

STRIDEN OM SANNINGA

Gunnar Skirbekk

SVT Arbeidsnotat 3/2004

ISBN 82-7733-045-6

STRIDEN OM SANNINGA

Norsk originaltekst for innleiinga til ein antologi om den pågåande debatt om forholdet mellom *rettferdiggjering og sanning*, med bidrag frå *Richard Rorty, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel* og *Albrecht Wellmer*, utgitt under tittelen *Striden om sanningen*, på Daidalos forlag, 2004, utg. Gunnar Skirbekk.

Kva er sanning? spurde Pilatus, og let det bli med det. Men Vestens filosofar, frå dei gamle grekarane til i dag, har seriøst og iherdig drøfta ulike oppfatningar av dette spørsmålet.ⁱ Desse drøftingane er opplysende og lærerike, men stadig er det slik at det rår strid om korleis spørsmålet kan og bør oppfattast.

I denne antologien har vi valt ut fem sentrale bidrag frå den aktuelle debatten om korleis ein kan og bør forstå kva sanning er. Dei tre første er henta frå *Rorty and his Critics* (utg. Robert Brandom; Oxford, Blackwell, 2000). Dei to siste er henta frå *Reflexion und Verantwortung* (utg. Dietrich Böhler, Matthias Kettner, Gunnar Skirbekk; Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002). Alle fem bidrag inngår i ein pågåande debatt der fokus er forholdet mellom sanning og rettferdigging, og der striden heng saman med ulike oppfatningar av filosofisk pragmatikkⁱⁱ versus pragmatismeⁱⁱⁱ.

Ei grunnoppfatning, frå Aristoteles til Kant, går ut på at sanning er samsvar mellom påstand og saksforhold: Å seie at det som er tilfellet, ikkje er tilfellet, eller at det som ikkje er tilfellet, er tilfellet, det er falsk; men å seie at det som er tilfellet, er tilfellet, og at det som ikkje er tilfellet, ikkje er tilfellet, det er sant (Aristoteles).^{iv} Sanning betyr samsvar mellom erkjenninga og dens gjenstand (Kant).^v I språkfilosofisk terminologi skulle vi seie at ei utsegn er sann når det utsegna utseier, korresponderer med det saksforholdet utsegna omtalar. Denne grunnoppfatninga av kva sanning er, blir kalla *korrespondanseteorien* for sanning.^{vi} Det som kan seiast å vere sant, er påstandar eller utsegner, ikkje saksforhold. Det er påstandar eller utsegner som anten korresponderer eller ikkje korresponderer med bestemte saksforhold. Men, i så fall, korleis er ein slik korrespondanse å forstå? Er den sjølv språkleg? Dersom korrespondansen sjølv skulle vere språkleg, ville vi få det same spørsmål på nytt. Men korleis er då denne korrespondansen å forstå?^{vii} Vidare er det slik at vi berre kan omtale det saksforholdet som sanne utsegner utseier, ved hjelp av andre sanne utsegner. I så måte er det problematisk å førestille seg denne korrespondansen som eit forhold mellom to uavhengige fenomen som vi så å seie kan observere frå utsida.

Innvendingar av dette slaget har gitt grobotn for konkurrerande grunnoppfatningar av korleis sanninga er å forstå. Ei alternativ grunnoppfatning søker å unngå

korrespondanseproblematikken ved i staden å forstå sanning er som samsvar mellom utsegner. Denne grunnoppfatninga blir kalla *koherensteorien* om sanning. Eit anna alternativ går ut på å forstå sanning som eit spørsmål om vellykka praktisk omgang med saker og ting. I spissformulering: dei oppfatningar er sanne som fungerer godt i praksis. Sanne oppfatningar er praktisk nyttige oppfatningar, oppfatningar som hjelper oss å hanskast med verda (*to cope with the world*). Denne grunnoppfatninga om kva sanning er, finn vi i *pragmatismen*.^{viii}

Artiklane i denne boka nærmar seg spørsmålet om kva sanning er, ut frå spørsmålet om korleis vi rettferdiggjjer påstandane våre. Når vi har gode grunnar for å hevde ein påstand, er det nærliggande å seie at vi med rette kan hevde at påstanden er sann. I så måte skulle rettferdiggjering med gode grunnar vere det vi forstår med sanning. Sanning kunne då seiast å vere *rational acceptability* eller *warranted assertibility*. Men samtidig er det slik at det vi på eit bestemt tidspunkt heldt for å vere ein god grunn, seinare kan vise seg å vere ufullstendig eller feilaktig. Grunngevingar er knytte til tid, stad og personar, og dei er dermed i prinsippet feilbarlege og korrigerbare: *Justification can be lost*.^{ix} Sanninga, derimot, er ikkje avhengig av tid og stad og av dei bestemte personane som hevdar at ein påstand er sann. I denne forstand er sanninga ”absolutt” (*cannot be lost*). Men korleis skal ein då forstå forholdet mellom sanning og rettferdiggjering (grunngeving)? Korleis skulle vi kunne erkjenne sanning utan gjennom drøfting og utprøving av gode grunnar? Og korleis skulle prinsipielt feilbarlege og kontekstuelle grunnar kunne føre fram til sanning?

Dette er problemstillinga for dei diskusjonane der artiklane i denne boka høyrer heime. Deltakarane i desse diskusjonane vil unngå dei dilemma som tidlegare sanningsteoriar har endt opp med, men dei får dermed problemet om korleis forholdet mellom rettferdiggjering og sanning er å forstå. Og på dette punktet har forfattarane ulike oppfatningar. På forskjellig vis prøver Apel og Habermas å argumentere for *ein skilnad* mellom sanning og rettferdiggjering, men på same tid *ein indre samanheng*. Grunnpoenget er likevel felles for dei to: Jamvel om utprøvinga av grunnar alltid er feilbarleg, får ho si meining ut frå ein talehandlingsbasert føresetnad som inngår i all argumentasjon, nemleg ut frå ideale argumentasjonsvilkår som i prinsippet gir oss rett til å seie at ei

