

Om transcendentpragmatikkens nytte og ulempe for livet¹

ingress

Kva er transcendentpragmatikk? Kvifor er transcendentpragmatikk viktig? Kvifor har transcendentpragmatikken problem med å få gehør? Kva bør gjerast? Desse fire spørsmåla ligg til grunn for denne artikkelen.

Kva forstår vi med “transcendentpragmatikk”? Enkelt sagt refererer uttrykket til filosofisk refleksjon over talehandlingsbaserte føresetnader,² der termen “pragmatikk” refererer til det *handlingsbaserte*³ og termen “transcendental” viser til at det er tale om *sjølvrefleksive føresetnadsanalysar*.⁴

Med utgangspunkt i den *lingvistisk-pragmatiske vendinga*⁵ fokuserer transcendentpragmatikken på gyldighetsfordringar som er innebygde i talehandlingar, forstått som kommunikativ aktivitet. På denne bakgrunn søker transcendentpragmatikken *universal gyldighet*, også på det normative området. Dette skjer ved strikt sjølvrefleksjon og ved argumentasjon (basert på gjensidig anerkjenning blant feilbarlege deltakarar, og ut frå idealet om den “tvangslaus tvang av det betre argument”).⁶

Samtidig er transcendentpragmatikken prega eit praktisk engasjement, eit *kall*, til støtte for eit sivilisert samfunn, i ei moderne verd som er utfordra av skeptisisme, kynisme og sivilisasjonskriser.

Kvifor transcendentpragmatikk? Eg vil ta utgangspunkt i tre korte påstandar: (i) Transcendentpragmatikken er viktig, filosofisk og allment. (ii) Men blant filosofar og intellektuelle er det i dag inga semje om at transcendentpragmatikken er viktig og relevant.⁷ (iii) Etter mitt syn er det både ytre (institusjonelle og situasjonsrelaterte) og indre (filosofiske) grunnar til at transcendentpragmatikken har tapt noko av sin allmenne appell, jamvel om transcendentpragmatikken – rett forstått og tilpassa dei nye rammevilkåra – etter mitt syn stadig er viktig og relevant, både filosofisk og med tanke på nokre av dei grunnleggjande utfordringane i moderne samfunn.

Eg skal fokusere på fire hovudpoeng: (1) Eg skal vise til det eg ser som transcendentpragmatikkens styrke og relevans under den intellektuelle konstallasjonen som rådde i etterkrigsperioden. (2) Eg skal vise til korleis diskusjonane innanfor transcendentpragmatikken har avdekt indre utfordringar, (3) samtidig som den intellektuelle og institusjonelle omverda har endra seg på ein ufordelaktig måte dei siste ti-åra. (4) Og eg skal kort vise til korleis ein på transcendentpragmatisk hald kan og bør møte

desse indre utfordringane og nye konstellasjonane, slik at transcendentalpragmatikken kan framstå som filosofisk interessant og praktisk relevant under endra rammevilkår. Kort sagt, eg skal “situere” transcendentalpragmatikken, i eit meta-filosofisk essay.

(1) Etterkrigskonstellasjonen og transcendentalpragmatikkens rolle

Eg vil byrje med følgjande påstand: Vi bør sjå transcendentalpragmatikken som eit filosofisk og eksistensielt tilsvar på skeptisisme og sivilisasjonskriser. Såleis er det ikkje tilfeldig at transcendentalpragmatikken oppstod etter andre verdskrig, og heller ikkje at han først og fremst oppstod i Tyskland og ikkje i den sigrande engelskspråklege verda.

Meir allment framstår transcendentalpragmatikken som eit tilsvar til den “europeiske nihilismen” forstått som ei intellektuell utfordring og ei eksistensiell erfaring. Dermed er det ein nær samanheng mellom transcendentalpragmatikk og skeptisisme: Heilt frå første stund utgjør transcendentalpragmatikken eit motsvar til radikal skeptisisme og kynisme, ikkje berre intellektuelt, men også eksistensielt og som ei erfaring av sivilisasjonskrise.⁸

Dette er no den første hypotesen: Den allmenne intellektuelle konstellasjonen i etterkrigsperioden, då transcendentalpragmatikken etter kvart tok form, kan karakteriserast ved utfordringar frå tre kantar:

(i) Det var behov for eit oppgjør med *krigen og naziperioden*,⁹ eit behov for å rette opp skadane som sivilisasjonen var påført. Internasjonalt manifesterte dette seg ved rettssaka i Nürnberg og ved FN og forsøket på å etablere universelt gyldige menneskerettar (og ikkje berre å handheve rettsprinsipp slik desse vart oppfatta av dei som vann krigen). Men korleis kan vi finne og grunngje universelt gyldige normer? Reine vedtak duger ikkje, heller ikkje faktiske fleirtalsval; og tradisjonelle metafysiske og teologiske tesar duger ikkje, når dei blir konfronterte med skeptisk tvil og kritiske motargument. I denne situasjonen representerte transcendentalpragmatikken eit forsøk på å formulere eit post-skeptisk svar på spørsmålet om korleis vi kan grunngje universelt gyldige meta-normer for eit sivilisert samfunn.

Dessutan var det, grovt sagt, to dominerande intellektuelle posisjonar i denne etterkrigsperioden, på den eine sida (ii) *eksistensialisme*, som gjekk inn for normativ desisjonisme¹⁰ (og kunnskapsteoretisk relativisme), og på den andre sida (iii) *positivisme*, som gjekk inn for normativ desisjonisme og emosjonalisme (og kunnskapsteoretisk scientisme). Dermed hadde transcendentalpragmatikken to klart gjenkjennbare motstandarar i desse to filosofiske posisjonane, eksistensialisme og positivisme.

Intellektuelt og politisk kunne transcendentalpragmatikken såleis bli forstått som lokalisert innanfor ein triangulær konstellasjon, med utfordringane frå krigserfaringane som

den allmenne bakgrunnen og med eksistensialisme og positivisme som to konkurrerende intellektuelle posisjonar på kvar side. Innanfor denne konstallasjonen var det lett å sjå og forstå at den framveksande transcendentalpragmatikken var viktig. Det gjeld forsøket på å utarbeide ei post-skeptisk grunngeving av basale meta-normer, og det gjeld kritikken av kunnskapsteoretiske manglar i positivisme og eksistensialisme.¹¹

Legg så til at den første generasjonen innanfor Frankfurt-skulen (T. W. Adorno og M. Horkheimer) støtta seg tungt til ein dikotomi mellom makt-infisert instrumentell fornuft på den eine sida og frigjerande estetikk på den andre, med ei tilsvarande underkjenning (som i Heideggers eksistensfilosofi) av argumentativ og frigjerande resonnering. Som motsats til begge desse posisjonane (Heidegger og Adorno/Horkheimer), og også i motsats til logisk positivisme (som i Wienerkulen), vart det ei viktig sak for den framveksande transcendentalpragmatikken å fokusere på *ulike former for rasjonalitet*. Såleis vart eit diskursivt og refleksivt rasjonalitetsbegrep utarbeidd og forsvart hos dei som tenderte mot den framveksande transcendentalpragmatikken (i først omgang, Apel og Habermas), samtidig som rasjonalitetsbegrepet vart differensiert i forhold til ulike vitenskapar og handlingsformer.¹²

Med andre ord, i så måte var det tale om klare motståande posisjonane som kunne analyserast og kritiserast filosofisk ved bruk av ein sjølv-refleksiv og argumentativ transcendentalpragmatikk.

