

Joachim Israel

## *Språkets betydelse för vår verklighetsuppfattning och medvetandebildning*

### **1 Om det centrala kunskapsteoretiska problemet**

Det är kanske inte särskilt välbetänkt att söka formulera "det centrala kunskapsteoretiska problemet", ty det finns en hel rad problem som är centrala för kunskapsteorin. Ändå vill jag påstå att ett problem, enligt mitt sätt att se, är det mest grundläggande; nämligen det som kan formuleras på följande sätt: Hur kan vi få kunskap om världen omkring oss och hur kan vi uppnå säkerhet om att denna kunskap är korrekt eller sann.

I den klassiska tyska filosofin har detta problem oftast formulerats som relationen mellan medvetandet och yttervärlden. Problemet, uttryckt på detta sätt, medför redan genom sin formulering svårigheter. Ty ordet "medvetande" är både mångtydigt och vagt. Ibland används ordet i den tyska idealistiska filosofin som synonymt med kunskap, dvs medvetandet betyder i detta sammanhang detsamma som medvetandets *innehåll*.

Ibland används det synonymt med "subjekt", dvs den som söker producera eller erhålla kunskap. Skiljelinjen går här mellan det *aktiva* medvetandet som gör något för att uppnå kunskap och det *passiva* som påverkas utifrån. Den tyska filosofin med början hos Kant sätter sig som *ett* mål att övervinna den engelska empirismens föreställning om ett passivt-receptivt medvetande. Utöver användningen av medvetandet som synonymt med subjektet, ibland identiskt med "jaget", talar man också om medvetande som något generellt som *förutsättning* för kunskap. Tex Kant talar på detta sätt om den "transcendentala apperceptionen" som förutsättning för möjligheten av kunskap överhuvudtaget. Han talar här om en *funktion*, icke om ett *subjekt*.

Hos Hegel, för att nämna ytterligare ett exempel, används ordet "medvetande" som beteckning för ett stadium i kunskapsutvecklingen,

där denna uppfattas som en process. Hegel utgår i sin "Fenomenologi" från existensen av ett "naturligt medvetande", som ännu inte har definierats eller, som Hegel säger, ännu inte har några bestämmningar. Det finns där bara "an sich" dvs i sig, utan att vi har reflekterat över det faktum att vi har ett medvetande. Dess första utvecklingsstadium är den sinnliga vissheten. Jag ser ett träd eller ett hus och jag vet att detta är ett hus eller ett träd. Men när jag säger: "detta är ett träd", har jag redan negerat föreställningen om omedelbar sinnlig visshet. Jag kan visserligen ha sinnesintryck av trädet, men när jag använder orden "detta", "är" och "ett" har jag gjort något mera, ty man kan inte ha sinnesintryck av ord som "detta", "ett" och "är". Men utan att använda dessa ord får sinnesintrycken ingen innebörd. När jag använder dessa ord korrekt, har jag enligt Hegel använt mig av kognitiva processer. I dag skulle vi säga av "språkhandlingar". Medvetandets andra stadium kallar Hegel "perception". När jag förstår att "träd" refererar till en art, dvs något *allmänt*, liksom till något *speciellt*, t ex det som skiljer träd från blommor, och till något *enskilt*, dvs just detta träd — när jag *förstått* att här finns tre bestämmningar: allmänna, specifika och enskilda, har jag nått medvetandets tredje utvecklingsstadium. Detta i sin tur öppnar vägen till det nästa stadiet: medvetandet blir självt objekt för min reflektion, vilket innebär att jag lämnar medvetandets olika stadier och når upp till självmedvetandet. Detta stadium i sin tur möjliggör att jag inte bara har *förståelse* av världen utan att jag börjar fatta eller *gripa* den begreppsmässigt: Jag begriper världen såsom en helhet och jag begriper hur olika element relateras till varandra. Min kunskap är inte längre *förståelsens*, dvs det Hegel kallar förstånd. Det är nu frågan om begripandet, begreppsligt gripande eller det Hegel kallar *förnuft*.

Jag har bara nämnt dessa olika exempel för att belysa den mångfald med vilken ordet "medvetande" används i tysk filosofi. Då har jag ännu inte berört den psykologiska och sociologiska användningen, t ex Freuds motsatspar "det medvetna — det omedvetna" eller Marx användning där "falskt medvetande" sätts mot "klassmedvetande".

Även inom den engelska filosofin är situationen inte bättre, kanske är den ännu mera förvirrad. Där talar man om både "consciousness" och om "awareness". Men ännu vanligare är det att i kunskapsteoretiska sammanhang tala om "mind". Detta uttryck är notoriskt mångtydigt. Rorty (1980) skiljer mellan tre stora problemområden i användningen av ordet "mind". Inom det första området används "mind" för att tala om *medvetandets* problem, såsom fenomen, hjärnprocesser etc. Inom

det andra området refererar "mind" till *personlighet* och berör problem som frihet, moral och ansvar. Inom det tredje problemområdet används "mind" synonymt till *förnuft*. Där diskuterar man bl a kunskapsteoretiska problem. Dessutom uppdelar Rorty de tre huvudområdena i sammanlagt nio avdelningar. Själv frågar han "varför skulle det vara så att medvetandet har något att göra med förnuft eller personlighet" (s 37) för att man i så olika kontexter skall använda ordet "mind".