rettferdiggjering som er oppnådd under slike vilkår står for sanning. Denne føresetnaden tar form av ein regulativ ide: Når vi i ein seriøs diskusjon (eller diskurs⁸) hevdar noko som ein god grunn, forutset vi at grunnen også vil stå seg *in the long run* og under ideale vilkår der alle relevante synspunkt kjem til orde. Negativt sagt: vi ville motsei oss sjølve dersom vi hevdar at så-og-så er tilfellet, samtidig som vi hevdar at vi ikkje trur at denne påstanden vil stå seg i ein open og opplyst diskusjon. Å hevde noko slik, er sjølvmotseiande. Det er ei *performativ sjølvmotseiing* (som Apel seier), og det er dette som viser at det her ligg føre ein ufråkommeleg argumentasjonsintern føresetnad (om rettferdiggjering under ideale vilkår). Dermed skulle ein ha sikra både ein skilnad og ein indre samanheng mellom sanning og diskursiv rettferdiggjering, og sanningsbegrepet er då å forstå som ein regulativ idé, gitt som konstitutiv føresetnad i all seriøs diskusjon.

Men her *scheiden sich die Geister*. Rett nok, Apel og Habermas går begge ut frå ein filosofisk språkhandlingsteori, eller *pragmatikk*, som med utgangspunkt i den ”lingvistiske vendinga” drøftar det refleksive spørsmålet om konstitutive vilkår for diskursive talehandlingar; og fordi dei spør *refleksivt* om *mogleggjerande føresetnader*, blir også termen *transcendental-pragmatikk* brukt. Men dei har ulike oppfatningar om korleis denne filosofiske pragmatikken er å forstå.^{xi} Vi skal straks kommentere motsetningane dei to imellom, men først skal vi minne om Rortys innvendingar mot dette forsøket på ei formidling mellom sanning og diskursiv rettferdiggjering ved hjelp av pragmatiske idealiseringar:

Richard Rorty, med bakgrunn i analytisk filosofi, knyter seg til den nordamerikanske *pragmatismen* (med James og Dewey) og han opererer innanfor ein empiristisk horisont der det ikkje er rom for denne typen refleksive føresetnadsanalysar. Han avviser derfor tanken om å redde det filosofiske sanningsbegrepet ved hjelp av ei ”idealiserande” formidling mellom rettferdiggjering og sanning. Meir enn dét: Rorty søkjer å vise at sanningsbegrepet er både urimeleg og unødvendig. Rortys budskap er derfor at vi kan og bør greie oss utan eit filosofisk sanningsbegrep. Det rekker med rettferdiggjering - ei rettferdiggjering som alltid er relativ til eit bestemt publikum. Vi kan ha interesse av eit større (og betre) publikum, men det vil alltid vere eit endeleg publikum. Ideen om kontekstoverskridande gyldigheitskrav og eit uavgrensa publikum blir

avvist, som umogleg og unødvendig. Kontingens og solidaritet, i staden for diskurskonstitutive vilkår og sanning!

Albrecht Wellmer, som vi skal sjå, prøver å finne ein posisjon mellom Rorty og Apel, og Habermas.

I tur og orden skal vi kommentere dei ulike bedraga i denne antologien:

Richard Rorty har som hovudprosjekt å bidra til ei endring i språkbruk og tankeform, primært i filosofien, men derigjennom også for kulturen meir allment. Enkelt kunne vi seie at det er platonismen, både den filosofiske og den folkelege, han vil til livs. Eit særleg mål for Rortys skyts mot den filosofiske tradisjonen er kritikken av representasjonismen i erkjeningsteorien.^{xii} Opp mot dette stiller han pragmatismen, med utgangspunkt i James og Dewey; det viktige er det som ”makes a difference”, til beste for ei tolerant og progressiv livsform. For at vi skal overvinne uheldige tankeformer og lære å sjå verda og oss sjølve på ein måte som samsvarar betre med desse kulturelle og politiske ideala, nyttar Rorty seg dels av nitid analytisk kritikk av hevdvunne filosofiske tankeformer og dels av *redescriptions*, av ”nyskildringar” ved hjelp av alternative begrep og tenkeformer. *Redescription* blir forstått holistisk (og dermed kontekstualistisk), slik at også spørsmålet om gyldigheit vil endre seg med nye *redescriptions*. Såleis kritiserer han ikkje berre platonisme og erkjeningsteoretisk representasjonisme, men også hevdvunne filosofiske begrep slik som begrepa om absolutt objektivitet og kontekststuvhengig sanning. I staden gjer han framlegg om at vi heller bør nytte oss av begrep som solidaritet og kontekstuell konsensus blant eit liberalt og opplyst publikum. Tanken på tvingande filosofiske grunnar er illusorisk, og derfor kan heller ikkje Rortys eige framlegg stø seg på slike grunnar. Men ved å avdekke denne typen illusjonar, kan vi lære å gi forrang til ein opplyst og liberal politisk kultur, framfor eit forgjeves forsøk på å nå fram til eit fast og urokkeleg filosofisk fundament.

Når det gjeld diskusjonen om forholdet mellom sanning og rettferdiggjering, går altså Rorty inn for at vi bør nøye oss med rettferdiggjering, kontekstbunden rettferdiggjering. Ordet ”sanning” (eller ”sant”) kan vi rett nok bruke, for

eksempel i ein ”åtvarande” (*cautionary*) bruk som når vi vil framheve at det vi påstår, kanskje ikkje vil stå seg mot framtidige innvendingar.^{xiii} Vi kan også bruke begrepet sanning på eit semantisk nivå, som i ”av-siteringsteorien” om sanning (Tarski).^{xiv} Men ut frå kritikken av ”representasjonismen” seier det seg sjølv at Rorty avviser all snakk om sanning som korrespondanse. Og når det gjeld forsøket på ei nyformulering av sanningsbegrepet ved hjelp av talehandlingsbaserte føresetnader og idealiseringar, for å sikre både samanheng og skilnad mellom sanning og (diskursiv) rettferdiggjering (slik som hos Habermas og Apel), er Rorty like avvisande.

