor i", med både deres egen og den andens interesse og velbefindende umærkeligt visket ud i hinanden. De *handler* fælles, og det fælles er derigennem en del af hvad denne handling består af (ibid., 2-6).

Dette er første trin i at forstå den konstitutive rolle dialogisk-nostristisk interaktion spiller i Krebs' model; at handling kan være 'joint'. Hermed forstås handlinger med flere personer involverede, hvor hver deltagers handlinger kun kan forstås relativt til den fælles aktivitet de er engagerede i; Krebs eksemplificerer med en vals, hvor der er ganske vist er to deltagere til stede, men begge er engagerede i at få *valsen* til at svinge, så at sige. Der er et *tredje* der binder deltagerne sammen i deres handling og perspektiv (ibid., s. 8). Sådanne handlinger forudsætter altså radikalt at man sætter sin lid til de andre deltagers besindethed på at deltage ligeligt nostristisk anlagt for at ens egne kontributioner overhovedet kan give mening. Uanset om den forestående fællesaktivitet udføres for sin egen eller for en instrumentel skyld, er der under alle omstændigheder vigtigt at ingen betragter de andre som midler til unilateral, personlig fordel (ibid., s. 9-10). Men det er i handlinger der udføres intrinsisk, hvor dét at handle fælles ('joint') er formålet med overhovedet at gøre det, at vi finder den type nostristisk handlen der leder os ind i kærlighed; og yderligere kan vi sige at romantisk kærlighed så sidenhen lader sig distingvere fra f.eks. en ven ved at *alting* deles med denne person (ibid., s. 12).

Og her træder vi sidenhen ind i at forstå ikke blot fælles handlen, men fælles *føling* i disse nostrismer. Ligesom handlingen ovenfor, er denne følelse

ikke et spørgsmål om at lægge de individuelle følelssesumme sammen og deducere fællesfølelsen på baggrund heraf; snarere er det én følelse (et tredje) der indrammer alle deltagere og strømmer dem i en praktisk følellestilstand. Alle tilstedeværende tjekker hele tiden for om deres opfattelse af situationen står trit med alle andres (ibid., s. 13). Krebs illustrerer ved at vende tilbage til James, og den scene hvor Isabel sidder ved sin døende fætters sengeleje; han ved hendes ægteskab er miserabelt, hun ved at han ved det, og bryder sig ikke om det. Alligevel når de til enighed om at besinde sig sammen på "hvad der er vigtigst", navnlig deres kærlighed til hinanden, dødsejlende forhold og forestående død til trods, og det er i lyset af denne delte oplevelse at de kan se sammen på beskaffenheden af Isabels ægteskab for første gang, i stedet for denne parallelle viden uden anerkendelse deraf fra Isabels part; de er nu "supremely together" med en følelse af fuldt ud konsumeret og virkeliggjort dialogisk forbindelse dem imellem; og netop dette er glæden, trygheden og huset nostrisme bygger for relationer, ikke blot relationer med erotiske privilegier (ibid., 14-15). Hvad der så forudsættes i et nostristisk moment der kendetegner et eksplicit romantisk forhold er at 1) handlingen og følelsen de involverede imellem er 'joint' på måden beskrevet ovenfor, 2) er til for sin egen skyld, frem for med et eksternt motiv i mente (at se en film sammen, f.eks.), 3) eksplicit involverer anliggender der gør personerne selv centrale for handlingerne og følelserne, og 4) er "bred" i den forstand at erotiske og kropslige elementer er med i denne omfattende sammen-hed, i kontrast til "begrænset", som med venner, der lukker af for denne sidste facet af dialogisk inter-engagement (ibid., s. 15).