I tillegg til denne allmenne *intellektuelle* konstallasjonen fanst det *institusjonelle* og *samfunnsmessige* konstallasjonar som var gunstige for framveksten av intellektuelt krevjande diskusjonar og læringsprosessar:

(i) Universiteta var på den tid i stor utstrekning seriøse akademiske institusjonar, med ein elite av studentar som etter kvart vart politisk aktive (særleg som reaksjon mot Vietnamkrigen), med interesse-orientert lesing, open diskusjon, og politisk engasjement. Det var ei politisk oppvaking, som tilsvar på den kalde krigen og atomopprustinga, og ei aukande uro overfor tidlegare generasjonar og “the establishment”, som strekte seg frå ein kritikk av vitenskapane og dei vitenskaplege institusjonane til ein kritikk av kapitalismen og ulike former for politisk undertrykking.

(ii) Den offentlege sfæren var utvida og intensivert. Intellektuelt krevjande tekstar vart skrivne og lesne. Intellektuelt krevjande spørsmål vart reiste og diskuterte. Denne institusjonelle og sosiale konteksten var ein fruktbar grunn for utarbeiding og mottaking av intellektuelt innfløkte og omfattande idear og debattar, medrekna dei som førte til

transcendentalpragmatikken.

Kort sagt, det var tilstrekkeleg med intellektuell energi, og tilsvarande for institusjonane.

Før vi ser på somme sentrale poeng i dei indre diskusjonane innanfor transcendentalpragmatikken, skal eg minne om eit par allmenne poeng. Eg byrjar med påstanden om at styrken ved transcendentalpragmatikken i utgangspunktet er av to slag, nemleg kritisk og konstruktiv.

Den *kritiske* bruken er retta mot skeptisisme og relativisme, idet ein viser til at påstandane deira inneheld performative sjølvmotseiingar, og mot universalistiske påstandar som direkte eller indirekte benektar at deira egne gyldigheitsfordringar er moglege.¹³ Dessutan vart diskusjonane om ulike former for rasjonalitet og ulike vitenskapar og erkjenningssleiane integrerte i transcendentalpragmatikken. Såleis var det ein kritikk av posisjonar som er kunnskapsmessig einsidige, slik som logisk positivisme og naturalistisk reduksjonisme.

Den *konstruktive* bruken er først og fremst lokalisert i streng sjølv-refleksjon som viser til ufråkommelege føresetnader for sakleg argumentasjon,¹⁴ det vil seie, pragmatiske (talehandlingsrelaterte) føresetnader for seriøse diskusjonar, slik som søket etter betre grunnar ("den tvangslause tvang av det betre argument") og ei gjensidig anerkjenning blant deltakarane, som både feilbarlege og fornuftige personar, og såleis som språkleg kommunikative, og dermed er den "lingvistiske vendinga" (i stor grad inspirert av talehandlingsteorien) integrert i transcendentalpragmatikken.¹⁵

(2) Indre diskusjonar og utfordringar

Før vi går inn på dei indre diskusjonane (som dei mellom Apel, Habermas og Wellmer), skal eg kort minne om korleis Karl-Otto Apel har utarbeidd ein versjon av transcendentalpragmatikken som "førstefilosofi",¹⁶ meir presis, som eit tredje og siste "paradigme" i ein dialektisk sekvens med tre grunnleggjande filosofiske posisjonar: ontologi (Aristoteles), epistemologi (Descartes, Kant), og transcendentalpragmatikk (eller "transcendentalsemiotikk", i Apels terminologi) som ein lingvistisk-pragmatisk posisjon.

Det avgjerande fokus, i denne sekvensen av paradigmeskifte, er begrepet sanning og dei problem som er knytte til det. Kort sagt, og slik Apel ser det: Opphavleg innheldt korrespondanseteorien om sanning (som hos Aristoteles) eit problem om korleis vi skulle kunne betrakte samsvaret mellom utsegner og saksforhold, det vil seie: utan føresetnaden

om å kunne vere “Guds auge”. Den kantianske posisjonen prøver å løyse dette problemet ved eit transcendentalfilosofisk begrep om det erkjennande subjekt, men dermed også med aporien *Ding an sich*. Husserl nærmar seg dette problemet ved eit fenomenologisk begrep om “påfylling” (*Erfüllung*), for slik å forklare korleis det erkjennande subjekt oppnår kunnskap, men utan eit adekvat begrep om språk og kommunikasjon. Tarski utarbeidde eit semantisk begrep om sanning, men utan den pragmatiske og kommunikative dimensjonen. Så har vi Apels transcendentale semiotikk som det siste paradigmskiftet og ei dialektisk oppheving (*Aufhebung*) av dei tidlegare paradigma. Ved transcendentalpragmatiske argument, som *via negativa* for å unngå performative sjølv-motseiingar, presenterer Apel eit begrep om sanning i form av den regulative ideen om ideal konsensus “in the long run”, ved eit idealt fellesskap av forskarar og diskusjonsdeltakarar – forstått som ei transcendentalpragmatisk reformulering av sanningsbegrepet hos Peirce, medrekna eit sterkt begrep om fallibilisme, som minner om Popper.

I transcendentalpragmatikken er det vanleg å tale om fire talehandlingsimmanente gyldigheitsfordringar i denne samanhengen: gyldigheitsfordringar om sanning, om det som normativt er rett, og sanndruskap, og om meining. Kort sagt, gyldigheitsfordringane om sanning og rett blir sagt å vere argumentativt (“diskursivt”) “innløysbare” under ideale føresetnader, karakterisert ved “den tvangslause tvang av det betre argument” og gjensidige anerkjening blant deltakarane,¹⁷ under frie og like vilkår for alle som deltar, og med vilje til å søkje betre argument og å lytte til kvarandre.¹⁸ I transcendentalpragmatikken blir gyldigheitsfordringane om at noko er normativt rett, avgrensa til *normer* for rettferd, først og fremst for regulering av konflikhtar, ikkje som gyldigheitsfordringar for *verdiar*. Fordringar om sanndruskap blir ikkje forstått som argumentativt innløysbare. Slike fordringar blir innfridde ved mellommenneskeleg erfaring blant dei det gjeld. Fordringane om meining blir forstått som ein føresetnad for meningsfull argumentasjon (og kommunikasjon), men dei kan også bli knytte til spørsmål om begrepsmessig adekvans (og inadekvans). Dette er, så langt, dei gjengse karakteristikkane av den ”diskursteorien” for sanning og rett som inngår i transcendentalpragmatikken (eller i “universal-“ og “formalpragmatikken” hos Habermas).

Men det er fleire kritiske merknader til denne versjonen av dei fire gyldigheitsfordringane: (i) Det finst, for eksempel, argument til fordel for *ytterlegare differensieringar*, t.d. mellom sanningsfordringar i enkeltutsegner og sanningsfordringar i omfattande teoriar, og også mellom desse sanningsfordringane og fordringar om (relativ) begrepsmessig adekvans.¹⁹ (ii) Samtidig finst det argument til fordel for *overgangar* mellom

ulike gyldighetsfordringar, t.d. mellom teoretiske sanningsfordringar og begrepsmessige adekvansfordringar, og også mellom begrepsmessig adekvans og verdispørsmål.²⁰ (iii) Såleis finst det argument til fordel for det syn at den relative begrepsadekvans ved “*situasjonsbeskrivingar*” er avgjerande for *normative* (moralske og etiske) *gyldighetsfordringar*.²¹

Berre nokre merknader til sanningsomgrepet: Som utgangspunkt har vi diskusjonen om forholdet mellom grunngeving og sanning. Grunngevingar ”kan gå tapt”, grunngevingar kan endre seg med “tid og rom” og med personane som er involverte, og grunngevingar framstår som graduelle, som meir eller mindre vel etablerte, medan sanning “ikkje kan gå tapt” ettersom sanningar er uavhengige av tid og rom og av personane som forfektar dei.

