

## Mennesket er i samfunnet og samfunnet er i mennesket, men kvar er forskaren?

Det finst mange ulike definisjonar og avklaringar rundt kva samfunnsvitskapen er, kva den bør vere og kva funksjon den har. På same vis finst det òg mange ulike tilnærmingar til korleis ein bør drive med samfunnsvitskap – korleis ein skal gå fram for å finne svar på dei spørsmåla ein meiner samfunnsvitskapen stiller og bør stille. Ja, i somme tilfelle er det ikkje større likskap mellom dei ulike retningane enn at dei konsentrerer seg om det same forskingsområdet. Til gjengjeld er det slik at dette òg er det som sameinar alle formar for samfunnsvitskap: at dei alle studerer mennesket i samfunnet og samfunnet i mennesket. Eg vil hevde at det er korleis ein forstår nettopp denne felles kiasmen og dei gjeldande komponentane som formar den vidare forståinga av kva samfunnsvitskapen bør vere, kva funksjon den bør ha og kva metode som trengst for å finne svara ein etterspør. Relevante aspekt å sjå nærare på i samband med denne tesen er synet på mennesket, samfunnet, relasjonen mellom samfunn og menneske og til sist òg relasjonen mellom den observerande og den observerte. Med utgangspunkt i denne tesen vil eg i den følgjande teksten ta for meg eit knippe tekstar forfatta av forskjellige fagfolk med ulike og kontrasterande vitskapssyn og sjå nærare på korleis standpunkta deira byggjer på ulikskapar i dei fundamentale menneske- og samfunnsforståingane til dei einskilde forfattarane slik dei gjev uttrykk for i tekstane. Eg vil òg kome innom nærliggande tekstar og assosierte teoriar for å utdjupe om og kommentere syna og teoriane lagt fram i tekstane. Til sist vil eg ta eit vitskapsfilosofisk metablick på tekstane og forfattarane og sjå på dei hermeneutiske og dialektiske dimensjonane i teoriane – eller med andre ord: teoriane i samfunnet og samfunnet i teoriane.

Eit av dei større skismaa i det samfunnsvitskaplege miljøet når det kjem til metode er den såkalla positivismestriden mellom proponentar for positivistiske og hypotetisk-deduktive metodar i samfunnsvitskapen og dei anti-positivistiske forkjemparane for hermeneutikk og fenomenologi som tilnærming til samfunnsvitskaplege spørsmål. (Vitenskapsfilosofi 2015). Debatten som hadde utspring i 1960-talets Tyskland mellom dei kritiske rasjonalistane og akademikarane med tilknytning til Frankfurterskolen kom etter kvart òg til Noreg. Her i landet er det gjerne filosofen Hans Skjervheim som stod fram som den sterkaste kritikaren av

positivisme i samfunnsforskninga. (Hans Skjervheim 2009). I essayet «Kva vitskapen ikkje kan yte» frå 1992 gjer han greie for sitt syn på oppgåva, moglegheitene og avgrensingane samfunnsvitskapen står overfor, farane ved å stille dei same krava til samfunnsvitskapen som til naturvitskapen og heilt grunnleggjande òg kva det er som gjev opphav til dette skiljet mellom vitskap om natur og samfunn: det menneskelege subjektet.

Skjervheim hevdar i essayet at det som skil ut samfunnsvitskapar som sosiologi eller psykologi frå naturvitskapane er at dei ikkje studerer objekt, men subjekt. Han skriv:

«[...] det er prinsipielt umogleg at vitskapen om mennesket kan gje oss makt over mennesket og samfunnet på same måte som naturvitskapen kan gje oss makt over naturen. / [...] / Subjektiviteten til den andre er nemleg noko som set grenser for mi makt over den andre.» (Rørvik et al. 2008, ss. 470-471).