Her indlemmer Krebs Martha Nussbaum (2001) i sin etablering af dialogisk kærlighed; dette er en fordel for Krebs, i det at Nussbaum kan foreslå en *kognitiv* model over emotioner til et fænomenologisk koncept om kærligheds-intersubjektivitet som dialogisk kærlighed indtil videre er, som gør at Krebs kan undgå at lade de emotioner der ligger latent i nostrismen nødvendigvis konceptualisere som *følelser*. For Nussbaum er emotioner nemlig 1) delvist kognitivt udgjorte, og 2) er de værdidomme. De udsiger i deres manifestation hvad den kognitive, værdimæssige og epistemiske status quo af personen der har emotionen er, for så vidt at disse "bløder igennem"

som et sum-element der er emotionen selv som en evaluativ disposition (ibid., s. 19-20). Der er dog begrænsninger til Nussbaums nytte her, for så vidt at hendes kognitivistiske emotionsteori efterlader et "fænomenologisk hul" i 'joint'-følelse, fordi hun mangler at inkludere elementer i hvad der bløder igennem til disse evaluative dispositioner; som Krebs påpeger f.eks. Ben-Ze'ev er i stand til at godtgøre for. Her findes vi nemlig en teori over emotionerⁱ der konstruerer dem mere alsidigt; som udgjorte af flere ting, såsom kropslige tilstande og perceptioner, ud over evaluationer. Der er dog en grund til at Nussbaum udelod f.eks. kropslige oplevelser fra sit emotionsbegreb: hvis private sensationer er ko-konstitutive for emotioner, og emotioner i udgangspunktet bør kunne deles, så skyder vi os tilsyneladende i foden ved at lade noget så flygtigt som kropslige oplevelser være en del af en relevant emotion (ibid., s. 18-20).

Krebs kommer rundt om denne problematik ved at påpege, at i delt handling og følelse opstår der en situationel *narrativitet* der er med til at dirigere dialogen fremadrettet, og for så vidt at denne fortløbende forfatning af situationens narrativt-emotionelle manus, så at sige, skriver med henblik på "helheden", så er det stadig sandt at private, kropslige oplevelser ikke kan *ekspliciteres* og dermed få deres emotionelle import gjort fælles herigennem; men det er den *eneste* der ikke kan, og der er ingen grund til at smide resten af den emotionelle og narrative helhed ud på baggrund af denne ene "lukkethed" i deling af emotioner i nostristiske situationer (ibid., s. 26-27).

Og endelig når Krebs til en artikulering af sin kærlighedskaraktistik som *deling*. Per Krebs' krav om hvad sand emotionel dialogisme implicerer går Nussbaums model ikke langt nok til fyldestgørende at artikulere en teori om fælles handlen, og er på denne måde at betragte som en monologisk kærlighedsmodel lig dem skitseret i starten af afsnittet. Kærlighed er her noget der artikulerer sig *i* den elskende i form af stærke modulationer i dennes evaluativ-emotionelle dispositioner, men kommer ikke "ud over" individet og ind i dialogisk transaktion mellem de elskende. Som Krebs siger: "it makes it very well possible to love alone." (ibid., s. 28), fordi kærlighed er substantiveret som noget der *er inden i* personen, frem for en handlende aktivitet udgjort af fælles, og fælles orienteret, intentionalitet på

det tredje. Så Nussbaums teori afvises fordi den simpelthen ikke beskriver fænomenet *kærlighed* som vi oplever det i de bindende, ekstremt sociale og emotionelt fælles fænomener hvorigennem og hvori kærligheden er levet for os. Kærligheden som dette tredje, fælles, interaktive felt, eller hus vi bygger på som vi samtidig lever i det, indfanges ikke her.

Og slutteligt appellerer Krebs til Bubers relationsontologi fra hans *I and Thou* (1923/1996) for at hente pointen hjem:

"Love, says Martin Buber, is not about each partner having the other as his or her object, it is *between* the partners. We are now in a better position to understand what Buber means by this. Love is a relation. It is constitutively shared. Partners share what is important in their emotional and practical lives. Love is not reducible to individual emotions or actions. Rather, love is the intertwining of two lives. In sharing emotions and actions the partners engage in a mutual building of selves. How they view and respond to each other shapes their characters. [...] The standstill of dialogue is the end of love." (ibid., s. 30-31).