På den eine sida prøver han å vise at tanken om slike idealiseringar (i form av ideal samtalsituasjon eller ideal kommunikasjonssituasjon), som skal sikre begrepet om ein rasjonell konsensus som borgar for sanning, ber i seg ein metafysisk rest – dels i form av ein implisitt korrespondanseteoretisk føresetnad og eit illusorisk guds-auge-perspektiv og dels i form av urimelege oppfatningar om kva vi gjer krav på når vi hevdar at noko er tilfellet. Når det gjeld det siste poenget viser Rorty til at han ikkje innser at han nokon sinne, med sine talehandlingar, har reist gyldigheitskrav om at det han påstår vil stå seg mot alle moglege innvendingar frå alle moglege andre personar i alle moglege diskusjonskontekstar – både fordi han ikkje finn mening i eit slikt begrep om eit uendeleg antal og fordi han (i tråd med sin empiristiske horisont) tolkar ideen om performative føresetnader som eit spørsmål om empirisk forutseiing (og ikkje som handlingskonstitutive vilkår).

På den andre sida prøver Rorty å vise at vi greier oss godt utan eit filosofisk sanningsbegrep, at det er tilstrekkeleg med eit begrep om kontekstavhengig rettferdiggjering – men då slik at vi er opne for å utvide ein gitt kontekst, for å inkludere eit større publikum, ja, for å opne oss for eit betre publikum, dvs. betre i forhold til vårt ”betre vi”.

Rorty graviterer såleis mot grunnideane om kontekstualisme og fornyande *redescriptions*, med kritisk brodd mot ideen om kontekstoverskridande sanning og dermed mot ideen om diskursiv rettferdiggjering på tvers av ulike ”nyskildringar”. Og dette er provoserande, for filosofar som Habermas og Apel, som her ser ein uholdbar og potensielt undergravande relativisme – dels etnosentrisk,^{xv} dels desisjonistisk – der det for eksempel ikkje lenger er mogleg å halde opp eit

paradigmatisk skilje mellom å ”overtale” og å ”overtyde”, mellom retorisk forføring og argumentativ meningsdanning, eit skilje som er av stor betydning både politisk og filosofisk.

Jürgen Habermas var i utgangspunktet kjend som ein tilhengar av ”kritisk teori”.^{xvi} Men kritikk er ein normativ aktivitet og derfor melder spørsmålet seg om korleis ein kan rettferdiggjere kritikken – korleis ein kan grunngi at kritikken kan seiast å vere gyldig og ikkje berre vere uttrykk for eit tilfeldig partsinnlegg som korkje har meir eller mindre for seg enn andre partsinnlegg. Tidleg på 70-talet tok Habermas denne utfordringa og lanserte ein sanningsteori i form av ein (transcendental/universal-pragmatisk) teori om grunnleggande språkhandlingsimmanente gyldigheitskrav. Her framhevar han m.a. at både spørsmålet om påstandssanning og om moralsk gyldigheit kan behandlast rasjonelt i ein open og opplyst diskusjon, der gyldigheitskravet i prinsippet blir avgjort ved rasjonell konsensus under ideal forhold.^{xvii} Denne gyldigheitsteoretiske ansatsen vart vidare utarbeidd i retning av ein diskursteori^{xviii} om moralske og rettsteoretiske gyldigheitsspørsmål, samtidig som dei pragmatiske idealiseringane ved ideen om ideal samtalesituasjon og rasjonell konsensus vart avdempa, og samtidig som Habermas utvikla modernitetsteoretiske og sosialiseringsteoretiske synspunkt til støtte for grunnsynspunktet om ein kritisk samfunnsteori. I ein siste fase har han så vendt tilbake til sanningsteoretiske spørsmål, der han klarare framhevar dei gyldigheitsteoretiske skilnadene mellom påstandar og normer, mellom sanningsspørsmål i deskriptiv forstand og moral- og rettsspørsmål i preskriptiv forstand.^{xix} Habermas’ bidrag i denne siste fasen inngår i den aktuelle debatten om forholdet mellom rettferdiggjering og sanning.

I denne fasen har altså Habermas avdempa dei universal-pragmatiske idealiseringane om ideal samtalesituasjon og rasjonell konsensus.^{xx} I forhold til sanningsspørsmål (i motsetning til moralske og rettslege gyldigheitsspørsmål) framhevar han behovet for ein referanse til ein diskursuavhengig realitet. I forhold til grunnleggande handlingsnormer framhevar han stadig ideen om frivillig og opplyst samforstand (konsensus) av alle (potensielt) berørte, som begrepsbestemming av gyldigheit. Når dei pragmatiske idealiseringane, som var meint å skulle formidle mellom diskursiv rettferdiggjering og sanning slik blir

avsvekka, fokuserer Habermas no i staden på det han ser som ei gyldighetsteoretisk viktig *veksling* mellom handling og diskurs, det vil seie, mellom handlingsimmanent vissheit i livsverda på den eine side og, på den andre sida, erkjenninga av at gyldigheitskrav som blir utprøvde diskursivt i prinsippet har ein hypotetisk status, som feilbarlege. I *handlingsverda* forutset vi visse av ymse slag. Vi må det, og med rette.^{xxi} Når det så oppstår tvil om eit bestemt spørsmål, blir det normalt overført til utprøving i ein *argumentativ diskurs*; og så lenge det er under ”etterforsking”, vil det *qua* gyldigheitsspørsmål ha status av ein feilbarleg hypotese. Men den diskursive utprøvinga vil som regel komme til eit metningspunkt. Argumentasjonen blir opplevd som ”uttømt”. Det omdiskuterte gyldigheitsspørsmålet kan då bli tatt ut av diskursen og levert tilbake til livsverda, som ei etablert sanning (dersom argumentasjonen tilseier det).^{xxii} Poenget for Habermas er at ei slik veksling mellom diskurs og praksis er gyldighetsteoretisk viktig, fordi denne vekslinga formidlar mellom rettferdiggjering og sanning.