Menneska har eigen fri vilje og er medvite om sin eigen tilstand som verande, og på grunn av dette medvitet har ein ikkje innanfor samfunnsvitskapane – som ein om ein skulle ha avgrensa dei til dei rammene Skjervheim set opp gjerne like godt kunne ha kalla menneskevitskapar – det same høvet som naturvitskapane har til å objektivt måle og styre forskingsobjekta. Denne førestillinga om det menneskelege subjektet er tett knytt opp mot eksistensialismen og ideen om mennesket som transcendent, ein idé som kan hjelpe å forstå Skjervheim.

Den franske eksistensialistiske filosofen Jean-Paul Sartre hevda at det som skil mennesket som subjekt frå dei ikkje-menneskelege objekta var at mennesket eksisterer gjennom *fråvær*, det eksisterer gjennom å setje seg føre og utføre prosjekt. Det menneskelege er å overskride den eksisterande situasjonen, å *transcendere faktisiteten*. (Jean-Paul Sartre 2011). Det er denne transcendenten subjektiviteten til mennesket som gjer det umogleg for samfunnsvitskapen å kartleggje og slavebinde mennesket slik naturvitskapen kan gjere med objekta. Skjervheim formulerer det slik:

«[Det samfunnsvitskapen *kan* ta makt over] avgrensar seg likevel til den ytre ramma som menneska kan leve livet sitt innanfor. Sjølve det livet som blir levd innanfor denne ramma, kan ikkje planleggjast, ikkje ein gong med hjelp frå psykologien. Det må springe ut av den skapande spontaniteten til enkeltmennesket.» (Rørvik et al. 2008, s. 471)

Med bakgrunn i det transcendenten mennesket og den skapande spontaniteten som kjem til uttrykk hjå Skjervheim og Sartre, vil dette i neste trinn, altså den praktiske implementeringa

av teori i metode, føre oss til ein bestemt vitenskapleg praksis: den *idiografiske* vitenskapen. Så lenge det er snakk om eit overskridande subjekt vil det ikkje vere hensiktsmessig å stille opp allmenne og generelle lovar for menneskeleg åtferd. Desse vil i «beste fall» berre seie noko om *sannsynet* for kor tilbøyelege menneske er til å oppføre seg på bestemte vis i bestemte situasjonar. Ei idiografisk tilnærming, altså ein metode der ein ser på einskildtilfella som einskildtilfelle i staden for å dedusere allmenne prinsipp eller slavisk og nomotetisk forklare hendinga ved hjelp av induksjon frå allereie eksisterande prinsipp slik norma er i dei fleste naturvitenskaplege tilfelle.

Den skjervheimske oppfatninga av at den menneskelege subjektiviteten som kjenneteiknar forskingsområdet til menneske- og samfunnsvitenskapane krev andre tilnærmingar og metodar enn den tinglege naturvitenskapen deler statsvitar Andreas Hvidsten i debattinnlegget «Et alternativ til mer hjernevask» i *Morgenbladet* den 13. mars 2015. (Hvidsten 13.03.2015). Innlegget kjem som ein reaksjon på kronikk av sosiolog Gunnar C. Aakvaag publisert i same avis den 20. februar det same året. I kronikken refererer Aakvaag til TV-programmet *Hjernevask* frå 2010 der sosiolog og samfunnsdebattant Harald Eia kritiserte samfunnsvitenskapen for å leggje for mykje vekt på sosiale faktorar og sosialkonstruktivistiske teoriar og i same vendinga nedprioritere og fortrenge biologiske faktorar og stiller seg bak dette prosjektet i ei etterlysing av ei «naturalistisk vending». (Aakvaag 20.02.2015). I motsvaret til Hvidsten skriv han ikkje berre mot Aakvaag si etterlysing av den naturalistiske vendinga, men gjev òg uttrykk for ei misnøye med samfunnsvitenskapen slik han allereie er. Etter å ha skrive om korleis den samtidige samfunnsvitenskapen reduserer mennesket til eit forhold mellom natur og kultur og dermed fortrenge den menneskelege transcendenten samanfattar han bekymringa si i det tredje siste avsnittet der han skriv «Slik forsvinner både frihet og ansvar ut av sosial praksis.». (Hvidsten 13.03.2015).