Der er altså hos Krebs tale om en interrelationel binding der foregår mellem de elskende, som de elskende ikke har noget valg omkring fordi deres emotioner bogstaveligt talt er på spil; at indtræde i en kærlighedsrelation implicerer at opgive reference til sig selv i et omfang, for at kunne lade sin kærlighed leve ude i den praktiske, emotionelle og sociale transaktion *i forholdet*, frem for at lade kærligheden træde vande og stagnere oppe i én selv.

Hvordan spejler dette perspektiv tilbage på Jenkins teori som vi efterlod den? Først kan vi sige, at Jenkins havde ret i at der er et element af fornuft eller "rationalitet", som hun sagde, på spil i det perspektiv der ville kunne supplere hendes egen teoris mangler; blot er der ikke ret meget her hos Krebs der lader sig læse som noget en Oplysningstænker kunne have fundet på at lægge navn til. Der er en rationalitet på spil her, for så vidt at de emotioner der kan knytte elskende sammen i fuldt realiserede nostristiske situationer er delvist kognitiv, som var appellen ved Nussbaum til at starte

med; men denne er integreret ind som en situeret komponent af den fælles handling og emotion der indrammer det dialogiske forhold. Hernæst er der spørgsmålet om Jenkins' manglende normative forudsætninger i hendes teori; kan vi sige at disse er blevet leverede med Krebs' perspektiv, især jævnfør de krav om en pragmatisk etiks situerethed og præokkupering med at forvalte 'det gode liv' som en social praksis, qua Putnam? Og svaret synes at være "ja"; når vi kan konceptualisere Krebs' dialogiske kærlighed som et pragmatisk, situeret og refleksiøst forslag til ikke bare hvordan vi løser eventuelle sociale/relationelle problemer, her altså f.eks. at ordinere kvalificeret dialog til et forhold der måske mangler det, men også som en god teori-lignende standard for romantisk praksis i almenhed, så er der tale om en *præskriptiv normativitet* med så megen realistisk ballast som vi kan bede om pr. pragmatisme. Jenkins' korte liste over attituder der måtte forstås som følgende med enhver slags kærlighed: omsorg, kerne, tillid, åbenhed og ømhed, som hun sagde, er derudover også alle integrerede ind i dynamikken af hvad et forhold som fælles praksis implicerer! Det er også således at vi kan svare på Jenkins' intuition om, at disse kvaliteter på en måde ikke var socialt konstruerede. Vi sagde i foregående afsnit at dette havde at gøre med at de var *præskriptive* normer, og qua deres distinkte status fra deskriptiv etik sladrede de da om deres etiske eller praktisk-livsverdenslige ophav—men nu kan vi kvalificere den beskrivelse yderligere og sige ikke bare *at* de hører til i den del af livsverdenen hvor vores allermest intime forhold er stensat, med al den emotionelle ballast der dermed følger, så at sige, vi har også nu kunne sige hvad de består i. Derudover, i lyset af Jenkins' kritik af klassiske union-view modeller over kærlighed, er Krebs også dækket ind: Jenkins' reservation var at der var noget amatonormativt forkasteligt over forestillingen om at rigtig kærlighed, for rigtige mennesker, bestod i at opgive sig selv og sin individualitet ind i en union med sin elskede, hvilket var en af grundene til hun brød med Russell, som vi så. Men Krebs kritiserer eksplicit denne slags altruistiske, monologiske kærlighed, og siger i stedet at for så vidt man vil indtræde i *noget* forhold må man acceptere at en form for union emergerer, jf. det fælles tredje; og hvis man 1) vil bibeholde en sans af sig selv og personlig autonomi, og 2) ikke vil forfalde til altruisme, så kan man enten engagere sig i egoistisk monologi, hvilket ikke er foretrækkeligt

for nogen involverede, og så er alternativet at engagere sig i dialogiske forhold. Jenkins må til gengæld acceptere at *ja*, et dialogisk forhold implicerer en individuel selvtilsidesættelse i et omfang, for så vidt at man forventes at indstille sig med bestemte dispositioner og attituder til at facilitere det 'fælles' i de situationer man deler, eller det hus man bygger. Man bærer ansvar i sin kapacitet som en forvalter, deltager og medkonstituent af 'det tredje', relationen selv.

