

FORNUFTA – ÉI OG MANGFALDIG?

Ein kan jobbe med filosofi på ymse vis. Det er forskjellige måtar vi kan gjere eit poeng på, eller prøve å bli rett forstått av bestemt målgrupper eller freiste å overtyde dei om at dei bør endre syn. Vi beskriv på nye måtar, vi peikar ut noko, vi gir grunnar – og når vi prøver å gi overtydande grunnar, må vi ta omsyn til motargument, og då er vi, i det minste virtuelt, allereie inne i ein argumentative situasjon saman med meddiskuterande og deira synsmåtar.

I freistnaden på å sikre seg at dei poenga ein gjer blir rett forstått, kan ein prøve å beskrive eins eigen posisjonen og det filosofiske landskapet slik det framstår frå denne synsstad. Men ein måte å beskrive kor ein står, går ut på å fortelje korleis ein kom dit – kor ein kom i frå, og kvifor. Slike forteljningar har den fordel at dei ikkje berre kastar lys over eins aktuelle posisjon, men også over den retning som tenking har.

Det å drive med filosofi omfattar visseleg mange slags aktivitetar, slik som lesing, skriving, lytting og snakking, og det finst genuint filosofiske læringsprosessar og erfaringar. Men å tileigne seg denslags erfaringar, ved å gjennomgå slike læringsprosessar, det tar tid. Det tar tid å bli fortruleg med filosofiske distinksjonar, til dømes i biomedisinsk etikk, og for å lære å mestre dei i kritiske diskusjonar. Dette er dannelsingsprosessar som gjer oss sensitive for desse begrepa og dei eksempla dei inngår i. Men desse dannelsingsprosessane er tidskrevjande.

Eg skal her freiste å klargjere min eigen synsstad ved å presentere ei slags forteljing om dei filosofiske erfaringane som har ført meg dit. Det er ein kort og forenkla versjon, og ein versjon som er skriven i tilbakeblikk. Det beste eg kan håpe på, er at eg blir litt betre forstått. Ei djupare forståing ville krevje gjensidige læringsprosessar over lengre tid. Forteljinga mi representerer eit første steg i ein slik prosess, ikkje meir.

Første trinn.

Denne forteljinga byrjar med klassisk analytisk filosofiⁱ – ettersom den analytiske måten å filosofere på viste seg som fruktbar, av følgjande grunnar.ⁱⁱ

a) Diskusjonane om såkalla kategori-mistak (slik som ”sju er grøn”) og kontekstuelle motseiingar (slik som ”Kongen av Frankrike er skallet”) viste til ein *tredje kunnskapsteoretisk kategori*, ulik den for empirisk og den for logisk (u)sanning.

b) Denne tredje kategorien viser til nødvendige *meningskonstituerande vilkår*, til begrepsmessige og pragmatiske føresetnader for kognitiv mening i form av sanne eller falske utsegner. Ved å neglisjere eller bryte denslags føresetnader, slik det skjer ved kategori-mistak og kontekstuelle eller pragmatiske motseiingar, ender vi opp med ei viss meningsløyse, eller ein absurditet. Dette opnar for ”transcendentale argument” i form av informale *reductio ad absurdum*-argument,ⁱⁱⁱ eller absurditetsargument: Ved å neglisjere eller bryte ein eller annan føresetnad av dette slaget, får vi ein absurditet, og ved å reflektere over denne absurditeten kan vi bli klar over den funksjonen som det neglisjerte eller brotne vilkåret har, det vil seie den status vilkåret har som eit meningskonstituerande nødvendige. Dette er ikkje eit transcendentalt argument i ein tradisjonell kantiansk forstand. Det er begrepsmessige argument innanfor ein pragmatisk språkfilosofi, ikkje innanfor ein medvitsfilosofi. Idet ein startar med noko gitt (eller rettare, med ei beskriving av noko gitt), vil det konstitutive

nødvendigt som disse argumenta påviser, vere relativt til dette utgangspunktet. I eit semantisk perspektiv opnar dette for ein diskurs om ”ramme og innhald”, der den konstitutive naturen ved desse føresetnadene blir sett på som *avhengige av* det føreliggande forholdet mellom ramme og innhald, og såleis som kontingent i filosofisk forstand.

c) Korleis vi no enn tolkar den allmenne epistemiske status for desse føresetnadene, så vil den analytiske måten å klargjere dei på, gjere oss merksamme på eit *mangfald* av ”samanbrott”. For eksempel, ytringa ”hunden min kan telje til 10” kan anten vere sann eller falsk, mens ytringa ”hunden min kan telje til 1011” visseleg er empirisk falsk, i den verda vi kjenner. Sameleis, ytringa ”hunden min er grøn (frå naturen av)” er empirisk falsk i den verda vi kjenner, mens ytringa ”hunden min les aviser” truleg ville bli sett på som meiningslaus, og ikkje berre som empirisk falsk – og dét vil gjelde i endå større grad for ytringa ”hunden min har doktorgrad i filosofi”. Det vil ikkje ha noko poeng i å undersøke denne påstanden empirisk for å finne ut korvidt dette stemmer. Denne ytringa er så empirisk urimeleg at ho mest truleg ville bli sett på som absurd. Men ho er ikkje absurd i den forstand at vi ikkje kunne lage ein teiknefilm om ein hund som gjorde alle slags ting, ikkje berre avislesing men også det å få seg ein doktorgrad – i Disney-aktige filmar blir den slags gjort heile tida. Dersom denne siste ytringa (om hunden med doktorgrad) blir sagt å vere absurd, så skulle det i det minste bli tilføydd at slike tilfelle er tenkjelege i den tyding som just er antyda. Men der er ytringar som er absurde i den forstand at dei er utenkjelege, slik som ytringna ”hunden min er første dag i mai”. I dette tilfellet er det ingen måte å lage ein teiknefilm ut frå ytringa, ikkje ein gong for ein Disney-film.