Ei vanleg innvending mot standpunktet til Skjervheim og Hvidsten er at den frie vilja og subjektiviteten eksistensialistane og store delar av anti-positivistane tillegg mennesket ikkje utgjer ein reell skilnad mellom menneska og objekta, men at medvitet og den frie viljen berre er ein kompleks konstellasjon av akkurat dei same kreftene, lovene og materiala som alt anna. Altså er den frie viljen berre ein illusjon. Denne tenkinga kjend mellom anna som *reduktiv fysikalisme* er det statsvitarane Aksel Braanen Sterri, Emil Aas Stoltenberg og Tore Wig, heretter omtala som Sterri et al., fremjar i sin kritikk av Hvidsten i *Morgenbladet* den

10. april 2015 titulert «Skjervheimsk forvirring». Heilt konkret problematiserer dei saka til Hvidsten på to område: realitet og metode.

Den første innvendinga til Sterri et al. deler dei inn i to aspekt. Først og fremst kritiserer dei sjølve grunnpremissen om at mennesket har fri vilje og skriv at «Dette synet er problematisk av fleire grunner: For det første fordi det slutter frå «bør» til «er». [...] dette «bør» betyr ikkje at det er noe mer enn biologiske og sosiale fakta som styrer våre val.» (Sterri et al. 10.04.2015). Etter å ha etablert premissen om at fri vilje ikkje finst går dei i neste steg vidare til å rette kritikk mot åtvaringa Hvidsten kjem med rundt effektane av fråværet av eit fri vilje-aspekt. Dei skriv at mennesket bevisleg held fast ved ideen om at dei og andre har fri vilje i praksis, sjølv om forskning gjerne seier noko anna og endåtil etter at dei sjølv har vorte overtydd om at det ikkje er reelt. Forklaringa: «[...] fri vilje i våre relasjonar med andre er en rotfestet del av menneskets *psykologi*.» (mi skrårstilling). Den andre delen av kritikken grunnar i ein skepsis til korleis ein skal implementere transcendens-tanken og integrere det som ein del av dei samfunnsvitskaplege forklaringsmodellane for menneskeleg åtfærd. (Sterri et al. 10.04.2015).

Kritikken Sterri et al. kjem med står på god grunn om ein byggjer på det same teoretiske grunnlaget som dei sjølv gjer. Ut i frå den reduktive fysikalismen er Skjervheim og Hvidsten sine argument berre utdatert svada. Likevel, det sentrale her er kva grunnlag ein byggjer på og nett som ein frå ein strengt materialistisk ståstad slik som den Sterri et al. har kan kritisere fri vilje, kan ein like godt kritisere dei sjølv ut i frå andre teoretiske fundament. For å syne dette vil eg presentere tre ulike innfallsvinklar for ein kritikk av den reduktive fysikalismen og metodekritikken i «Skjervheimsk forvirring».

Den første avvisinga av argumentasjonen til dei positivistane eg vil vise til er den til den tyske eksistensialisten Martin Heidegger. Heidegger sette eit skilje mellom to ulike formar for spørsmål: *ontiske* og *ontologiske*. Medan dei ontiske spørsmåla konsentrerer seg om det tinglege og kvalitetane ved dei fysiske utstrekningane i tid og rom, søker dei ontologiske spørsmåla etter meningsberande spørsmål rundt meininga med eksistensen. (Martin Heidegger 2011). Mennesket finn seg i ei tilstand av *Geworfenheit*; det er kasta ut i verda og kan ikkje gjere noko med dette sjølv om det kan forske på kva det er som byggjer opp verda. (Faktisitet 2017, Martin Heidegger 2011). Dei meningsfulle spørsmåla er likevel ikkje dei ontiske, men dei som set seg føre å finne svar på korleis ein bør eksistere, kva som er godt