Omvendt lader det ikke til at Jenkins' kritiske udfald i hendes værk behøver at lade sig være truet af denne normativitet der nu introduceres til hendes dual-nature model. Tværtimod; den artikulerer bare hvad det er der er på spil, og hvad der benægtes af emotionelt, intersubjektivt livsfylde for folk der ikke anerkendes jf. "standardmodellen". Og der er intet, så vidt jeg kan se, i modellen om dialogisk kærlighed der modsætter sig at en instantiering af nostristisk kærlighed med seksuelle og romantiske ("brede") kendetegn kun skulle kunne tælle to personer.

Noter til 5.

ⁱ Se f.eks. Ben-Ze'ev, 2001.

6. KONKLUSION

Jeg har forsøgt at påvise at selv i naturalismens tidsalder er en epistemisk dualisme der etablerer eksistensen af sociale fakta, og som sådan socialvidenskabernes autonomi, mulig, sågar uundgåelig. Socialvidenskabernes og folkepsykologiens beskrivelser er ikke mulige at reducere teoretisk, grundet behovet for unikke beskrivelsesstrategier på højere niveauer af naturlig fænomenkompleksitet der ikke kan lade sig beskrive nomologisk. Denne epistemiske dualisme er stensat i et anskuelse af at nomologisk beskrivelse af menneskets natur ipso facto er en legitim forskningsstrategi, men kan ikke udgøre en udtømmende beskrivelse grundet en sådan strategis problematiske antagelse af muligheden for et perspektivløst 'view from nowhere'. Denne kritik ekstenderer sig til socialvidenskabelige strategier der er rent deskriptive, da der er tale om en performativ selvmodsigelse når socialvidenskab engagerer sig reflektivt i de undersøgte fænomener for sidenhen at rapportere resultaterne af denne undersøgelse under foregivelse af dermed at være indehaver af et værdirensat perspektiv. Socialvidenskab implicerer altid fortolkninger der er reguleret af praktisk diskurs og personernes kapacitet for refleksivitet.

Fordi vi kan tale om sociale fakta, kan vi tale om sociale problematikker. Fordi der findes fakta om hvornår socialt problematiske situationer er løst og ikke bare tilsyneladende løst, og fakta om praksisser der faciliterer forhindring af sociale problematikker, findes der dermed også *etiske* fakta med præsriptiv autoritet der kan etableres uden rekurs til en problematisk ontologisk dualisme der ville gå kontrært til den naturalistiske grundpræmis.

Carrie Jenkins' kritik af indgroede samfundsinstitutioner, kønsroller, sociale og etiske monopoler på hvordan vi forstår og praktiserer kærlighed er et godt bud på en sådan pragmatisk kritik af en særegen social problematik, men mangler i sin model over kærlighed dennes normative forudsætninger hvilket stiller tilgangen an med den principielle trussel om en antirealistisk relativisme.

Denne blev rekonstrueret af Angelika Krebs' model om dialogisk kærlighed, der ud over at inddække Jenkins' perspektiv på en for dén teoris

henseende fyldestgørende måde, også lader sin relationelle nostrisme forstå som en pragmatisk-etisk forslag til en teori om romantisk kærlighed i det gode liv; navnlig en, der afdækker en række normative dispositioner og attituder der faciliterer en kærlighedsdynamik vi kan sige at alle elskende har en interesse i at opnå.