Poenget er no at desse eksempla viser oss eit *mangfald* av ”usanningar”, og til og med ein *gradualitet* frå det empirisk falske til det heilt absurde: ein overgang frå det empirisk falske som er empirisk testa, til det empirisk falske som er så urimeleg at ein empirisk test ikkje gir mening, og vidare til absurditetar som er tenkjelege, for å ende opp med strengt meiningslause ytringar. Dette er den tentative konklusjonen frå det første trinnet.

Andre trinn.

Med den såkalla *pragmatiske vending* i moderne filosofi vart den semantiske todelinga mellom ramme og innhald ”oppheva” (i dialektisk forstand) til fordel for ein analyse av handlingskonstitutive trekk. Analysar av talehandlingar vart utførte. Elevane av den seine Wittgenstein er her interessante, slik som i prakseologien hos Jakob Meløe.^{iv} Hans måte å arbeide filosofisk på er karakterisert ved detaljerte og varsamme analysar av konstitutive trekk i utvalde eksempel av enkle handlingar – konstitutive i den forstand at ei gitt handling ville ha vori umogleg utan desse trekka.

For eksempel, det som er konstitutivt for ei viss verksemd er ikkje heile aktørens kropp, men dei delane og funksjonane som trengst for at aktøren skal kunne utføre denne bestemte verksemda, t.d. verksemda å smi ein hestesko. Desse kroppsdelane og funksjonane representerer den kroppen som er nødvendig for denne bestemte handlinga: utan dei ville denne typen handling ha vori umogleg. Sameleis, dei innsiktene som trengst for at aktøren skal kunne gjere det han gjer, representerer dei handlingskonstitutive innsiktene. Og dei tinga som trengst for denne handlinga, representerer dei handlingskonstitutive gjenstandane. Det finst såleis handlingskonstitutive nødvendige vilkår, ikkje berre empiriske fakta og semantiske vedtak, ikkje berre kontingens eller reint logisk nødvendige.

Ein slik varleg analyse av konstitutive trekk innebygd i dei utvalde eksempla for handling kan såleis seiast å inngå i ”transcendentale” resonnement: ved ein negasjon av trekk som er konstitutive for mening, blir vi konfronterte med ei meiningsløyse, og frå erkjenninga av denne absurditeten prøver vi refleksivt å få grep på det meiningsberande vilkåret som er negert. Dette er ein genuint filosofisk bruk av eksempel, der ein prøver å oppnå betre innsikt i ein viss meiningsberande føresetnad; det er ikkje berre ein pedagogisk bruk av eksempel der

ein nyttar eksempla for å illustrere for andre personar eit eller anna poeng som ein sjølv allereie kjenner til.

Nokre meiningsberande føresetnader er handlingsspesifikke, andre (slik som det "å-vere-i-verda", for handlingsnødvendige, eller "tautologe", kroppar og gjenstandar) kan seiast å vere felles for alle handlingar. Såleis er nokre av desse kroppsrelaterte og handlingskonstitutive nødvendige vilkåra det vi kunne kalle "kontingent nødvendige" – i den forstand at den kroppslege konstitusjonen vår i prinsippet kunne ha vori annleis enn han er. Men gitt at han er slik han er, vil visse spesifikke kroppslege trekk vere konstitutive for spesifikke handlingar; i den meining er dei nødvendige for bestemte typar handlingar, sjølv om det på eit vis er kontingent, i eit utviklingsperspektiv, at vi har den kroppen vi har – men ikkje absolutt kontingent, så sant vi blir verande "vi".^v

Dette er ein pragmatisk angrepsmåte, ikkje berre ein semantisk. Han er fall-orientert (eksempel-orientert) og varsam, og sjølvreflektert kritisk også overfor eins eigen bruk av språket, slik at ein søker å unngå "store ord" som ikkje er kontekstuellt eller diskursivt situerte. Men vi kunne innvende at hos dei tradisjonelle prakseologane er denne refleksjonen ofte implisitt, og at skeptisismen deira overfor store ord og luftig teori ofte har ført til ei neglisjering av filosofi som ei verksemd som fortener å bli analysert og til eit utval av eksempel som er altfor tett knytt opp til enkelt handverk og som såleis er for fjernt frå den moderne verda.

Tredje trinn.