og vondt. Det kan vere til hjelp å nytte seg av dei to omgrepa *deskriptivt* og *normativt*. Medan vitenskapen stiller seg ontiske spørsmål som skal skildre verda med bakgrunn i verifikasjon og falsifikasjon stiller filosofien seg normative spørsmål som ikkje kan verifiserast eller falsifiserast. Mot denne todelinga av ontisk og ontologisk kan ein innvende at det ontologiske framleis berre er eit resultat av komplekse tinglege prosessar, men dette kan ein likevel kritisere på to punkt. Det første at det frå eit heideggeriansk perspektiv ikkje vil ha noko å seie, ettersom dei forklaringane berre fattar seg med ontiske spørsmål og dermed ikkje har noko å seie om saka, som jo går på ontologien. Det andre er ein meir omfattande vitenskapsfilosofisk kritikk av kunnskap og vitenskap generelt, men den kjem eg tilbake til seinare.

Den andre avvisinga eller innvendinga mot Sterri et al. finn ein mellom anna i artikkelen «Kven er forvirra?» henta frå *Morgenbladet* den 8. mai 2015. Artikkelen forfatta av Jon Langdal føyer seg inn i den allereie eksisterande debatten mellom Hvidsten og Sterri et al., men tek inn og utdjuvar den hermeneutiske og dialektiske dimensjonen bak Skjervheim og Hvidsten. Langdal introduserer poenget sitt ved å presentere ein parabel om skilnaden mellom kråker og menneske. Han skriv at medan eit kråkereir er meir eller mindre likt uavhengig av kvar ein finn det, så er mennesket og *menneskenaturen* «ei langt meir dynamisk affære» i stand til å tilpasse og endre seg sjølv i tråd med omgjevnadane i like stor grad som dei er i stand til å endre omgjevnadane sine. (Langdal 08.05.2015). Han samanfattar denne presentasjonen av dialektikken i det siste avsnittet med eit sitat frå Olav Duun: «Mannen skapte Kjelvika, og Kjelvika skapte mannen». (Langdal 08.05.2015). Ein kan forstå denne dialektikken på to måtar. På den eine sida byggjer han vidare på det som både Skjervheim, Hvidsten og endåtil Karl Marx, som eg skal kome tilbake til seinare, hevdar om at den frie viljen ikkje står åleine, men byggjer på dei materielle forholda i omgjevnadane, altså faktisiteten eller Geworfenheita. Mennesket er i stand til å velje kva det skal gjere, men er likevel avgrensa av eit visst handlingsrom det kan transcendere innanfor.

Den andre tolkinga av dialektikken er ei meir metafysisk og svevande tolking, men desto betre eigna til å kritisere, om ikkje endåtil å byggje bru mellom, Sterri et al. og eksistensialistane ettersom det i større grad forklarar fri vilje i staden for berre å hevde det. Denne dialektikken tek utgangspunkt i at det er dei materielle føresetnadane som legg grunnlaget for medvit, og så langt samsvarer dette langt på veg med dei reduktive fysikalistane. Det som skil dette frå den reduktive fysikalismen er at mennesket, eller eit

anna tenkt medvite system, når det har oppnådd medvite er i stand til å gripe inn i materialiteten på ein måte som ikkje er førehandsbestemt av kausalrelasjonane. Altså at effekten av kreftene, lovane og materien som inngår i å skape medvit overgår komponentane på ein slik måte at ein kan snakke om fri vilje.

Enn så lenge er denne sistnemnte forma for dialektikk meir eller mindre på eit hypotetisk nivå, og så vidt eg veit er det ikkje noko positivistisk eller naturvitskapleg grunnlag eller forståingsform som er i stand til å ramme ei slik forklaring. Likevel, nettopp dette bringer oss over til den tredje, siste og mest omfattande kritikken av positivisme, fysikalisme og vitskap generelt: vitskapsfilosofien. For denne teksten vil eg avgrense meg til i all hovudsak å nytte meg av Thomas Kuhn sin teori om paradigme og vitskaplege revolusjonar og Paul Feyerabend sin kritikk av vitskap, men ettersom logisk positivisme og kritisk rasjonalisme er så essensielt for å forstå framveksten av desse teoriane samt Sterri et al, vil eg òg nemne desse.