Dette poenget viser korleis Habermas prøver å gå andre vegar for å kunne ta vare på ideen om ”absolutt” sanning (og normativ gyldigheit) og feilbarleg rettferdiggjering, som forskjellige, samtidig som dei viser til kvarandre – andre vegar i forhold til ideen om ufråkommelege pragmatiske idealiseringar. Men Habermas har likevel ikkje gått heilt bort frå den refleksive, transcendental-pragmatiske tenkemåten. Eit avgjerande kritisk argument mot Rorty er nettopp at Rorty viklar seg inn i *performative sjølvmotseiingar*, nemleg når Rorty ikkje vil akseptere at der er gyldighetsteoretiske implikasjonar knytte til hans egne talehandlingar.

For Habermas er Rortys ”pragmatisk vending” ikkje ei vending mot ein pragmatikk, ein handlingsteori med rom for spørsmål om normative gyldigheit og diskursiv grunngeving, men ei vending tilbake til ein empiristisk pragmatisme. Kritikken av Rorty kan samanfattaast som ein kritikk av ein empiristisk pragmatisme som er for begrepsfattig til å kunne ta vare på gyldigheitsproblematikken. Denne problematikken blir naturalisert, dels i eit ny-darwinistisk språk og dels ved ei utydeleggjing av det paradigmatisk skiljet mellom eit performativt førstepersons-perspektiv overfor egne handlingar og ytringar og eit observerande perspektiv på egne og andres handlingar og

ytringar.^{xxiii} Tilsøringa av det paradigmatiske skiljet mellom å overtale og å overtyde heng saman med ei utydeleggjing av det distinkte ved det performative første-person-perspektivet.

Karl-Otto Apel er ein sterk og konsekvent forsvarar av transcendental-pragmatikken og ein strengt *refleksiv* argumentasjon: *kritisk*, mot alle former for performativ sjølvmotseiing, og *konstruktiv*, som grep for å påvise nødvendige føresetnader for eigne talehandlingar, i diskusjon så vel som i andre språkhandlingar. Slik sett plassere Apel seg på den andre ytterfløyen, i forhold til Rorty, mens Habermas (og Wellmer) kan seiast å befinne seg mellom desse polane. Det kan derfor ikkje overraske at Apel først og fremst rettar kritikken sin mot Habermas og Wellmer. Men derigjennom vil Apels argument, om det han ser som eit tilbakefall til ein ”av-transcendalisert” pragmatisme bort frå ein transcendental pragmatikk, også ramme Rorty med full kraft.

Apel vil redde eit absolutt gyldigheitsbegrep, som omfattar både påstandssanningar og moralske grunnprinsipp, ved hjelp av sterke transcendental-pragmatiske idealiseringar: Når vi argumenterer seriøst, har vi allereie og nødvendigvis tatt inn over oss, som ein diskurs-konstitutiv *regulativ idé*, at gyldigheit (sanning) er å forstå som den oppfatning som ville ha tatt form når alle argument hadde blitt prøvde ut, under ideal forhold, *in the long run*. Dette er ikkje ideen om ein faktisk tilstand i framtida. Dette er ei refleksiv artikulering av føresetnader som vi alltid allereie gjer, når vi hevdar noko i ein seriøs diskurs. Å benekte dette er å begå ei performativ sjølvmotseiing.

Apels transcendental-pragmatikk er i så måte ein språkhandlingsteori^{xxiv} formidla med Peirce’s pragmatisme og Kants refleksjonsfilosofi. For Apel framstår Rorty som ein typisk representant for eit tilbakefall i ein naturalistisk relativisme. Også Habermas og Wellmer framstår som altfor empiriske og for lite refleksjonsbevisste.^{xxv}

Altså, ved refleksjon på eigne diskursive talehandlingar vil vi måtte erkjenne at vi ikkje, utan performativ sjølvmotseiing, kan benekte at vi ”alltid allereie” forhold oss til eit absolutt sanningsbegrep. For eksempel er relativisme som posisjon ikkje

kan hevdast utan at ein hamnar i ei performativ sjølvmotseiing: Seier ein at all kunnskap er relativ, melder det refleksiv spørsmålet seg om også denne påstanden er relativ. Tilsvarande dersom ein held all kunnskap for å vere feilbarleg: Er også denne påstanden feilbarleg? Slike refleksjonar, om kva vi ikkje kan hevde utan performativ sjølvmotseiing, gjer det klart at det må finnast innsikt som ikkje er relativ, som ikkje er feilbarleg. Refleksivt erkjenner vi at vi allereie har og må ha ein regulativ ide om gyldigheit, om sanning.^{xxvi}

I den føreliggande artikkel rettar Apel seg i utgangspunktet mot det han ser som ein trend i retning av ”pragmatisme utan regulative idear”, med spesiell adresse til ein artikkel av Albrecht Wellmer,^{xxvii} men også med adresse til Habermas (og den seinare Putnam), og derigjennom til Rorty.

Albrecht Wellmer kritiserer Apels forsøk på å formidle mellom rettferdiggingering og sanning ved hjelp av regulative idear om idealt kommunikasjonsfellesskap og konsensus *in the long run*: Dette er å gå utover vilkåra for menneskeleg liv, som er karakteriserte ved at vi er endelege. Begrepa går derfor på tomgang. Dei representerer ein metafysisk rest.

Wellmer er også kritisk til Habermas’ forsøk på å sikre sanningsbegrepet ved at Habermas sterkare enn før framhevar behovet for ein sanningssikrande referanse til ein språk-uavhengig realitet. For Wellmer er dette å falle tilbake i den før-pragmatiske problematikken ved korrespondanseteorien for sanning.

Dessutan er Wellmer kritisk til Rortys forsøk på å oppløyse det filosofiske sanningsbegrepet og nøye seg med eit rettferdiggingeringsbegrep (utan eit klart skilje mellom argumentativ overtyding og retorisk overtaling).

Wellmers eige forslag tar utgangspunkt i *vekslinga* mellom den *performative innstillinga* som ein person har til dei grunnane denne personen held for å vere gode grunnar og den innstilling ein person har til dei grunnane personen hadde tidlegare eller som andre personar held for å vere gode grunnar, men som denne personen sjølv ikkje held for å vere gode grunnar. Overgangen frå rettferdiggingering til sanning blir såleis ein overgang *frå* diskursiv og distansert

vurdering av grunnar *til* det å halde bestemte grunnar for å vere gode grunnar. Gode grunnar for ”meg”, i performativ innstilling, er sanne grunnar for ”meg”. Dette betyr at spørsmålet om sanning blir lokalisert i dei performative talehandlingane her-og-no. Det er tale om ei refleksiv innsikt om kva det vil seie å hevde at ein grunn er ein god grunn.