Dermed vil det å *identifisere* sanning med grunngeving gjere sanninga relativ. For Rorty, som held ein slik posisjon, er sanningsomgrepet overflødig.²² Men dersom ein definerer sanning og grunngeving som *radikalt forskjellige*, er det vanskeleg å sjå korleis vi nokon gong skal kunne nå fram til sanninga, for som feilbarlege skapningar er vi avhengige av gransking og diskusjon, det vil seie, av grunngeving.

Det transcendentalpragmatiske svaret på dette dilemmaet består i eit forsøk på å forstå begrepet om sanning som ei “idealiserings” i transcendentalpragmatisk forstand, det vil seie, som ein regulative idé, forstått som ein ufråkommeleg føresetnad i talehandlingane våre.²³ Men diskusjonane i og rundt miljøet av transcendentalpragmatiske filosofar viser at dette begrepet om sanning er omstridt.²⁴ I kortversjon er dette somme av dei avgjerande poenga i den samanhengen:

Apel (som sagt) forstår sanningsomgrepet som ein transcendentalpragmatisk føresetnad i form av ein “ultimate opinion” hos ein ideell fellesskap av forskarar og diskusjonsdeltakarar “in the long run”, og såleis som ein talehandlingsimmanent “regulativ idé”, som uunngåeleg er forutsett i samhandlingane våre og som samtidig indikerer retninga for sanningssøkinga, ei søking som aldri blir fullført i det verkelege liv og i den menneskelege historia.

Apels oppfatning av sanningsomgrepet som ”ideal konsensus” blir kritisert frå ulike perspektiv, t.d. ved Albrecht Wellmer som har presentert ulike motargument:²⁵

(i) I følgje Wellmer forutset Apels begrep om ein “ideal konsensus”, som “ultimate opinion”, eit overperspektiv, som ”Guds auge”, noko som går imot Apels eigne intensjonar. Det inneheld ein metafysisk rest, trass i at Apel hevdar at han har overvunni den teoretiske metafysikken ved hjelp av talehandlingsimmanente transcendentale argument.

(ii) Dessutan, fordi vi menneske er endelege, vil det alltid vere eit mangfald av språklege tilnærmingar og såleis ein “strid om sanninga”,²⁶ og dermed kan det ikkje finnast ein sluttgyldig konsensus.

(iii) Derfor er begrepet om ein ideal konsensus begrepsmessig meiningslaust: Det forutset slutten på historia, slutten på menneskelege livsvilkår, og derfor gir det ikkje meining som mål for menneskeleg innsats. Meir spesielt forutset dette, i følge Wellmer, fullstendig transparens, absolutt kunnskap, og moralsk perfeksjon – noko som gjer begrepet meiningslaust.²⁷

Den sistnemnde påstanden²⁸ er uttrykkeleg tilbakevist av Apel, som tilføyer at ein slik føresetnad visseleg ville vere absurd. Men slik eg ser det, er det problem med Apels posisjon fordi det i mange tilfelle er eit uunngåeleg mangfald av ulike språk; ikkje alltid som ein “strid” mellom ulike begrepsperspektiv (slik Wellmer påstår), men som eit språkleg og begrepsmessig mangfald, t.d. på grunn av differensieringa av eit mangfald av disiplinsrelaterte begreppssystem og språk i moderne samfunn.

Eit anna problem er relatert til spørsmålet om korleis vi skal forstå “dei berørte” når normer og verdiar blir diskuterte – og ikkje berre med tanke på praktiske problem for dei som lever her og no, men også for ”dei berørte” i framtidige generasjonar (og for andre sensitive skapningar).²⁹

Men kva med Wellmers eigen posisjon? Wellmer refererer først og fremst til det han ser som eit grammatikalsk poeng, nemleg vekslinga av perspektiv mellom “det eg trur på” og “det dei andre trur på”,³⁰ der den førstnemnde står for det eg oppfattar som sant, det vil seie, for meg her og no, og den sistnemnde står for det som for meg er feilbarleg. Slik eg ser det er styrken i Wellmers poeng at han framhevar det ufråkommelege i sanningsfordringar her-og-no, grammatikalsk i førsteperson presens indikativ. Men det kan reisast spørsmål (som Apel var raskt ute med å påvise), t.d. om korvidt Wellmers eigne påstandar om ei grammatikalsk fundert epistemisk veksling bør bli oppfatta som ei universell gyldigheitsfordring, og såleis som ei fordring om konsensus under ideale føresetnader, trass i språkleg mangfald og menneskets endelege eksistens.

Eg vil minne om eit par andre innvendingar:³¹ Skiljet mellom ”det eg trur” (i førsteperson presens indikativ) og “det dei andre trur” (omtala i tredje persons perspektiv) bør ikkje oppfattast som ein strikt dikotomi; for det er openbert *overgangar* mellom desse to perspektiva, i den forstand at ”det eg trur” er etablert og utprøvd i samhandling med andre personar og det dei trur. Dessutan, jamvel om vi som erkjennande held ”det eg trur” her-og-no for å vere sant, så er vi av erfaring (med andre personar) medvitne om at vi er feilbarlege.

Eg veit eg er feilbarleg, og det er nettopp derfor eg erkjenner at det kan vere grunn til å gå vidare, til å vere open for å prøve ut dei oppfatningane eg har her og no, ved nye granskingar og ny argumentasjon, eventuelt ved å prøve ut nye begrepsmessige og faglege perspektiv. Men då er vi *undervegs*, om ikkje mot perfektjon, så i det minste *vekk* frå det vi erkjenner som mindre fornuftige oppfatningar – kort sagt, i så måte kan vi tale om *gradualistisk meliorisme*,³² som transcendentalpragmatisk føresetnad, og såleis som “konstitutiv regulativ idé”.

Det ligg ein fare i det å tale i idealtypiske kategoriar og dikotomiar,³³ for då er det lett å oversjå kompleksiteten og nyansane med tanke på menneskeleg fallibilitet og språkleg mangfald: Ikkje alle former for innsikt er like feilbarlege, og heller ikkje er språkleg mangfald alltid eit problem. *Case-sensitive analysar* kan lære oss å bli meir *begrepsmessig nyanserte*,³⁴ t.d. ved å få blick for skilnader mellom tvil og fallibilitet i teoretiske disiplinær (slik både Popper og Kuhn argumenterer) på den eine sida, og på den andre, spørsmål om tvil og fallibilitet ved grunnleggjande menneskelege handlingar og ved ”taus kunnskap” knytt til desse handlingane (som hos Polanyi og den seine Wittgenstein).³⁵

Dessutan finst tilfelle der dei vitenskaplege resultatane kan erkjennast som sanne og sikre, hinsides all rimeleg tvil. Tenk på grunnleggjande innsikter i deskriptiv makroanatomi for den menneskelege lekamen. Dette er ikkje lenger ein disiplin for forskning, ettersom vi ”veit alt”. Dette er no ein disiplin for undervisning av dei som studerer medisin og helsefag. Sjølv sagt, det skjer endringar med kroppen vår, t.d. ved endringar når det gjeld vekt og fedme, og desse endringane i deskriptive makroeigenskapar ved menneskekroppen kan vere gjenstand for ny empirisk forskning. Men det same er ikkje tilfellet for dei grunnleggjande eigenskapane, slik som posisjonane til bein og musklar. Heller ikkje er det i dette tilfellet, i deskriptiv makroanatomi, tale om å endre språkleg og begrepsleg perspektiv, ikkje så lenge vi held oss til makrobeskriving av desse organa.³⁶

Dette er konklusjonen min så langt: Diskusjonane blant og omkring dei transcendentalpragmatiske filosofane om sanningsomgrepet, medrekna spørsmålet om gyldigheitsfordringar for grunnleggjande normer, har vist seg å vere kompliserte og vanskelege å følgje for dei som ikkje er profesjonelle deltakarar.