I *The Structure of Scientific Revolutions* frå 1962 gjorde Thomas Kuhn greie for det som skulle kome til å bli ein av dei viktigaste teoriane innanfor vitskapsfilosofi og vitskapshistorie. Her skisserer han opp korleis vitskapen utviklar seg gjennom revolusjonar og paradigmeskifte og han gjer greie for korleis vitskapen i større grad dreier seg om praktisk problemløysing enn «sannings»-søken. (Thomas Kuhn 2011). Teorien går ut på at vitskapen i stabile fasar kjent som normalvitskaplege fasar kviler stabilt på eit sett nedfelte grunnreglar og rammeteoriar for kva ein reknar for vitskap. Desse setta med reglar og rammer kallar han *paradigme*. (Thomas Kuhn 2011). I motsetnad til den føregåande vitskapsfilosofen Karl Popper som hevda at ein vitskap som baserer seg på falsifikasjon forkastar, eller i det minste bør forkaste, teoriar når ein teori vert bevist feil, skriv Kuhn i *The Structure of Scientific Revolutions* at forskarane i staden berre utvidar paradigmet med unntak og tillegg, *ad hoc*-hypotesar, når teorien møter på anomaliar som ikkje samsvarar med paradigmet. (Karl Popper 2016, Thomas Kuhn 2011). Kuhn sin påstand er at eit forskingsmiljø, altså deltakarane og forkjemparane for eit paradigme, aldri vil gå med på å forkaste eit paradigme, same kor mange anomaliar som oppstår, men at vitskapen likevel gjennomgår paradigmeskifte når utfordrande ekstraparadigmatisk paradigme har fått nok oppslutning til å overta leiinga i ein ny normalvitskapleg periode. (Thomas Kuhn 2011).

Kuhn presiserte at paradigmeskifte ikkje nødvendigvis leier oss nærare *sanning* i klassisk forstand, og dette er eit viktig atterhald å ha med i ein kritikk av positivismen. Det som gjer at eit nytt paradigme oppstår er at det oppstår så mange problem (puzzles) at det gamle paradigmet ikkje kan bortforklare alle. (Thomas Kuhn 2011). Ettersom ulike tider har hatt ulike problem vert det altså feil å seie at eit paradigme er nærare ei sanning enn ei anna, det er berre betre på å handtere dei føreliggande utfordringane i samfunnet. Det er til sjuande og sist dette som er vitskapen si oppgåve, å svare på dei spørsmåla som vert stilt ein viss stad til ei viss tid. Tek ein utgangspunkt i Kuhn sin teori om vitskapleg utvikling ikkje mot sanning, men mot problemløysing skapar dette implikasjonar for Sterri et al. Den absolutte fråsegn om at menneskeleg åtferd og oppleving av fri vilje berre er eit resultat av biologiske og sosiale faktorar vert undergreven både fordi det er ein absolutt som gjev seg ut for å vere universelt sann og fordi det heller ikkje nødvendigvis er den mest hensiktsmessige og praktiske tilnærminga til samfunnsvitskaplege spørsmål. Dersom samfunnsvitskapen som all anna vitskap i følgje Kuhn har som mål å løyse praktiske problem er det gjerne meir hensiktsmessig å gå ut i frå eit menneskesyn som ser på mennesket som transcendent og spontant heller enn statisk, føreseieleg og konsekvent når ein ser på kva slags verdssamfunn ein har å forholde seg til.

Paul Feyerabend, ein opphavleg kritisk rasjonalist og elev av Karl Popper, forma etter kvart eit ekstremt relativistisk vitskapssyn som på mange måtar tok Kuhn til ytterlegheitene av kva vitskapsrelativisme kunne innebere skreiv i 1975 og 1978 bøkene *Against Method* og *Science in a Free Society*. (Paul Feyerabend 2016). I desse bøkene kritiserer han vitskapen for å ta på seg rolla som den einaste vegen til sanning, og seier at det er like mykje teatraliske og retoriske grep som har sikra den positivistiske vitskapen og den hypotetisk-deduktive metoden som metoden som sanningsbringande i seg sjølv. Teoriane til Kuhn og Feyerabend punkterer òg ideen om den utanforståande forskaren som uavhengig og objektivt kan seie noko om mennesket. Så lenge samfunnsforskaren er del at eit samfunn og ei tid kan vedkomande aldri frigjere seg fullstendig frå føringar, anten det er samfunnsmessige eller menneskelege.