Vitskaplege aktivitetar er døme på moderne aktivitetar. Dei er institusjonelt situerte og normativt regulerte, for eksempel ved dei metodologiske normene for vitskapleg forskning og argumentasjon. Dette betyr ikkje at det ikkje er problem når ein skal prøve å få tak på desse normene; det betyr heller ikkje at desse normene alltid blir følgde. Men det er grunn til å hevde at visse slike normer er konstitutive for desse aktivitetane, og fall-orienterte analysar skulle derfor kunne brukast også på slike handlingar.

Det er dette Knut Erik Tranøy har gjort idet han har fokusert på det han kallar "grunnleggande kognitive handlingar". Han legg ein distinksjon mellom to slags grunnleggande kognitive handlingar, som er nært forbundne: "tileigning" av sanningskrav, der ein person "aksepterer, forkastar, eller avstår frå å ta stilling", og "kommunikasjon", der ein person "hevdar, benektar, eller teier". Enkelt sagt: den første fokuserer på forholdet person-til-argument, den siste på forholdet person-til-person. Ettersom desse analysane (av dei grunnleggande kognitive handlingane) sjølv er vitskaplege aktivitetar, har vi her eit innslag av sjølvreferanse, noko som indikerer at desse analysane har ein transcendental-pragmatisk karakter.

Dette er eit lite utval av dei døma som Tranøy diskuterer:^{vi}

- 1) "Det er ikkje tillatt å akseptere p dersom ein veit at p er usann."
- 2) "Det er påkravd å forkaste p dersom ein veit at p er usann."
- 3) "Det er påkravd å akseptere p dersom ein veit at p er sann."
- 4) "Det er ikkje tillatt å hevde p dersom ein ikkje har grunnar for p."

Desse eksempla er formulerte i eit legalistisk språk. Tranøy påpeikar at eit moralsk språk kunne vere meir høveleg. Han antydar også at den epistemiske status for desse normene er det å vere konstitutive vilkår, ettersom vi kan argumentere ved bruk av absurditetsargument: å benekte ei eller anna av desse normene vil innebere ein absurditet.

Kva for epistemisk status har dei eigentleg? Ved å gå inn på slike eksempel kan vi prøve å finne det ut, ved nøyaktige analysar og diskusjonar av kvart tilfelle. Men her, i denne forteljinga, må vi gjere det heile på ein meir overflatisk måte: Når vi betraktar dei tre

førstnemnde tilfella (frå klassa for "tileigning"), kunne det argumenterast at desse normene er bindande for alle friske personar. Ein frisk og fornuftig person som innser at " $2+2=4$ " må akseptere det og kan ikkje forkaste det. Dette synest å vere eit nødvendige som er konstitutivt for det å vere ein person. Dersom ein eller annan bryt ei av desse normene, vil vi truleg seie at denne personen har alvorlege mentale problem; vi ville sjå det som eit *mentalt* problem snarare enn som eit moralsk (eller rettsleg).

Men dei tilfella der gyldigheitsspørsmålet kan avgjerast heilt sikkert, representerer berre grensetilfella. Eksempel på slike grensetilfelle kunne vere: somme tilfelle av logiske slutningar (når det ikkje føreligg feilslutningar), somme tilfelle av enkle sansingar (ved fråvær av feilsansingar), somme tilfelle av visse i livsverda^{vii} (slik som at livet er endeleg), og – kunne vi legge til – filosofiske argument relaterte til performative motseiingar. Men i dei fleste tilfella har vi berre oppfatningar som er meir eller mindre vel etablerte, det vil seie, påstandar og meiningar som blir diskursivt testa i kommunikasjon og argumentasjon; "tileigningsgruppa" er såleis knytt til "kommunikasjonsgruppa": det som vi aksepterer som sant i desse tilfella (som ikkje er grensetilfelle) blir presentert for oss gjennom kommunikasjon og argumentasjon. Såleis har vi det velkjende prinsippet om "det betre arguments kraft", eit prinsipp som spelar ei konstitutiv rolle i argumentasjon. Tranøy skriv: "Vi klandrar einkvan som er uvillig til å akseptere p (eller som forkastar p) når det er adekvate argument til fordel for p". I slike eksempel har den konstitutive norma avgjort status av å vere ei *moralsk* norm. Samstundes finst det også, som antyda ovanfor, visse tilfelle (visse grensetilfelle) der "må" (eller "skal") primært framstår som *konstitutivt*, og neppe som moralsk.

Når vi ser på det sistnemnde tilfellet i skjemaet ovanfor, frå "kommunikasjonsklassa", er biletet annleis. Det er mogleg å ljuge, det vil seie, å fortelje til andre noko som ein sjølv held for å vere usant, på ein måte som det ikkje er mogleg å ljuge for seg sjølv. Av den grunn har desse normene, frå "kommunikasjonsklassa", snarar ein moralsk status: Å bryte dei er klanderverdig, ikkje sjukt. Men er dei *konstitutive*? Eit positivt svar krev eit *meir omfattande argument* enn i dei førstnemnde tilfella.