LITTERATUR

BØGER OG ARTIKLER

- Adorno, T. (1969/1976). Introduction. I: Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H., Popper, K.R., *The Positivist Dispute in German Sociology*, (1-67). Adey, G., Frisby, D. (overs.) London: Heinemann Educational Books.
- Als, R. (1988). *Kvinderne ud af Køkkenet! Ud på arbejdsmarkedet med dem*. København: Forfatteren.
- Anderson, E. (2014). Dewey's Moral Philosophy. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra: <https://plato.stanford.edu/entries/dewey-moral/>
- Aristoteles. (2017). *Physics*. New York: Dover.
- Aristoteles, Jones, R.B. (red.), Ross, W.D. (overs.). (2012). *The Metaphysics*. Uafhængig.
- Barrow, J.D., Tipler, F.J. (1988). *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Beall, A., Sternberg, R. (1995). The Social Construction of Love. *Journal of Social and Personal Relationships*, 13(3), 417-438.
- Ben-Ze'ev, A. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge: MIT Press.
- Bernstein, R. (1994). Foucault: Critique as a Philosophical Ethos. I: Kelly, M. (red.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, (211-242). Cambridge: MIT Press.
- Bohman, J. (2014). Jürgen Habermas. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>
- Brake, E. (2012). *Minimizing Marriage: Marriage, Morality and the Law*. New York: Oxford University Press.
- Buber, M. (1923/1996). *I and Thou*. Kaufmann, W. (overs.). New York: Simon and Schuster.
- Churchland, P.M. (2005/2006). Cleansing Science. *Inquiry*, 48(5), (464-477). doi: 10.1080/00201740500242001
- Churchland, P.S. (1994). Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness? *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 67(4), 23-40.

- Dennett, D.C. (2003). *Freedom Evolves*. London: Penguin.
- Dewey, J. (1925/2009). *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. Boydston, J.A. (red.). Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press.
- Eklund, M. (2015). Fictionalism. I: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hentet fra <https://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/>
- Finlayson, G. (2005). Habermas's Moral Cognitivism and the Frege-Geach Challenge. *European Journal of Philosophy*, 13(3), 319-344.
- Fisher, H. (2004). *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*. New York: Henry Holt & Co.
- Fodor, J. (1974/2008). Special Sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis). I: Bedau, M.A., Humphreys, P. (red.), *Emergence*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Fodor, J. (1990). *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Fodor, J., Piattelli-Palmarini, M. (2011). *What Darwin Got Wrong*. New York: Picador.
- Gadamer, H.-G. (1992/2002). *Truth and Method*. Weinsheimer, J., Marshall, D.G. (overs.). New York: Crossroad.
- Habermas, J. (1968/1972). *Knowledge and Human Interests*. Shapiro, J.J. (overs.). London: Heinemann Educational Books.
- Habermas, J. (1981). *The Theory of Communicative Action, Vol. 2: The Critique of Functionalist Reason*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1986). Taking Aim at the Heart of the Present. I: Hoy, D.C. (red.), *Foucault: A Critical Reader*, (103-108). Cambridge: Blackwell Publishers Inc.
- Habermas, J. (1993). *Justification and application: Remarks on discourse ethics*. Cronin, C. (overs.). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, J. (2000). Richard Rorty's Pragmatic Turn. I: Brandom, R. (red.), *Rorty and his Critics*, (31-55). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Habermas, J. (2003). *Truth and Justification*. Fulmer, B. (red. & overs.). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, J. (2007). The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with