Likevel er det ikkje slik at alle samfunnsvitarar og samfunnsvitskaplege teoriar tek for seg samfunnet utan metablikk på teorien. Det er til dømes fleire teoriar som ikkje berre seier noko om kvifor og korleis samfunnsmessige fenomen oppstår, men òg korleis teoriane i seg

sjølv oppstår i og av samfunnet dei studerer. Dette er teoriar som ikkje ber i seg den naturvitskapelege føresetnaden om at den observerande forskaren står utanfor og ovanfor det observerte objektet, men som i større grad er medvitne om at forskinga er eit resultat av samfunnet i seg sjølv og ikkje kan unnslepe denne tilstanden, samstundes som dei òg er medvitne om at teoriane verkar inn på det studerte objektet, som ein i følgje nokre av desse teoriane då ikkje lenger er objekt, men subjekt på lik linje med forskaren.

Eit døme på ein slik teori eller teoriset er teoriane til Karl Marx. Marx gjorde det til sitt livsverk å gjere greie for korleis den kapitalistiske organiseringa av produksjonsmiddel var strukturert, korleis det verka inn på menneska i eit samfunn og samfunnsutviklinga på det kollektive planet. (Braanen 28.04.2018). Som elev av Hegel, dialektikkens far, og inspirert av materialismen til den samtidige unghегelianaren Ludwig Feuerbach formulerte han den materialistiske historieoppfatninga som i tillegg til å byggje på ei forståing av at historia som materielt forankra òg føreseier ei uunngåeleg overgang til eit sosialistisk og etter kvart kommunistisk samfunn så snart dei materielle forholda ligg til rette. (Braanen 28.04.2018, Med ei tru på at all ideologi er forankra i forholda mellom dei herskande og dei beherska klassane er det sannsynleg å tru at det òg fanst eit medvit om at òg kommunismen sjølv var materielt og historisk forankra i klasseforholda. Likevel, den posisjonen den historiske materialismen fekk hjå Marx og kommunistane som nært sakral, kan òg tyde på at det var ei manglande vilje til å erkjenne at kommunismen og den materialistiske historieførståinga var sosial, ideologisk og økonomisk forankra.

Samstundes som Marx hadde dette sterkt deterministiske grunnsynet på den uunngåelege ferda mot kommunisme når berre klassemotsetjingane var store nok, noko dei i følgje Marx berre var i England, oppfordra og oppmuntra han likevel opprøra som fant stad i mindre industrialiserte og kapitalistisk framskridne land til å halde fram. (Braanen 28.04.2018). I tillegg til å ha ein deskriptiv analyse av korleis det kapitalistiske økonomiske systemet fungerte og påverka samfunnet, ein analyse framleis den dag i dag sett på som gjeldande, bar altså analysen av klassesamfunnet òg i seg eit sterkt normativt element. Han registrerte ikkje berre måtane utbyttinga av massane tok form, han oppfordra òg til å gjere noko med det og slutta ut i frå ein kombinasjon av den deskriptive «er»-analysen og det grunnleggande menneskesynet ei normativ «bør»-oppfordring.