- a) Vi kan her argumentere ved å vise til at vi er avhengig av kvarandre med tanke på utveksling av sanningar. Vi er alle feilbarlege og endelege, og kvar og ein av oss kan ikkje ved seg sjølv aleine kontrollere alle sanningsspørsmål som dukkar opp; derfor treng vi kvarandre for å få "andre-handskunnskap". I eit forskarfelleskap er derfor desse normene for gjensidig tillit heilt påkravde. Det betyr ikkje at desse normene aldri blir brotne eller neglisjerte av og til, men dei trengst som tillitskonstituerande normer for denne typen forskning.
- b) Men vi kunne også argumentere ut frå universalpragmatikken, som krev tileigning av kommunikativ kompetanse: gjensidig tillit er påkrav – noko som igjen ikkje tyder at ein benektar det empiriske faktum at folk i mange tilfelle også oppfører seg tillitsundergravande.

Kvar av desse to angrepsmåtene (a og b) inneber ein omfattande argumentasjon til fordel for den konstitutive natur ved grunnleggande normer i "kommunikasjonsklassa". Tre poeng er her på sin plass:

- Diskusjonen av slike tilfelle fører i retning av sentrale filosofiske spørsmål, nemleg dei som gjeld forholdet mellom det konstitutive og det normative (det moralske).
- Måten å jobbe filosofisk på går her ut på at ein arbeider nøyaktig og varsam med fall-analysar, for å vise (andre) og for (sjølv) å sjå betre – varlege analysar med respekt for nyansane (som ein seier: "Djevelen er gøymd i detaljane").
- Ved å utføre slike analysar av forskjellige eksempel vil vi kunne sjå at den epistemiske statusen ikkje alltid er identisk frå det eine tilfellet til det andre: Vi har antyda at vi kan seie at alle dei fire nemnde eksempla inneheld "konstitutive normer"; men vi må

argumentere meir omfattande for å vise at dei er konstitutive i det sistnemnde tilfellet enn i dei tre føregåande, og normene i det siste tilfellet kan lettare kallast ”moralske” enn i dei føregåande tre. Dersom dette held stikk, illustrerer det eit mangfald når det gjeld epistemisk status for desse konstitutive normene, og det antydgar at somme normer kan kallast moralske i ein forstand som andre ikkje kan. Begge poenga er filosofisk viktige: Ein epistemisk variasjon innanfor transcendentale resonnement, og ein graduell skilnad med omsyn til det moralske elementet som er innebygt i desse konstitutive normene – to poeng som antydgar radikale svar på spørsmålet om einskapen i transcendentale resonnement og på den mykje diskuterte spørsmålet om korleis konstitutive trekk også kan vere moralsk bindande normer.^{viii} Desse svara er gjort moglege vi vår ”smålatne” metode: ein skepsis med omsyn til store ord i filosofien, med omsyn til det å arbeide på ein abstrakt måte med store begrep og posisjonar – og tillit til varlege analysar av eit mangfald av tilfelle.

Fjerde trinn.

Apel og Habermas er filosofar som har gjennomført den ”pragmatisk-lingvistiske vendinga”^{ix} som ei forandring av posisjon og som ein læringsprosess, men neppe som ei forandring i måten å arbeide på i filosofien. Når det gjeld dette sistnemnde poenget (om arbeidsmåten) er det truleg meir å lære frå wittgensteinianske prakseologar enn frå Apel og Habermas. Men dei var begge (Apel og Habermas) med på ei verdifull bearbeiding av talehandlingsteorien i retning av ein universalpragmatikk, jamvel om dei to endte opp med ulike oppfatningar av korleis denne pragmatikken bør oppfattast.

Habermas oppfattar sitt eige arbeid som ein rekonstruksjon. Han prøver ikkje å utarbeide absurditetsargument, og han meiner at Apels transcendentale argument med utgangspunkt i performativ sjølvmotseiing berre har begrensa gyldigheit, avgrensa til den argumentative verksemda, utan tilstrekkeleg styrke i andre former for diskurs og kommunikasjon. Kva denne kontroversen enn måtte innebere, kan vi seie at både Apel og Habermas stør den generelle oppfatning at ein universalpragmatikk kan etablerast: ein teori om talehandlingsimmanente gyldigheitskrav (forståelegheit, sanning, det moralsk rette, og sandruskap), der to av desse (sanning og det moralsk rette) er argumentativt innfribare, nemleg under ideale vilkår, som peikar mot ein ideal konsensus som garanti for det sanne og det moralsk rette. Men Habermas har vedvarande hatt større problem med dei siste poenga enn Apel, og mellom anna av den grunn har Habermas hatt behov for å stø oppunder den svake versjonen av universalpragmatikk med andre teoriar, slik som teoriar for sosialisering og begrepsmessig-moralsk utvikling, teoriar for kulturell modernisering og kommunikative rasjonalitet, og teoriar om den normative innverknad frå den rettslege institusjon på moderne samfunn.

Det som forblir utilfredsstillande hjå Habermas, trass i alle desse imponerende teoretiske prosjekta, er ein mangel på begrepsmessig avklaring ved bruk av eksempelorienterte analysar. Med all sin skepsis overfor tradisjonelle filosofiske teoriar og posisjonar har han grunnleggande sett stadig tillit til ei arbeidsform som nyttar seg av omfattande og noko upresise begrep. Fall-orienterte analysar, som omfattar absurditetsargument, er ikkje eit element i hans filosofiske praksis.