Tilsvarande konklusjonar gir seg med tanke på andre diskusjonar i og rundt transcendentalpragmatikken. For eksempel: transcendentale argument, som *via negativa* i form av “absurditetsargument”, omfattar eit forsøk på å formulere så adekvat som mogleg dei pragmatisk føresetnadene som vart brotne når vi ved eit tankeeksperiment etablerer ein

”absurditet”. Derfor trengst det, som andre trinn, ein argumentasjon med tanke på den relative begrepsadekvansen blant dei ulike framlegga til ei formulering av desse føresetnadene.³⁷ Men “kritiske rasjonalistar” (t.d. Keuth³⁸), som arbeider innanfor rammene av eit deduktivt tankeskjema og eit semantisk syn på språket, tolkar alle slike formuleringar som feilbarlege *empiriske* påstandar ut frå *psykologiske* erfaringar av eit *personleg* slag. Dei avviser tanken om ei konseptualisering og verbalisering av den type kommunikativ-pragmatisk innsikt som transcendentalpragmatikken viser til.

Eit motargument mot denne Popper-inspirerte posisjonen, eit motargument som er artikulert frå ein transcendentalpragmatisk posisjon, er utarbeidd av Audun Øfsti, som argumenterer for eit konstitutivt samspel mellom eit førsteperson-perspektiv og eit andre- og tredjepersons perspektiv.³⁹ Men igjen, desse diskusjonane er krevjande og tunge å følgje for dei som ikkje er djupt involverte i desse spørsmåla og måten dei blir drøfta på.

Det same gjeld for diskusjonane om ulike formuleringar av det som blir sagt å vere transcendentalpragmatiske føresetnader i sjølve kjerneområdet for transcendentalpragmatisk argumentasjon. For eksempel, om vi tar for oss dei ulike formuleringane av transcendentalpragmatiske føresetnader hos Karl-Otto Apel, vil vi sjå at det er viktige skilnader mellom desse formuleringane, slik Matthias Kettner har påvist.⁴⁰ Ved å ta for oss ulike tilfelle av det som blir sagt å vere transcendentalpragmatiske føresetnader, kan vi slik bli klar over at det finst eit mangfald av ”absurditetar”, frå det som er direkte uforståeleg til det som rimelegvis kunne kallast ”sterke” empirisk usanningar.⁴¹

Langs dei same liner har vi diskusjonar om forholdet mellom transcendentalpragmatiske innsikter på den eine sida og begrepslege og empiriske innsikter på den andre. Nokre filosofar (Apel er ein av dei) held seg til ein strikt distinksjon mellom dei to, og ønskjer å arbeide filosofisk på eit høgt refleksjons- og abstraksjonsnivå. Andre⁴² argumenterer til fordel for gradvise overgangar, og ønskjer å arbeide varleg og analytisk med eksempel av forskjellig slag, ikkje berre (eller først og fremst) med filosofiske posisjonar og dikotomiar på høgt abstraksjonsnivå.

Dette poenget har samanheng med spørsmålet om korleis filosofisk innsikt skal kunne framstå som viktig og relevant i samfunnet generelt, t.d. korleis transcendentalpragmatiske argument om sanning og universell gyldigheit og om ulike typar rasjonalitet skal kunne implementerast i samfunnsmessige institusjonar og i offentleg debatt. Her er nokre døme, men desse eksempla har vist seg å vere kontroversielle:

(i) Habermas har arbeidd intensivt med *rettsfilosofi*,⁴³ der han har argumentert for eit “nøytralt” diskursprinsipp,⁴⁴ bakanfor skiljet mellom eit “moralprinsipp” og eit

“demokratiprinsipp”, for slik å prøve å unngå ein konstruktiv bruk av transcendentalpragmatiske resonnement (som hos Apel). Men for Apel framstår denne tilnæringsmåten som ein mangel på streng filosofisk refleksjon,⁴⁵ medan andre opponenter har vist til at det er alvorlege problem med sjølve ideen om ein ideal konsensus blant “alle berørte”, slik denne ideen inngår i diskursprinsippet hos Habermas.⁴⁶

(ii) Habermas har i det siste argumentert for ei fornyta anerkjenning av *religion*, men også for religionskritikk (i kantiansk forstand) i form av ei “modernisering av medvitet”;⁴⁷ det sistnemnde på grunn av institusjonelle differensieringar og mangfaldet av “reasonable comprehensive doctrines”⁴⁸ i moderne vitskapsbaserte samfunn. Men påstanden hans om at religiøse personar er så djupt prega av deira eiga tru at det for dei er vanskeleg å forhalde seg til sekulære argument, står i motstrid til det han sjølv seier om modernisering av medvitet. Heller ikkje er påstanden empirisk vel fundert. Dessutan avstår Habermas frå å forklare kva han meiner med “religion”,⁴⁹ og dermed lever han ikkje opp til dei argumentative dygder i analytisk filosofi.

(iii) Både Apel og Habermas, ved deira respons på *krigen* mot Serbia, basert på NATOs nye intervensjonistiske strategi, var overraskande kjappe med å slutte frå deira allmenne *filosofiske* posisjon til det dei såg som rett og rangt på det *politiske* plan,⁵⁰ utan å vurdere kompleksiteten i situasjonen særleg nøye.⁵¹

Kort sagt, forholdet mellom filosofisk tenking og sosio-politisk dømmekraft er innfløkt, og det krev meir enn allmenne prinsipp på høgt nivå og raske slutningar frå toppen og ned.⁵²

Alt i alt inneber dette at det er omfattande diskusjonar, med aukande kompleksitet, i og rundt gruppa av transcendentalpragmatiske filosofar. Derfor har det truleg blitt vanskelegare for folk på utsida å få ei klar førestilling om det som er på gang og å få tak på det intellektuelt viktige og praktisk relevante i desse diskusjonane. Dette er konklusjonen min på dette punktet, om krevjande interne diskusjonar blant transcendentalpragmatikarane og om aukande problem med å kommunisere overfor andre. Vi skal no sjå på endingar i dei institusjonelle konstallasjonane og i det omliggjande intellektuelle miljøet.

(3) Intellektuelle og institusjonelle endringar

Eg skal begynne med ein merknad om endringar på det intellektuelle nivå:

(i) Som nemnt, etter andre verdskrigen var positivismen ein filosofisk vel artikulert posisjon og eit velkjent mål for kritikk. I dag er situasjonen meir mangfaldig og meir amorf.

Tankeformer som minner om positivismen finst stadig, men ofte bakt inn i implisitte holdningar og føresetnader i høgt spesialiserte disiplinar og profesjonar, slik som nevrovitskap og biologi, eller økonomi og statsvitskap, profesjonar som ofte overser erkjeningsteoretiske spørsmål av det sjølv-referensielle slaget, så vel som spørsmål om normativ grunngeving. For å kunne formulere ein filosofisk kritikk som dei berørte i desse forskingsfeltene ikkje kan ignorere, er det avgjerande at ein er vel informert om det som går for seg i desse vitskapane og profesjonane og at ein formulerer kritikken i eit språk og på ein måte som blir opplevd som relevant og viktig for dei som er mottakarane for denne kritikken. Det å argumentere i allmenne termar for ein påstått overordna filosofisk motposisjon vil neppe vere overbevisande. For å vere relevant må slik kritikk vere spesifikk og internt situert i dei disiplinane og profesjonane som kritikken er retta inn imot.