Marxistisk samfunnsanalyse avgrensar seg, saman med fleire andre ulike samfunnsvitskaplege retningar og skular, altså ikkje berre til å seie noko om kva samfunnsvitskapen er og bør vere, den seier òg noko om korleis samfunnet sjølv *bør* vere. Men på same måte som fleire av samfunnsanalysane har som mål å frigjere menneska i samfunnet frå undertrykkande strukturar og relasjonar finst det òg døme på forskarar som forsøker å frigjere sjølve vitskapen frå slike undertrykkande og menneskekrenkande strukturar og relasjonar. Om me ser tilbake på essayet til Skjervheim, gjev han uttrykk for eit slikt vitskapssyn her. Til sjuande og sist er målet hans å verne den menneskelege fridomen og særleg trua på den menneskelege fridomen frå det han skisserer opp som modernitetens slavebinding av alt og alle. I det siste avsnittet i skriv han:

«[Det er] naivt å tru at krisa i vår tid kan løysast ved å føre samfunnsvitskapane opp på same nivå som naturvitskapane. Krisa må heller søkjast i at det moderne mennesket har prøvd å bli herre over verda ved hjelp av vitskapen, men så er det vitskapen og følgjesveinen hans, teknikken, som har vorte herre over mennesket.» (Rørvik et al. 2008, s. 471).

Det er ikkje berre dei samfunnsvitskaplege analysemodellane som verkar frigjerande; òg ein menneskeleg samfunnsvitskap i seg sjølv kan bidra til å halde tilbake den ideologien «som hevdar at det som trengst for å løyse krisa i vår tid, er meir vitskap.». Er det noko som trengst i ei tid som vår då stadig fleire hevdar å ha sanninga er det kanskje ei tru på mennesket som fritt og sjølvstendig, eit menneske som kan tenke sjølv og gjere seg opp meiningar om godt og vondt, på godt og vondt.

Kjeldeliste:

Aakvaag, G. C. (20.02.2015). Trenger vi en ny *Hjernevask*?. I: *Morgenbladet*. Oslo: Fritt Ord, Forlagskonsult og NHST Media Group

Braanen, B. (28.04.2018). Vi lever fremdeles i Karl Marx' tid. I en tid av klassekonflikter. ss.2-3. I: *Klassekampen*. Oslo

Faktisitet (2017). *Store norske leksikon*. Henta den 30.04. 2018 frå <https://snl.no/faktisitet>

Hans Skjervheim (2009). *Norsk biografisk leksikon*. Henta den 30.04.2018 frå [https://nbl.snl.no/Hans\\_Skjervheim](https://nbl.snl.no/Hans_Skjervheim)

Hvidsten, A. (13.03.2015). Et alternativ til hjernevask. s. 32. I: *Morgenbladet*. Oslo: Fritt Ord, Forlagskonsult og NHST Media Group

Jean-Paul Sartre (2011). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Henta den 30.04.2018 frå <https://plato.stanford.edu/entries/sartre/>

Karl Popper (2016). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Henta den 29.04.2018 frå <https://plato.stanford.edu/entries/popper/>

Langdal, J. (08.05.2015). Kven er forvirra?. På: *morgenbladet.no*. Oslo. Henta den 29.04.2018 frå [https://morgenbladet.no/debatt/2015/kven\\_er\\_forvirra](https://morgenbladet.no/debatt/2015/kven_er_forvirra)

Martin Heidegger (2011). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Henta den 30.04.2018 frå <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>

Materialistisk historieoppfatning (2011). *Store norske leksikon*. Henta 30.04.2018 frå [https://snl.no/materialistisk\\_historieoppfatning](https://snl.no/materialistisk_historieoppfatning)

Paul Feyerabend (2016). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Henta den 29.04.2018 frå <https://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/>

Rørvik, T. I., Pettersen, T., Moum, T., Sævareid, A. og Børresen, B. (2008). *Historie og filosofi* 2. Oslo: Cappelen Damm AS.

Sterri, A. B., Stoltenberg, E. A. og Wig, T. (10.04.2015). Skjervheimsk forvirring. s. 28. I: *Morgenbladet*. Oslo: Fritt Ord, Forlagskonsult og NHST Media Group

Thomas Kuhn (2011). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Henta den 29.04.2018 frå <https://plato.stanford.edu/entries/thomas-kuhn/>

Vitenskapsfilosofi (2015). *Store norske leksikon*. Henta den 30.04.2018 frå <https://snl.no/vitenskapsfilosofi>