Apel arbeider på ein tilsvarande måte, men med sin transcendentalpragmatikk. Vi skal kommentere Apel i siste avsnitt. Men først har vi ein merknad til Habermas: Etersom Habermas tviler på at transcendentalpragmatikken kan bli utarbeidd på ein vellykka måte på det viset Apel trur at det går an, og ettersom Habermas ikkje har blick for ei prakseologisk forbetring av Apels prosjekt, opererer han med reduserte filosofiske ambisjonar og stør seg dels på alternative samfunnsmessige og rettsfilosofiske teoriar og dels på bruken av begrepsmessige dikotomiar for å unngå epistemisk relativisme, framfor alt relativisme med omsyn til grunnleggande moralske normer. Såleis opererer han med stive todelingar mellom

menneske og natur, grunngeving og anvending, normer og verdier – dikotomiar som ved nærmare analyse viser seg å vere problematiske. I den monn Apels prosjekt, som tar absurditetsargument på alvor, kan bli forbetra og styrkt ved fall-orienterte og pluralistiske analysar, i same grad burde også Habermas' prosjekt kunne forbetrast og først bort frå tendensen til å nytte begrepsmessige abstraksjonar og stive dikotomiar.

Denne merknaden fører oss til det neste avsnittet, om begrepet om pragmatisk rasjonalitet, via ein forbetra versjon av Apels prosjekt, forbetra ved ein gjensidig kritikk overfor ein prakseologisk arbeidsmåte i filosofien, inspirert av den seine Wittgenstein. Til støtte for denne påstanden vil vi bygge på dei læringsprosessane som er antyda over dei ulike trinn i den forteljinga vi her har fortalt: frå klassisk analytisk filosofi, over Wittgensteinsk prakseologi, og vidare over grunnleggande kognitive handlingar i vitkapsfilosofien, til ein revidert versjon av transcendentalpragmatikken.

Femte trinn.

Apel er i stor monn ein fallibilist og ein forsvar av "dei mange rasjonalitetar".^x På same tid er han ein sterk forsvarar av transcendentalpragmatisk argumentasjon i form av sistegrunngeving. I så måte er han visseleg ein fundamentsøkjande filosof og ein talsmann for den eine fornuft, for det unike og ufråkommelege ved performativ og diskursiv fornuft: vi må unngå performative sjølvmotseiingar!

Det er viktig å sjå at Apels resonnement ikkje er deduktivt, men pragmatisk reflektivt. Det er nettopp dette som blir oversett av dei som reiser det motargument at Apel ender i eit Münchhausen-trilemma av regress, sirkel eller desisjonisme.^{xi} Men Apel argumenterer gjennomgåande "meningskritisk" ved bruk av *via negativa* i form av absurditetsargument, der performativ sjølvmotseiing er standardeksemplet på absurditet. Han viser til performativ sjølvmotseiing som strengt meningslaus (*sinnlos*), og gjennom denne innsikta prøver han å formulere normer og prinsipp som blir brotne og som såleis representerer pragmatiske vilkår for meining.

Men Apel synest å gå ut ifrå at det berre finst ein type absurditet (*Sinnlosigkeit*), og dermed at dei performativt etablerte vilkåra for meining har ein og same epistemiske status, av streng uunngåelegheit (*Nichthintergebarkeit*). Men korleis veit vi det? Eg ville seie: berre ved å sjå nøye på dei ulike tilfella, for å finne ut korvidt dei ulike tilfella av performativ absurditet er epistemisk identiske eller korvidt det finst skilnader dei imellom.

Dette betyr at den pragmatisk-linguistiske vendinga ikkje berre skulle oppfattast som ei forandring av posisjon – vekk frå medvitsfilosofien og over til ein pragmatisk-linguistisk angrepsmåte – men også som ei forandring i måten å arbeide filosofisk på: meir eksempel-orientert, meir sjølvkritisk med omsyn til adekvansen av eins eigne teoretiske begrep.

Eg vil meine at dersom denne angrepsmåten blir vald, så vil vi sjå at det finst eit visst mangfald av "absurditetar" også i desse tilfella. Men i denne forteljinga kan vi ikkje gå inn på denne påstanden slik han fortener. Vi vil berre sjå på somme av Apels eigne eksempel på performative sjølvmotseiingar, for slik å gi eit hint om korleis ei tilfredsstillande drøfting av problematikken kunne sjå ut.^{xii}

- 1) "Eg hevdar med dette at eg ikkje eksisterer."
- 2) "Eg hevdar med dette til deg at du ikkje eksisterer."
- 3) "Eg forsvarar – som ein påstand det vil bli konsensus om – det forslag at vi i prinsippet skulle kunne ha dissens som mål for diskusjonen i staden for konsensus (som mål for diskusjonen)."

Vi ser no bort frå diskusjonane om dei ulike andre tilfelle av grunnleggande gyldigheitskrav innebygde i talehandlingar, og avgrensar oss til desse tre ytringane, for slik å kunne gi nokre

preliminære merknader til spørsmålet om forholdet mellom einskap og mangfald i argumenta omkring performativ sjølvmotseiing.