(ii) I dag er ikkje eksistensialismen lenger ein dominerande posisjon. Men igjen, det finst eit mangfald av disiplinar og profesjonar som ber i seg tilsvarande kunnskapsteoretiske og normative manglar som dei som prega eksistensialismen i etterkrigsperioden, slik som etisk desisjonisme og kulturell relativisme med manglande interesse for argumentativ og sjølv-refleksiv resonnering. For eksempel, innanfor humaniora og samfunnsvitskap, med tilhøyrande profesjonar, finst det ulike versjonar av kontekstualisme, dekonstruktivisme og postmodernisme, kvar med disrespekt eller jamvel eksplisitt avvising av sjølv-kritisk og refleksiv argumentasjon på søk etter sanning og universell gyldigheit, noko som gjerne blir oppfatta som eurosentrisk og logosentrisk og dermed som beklagelege konsekvensar av ”vestleg opplysning” (*Aufklärung*). Til dømes finst det innslag i “cultural studies” som på ukritisk vis er inspirert av Michel Foucault og “French theory”. Og det finst innslag i politisk multikulturalisme og i akademiske postkoloniale studiar som slektar på tidlegare venstreorientert kritikk av klasseundertrykking og fordekt makt, ofte utan at denne kritikken har argument for legitime og universelle prinsipp i motsetning til illegitime og kontekstuelle.

Kort sagt, i begge tilfelle (i og ii) er den intellektuelle situasjonen blitt meir ugjennomsiktig og amorf og dermed vanskelegare med tanke på den type kritikk som transcendentalpragmatikken står for.

(iii) Det same er tilfellet for den allmenne stemninga og dei politiske utfordringane: Ikkje lenger den dominerande fronten frå etterkrigstida, retta mot barbariet under Naziregimet og den underkjenning av normativ universalitet og sjølv-kritisk argumentasjon som dette regimet stod for. Heller ikkje den kalde krigen og kampen mot sovjetisk totalitarisme. Heller ikkje den politisk motiverte reaksjonen mot amerikansk krigføring i Vietnam. I dag er situasjonen meir uklar. Korleis skal dei avgjerande utfordringane

oppfattast? Er kapitalismen den avgjerande utfordringa? Eller utgjer moderne teknologi kjernen i problema våre, med dens unike og destruktive potensial? Og kva med politisert religion og førmoderne kulturar, vel utstyrte med moderne destruksjonsmiddel? Kva med nye og aukande skilnader mellom rike og fattige? Og kva med forbruk og reproduksjon som ikkje er økologisk berekraftig?

Kort sagt, etter den andre verdskrigen var det relativt lett å sjå, i det minste for eit opplyst publikum, at dei ideane den framveksande transcendentalpragmatikken brakte til torgs, som mottrekk mot positivisme, eksistensialisme og nazisme, var viktige og relevante. I dag er den allmenne intellektuelle og politiske situasjonen endra. Jamvel når transcendentalpragmatiske filosofar argumenterer overbevisande for den filosofiske styrken i deira form for filosofi, er dei ikkje lenger innanfor ein intellektuell og politisk konstellasjon der desse ideane lett blir oppfatta som relevante og viktige for eit større publikum.

Eg skal kort minne om visse *institusjonelle* endringar, nemleg på universiteta, i det offentlege rom, og i partipolitikken.

(i) I etterkrigsperioden var *universiteta* i den vestlege verda ofte eliteinstitusjonar, med rom for fri forskning og forskingsbasert undervisning, og for uhemma diskusjon blant kollegaer og studentar. I mange tilfelle vart faga presenterte som omfattande studieeininger, med samla eksamen til slutt. Dessutan var det ofte slik at studentane, på frivillig basis, las omfattande bøker og diskuterte viktige akademiske og politiske spørsmål, hinsides dei formelle krava i deira eige fag.⁵³ Kort sagt, då studentrevolten kom utgjorde universiteta eit godt grunnlag for intellektuell danning (*Bildung*) og nyorientering. Dette var gunstige rammevilkår for dei ideane som førte fram til transcendentalpragmatikken.

Denne situasjonen har endra seg etter kvart som dei fleste universiteta vart masseinstitusjonar, reorganisert på ein global marknad og styrt etter marknadsprinsipp, det vil seie, ved administrativ kontroll av målbare “produkt” som skal vere nyttige i økonomisk forstand.⁵⁴ For eksempel, omfattande humanistiske fag blir ofte delte opp i mindre einingar, slik som eit tredjedels eller eit sjettedels semester, og dei nye akademiske gradane har kortare tidsrammer enn tidlegare.⁵⁵ Kort sagt, universitetsstudia har i stigande grad blitt ”skular” med lite rom for akademiske aktivitetar utover programmerte kurs og oppstilte leselister.

For å innsjå kontrasten, kom i hug at transcendentalpragmatikken er eit omfattande emne som krev gode kunnskapar om tidlegare filosofi; jamfør til dømes Apels omfattande argumentasjon i form av grunnleggjande paradigmeskift, frå antikk gresk filosofi og

framover, med ei rekkje samtidige filosofar.⁵⁶ Med andre ord, transcendentalpragmatikken er eit intellektuelt krevjande prosjekt som ikkje så lett kan passast inn i eit system der studentane er tenkt å skulle “shoppe rundt” og velje små og uavhengige einingar, og der lærarane er tenkt å skulle gi kort standardkurs, noko som inneber at det neppe lenger er tid eller motivasjon for spontan og frivillig deltaking i seminar i regi av kollegaer.

(ii) I utgangspunktet er det tilsvarande endringar i *media* og i *det offentlege rom* som ved universitet: Viktig media, som dominerer den offentlege sfæren – aviser, fjernsyn og radio – er no i stor grad institusjonelt situerte på marknaden. Aviser og fjernsynsprogram har i stor grad blitt varer på ein kommersialisert marknad. Følgjeleg er det ein tendens i retning av ”populære produkt” med fokus på personar og personkonfliktar, illustrasjonar og underhaldning, med lite rom for omfattande tekstbaserte analysar og seriøs argumentasjon, og avgjort berre knappe marginar for refleksjon over grunnleggjande intellektuelle føresetnader.⁵⁷

(iii) I *politikken* burde det ideelt sett vere eit samspel mellom legitim maktutøving og ein open offentlig debatt om korleis vi bør forstå og forbetre den aktuelle situasjonen. Dessutan, ettersom teknologibaserte aktivitetar ofte har langsiktige og uintenderte konsekvensar, ofte utover statlege grenser, er det eit sterkt behov for ei realistisk forståing av desse langsiktige konsekvensane og for institusjonelle rammevilkår som kan gjere oss betre i stand til å hanskast med desse utfordringane. Men her er det store manglar: Demokratiske institusjonar, basert på hyppige val, har ein tendens til å fremje *kortsiktige* handlingar, med fokus på det som kan bli gjort for å vinne neste val. I tillegg finst det knapt internasjonale institusjonar som er i stand til å fremje forhandlingar som kan gi fornuftige tiltak overfor seriøse globale og langsiktige utfordringar.⁵⁸ Dessutan blir politisk verksemd ofte påverka av interessegrupper med smal orientering eller av lobbyar og PR-agentar som prøver å overtale⁵⁹ ved bruk av eit forenkla språk i media og ved bruk av eit profesjonelt einsidig språk i politiske arenaer.⁶⁰

Dette er utfordringar for seriøs filosofi, reint allment. Men det er grunnar for å hevde at desse utfordringane er spesielt vanskelege for transcendentalpragmatikken: (i) Transcendentalpragmatikken er prega av eit kall, eit *engasjement for eit sivilisert samfunn*. Derfor er det problematisk når dei institusjonelle rammene for opne og opplyste offentlege diskusjonar blir svekte. (ii) Transcendentalpragmatikken er orientert mot kritiske *tverrfaglege* diskusjonar og kritisk refleksjon over gitte paradigme. Derfor er det problematisk når den akademiske verda blir institusjonelt fragmentert og profesjonelt spesialisert slik at kritiske og tverrfaglege læringsprosessar blir marginaliserte.⁶¹ (iii)