Dette er med andre ord eit poeng som i utgangspunktet er i samsvar med Apels transcendental-pragmatikk: I eit performativ førsteperson-perspektiv er gode grunnar epistemisk forpliktande.^{xxviii} Men hos Wellmer inngår det ikkje regulative idear om ideal konsensus under ideal kommunikasjonsvilkår. Tvert om, på grunn av vår endelege eksistens er desse ideane illusoriske, og det vil alltid forbli ein strid om sanningsspørsmål.^{xxix}

Men Apel er ikkje svarlaus. Ei innvending mot Wellmer går på *sjølvreferanse* og spørsmålet om performativ motseiing: Er påstanden om vår endelege eksistens også ein påstand som det vil stå strid om?

Ei nærskyldt innvending (som tilsynelatande slår i motsett retning) går på spørsmålet om det ikkje må vere slik at ”eg” i ”mi” performative innstilling til ein god grunn, som ein sann grunn, samtidig refleksivt erkjenner at ”eg” er feilbarleg, og at ”eg” nettopp derfor er rasjonalt motivert til å halde fram med diskusjonen. Dersom ”eg” er tilfreds med at ein god grunn for ”meg” er ein sann grunn (for ”meg”), er det vanskeleg å sjå kvifor ”eg” skulle bry ”meg” om stadig nye argument i saka. Dessutan, det må vel vere slik at ”eg” ved vekslinga mellom dei to innstillingane har ei refleksiv innsikt om at ”eg” er feilbarleg, at ”eg” tidlegare hadde ei hypotetisk innstilling til det som ”eg” her-og-no oppfattar som ein god grunn. Kort sagt, ei refleksiv erkjenning av *eigen fallibilitet* må føyast inn i den performative innstilling til gode grunnar som sanne grunnar. Men i så fall har ein gitt Apel eit poeng: Vil det ikkje då vere ”det enno betre argument” som ”eg” refleksivt anerkjenner som sant, og ikkje det som ”eg” som feilbarleg held for å vere ”det betre argument” her-og-no? Og er vi ikkje då på veg i retning av ein ide om ein argumentasjonsimmanent føresetnad som minner om ei transcendental-pragmatisk ”idealiserings” ved regulative idear?^{xxx}

I første fotnote i artikkelen frå 2003 viser Wellmer til at denne artikkelen er ein revidert versjon av ein artikkel frå 2001,^{xxxii} og han viser i den samanheng særleg til kritiske merknader som han i mellomtida hadde fått frå Richard Rorty. Som det framgår av dei nyaste artikkelen gjeld dette særleg spørsmålet om fallibilisme og om *redescriptions* (nyskildringar) i form av nye ”vokabular” (eller språklege horisontar). Men det kunne tilføyast at Wellmer dermed også tar omsyn til Apels innvendingar om manglande refleksjon om fallibilismeproblemet (innanfor det Apel polemisk kallar ”det naivt-performative nivå” hos Wellmer).^{xxxii}

I den reviderte versjonen tar Wellmer to nye grep, eitt ut frå spørsmålet om *redescriptions* og nye ”vokabular” og eitt ut frå spørsmålet om praksis-immanent innsikt i form av ”sanning hinsides utsegnssanning”.^{xxxiii}

Til det første grepet: Wellmer sluttar seg til Rortys (og Heideggers) poeng om at ein språkleg horisont (det Rorty kallar eit *vocabulary* og som Heidegger relaterer til *Welterschliessung*) kan endrast, og Wellmer følgjer opp med å framheve at det dermed er ei oppgåve for filosofar å bidra til endringar til det betre av dei bileta vi som menneske har av verda og av oss sjølve. Her inngår det eit kreativt moment. Men ei ”nyskildring” ligg ikkje hinsides rasjonell kritikk og drøfting, slik det blir gitt inntrykk av hos Rorty (og Heidegger). Tvert om, dei interessante diskursane gjeld nettopp på same tid spørsmålet om påstandssanning og spørsmålet om kor adekvat eller rimeleg ein bestemt språkleg horisont kan seiast å vere.^{xxxiv} I staden for at spørsmålet om påstandssanning blir relativisert i forhold til skiftande ”vokabular” som kvar hyser sine særeigne rasjonalitetskriterie og som derfor er hinsides ein kontekstoverskridande diskursiv kritikk, framhevar Wellmer at det indre forholdet mellom påstandssanning og ”vokabular” opnar for ei diskursiv rettferdiggjering som berører begge spørsmål.^{xxxv} Ved slik å trekke poenget om *redescriptions* og nye vokabular inn i feltet for den diskursive fornuft, går ikkje Wellmer berre imot Rorty og hans kontekstualistiske relativisme; Wellmer går samtidig imot førestillinga om at berre gyldighetsspørsmåla om påstandssanningar og om universelle handlingsnormer kan innfriast diskursivt: Diskursivt innløybart er også spørsmålet om den relative (in)adekvans for eit bestemt ”vokabular”.^{xxxvi}

Til det andre grepet: Wellmer sluttar seg til Wittgenstein (og Heidegger) ved å understreke at det gir meining å tale om handlingsrelatert innsikt, og dermed om sanningsspørsmål, *hinsides påstandssanningane*.^{xxxvii} Her har vi handlingsrelaterte *Gewissheiten* som det ikkje gir meining å trekke i tvil. I så måte er dei ikkje feilbarlege i same meining som dei hypotesane (t.d. av erfaringsvitskapleg art) som vi diskuterer og utforskar. Dette betyr at Wellmer ikkje godtar Apels påstand om at all kunnskap er feilbarleg,^{xxxviii} og at vi derfor treng ei spesiell transcendental-pragmatisk grunngeving for å kunne unngå den performative sjølvmotseiinga som ligg i ein allmenn fallibilisme-tesen.^{xxxix} Dette betyr samtidig at Wellmer no har reflektert inn fallibilisme-problematikken på ein meir tilforlateleg måte enn det som kom til uttrykk i den tidlegare versjonen av same artikkel.