Første poeng: I desse tre tilfella er det pragmatiske gyldigheitskravet uttrykkeleg artikulert og innordna i den språklege formuleringa. På den måten blir dei performative sjølvmotseiingane lettare å sjå, noko som er ein fordel, men på same tid får dei ei semantisk form, som gjer den performative statusen mindre eksplisitt.

Andre poeng: Det finst her ein god del begrepsmessig fleirtydigheit. For eksempel, i formuleringa ”eg hevdar med dette at du ikkje eksisterer” er ordet ”du” tvitydig. Det kan referere til ein konkret person, med evne til å forstå det som blir sagt. Men det finst også mang situasjonar der denne ytringa er meiningsfull jamvel om ”du” ikkje er ein person som er nærverande og i stand til å kommunisere. Tenk på korleis vi kan nærmar oss nyfødde eller nyleg avlidne; også i slike tilfelle kan vi bruke ”du”. Kanskje er formuleringa ”til deg” føydd til for slik å definere ”du” som ein nærverande person som kan kommunisere verbalt. Men også i dette tilfellet er ytringa tvitydig, og denne tvitydigheita innverkar på spørsmålet omkring einskap versus mangfald for dei absurditetane som kjem fram i desse to første ytringane.

For å kaste lys over denne tvitydigheita kunne det vere nyttig å minne om skiljet mellom (i) *grensetilfella* ved ”tileigningsklassa” og (ii) dei tilfella i denne (tileignings-)klassa som er forbundne med ”kommunikasjon”: den første ytringa (på lista vår over Apels eksempel) kan seiast å vere eit døme på eit ”må” (eit obligatorisk ”skal”) som er konstitutivt i den strenge forstand som gjeld for grensetilfella for ”tileigningsklassa”, ettersom eksistensen av den personen som talar, representerer ei sanning som denne personen *må akseptere*. Men eksistensen av ”du”, av den andre personen, er ikkje uomgjengeleg i same forstand, jamvel om vi aksepterer at evna til å bruke personalpronomen er internt relatert til den kommunikative kompetansen vår (slik den er etablert i følgje transcendentalpragmatikken). Stadfestinga av at ”du” eksisterer, av ”du” som person, er avhengig av ytterlegare argument. Konklusjon: absurditetane i desse to ytringane (på Apels liste) er ikkje identiske. Følgjeleg er ikkje dei konstitutive vilkåra som er etablerte ved pragmatisk sjølvmotseiing epistemisk identiske heller. Dersom denne argumentasjonen er haldbar, finst det såleis eit epistemisk mangfald internt i den transcendentalpragmatiske grunnivinga.

Den siste ytringa på lista, om konsensus som mål for diskusjonen, er teoretisk meir komplisert enn dei to første ytringane. Ein kunne her hevde, i strid med Apel på dette punktet, at den rolla det betre argument har, ville vere tilstrekkeleg for å gjere greie for det slik ligg i ytringa; og vidare kunne vi peike på at termen konsensus byr problem ettersom han er tvitydig og ettersom nokre rimelege tolkingar er filosofisk problematiske. Kort sagt, spørsmålet er ikkje: ”konsensus eller dissens som mål for diskusjonen?” – slik det kan synast å vere, ut frå den tredje ytringa. Derfor bør vi søkje å utarbeide betre tolkingar av kva denne termen kan dekke i transcendentalpragmatisk samanheng.

Allment poeng: Den manglande situeringa gjer det vanskeleg å handtere tvitydigheitene i dei termene Apel nyttar. Mot denne innvendinga kunne Apel svare at desse døma er tenkte som idealiserte tilfelle: Universalpragmatikken er retta inn mot dei djupe pragmatiske kompetansane. Dette svaret bør vi ta alvorleg, men då må Apel og hans folk også ta ansvar for å vise, helst ved nøyaktige analysar, korleis forholdet mellom det djupe nivået og kvardagsnivået best skal gripast.

Dei følgjande to spørsmåla er avgjerande i denne samanhengen: Kva er eit begrep? Kor finst begrepa? For, dersom ein skulle velje å starte med begrep på eit høgt abstraksjonsnivå, knytte opp til teoretiske posisjonar, får ein problem om spørsmålet om korleis ein skal anvende der på konkrete situasjonar der reelle talehandlingar blir utførte. Variasjonen i språkbruk i faktiske talehandlingar kan då framstå som noko ”berre empirisk” som derfor kunne komme til å bli underkjent (i filosofisk samanheng). Men dette er nøyaktig

den posisjonsorienterte måten å filosofere på som har vori kritisert heilt sidan den pragmatisk-lingvistiske vendinga slo igjennom, til fordel for meir fallstudie-orienterte og begrepsmessig sjølvkritiske måtar å arbeide filosofisk på: Når begrep blir oppfatta som internt knytte i gjeremåla våre, også i dei filosofiske gjeremåla, då er begrepa noko som vi ikkje berre har i kraft av ein eller annan teoretisk posisjon, men noko som ligg i verksemdene og situasjonane som vi står oppi og som vi stendig må arbeide fram dersom vi vil sjå kva der går ut på. Dette er visseleg vriene saker. For det er også sant at teoretiske posisjonar og perspektiv er viktige for dei begrepa vi bruker for å hanskast med livet og prøve å sjå ting rett. Men på den andre sida skulle heller ikkje mangfaldet og nyanserikdommen i den gjeremålsnære begrepsbruken blir overkøyrte og omtolka av allmenne begrepsskjema frå ein eller annan teoretisk posisjon.