Transcendentalpragmatikken blir næra av motstand mot skeptisisme og fallibilisme,⁶² samtidig som transcendentalpragmatikken gjer krav på å vere *filosofisk overordna*. Derfor er det problematisk når det filosofiske miljøet blir fragmentert og spesialisert slik at ulike typar filosofi og ulike filosofiske skular har ein tendens til å gå inn i seg sjølv, i ly av eigne paradigme og føresetnader, ofte utan seriøs diskusjon (*Auseinandersetzen*) med andre filosofiske posisjonar og retningar.⁶³

Med andre ord, det er grunn for å hevde at dei institusjonelle og intellektuelle endringane som vi har sett i det siste, er særleg ugunstige for transcendentalpragmatikken. Likevel, det tyder ikkje at det iherdige søket etter *universell gyldigheit*, som inngår i transcendentalpragmatikken, er utdatert – heller ikkje tyder det at opplevinga av å ha eit *kall*, som reaksjon på djupe sivilisasjonskriser, bør skrinleggjast. Tvert om, det sjølvkritiske søket etter universell gyldigheit og betre argument står ved lag, og det same gjeld for medvitet om sivilisasjonskrise og engasjementet for eit sivilisert og berekraftig samfunn.

(4) Det filosofisk viktige og praktisk relevante ved ein revidert transcendentalpragmatikk under nye konstallasjonar

Det er tid for å samle trådane i det eg har sagt om det filosofisk viktige og praktisk relevante ved ein revidert transcendentalpragmatikk under nye institusjonelle og intellektuelle konstallasjonar. Her kjem det: (i) Transcendentalpragmatikken representerer ein ressurs til forsvar for ytringar om universal gyldigheit for basale normer så vel som for epistemiske gyldigheitsfordringar generelt. Det springande punktet gjeld sjølv-refleksive argument om handlings- og talehandlingsimmanente føresetnader.⁶⁴ I ei pluralistisk verd, der vi bør prøve å unngå “kampen mellom godar” (i Max Webers forstand), er dette eit avgjerande bidrag. (ii) Dessutan, transcendental-pragmatikken, forstått på ein varleg og melioristisk måte, støttar og vernar ein argumentative kultur og eit medvit om ulike typar av rasjonalitet og fornuft. I ei prekær og pluralistisk verd er dette eit viktig bidrag. I denne forstand utgjer transcendentalpragmatikken eit forsvar for post-skeptisk og sjølv-kritisk opplysning (*Aufklärung*).

Samtidig bør transcendentalpragmatiske filosofar ta innover seg dei omfattande endringane som har skjedd med dei institusjonelle og intellektuelle rammevilkåra som dei opererer innanfor. Etter mitt syn bør ein gå inn for desse revisjonane: (a) Argumentative dygder frå klassisk analytisk filosofi bør i større grad inkorporerast i tenkemåte og tenkestil blant transcendentalpragmatiske filosofar.⁶⁵ (b) Derfor bør ein meir ope anerkjenne og utforske det epistemiske mangfaldet innanfor det vi oppfattar som transcendentale

føresetnader for gyldig tenking og argumentering. (c) Dessutan bør ein utforske mangfaldet av grunnleggjande føresetnader i ulike aktivitetar og profesjonar i moderne institusjonelt differensierte og vitkapsbaserte samfunn. I den samanhengen bør ein også utforske i kva forstand det er graduelle overgangar mellom filosofisk tenking og diskusjonar i det offentlege rom, og mellom filosofiske innsikter på den eine sida og daglege gjeremål og vitkapsbaserte aktivitetar på den andre.⁶⁶

I den monn slike fordringar blir oppfylte, vil ein revidert transcendental-pragmatikk kunne spele ei positiv rolle ved å fremje og styrke sjølvkritisk og sjølvmedviten opplysning (*Aufklärung*) i akademisk liv, i offentlig meiningsdanning og i politikken meir allment. Likevel, det er samtidig grunn til å minne om at filosofi er meir enn transcendentalpragmatikk, jamvel om transcendentalpragmatikken blir revidert og utvida utover den harde kjernen for streng refleksjon⁶⁷ på den primordiale argumentasjonssituasjonen.⁶⁸ Kort sagt, i filosofien er det *eitt fokus* på sanning, på gyldigheitskrav og argumentativ innløysing, men det er *eit anna fokus* på begrepsleg nyskaping og originalitet (på ”verdsopning” i Heideggers terminologi). I filosofien, som i livet elles, treng vi begge.

Verda i dag er utfordra på mange vis. Desse utfordringane er komplekse og omfattande, og i stor grad er dei hinsides det transcendentalpragmatikken kan gripe. Men ein fornuftig revidert transcendentalpragmatikk har likevel ei rolle å spele, til dømes i ein pågåande og eksempelorientert vitkapskritikk og rasjonalitetskritikk, og religionskritikk (kritikk også her i kantiansk forstand), ikkje minst overfor dei tre monoteistiske verdsreligionane med deira innebygde gyldigheitskrav for gudsbegrepet og for rette tolkingar av heilage skrifter; her vil transcendentalpragmatikken kunne bidra med ei modererande “modernisering av medvitet”. Dessutan, ved å fremje dialog mellom kulturar, grunna på gjensidig anerkjening og eit søk etter betre forståing og betre grunnar – i kontrast til einsidig og nedlatande belæring – kan ideane og ideala frå transcendentalpragmatikken ha ei viktig rolle å spele i vår problemfylte og komplekse verd.

Kort sagt. Nye sivilisasjonskriser kan komme. Avhengig av form og omfang vil mangt trengast, men truleg også dette: Eit forsvar for universelt gyldige normative prinsipp, på tvers av kulturar og materielle interesser. Eit forsvar for opplysningsprosjektet med styrking av personleg autonomi, på tvers av vankunne og sneversyn. Eit forsvar for seriøs diskusjon og open dialog, på tvers av skiljeliner. Derfor er det neppe grunn til å tru at transcendentalpragmatikken vil bli uaktuell i tida som kjem. Snarare tvert om.