Med desse to grep, som utfyllande korreksjon av utgangspunktet om den performative binding til gode grunnar, meiner Wellmer å kunne sikre eit filosofiske sanningsbegrep, og formidle mellom rettferdiggingering og sanning, samtidig som han distanserer seg frå det han ser som eit unødig og meiningstomt meta-perspektiv hos Apel og det han ser som ei uholdbar reduksjon av gyldigheitsproblematikken hos Rorty.

Avslutningsvis skulle eg for eigen del ville framheve at ein som filosofi i større grad burde bearbeide denne typen performativ refleksjon og sanningsteori ut frå ein Wittgenstein-inspirert versjon av den lingvistiske vendinga, ein versjon som ikkje berre omfattar endringar av *posisjon* (bort frå den tradisjonelle subjekt-objekt-dikotomien, over til livsverda konstituert ved felles språk), men også endringar i *arbeidsmåte*: meir eksempel-orienterte analysar av begrepsbruk som er innebakt i (tale)handlingar,^{xi} på bekostning av posisjonsorientert begrepsutlegging på høgt abstraksjonsnivå.^{xii}

Sentralt for denne arbeidsmåten er ein varleg og eksempel-orientert bruk av *absurditetsargument* av ymse slag^{xiii} – ein framgangsmåte som synleggjer eit mangfald av ”absurditetar”, frå det heilt meiningslause til det som framstår som empirisk urimeleg, og som, i positive termar, dermed angir ei viss oppmjuking av

det dikotomiske skiljet mellom konstitutive vilkår og empiriske fakta, og såleis mellom det transcendentale og det empiriske.^{xliii} Overfor Apels sterke transcendental-pragmatikk inneber dette ein kritikk av det synet at dei ulike tilfelle av refleksiv innsikt i performativ meiningsløyse (*Sinnlosigkeit*, eller absurditet^{xliiv}) i streng forstand har den *same* epistemiske status.^{xlv} Denne angrepsmåten inneber samtidig at refleksive absurditetsargument av ulike slag også kan brukast *utover* den strengt performative refleksjon.

Dette grepet representerer dermed ein filosofisk *pluralisme* både *innetter* (med tanke på den epistemiske status av dei ulike tilfelle av strikt performativ refleksjon) og *utetter* (med tanke på analyse av ulike slag av praksis-relatert begrepsbruk).

Overfor Habermas' vending bort frå transcendental-pragmatikk i retning av ein meir empiriske orientert "rekonstruksjon" (med appell til "alternativløyse" heller enn til performativ sjølvmotseiing) inneber denne arbeidsmåten eit forsvar for ei meir fleksibel oppfatning av kva ein filosofisk (inklusive transcendental-pragmatisk) refleksjon kan yte.

I så måte blir det gjennomført ei kritisk formidling (*Auseinandersetzung*) mellom Apels transcendental-pragmatikk og Habermas' diskursteoretiske rekonstruksjon, samtidig som denne eksempel-orienterte arbeidsmåten representerer ei kritisk formidling mellom dei transcendental-pragmatiske og rekonstruktive ansatsane hos Apel og Habermas på den eine sida og argumentative dygder og innsikter frå den seine Wittgenstein på den andre. Resultatet er eit modifisert forsvar for dei gyldighetsteoretiske grunnpoenga i dei transcendental-pragmatiske og diskursteoretiske ansatsane, ved hjelp av ein meir varleg og eksempel-orientert arbeidsmåte.^{xlvi}

Med tanke på den aktuelle debatten og dei utvalde artiklane inneber dette eit særleg nært forhold til bidraga frå Albrecht Wellmer. I den samanheng kan to poeng framhevast spesielt: (i) Parallelt til Wellmer har eg i det siste arbeidd med spørsmålet om fallibilisme i forhold til handlingsimmanent visse.^{xlvii} Påvisinga av slik (prakseologisk) visse har kritisk brodd i to retningar: mot Apels insistering på at *berre* strikt transcendental-pragmatisk refleksjon kan sikre oss mot fallibilisme og relativisme, og mot Rortys framheving av at *alt* er *contingency*.^{xlviii} (ii) Liksom Wellmer har eg sett på forholdet mellom gyldigheitskrava for forståelegheit og for sanning, og prøvd å vise at det mellom dei to finst *overgangar*, noko som inneber

at spørsmålet om forståelegheit *qua* relativ begrepsadekvans (relativt til *vocabulary* og *redescription*) kan spele over på spørsmålet om påstandssanning.^{xlix} Samtidig blir det søkt påvist at det i prinsippet er grunnlag for *argumentativ vurdering* av spørsmålet om relativ begrepsadekvans og dermed av spørsmålet om nyskildringar (*redescriptions*).^l

Alt i alt er derfor konklusjonen eit forsvar for eit allmenngyldig og forpliktande sanningsbegrep, men forstått meir pluralistisk enn hos Apel og meir transcendental-pragmatisk enn hos Habermas. Kort sagt, forstått på liknande vis som hos Albrecht Wellmer:^{li} meir vekt på argumenta her-og-no, med kritisk brodd mot ideane om ideal konsensus.^{lii} Men i større grad enn Wellmer vil eg framheve verdien av ein meir analytisk og eksempel-orientert arbeidsmåte – kort sagt, ein versjon av den pragmatisk-lingvistiske vendinga som ikkje berre omfattar ei endring i erkjeningsteoretisk posisjon, men også ei endring i arbeidsmåte, som antyda ovanfor.