Argumentet mitt går ut på å vise til behovet (i filosofien) for å vere merksam på dei faktiske og mangfaldige bruksmåtene av begrep i ulike slags situasjonar. Kort sagt, eg åtvarar mot ein for sterk tillit til at eins eigne eksplisitte og teoribundne begrep er overlegent dei beste. Derfor bør det reisast kritiske spørsmål mot påstanden om at det berre finst eitt slag performativ absurditet og at den epistemiske status av etablerte meiningsvilkår er ein og den same i alle desse tilfella (det vil seie, med omsyn til det synet at alle performative motseiingar er strengt umoglege og alle transcendentalpragmatiske meiningsvilkår er strengt nødvendige).

I den monn denne argumentasjonen er haldbar, betyr det ikkje at transcendentalpragmatisk argumentasjon dermed er svekt. Det betyr at denslags resonnement er mindre "unitært" og meir mangfaldig enn somme vil ha det til. Ein kunne jamvel seie at denne argumentasjonen styrker det transcendentalpragmatiske prosjektet fordi somme motargument kan bli tatt betre vare på ved denne pluralistiske og fall-orienterte måten å gjere jobben på. I så fall har vi peika på ein meir fruktbar måte å arbeide på med omsyn til spørsmålet om grunngeving av grunnleggande normer og om kommunikativ kompetanse, medrekna kommunikativ rasjonalitet.

Sjette trinn.

Det er på tide å runde av: (1) I denne rekonstruerte forteljninga om læringsprosessar som leidde opp mot ei oppfatning om moderne pragmatisk rasjonalitet, starta vi innanfor klassisk analytisk filosofi, idet vi tok omsyn til dens argumentative dygder, med særleg fokus på absurditetsargument som ein genuint filosofisk måte å utføre begrepsanalyse på, samstundes som eit visst mangfald og jamvel ein viss gradualitet kunne påvisast i samspelet mellom det empirisk falske og filosofisk frambrakt absurditet. (2) I dei fall-orienterte analysane av menneskelege handlingar, utførte av følgjesveinane til den seine Wittgenstein (prakseologane), fokuserer ein på den pragmatiske dimensjonen, ikkje primært på den semantiske – i samsvar med den pragmatisk-lingvistiske vendinga – og dermed prøver ein å påvise dei faktorane som er konstitutive for mening, internt i dei ulike handlingane. (3) For å rette søkjelyset mot moderne eksempel, ikkje primært mot enkle handlingar frå eldre handverk, gjekk vi vidare til den pragmatiske analysen av konstitutive normer for vitskapleg verksemd, argumentasjon medrekna, idet vi refererte til det graduelle samspel mellom den primært konstitutive natur av somme slike normer og andre som også er moralske av natur. (4) Idet vi gjekk over til refleksjonen på pragmatiske meiningsvilkår nærma vi oss Apels og Habermas' forsøk på å etablere ein pragmatisk konsepsjon av talehandlingar og kommunikasjon. Talehandlingsinherente gyldigheitskrav er viktige for begge. For å unngå nokre av dei motargument som er reiste mot den sterke versjonen av transcendentalpragmatikken som hos Apel, har Habermas utarbeidd ulike teoretiske angrepsmåtar. Men idet han langt på veg legg den transcendentale argumentasjonen til sides, prøver han å gå fri for relativismen ved å insistere på rigide todelingar av ymse slag. Men desse dikotomiane, og det høge teoretiske nivået i forhold til samfunnsvitskapane, samt ei viss neglisjering av dei filosofiske argumenta til fordel for ei normativ grunngeving om rasjonalitet

og kommunikasjon – alt dette står under kritikk og dette inneber at Apels grep stendig utgjør ei utfordring for Habermas. (5) Men for å styrke sin eigen filosofi burde også Apel legge større vekt på ein begrepsleg sjølvkritisk og eksempel-orientert måte å filosofere på; då ville hans litt essensialistiske og monolitiske filosofiske stil måtte endrast noko, i retning av ein meir pluralistisk og fleksibel måte å arbeide på i filosofien og å forstå filosofisk innsikt på. – Dette er i hovudsaka dei trinn som inngår i denne redigerte forteljinga.

For å gi eit hint om korleis desse stega har innverknad på debatten om modernitet generelt og om moderne identitet spesielt, og dermed på korleis dei kunne ha innverknad på den pågåande debatten om rasjonalitet mellom universalistiske modernistar og kontekstualistiske postmodernistar, kan det vere nyttig med nokre korte merknader – kort sagt: eg går ut frå at fornufta, pragmatisk fatta, er éi og universelt forpliktande, at ho er allmenn og uunngåeleg for alle personar. Men måtane ho ter seg på, er feilbarlege, og der er eit mangfald av perspektiv og få syntesar, og alltid ein dragning i retning av forbetring, i det minste for å unngå det som kan påvisast å vere diskursivt mindre vel etablert. I denne forstand peikar vår felles og forpliktande fornuft i retning av ein dynamisk meliorisme, nøra oppunder av ”det negatives kraft” – i form av ”oppheving” av epistemisk veikskap og tilkortkomming – snarare enn ved idealet om det eine og endelege svar.