- 1 Jf. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.
- 2 Transcendentalpragmatikken er forskjellig frå pragmatismen (som hos James and Dewey). Men i begge tilfelle (pragmatikk versus pragmatisme) blir epistemiske spørsmål forstått som kommunikasjons- og handlingsrelaterte, og ikkje (t.d.) som passiv mottaking av sanseintrykk innanfor ein subjekt-objekt-modell.
- 3 I kontrast til semantikk. Men det er overgangar mellom pragmatikk and semantikk, jf. den performativ-proposisjonale dobbeltstrukturen i talehandlingar, sjå Øfsti, A.: *Abwandlungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1994.
- 4 Med referanse til kantiansk tenking. Såleis må vi skilje mellom “transcendental” og “transcendent”.
- 5 Jf. Böhler, D., T. Nordenstam, og G. Skirbekk (utg.): *Die pragmatische Wende. Sprachpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Fr.a.M.: Suhrkamp 1987.
- 6 Nemnt allereie i ”Wahrheitstheorien” 1972, jf. Habermas, J.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1984, ss. 127-183.
- 7 Ein grunn kan vere at filosofar har ein tendens til å vere usamde, jf. Hellesnes, J.: „Warum einigen sich fast niemals die Philosophen?“ I: Skirbekk G. (utg.): *On Pragmatics. Contributions to current debates. Auseinandersetzungen über die Pragmatik*. Bergen: Filosofisk institutt, Skriftserien nr. 20 2002, ss. 165-180.
- 8 Av den grunn er transcendentalpragmatikken ført og fremst meiningsfull for dei som er råka av desse utfordringane. Dei som ikkje bryr seg, eller som er vel tilfreds utan å stille spørsmål om det grunnlag dei sjølve står på, vil neppe fatte det intellektuelt viktige og eksistensielt utfordrande ved transcendentalpragmatikken. (Jf. skilnaden i tidlege livserfaringar for Richard Rorty og for Karl-Otto Apel: under siste verdskrig var Rorty fredfullt på jakt etter ville orkidear, medan Apel vart eksponert for sivilisasjonssamanbrotet på Austfronten, sjå Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books 1999, ss. 6-7.) Tilsvarende er det for psevdoskeptiske intellektuelle, som avstår frå å forfølge dei skeptiske utfordringane konsekvent og til endes. Som kritikk av denne holdninga, sjå Skirbekk, G.: *Nihilisme?* Oslo: Tanum 1958.
- 9 Sjå Apel, K.-O.: “Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht“. I: Kuhlmann W. (utg.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1988, ss. 91-142.
- 10 I det minste i populære versjonar.
- 11 I Tyskland var den intellektuelle og politiske bearbeidinga av krigserfaringane særleg smertefull. Det same gjeld eksistensialismen, ettersom Martin Heidegger, ein medløpar, med sin eksistensielle *Fundamentalontologie*, av politiske og intellektuelle grunnar representerte ei pinefull påminning.
- 12 Det seier seg sjølv at sjølv-kritisk argumentativ rasjonalitet var avgjerande i den kritiske reorientinga overfor nazismen og andre totalitære ideologiar.
- 13 Jf. „inkluderingsprinsippet“ (das *Selbsteinholungsprinzip*) hos Apel.
- 14 Jf. bruken av absurditetsargument hos Skirbekk, G.: *Rasjonalitet og modernitet*. Oslo: Universitetsforlaget 2009, ss. 35 ff.
- 15 Jf. Austin, J. L.: *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1975 og Searle, J. R.: *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press 1969.
- 16 Apel, K.-O.: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Fr.a.M.: Suhrkamp 2011.
- 17 Personleg autonomi (*Mündigkeit*) er ikkje eit empirisk faktum. Det er ei oppgåve (for den enkelte og for samfunnet). I så måte er det ein regulativ idé. Dette er eit poeng med praktiske implikasjonar, men det blir ofte oversett i politisk teori. Jf. Skirbekk, G.: *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*. Hong Kong: The Chinese University Press 2011, ss. 183-185.
- 18 Tilsvarende poeng, t.d. Mill, J. S.: *On Liberty*. Chapter ii, Of the Liberty of Thought and Discussion, 1859, og Tranøy, K. E.: „Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems“. I: Ryle, G. (utg.): *Contemporary Aspects of Philosophy*. London: Oriel 1976.
- 19 Wellmer, W.: *Ethik und Dialog*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1986, p. 168, og Skirbekk, G.: *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*. Berlin: Logos Verlag 2012, ss. 73 f.
- 20 Skirbekk, G.: *Den filosofiske uroa*. Oslo: Universitetsforlaget 2005.
- 21 Wellmer 1986, t.d. ss. 125, 134-5. I Skirbekk, G.: *Rasjonalitet og modernitet*. Oslo: Universitetsforlaget 2009 blir spørsmål om begrepsadekvans og om ulike “situasjonsbeskrivingar” knytte til mangfaldet av vitskaplege disiplinar og begrepslege perspektiv, medan Wellmer ofte refererer til sosio-kulturelle tilfelle, slik som kampen for å revidere ”beskrivinga” av kvinner, barn og homoseksuelle, jf. Wellmer Ibid. s. 125.
- 22 Som for Rorty, med det unntak at det (ifl. Rorty) kan brukast som ei åtvaring mot å tru at ein har eit endeleg svar og at det ikkje trengst fleire granskingar.
- 23 Ikkje ”idealiserer” som i “idealiserde modellar” i økonomi eller fysikk.
- 24 Jf. bidrag frå Wellmer, Apel, Øfsti og Skirbekk i Böhler, D., M. Kettner, og G. Skirbekk (utg.): *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Fr.a.M.: Suhrkamp 2003.
- 25 Wellmer, W.: „Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen“. Ibid. ss. 143-170.
- 26 *Streit um die Wahrheit*, ibid.
- 27 Wellmer W.: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1993, s. 162, der han seier at Apel forutset *vollkommene Transparenz, absolutes Wissen, and moralische Vollkommenheit*.
- 28 Ibid., s. 153.
- 29 T.d. Skirbekk, G.: „The Discourse Principle and Those Affected“. *Inquiry*, 1/1997, 40, ss. 63-71, og Skirbekk 2012,

ss. 57-72.

30 Vi minner om at Habermas har gått inn for det same poenget (tilsvarande det til Wellmer) ved å framheve vekslinga mellom “å halde noko for å vere sant” og “å spørje om noko treng ytterlegare gransking”. Som sosiologisk poeng om vitenskapleg forskning er dette ei viktig innsikt, men den filosofiske interessa for dette poenget er meir avgrensa. Dessutan har Habermas i sitt siste verk om sanningsomgrepet (Habermas, J.: *Wahrheit und Rechtfertigung*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1999) argumentert for eit innslag av kunnskapsteoretisk realisme, noko som går imot Wellmers insistering på ei pragmatisk tilnærming til sanningsfordringane.

31 Her refererer vi til Wellmer 2003 (i Böhler et al. utg., 2003), ikkje til Wellmer 1986; sjå neste fotnote.

32 Dette er i samsvar med sentrale poeng hos Wellmer 1986, ss. 124-131 og 171-172, og Wellmer 1993, s. 175, der han argumenterer for ei gradualistisk tilnærming og for ”negativ rettfærdiggjering” (*negative Rechtfertigung*). Tilsvarende poeng hos Skirbekk 2009. Også hos Matthias Kettner, i Apel, K.-O. og M. Kettner (utg.): *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1992, s. 22: “Der diskursethische Ansatz kritisiert das Bestehende im Lichte regulativer Ideen. [...] Regulative Ideen sind [...] Orientierungsinstrumente für die melioristisch-kritische Arbeit bestimmter Negation”.

33 I filosofi (som i dagleglivet) er *distinksjonar* nødvendige, samtidig som det er viktig å vere medviten om *graduelle overgangar*. Begge delar trengst. Derfor er det uheldig dersom ein einseitig held fast ved strikte *dikotomiar*; då vil sansen for nyansane og overgangane lett gå tapt.

34 Eit sentralt punkt hos Skirbekk 2009, i samsvar med Wellmer 1986.

35 Om ”taus kunnskap”, jf. t.d. Yu, Zh.: *On the Tacit Dimension of Human Knowledge*. Bergen: Universitetet i Bergen 2006. Om “basic acts”, sjå Tranøy 1976 om metodologiar som normative system, og Meløe om grunnleggjande kroppslege rørsler i “praxeologien”, sjå Skirbekk 2009, ss. 112 ff.

36 Det kan argumenterast tilsvarende om forskning på endelege litterære tekstsamlingar, slik som norrøn litteratur, der det etter alt å dømme ikkje finst fleire skrifter enn dei vi allereie kjenner. Men i desse tilfella er det mogleg at nye språklege og begrepslege perspektiv kan komme i bruk, noko som kan føre til nye tolkingar og innsikter.

37 Jf. Apels argument mot subjekt-fokuserte tolkingar av “cogito ergo sum” hos Descartes (t.d. Apel 2011, ss. 210 f).

38 Keuth, H.: *Erkenntnis oder Entscheidung? Zur Kritik der kritischen Theorie*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1993.