Paris desember 2003

- ⁱ Jf red. G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977).
- ⁱⁱ Språkhandlingsteori, særleg om det indre forholdet mellom språkbrukar og språk (her: Apel og Habermas).
- ⁱⁱⁱ Filosofi som legg vekt på det som "makes a difference" i praksis (jf tradisjonen James, Dewey, Peirce; her: Rorty). *Pragma* på gresk tyder handling.
- ^{iv} Jf Aristoteles, *Metafysikken*, bok iv, 7, 1011b.
- ^v Jf Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A58/B83.
- ^{vi} Jf også skolastikkens formel: "veritas est adequatio intellectus et rei" (der samsvaret, *adequatio*, er garantert av Gud som skapar av både intellekt og saksforhold).
- ^{vii} Jf t.d. Martin Heideggers kritikk av korrespondansebegrepet i *Von Wesen der Wahrheit* (1927).
- ^{viii} Jf William James, *Pragmatism* (1907).
- ^{ix} Hilary Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers* Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 84.
- ^x I denne samanhengen blir termene *argumentasjon*, *diskusjon* og *diskurs* brukte om kvarandre. Dette er derfor eit anna begrep "diskurs" enn det som inngår i nyare fransk filosofi.
- ^{xi} Desse motsetningane kjem til uttrykk i skilnaden i terminologi. Mens Apel kallar sitt program "transcendental-pragmatikk", liker Habermas helst å tale om "universal-" eller "formal-pragmatikk". Usemja dei imellom rører ved spørsmålet om kva styrke og omfang refleksjonen over performativ sjølvmotseiing kan seiast å ha. Jf Apels kritiske merknad om "den nästintill totala avsaknaden av en lämplig *reflexionsteori*" hos Habermas (# 2 i Apels bidrag i denne antologien); og i festskriftet for Apels åttiårsdag (*Reflexion und Verantwortung*) rettar Habermas kritikken nettopp mot Apels oppfatning av den transcendental-pragmatiske refleksjonen ("Soweit ich sehe, ist es der Transzendentalpragmatik bisher nicht gelungen, den Hauptdefekt des Arguments einer anderen möglichen Vernunft herauszuarbeiten", s. 77).
- ^{xii} Jf boktittelen *The Mirror of Nature* (1979) – med kritikk av det syn at erkjenning er å forstå som avspegling (representasjon) av ein ytre nature.
- ^{xiii} Jf Rorty's kommentar til "cautionary use" i *Truth and Progress*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 22: "fully justified, but perhaps not true".
- ^{xiv} Jf standardeksemplet for Tarskis semantiske "av-siteringsteori" for sanning: "'Snøen er kvit' er sann når snøen er kvit", der vi har ein påstand i form av eit sitat, som ved av-sitering (*disquotation*) tar form av ein påstand om eit saksforhold. Sanning blir såleis bestemt semantisk, ved eit forhold mellom metaspråk og objektspråk.
- ^{xv} Rorty omtalar seg sjølv som "explicitly ethnocentric" (ftn 42, s. 28 i *Rorty and his Critics*).
- ^{xvi} M.a. med verket *Strukturwandel der bürgerlichen Öffentlichkeit* (1962) og med teorien om "erkenningsleiande interesser" (*Erkenntnis und Interesse*, 1968).
- ^{xvii} Jf artikkelen "Wahrheitstheorien", først publisert i 1973; seinare i *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1986.
- ^{xviii} Jf t.d. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, og *Faktizität und Geltung* (1992).
- ^{xix} *Wahrheit und Rechtfertigung*, 1999.
- ^{xx} Derfor bruker han helst uttrykket „universal-pragmatikk“ (eller også „formal-pragmatikk“).
- ^{xxi} Jf Wittgensteins argument i *Über Gewissheit*.
- ^{xxii} Det er dette Apel refererer til som Habermas's "deponeringsteori" (*Entsorgungstheorie*), jf *Reflexion und Verantwortung*, s. 172.
- ^{xxiii} I same antologi, *Rorty and his Critics*, har James Conant ein kritikk som er reist på Rortys eigne premissar, ved bruk av eksemplet om hjernevask og tilpassing.
- ^{xxiv} For Apel var m.a. Morris' semiotikk og Peirce's vitskapsfilosofi av avgjerande betydning.
- ^{xxv} Martin Heidegger brukte å klandre andre filosofar for *Seinsvergessenheit* (vere-gløymeske). Karl-Otto Apel kan seiast å klandre andre filosofar for *Reflexionsvergessenheit* (refleksjonsgløymeske).
- ^{xxvi} Apel meiner at det kan vere usikkerheit knytt til den verbal formuleringa av slik innsikt, men at dette likevel ikkje rører ved poenget om at slik refleksiv innsikt er heva over tvil.
- ^{xxvii} I antologien *Die Renaissance des Pragmatismus*, utg. Mike Sandbothe, Weilerswist, Velbrück Verlag, 2000.
- ^{xxviii} Spissformulert: dersom ein person anerkjenner noko som sant (t.d. "2 pluss 2 er 4"), kan ikkje personen samtidig benekte dette overfor seg sjølv.
- ^{xxix} Jf tittelen på Wellmers artikkel: "Der Streit der Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen".
- ^{xxx} Frå Apelsk hald, ved Horst Gronke, er det også innvendt at "dei andre", diskursens *intersubjektive* aspekt, ikkje blir tilstrekkeleg tatt vare på i Wellmers framstillinga av vekslinga innanfor førsteperson eintal (*singularis*): Gode grunnar framstår i ein diskusjon der kvar og ein forheld seg til innvendingar og framlegg *frå andre*. Jf "Die Relevanz von regulativen Ideen zur Orientierung der Mit-Verantwortung. Eine Verteidigung von Apels transzendentaler Transformation des Pragmatismus", i *Reflexion und Verantwortung*, t.d. s. 270.
- ^{xxxi} I *Reflexion und Verantwortung* 2003, i *Die Renaissance des Pragmatismus* 2001.
- ^{xxxii} *Reflexion und Verantwortung*, s. 188.
- ^{xxxiii} Jf tittel på ein artikkel av Albrecht Wellmer i antologien *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, utg. Lutz Wingert og Klaus Günther, 2001: "Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit?".
- ^{xxxiv} Jf *Reflexion und Verantwortung*, s. 163.

^{xxxv} Wellmer sluttar seg her til ein tilsvarande ansats hos Marin Seel ("Über Richtigkeit und Wahrheit. Erläuterungen zum Begriff der Welterschliessung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41, 1993), og Wellmer viser samtidig til ein viss distinksjon hos Rorty, mellom "dialektisk" og "inferensiell" argumentasjon. Jf *Reflexion und Verantwortung*, s. 163.