Av performativt refleksive grunnar er vi forplikta på det betre argument, og på vidare søking mot dei endå betre argument. Som endelege vesen, med behov for dei andre for vår eiga sosialisering ved rolletaking og for vår søking etter betre argument, er vi også forplikta på å prøve å inkludere dei andre i våre diskusjonar og å anerkjenne dei som både fornuftige og feilbarlege, og som sårbare i ein moralsk relevant forstand, både kroppslig og med omsyn til vår sosiale identitet.

Desse transcendentalpragmatiske vilkåra for den diskursive og offentlege bruk av fornufta impliserer ein særeigen moderne identitet: *refleksiv* og *desentrert*, ettersom vi erkjenner vår feilbarlegheit og perspektivitet, men på same tid også fast og fleksibel – *fast* for å halde på det betre argument til kvar tid, og motstå sosiale freistingar og usakleg påtrykk, og *fleksibel* for å kunne endre oppfatningar når argumenta syner seg annleis enn vi før hadde trudd. I så måte er det her ei gjensidig likeverdig anerkjening: som feilbarlege personar er vi alle grunnleggande like, i vår fornuft og endelegheit, og i vår sårbarheit.

Men det er også dei som er moralsk sårbare utan å vere nærverande personar i kvalifisert forstand. I biomedisinsk etikk, i refleksjonar over framtidige generasjonar, i refleksjonar på bioteknologiens framtidsperspektiv, og i omgang med andre sansande skapningar, ligg det incitament til å utvide vår evne til rolletaking og gi desse vesena ein rettmessig ”advokatorisk representasjon” i dei praktiske diskusjonane. Her er det ein glidande overgang med utgangspunkt i vår identitetsdannande rolletaking, frå personar, over menneskeslekta, til andre sansane vesen.

Eg har fortalt ei søge for å syne kor eg står og korleis eg kom dit: staden, landskapet, vegen – *topos* og *hodos*, som grekarane sa – og *meth-odos* er den vegen vi tar oss fram etter. Langs h eile vegen, på kvart trinn, er det meir arbeid å gjere: rasjonaliteten i det moderne samfunn er pragmatisk grunngivbar og bindande, situert og orientert ved fallstudiar, og styrt av ein meliorisme som er kritisk retta mot ideologiske kortslutningar i ein modernitet underlagd marknad og medie og hegemoniet frå eit avgrensa antal vitskaplege disiplinar. Dette, synest det meg, er vår oppgåve, vår Sisyphos-oppgåve – hinsides optimisme og pessimisme, men i medvit om *kven* vi er, utan å vite *kvifor* vi er, eller kor og når det heile vil ende. Men som Camus framhevar: vi skulle tenkje oss Sisyphos som lykkeleg – *il faut imaginer Sisyphe heureux*.

- ⁱ Eg byrja egentleg med eksistensfilosofi, jf *Nihilisme? Eit ungt menneskes forsøk på å orientere seg* (1958).
- ⁱⁱ Jf boka *Rationality and Modernity* (1993); denne forteljinga er på mange måtar ein nøkkel til boka.
- ⁱⁱⁱ Jf Gilbert Ryle, *Philosophical Arguments* (1945).
- ^{iv} Jf Meløe i Gunnar Skirbekk, utg., *Praxeology* (1983). Termen prakseology, sjå også artikkelen “Praxeology”, ved Bengt Molander, i *Encyclopedia of Philosophy* (1998).
- ^v Jf Silver M. Lee, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World* (1999).
- ^{vi} Jf Knut Erik Tranøy, “Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems”, i Ragnar Fjelland et al. (utg.), *Philosophy Beyond Borders* (1997). Mine omsetjingar (G.S.).
- ^{vii} Jf “Gewissheiten” i Wittgensteins *Über Gewissheit*.
- ^{viii} Jf t.d. Karl-Heinz Ilting, som kritiserer transcendentalpragmatikken for eit “intellektualistisk mistak”, i *Grundfragen der praktischen Philosophie* (1994).
- ^{ix} Jf essaysamling utgitt av Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (frå 1967), Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie* (1973), og Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), s. 65-101, og s. 235 ff.
- ^x Jf Karl-Otto Apel og Matthias Kettner (utg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten* (1996).
- ^{xi} Jf t.d. Hans Albert, og i seinare tid Herbert Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie* (1993).
- ^{xii} Jf Karl-Otto Apel, “Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, i Wolfgang Kuhlmann (utg.), *Philosophie und Begründung* (1987). Mine omsetjingar (G.S.). For eit (kritisk) oversyn over andre eksempel hos Apel, sjå Matthias Kettner, “Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche”, i Andreas Dorschel et al. (utg.), *Transzendentalpragmatik* (1993), s. 187-211, særleg s. 196-197.