39 Øfsti argumenterer for den “dobbelte dobbelstruktur” av performative og proposisjonale element i talehandlingar, jf. Øfsti 1994.

40 For eksempel, ei pragmatisk motseiing som “eg eksisterer ikkje” er på mange måtar ulik det som måtte vere ei pragmatisk motseiing i ytringa “eg aksepterer ikkje ideen om ein ideal konsensus som den konstitutive føresetnaden og det endelege mål for denne seriøse diskusjonen”. Jf. Kettner, M.: “Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche”. I: Dorschel, A., M. Kettner, W. Kuhlmann, og M. Niquet (utg.): *Transzendentalpragmatik*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1993, ss. 196-197.

41 Skirbekk 2009, ss. 35 ff.

42 Slik som meg.

43 Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1992.

44 Ibid. s. 138 f., der vi finn denne definisjonen av diskursprinsippet: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“.

45 Jf. avslutningskapitlet i Apel, K.-O.: *Auseinandersetzen*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1998.

46 Diskursprinsippet definert på denne måten er problematisk: (i) Det går utover området for *verkelege* diskusjonar med rolletaking og behovstolking, og dette strir mot Habermas’ eigne utsegner i Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1983 s. 78: „Eine Diskursethik steht und fällt [] mit [der] Annahme[], [...] daß die Begründung von Normen und Geboten die Durchführung eines realen Diskurses verlangt [...]“. (ii) Det er eit *gap* mellom moglege diskusjonsdeltakarar og dei som kan vere “berørte” (jf. „the hard cases“ i biomedisinsk etikk). (iii) Mellom anna fordi framtidige generasjonar må inkluderast som „moglege berørte“, blir sjølve begrepet om “alle möglicherweise Betroffenen” *prinsipielt ubestemmeleg* (sjå t.d. Skirbekk 2012, ss. 39 og 57 f.). (iv) Derfor er ideen om konsensus, som definatorisk innslag av diskursprinsippet, *aporetisk*. Kort sagt, dette Habermasianske forsøket på å unngå problema ved det Apelske konsensusbegrepet er ikkje vellykka.

47 Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fr.a.M.: Suhrkamp 2005, s. 146.

48 Rawls, J.: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press 1993, s. 59.

49 Sjå Skirbekk 2012, s. 9-23, 25-38.

50 Sjå Apel, K.-O.: “On the Relationship between Ethics, International Law, and Politico-Military Strategy in our Time: a Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict”. *European Journal of Social Theory* 4 (1) 2001, ss. 29-39, og Habermas, J.: *Zeit der Übergänge*. Fr.a.M.: Suhrkamp 2001, ss. 27-39.

51 Medrekna spørsmål om konsistens (kva med etnisk reinsing i Palestina?), om demografi (serbarar og kosovarar, kven vil truleg vinne i det lange løp?), og om hevd på det militærstrategiske området (kan krigen mot Serbia ha opna for framtidige intervensjonar, for den gode saks skuld – slik som i Irak, Afghanistan, og Libya?).

52 Dette er eit sentralt poeng hos Wellmer 1986.

53 For eksempel, ved universitetet i Århus vart hundrevis av eksemplar av Habermas’ to-bands verk om teorien for kommunikativ handling kjøpte og lesne, på tysk, straks etter at verket låg føre.

54 I Europa blir denne utviklinga politisk implementert ved Bologna-reformene.

55 Til dømes, seks semester for ein bachelor-grad.

56 Det vil seie, ein argumentasjon som krev genuin kjennskap til ulike former for sjølv-refleksiv (transcendental)

resonnering og til omliggjande disiplinær, frå hermeneutikk til teoriar om språk og menneskeleg utvikling.

57 Tidsskrifter med eit allment publikum som målgruppe har ein tendens til å bli forma på same vis. Dei som siktar seg inn mot spesielle målgrupper kan visseleg tillate seg å publisere intellektuelt meir krevjande tema, men i dei fleste tilfelle vil det då skje innanfor det perspektivet og dei forståingsformene som denne spesielle målgruppa er kjend med og interessert i (slik som i tidsskrift for forretningsfolk eller for ingeniørar eller legar). Ny digital teknologi har sjølvstgjort dei materielle vilkåra for kommunikasjon og for alternative røyster langt betre. Men dette er ei blanda velsigning. For eksempel, på den eine sida har vi framveksten av "sosiale media" (facebook, twitter, blogs) som gjer det mogleg for "andre røyster" og for politisk misnøyde å komme til orde, men på den andre sida fremjar desse media anonym og andletslaus utskjelling og allment "bullshit" (i teknisk forstand som hos Harry Frankfurt, sjå Frankfurt, H.: *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press 2005), i kontrast til dei krav for seriøs argumentasjon som inngår i dei ideal som transcendentpragmatikken forfektar.

58 Standardeksemplet er den manglande evna til å ta hand om langsiktige miljøkriser på ein ansvarleg måte.

59 Jf. det analytiske skiljet mellom å overtale ved retoriske middel og manipulasjon (tysk: *überreden*), i staden for å prøve å overtyde ved gode grunnar (tysk: *überzeugen*).

60 For eksempel: bruken av nyliberalistisk og teknokratisk språk har ein tendens til å tilsløre det faktum at det finst andre begrepsmessige perspektiv, og dermed gjer ein det vanskeleg å få i stand opne diskursive prosessar, og dermed avpolitiserer ein debatten.

61 Situasjonen er tvtydig i den forstand at det finst mange tiltak til fordel for tverrfaglege aktivitetar og for generalist-utdanning. Men så vidt eg ser er desse tiltaka ofte fagleg naive, mellom anna fordi dei gjerne undervurderer det som krevst i form av dobbel-kompetanse og synergetisk kreativitet mellom ulike fag, dersom ein vil ha eit vellykka tverrfagleg opplegg.

62 Den som har fokus på fallibilisme og skeptisisme, slik transcendentpragmatikarane seier dei har, bør også ha internalisert tilsvarande holdningar og veremåtar, t.d. overfor personar med andre oppfatningar. Det er ikkje alltid tilfellet.

63 For eksempel, ved den 23. verdskongressen for filosofi i Athen i august 2013 er det planar for 75 ulike grupper, kvar med sin eigen filosofiske spesialitet, men ingen i transcendentpragmatikk, og der er openbert ikkje mykje rom for kritiske *Auseinandersetzungen* mellom ulike filosofiske posisjonar.

64 I tillegg til streng sjølv-refleksjon (som i transcendentpragmatikken hos Karl-Otto Apel) finst det også sjølv-referensielle argument i vidare meining, slik som "absurditetsargument" anvendt på kontekstuell inkonsistens og kategorimistak, jf. Skirbekk 2009.

65 Det burde vere mindre av sveivande oversikter og uvorden bruk av omfattande omgrep på eit høgt abstraksjonsnivå, slik som den grove dikotomien mellom menneske og natur, kritisert t.d. hos Skirbekk 2012, ss. 57-72.

66 Når ein utforskar dei ymse spesielle og allmenne føresetnadene for ulike samfunnsmessige og vitenskaplege aktivitetar, bør ein ha kunnskap om det som går for seg i det fagfeltet vedkommande forskar på, anten det no er fysikk eller sosiologi – kort sagt, vedkommande bør ha ein rimeleg grad av "dobbeltkompetanse".

67 "Strikte Reflexion" i Kuhlmanns terminologi, jf. Kuhlmann, W.: "Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung". I: Dorschel, A., M. Kettner, W. Kuhlmann, og M. Niquet (utg.): *Transzendentalpragmatik*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1993, s. 230.

68 "Primordialer Diskurs", i Apels terminologi, jf. Apel 1998, ss. 794-797.