^{xxxvi} I den tidlege artikkelen om sanningsteori, "Wahrheitstheorien" frå 1973, framhevar Habermas betydningen av "språkssystemet"; men i seinare skrifter har han særleg fokusert på dei to gyldigheitskrava (*Geltungsansprüche*) sanning (*Wahrheit*) og rett (*Richtigkeit*). Gyldigheitskravet sannferdigheit (*Wahrhaftigkeit*) blir sagt ikkje å kunne innfriast diskursivt, og gyldigheitskravet forståelegheit (*Verständlichkeit*) blir sagt å vere eit mogleggjerande vilkår for dei andre gyldigheitskrava, utan at forholdet mellom allmenn forståelegheit og begrepsmessig adekvans blir uttrykkeleg behandla. (Spørsmålet er jo om ikkje eit begrepsystem kan vere "forståeleg", men likevel relativt "inadekvat".) Den relative mangel på ei drøfting av dei ulike sidene ved gyldigheitskravet forståelegheit er så mye meir påfallande ettersom Habermas' *eigen innsatz* i stor monn har gått ut på å argumentere for at vi treng begrep om kommunikativ rasjonalitet og handling for å kunne begripe moderne samfunn på ein adekvat måte: Mangelen på slike begrep representerer ein type begrepsfattigdom, som gir eit relativt *inadekvat grep* på samfunnsspørsmål.

^{xxxvii} Heidegger (*Vom Wesen der Wahrheit*) talar her om *Wahrheit*, i motsetning til påstandssanningane som han karakteriserer ved termen *Richtigkeit*. På bakgrunn av dagleglivets verksemd og den rådande "verdsopning" blir påstandssanningane moglege. Jf Gunnar Skirbekk, *Truth and Preconditions*, 1968.

^{xxxviii} Jf Apels artikkel "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", i *Philosophie und Begründung*, 1987.

^{xxxix} Jf t.d. fn 28, s. 165, i Wellmers artikkelen i *Reflexion und Verantwortung*.

^{xl} Jf min versjon av "prakseologi", i *Rationality and Modernity* (Oslo, Scandinavian University Press, 1993) og *Praxeologie der Moderne* (Weilerswist, Velbrück Verlag, 2002).

^{xli} Slik vi i alt vesentleg også finn det hos Apel og Habermas, jf innleiinga til *Praxeologie der Moderne*.

^{xlii} Jf *Rationality and Modernity*, kap. 2. Jf også *Truth and Preconditions* (Bergen 1968): Grunntesen er i samsvar med det synet som Ernst Tugendhat utarbeidde på same tid, men i denne avhandlinga blir begrepet om transcendental argumentasjon drøfta i lys av samtidig analytisk filosofi, med vekt på bruken av ulike former for "absurditetsargument" for reflektivt å kunne belyse meningskonstitutive vilkår.

^{xliii} Og også for forholdet mellom det konstitutive og det moralsk-normative, jf *Rationality and Modernity*.

^{xliv} Tilsvarande for spørsmålet om ufråkommelege transcendental-pragmatiske føresetnader.

^{xlv} T.d. at "absurditeten" ved den performative motseiinga "eg eksisterer ikkje" er identisk med (det Apel oppfattar som) "absurditeten" ved å benekte at konsensus er den konstitutive mål for ein seriøs diskurs. Jf "Rasjonalitet – universell og pluralistisk?" i G. Skirbekk *Undringa* (2002).

^{xlvi} Om termen "prakseologi", jf *Rationality and Modernity*.

^{xlvii} Jf "On the Variety of Truth Questions, from practice-inherent certainties to propositional fallibility. Praxeological comments on the recent debate on Truth and Justification", i *On Pragmatics. Contributions to the current debates*, utg. Gunnar Skirbekk, Bergen, Filosofisk institutt, 2002, p. 236-270.

^{xlviii} Jf boktittelen *Contingency, Irony, and Solidarity*.

^{xlix} Jf mitt bidrag "Wahrheit und Begründung. Überlegungen zu epistemischen Begriffen und Praktiken", i *Reflexion und Verantwortung*, s. 236-259.

^l Eitt poeng går ut på at dei ulike handlingsinherente vilkåra set grenser for moglege nyskildringar.

^{li} Men meir uttrykkeleg enn hos Wellmer blir det framheva at dette betyr at vi i dei tilfella der det kan vere tale om to eller fleire omfattande teoriar eller forteljingar om same ("same") hending, kan tale om sanning i *komparative* ordelag: i den monn vi kan tale om to eller fleire "vokabular" (eller begrepssett) som meir og mindre adekvate kan gripe ei og same hending, kan vi i slike tilfelle også seie at ei forteljing er meir eller mindre sann. Dette betyr ikkje at sanninga blir sagt å vere relativ til bestemte tidspunkt, kontekstar eller personar. Det betyr heller ikkje at sanninga (slik som rettferdigginginga) *can be lost*. Men det inneber at sanning, i samband med "holistiske" teoriar og *redescriptions*, kan omtalast i komparative termar. Vi får eit element av *gradualitet* og dermed eit spørsmål om eventuell forbetring (*meliorisme*), utan at vi treng eit grensebegrep om den perfekte og definitive sanninga.

^{lii} Kritikken av ideen om ideal *konsensus*, og også av den praktiske betydning av *diskursiv deltaking*, blir skjerpa betrakteleg ved ei påvising av det problematiske i førestillinga om at "alle berørte" også kan ta del i dei diskusjonane som berører dei. Jf drøftingane av forholdet mellom *moral subjects*, *moral agents* og *moral discussants*, m.a. i samband med *hard cases* i bio-medisinsk etikk og moderne bioteknologi, men også med omsyn til framtidige generasjonar. T.d. *Rationality and Modernity*, 1993; "The Discourse Principle and Those Affected", *Inquiry* 1/1997, pp. 63-71; og "Verantwortungen – wem gegenüber?" i *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, utg. Holger Burckhart og Horst Gronke, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.