- ontological monism? *Philosophical Explorations*, 10(1), 13-50. doi: 10.1080/13869790601170128
- Haysom, K. (2009). Communicating Depth. Habermas and Merleau-Ponty on Language and Praxis. *Political Theory*, 37(5), (649-675). doi: 10.1177/0090591709340136
 - hooks, b. (2000). *All About Love: New Visions*. New York: William Morrow.
 - Illouz, E. (2010). Love and Its Discontents: Irony, Reason, Romance. I: *Hedgehog Review*, 12(1), 18-32.
 - Illouz, E. (2012). *Why Love Hurts*. Cambridge: Polity Press.
 - Jenkins, C. S. (2017). *What Love Is*. New York: Basic Books.
 - Kant, I. (1790/2009). *The Science of Right*. Radford, Virginia: Wilder Publications.
 - Kaufman, D. 2016. *Explanations in the Social Sciences*. Hentet d. 28/5, 2018, fra <https://theelectricagora.com/2016/01/10/explanations-in-the-social-sciences/>
 - Krebs, A. (2010). *Dialogical Love*. [Paper til udgivelse]. Hentet fra <http://ethics-etc.com/wp-content/uploads/2010/02/krebs.pdf>
 - Merleau-Ponty, M. (1945/2012). *Phenomenology of Perception*. Landes, D.A. (overs.). New York: Routledge.
 - Midgley, M. (1994). The End of Anthropocentrism? I: Attfield, R., Belsey, A. (red.), *Philosophy and the Natural Environment* (s. 103-112). Cambridge University Press.
 - Morris, C. (1938). *Foundations of the Theory of Signs*. Chicago: University of Chicago Press.
 - Nagel, E. (1961). *The Structure of Science. Problems in the Logic of Explanation*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
 - Nagel, E. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
 - Nagel, E. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
 - Nozick, R. (1989). Love's Bond. *The Examined Life: Philosophical Meditations*, (68-86). New York: Cimon and Schuster.
 - Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.

- Phillips, K. (u.å.). Diagnosis and Clinical Assessment in BDD. [Oversigtsartikel om kropsdysmorfi]. *International OCD Foundation*. Hentet fra: <https://bdd.iocdf.org/professionals/diagnosis/>
- Pigliucci, M. (2005). Dying (Every Day) With Dignity: Lessons From Stoicism. *The Human Prospect*, 5(1), 11-26.
- Popper, K.R. (1969/1976). The Logic of the Social Sciences. I: Adorno, T., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H., Popper, K.R., *The Positivist Dispute in German Sociology*, (87-104). Adey, G., Frisby, D. (overs.) London: Heinemann Educational Books.
- Putnam, H. (1983). *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2000). Richard Rorty on Reality and Justification. I: Brandom, R.E. (red.), *Rorty and his Critics*, (81-87). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Putnam, H. (2004/2005). *Ethics Without Ontology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1979/1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1989/2009). *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991/1999). *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (1929/1970). *Marriage and Morals*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Scruton, R. (1986). *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*. New York: Free Press.
- Sellars, W. (1963). Philosophy and the scientific image of man. I: *Science, perception and reality*. New York: Humanities Press.
- van Staaden, M.J. (1994). *Suricata suricatta*. *Mammalian Species*, 483, 1-8. doi: 10.2307/3504085

- Williams, B. (2000). Philosophy as a Humanistic Discipline. *Philosophy*, 75(4), 477-496.

VIDEO BLOGS

- Kaufman, D., Pigliucci, M./Philosophy Overdose. (2016, 13/06). *Explanation in the Social and Physical Sciences*. [Videofil]. Hentet fra <https://www.youtube.com/watch?v=ft7-cMHm0ks>

ANMELDELSER

- Rorty, R. (2003). Truth and Justification. [Anmeldelse af Habermas, J., *Truth and Justification*]. *Notre Dame Philosophical Reviews*. Hentet fra <https://ndpr.nd.edu/news/truth-and-justification/>

NYHEDSARTIKLER

- Gander, K. (2016, 24/02). The Man Whose Brain Tumor 'Turned Him Into A Pedophile'. *Independent*. Hentet fra <https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/features/a-40-year-old-developed-an-obsession-with-child-pornography-then-doctors-discovered-why-a6893756.html>
- Harman, H. (2014, 15/10). Are Murder Laws Sexist? *BBC News*. Hentet fra <http://www.bbc.com/news/magazine-29612916>

STATISTISK MATERIALE

- Danmarks Statistik. (2017). *Skilsmitter*. Hentet fra <https://www.dst.dk/da/Statistik/emner/befolkning-og-valg/vielser-og-skilsmitter/skilsmitter>