Ur denna korta diskussion skall jag dra två konsekvenser: 1. Om man använder ord som "Bewusstsein" eller "mind" har man om man vill eller inte, redan blivit indragen i en traditionell stridsfråga, nämligen den dualistiska diskussionen om relationen mellan medvetande och kropp (mind-body) och därmed även i diskussionen om medvetande contra yttervärlden. "Medvetandet" blir i detta sammanhang ofta uppfattat som ett *tillstånd* eller som en *process*. I detta fall måste man besvara frågan: Tillstånd eller process hos vilken entitet?

2. Det skapar stora svårigheter att diskutera kunskapsteoretiska problem med hjälp av sådana mångtydiga uttryck som "medvetande". Ett sätt att bemästra dessa svårigheter är en *språkanalys* av det man talar om. Analysen av språket blir därför ett viktigt *metodologiskt* krav. Men det finns också ett *logiskt* problem: För att meningsfullt tala om "medvetande" måste jag äga ett språk och kunna använda det korrekt. Text måste jag kunna formulera satser, i vilka jag meningsfullt talar om "medvetande". Logiskt sett, blir alltså detta problem *primärt*: Vad är det för språkhandlingar jag utför när jag behandlar grundläggande kunskapsteoretiska problem? Därför kan problemet om överensstämmelse mellan innehållet i vårt medvetande och det innehållet handlar om, nämligen den av medvetandet oberoende verkligheten omformuleras på följande sätt: Vad är relationen mellan språket och verkligheten eller vilken relation finns det mellan det jag säger om verkligheten och själva verkligheten.

Den moderna språkfilosofin avlöser inom kunskapsteorin medvetandefilosofin. *Enligt mitt sätt att se är detta den mest grundläggande och betydelsefulla förändring som skett inom kunskapsteorin.* När jag i fortsättningen söker ge en kort och *mycket selektiv* överblick över denna utveckling är det rimligt att börja med Wittgenstein. Därefter tar jag upp några problem i den logisk-positivistiska traditionen. Jag tar vidare upp Habermas och slutar med mina egna funderingar.

## 2 L Wittgenstein

1925, tre år efter Wittgensteins *Tractatus Logico Philosophicus* hade publicerats skrev hans kollega i Cambridge C D Broad "Jag skall med ett faderligt öga vakta de filosofiska krumbukterna hos mina yngre vänner när de dansar efter de högst synkoperade pipanden från Herr Wittgensteins flöjt" (cit efter J Passmore, 1958 s 350). Herr Wittgensteins flöjt var ett högstämt instrument. Mångtydigheten i vårt språk ansåg han kunde överkommas. Varje påstående, antog han, hade *en* bestämd innebörd, som gick att klargöra. Komlicerade uttryck kunde översättas till beskrivningar, som i sin tur kunde reduceras till elementära påståenden. Dessa atomära satser *återspeglar* eller är en *bild* av atomära "Sachenverhalte", dvs fakta. Ett påstående är sant om dessa sakliga förhållanden existerar och falskt om de inte gör det. Bildanalogin skulle lösa det centrala kunskapsteoretiska problem som jag formulerade i början. Att denna teori inte löste några utan skapade andra, oöverkomliga problem gick upp för Wittgenstein själv. Visserligen hade han i "Tractatus" skrivit "Jag har den uppfattningen att problemen har med hänsyn till väsentligheter slutgiltigt blivit lösta". Ty han hade sagt vad som kunde sägas och ansåg om resten bör man tåga. Men efter några år av tystnad återvände han 1929 till Cambridge och övertog G E Moore's professur. Hans verksamhet fram till 1947, då han drog sig tillbaka, utgick från en fullständig omvändelse och ett totalt förkastande av sin egen och Bertrand Russells "logiska atomism". Enklast kan motsägelsen i denna teori formuleras på följande sätt: Om det är så att allt vi kan ha (sann) kunskap om är atomära fakta, så måste vi utgå från att också detta påstående, om det återger sann kunskap, representerar eller återspeglar ett faktum. Men det kan inte vara ett atomärt faktum, utan måste vara ett *generellt* faktum. Men själva föreställningen om generella fakta motsäger tesen om att alla fakta är atomära, dvs partikulära. Man kan också uttrycka det så att klassen av alla atomära fakta, måste själv vara ett faktum. Men det kan inte vara ett atomärt faktum, ty enligt Russells klassteori kan inte klassen av element, själv vara ett element i denna klass.

Wittgensteins utgångspunkt blir nu vårt vardagsspråk, vilket innebär den stora omvälvningen i kunskapsteorin. Visserligen hade redan Moore analyserat betydelsen av "common sense" och konkluderat att tala om "common sense" är meningslöst, dvs "does not make sense", om det inte finns människor som har något gemensamt, dvs något "in com-

mon" och det, de har gemensamt är just "sense", dvs det sätt på vilket de talar med varandra. Men det är Wittgenstein som genomför analysen av vardagsspråket som ett filosofiskt program. Ta begreppet "kunskap" eller "vetande". Dessa ord har ett mångfald av innebörd. Visserligen kan vi ge en strikt definition och säga att vi tänker använda ordet i en och bara en bemärkelse. Men genom ett sådant handlingssätt skjuter vi bara det filosofiska problemet åt sidan. För det filosofiskt intressanta är ju att undersöka de olika och varierande sammanhang i vilka ord som "kunskap" och "vetande" används. Låt oss i stället, säger Wittgenstein undersöka hur man faktiskt använder dessa ord i vårt vardagsspråk. Det är genom denna analys, genom en konkret undersökning, vi kan få insikt i själva teorin om kunskap, dvs kunskapsteorin. Nästa fråga blir hur olika sätt att använda ord som "kunskap" och "vetande" i vårt vardagsspråk är förbundna med varandra. Undersöker man olika användningar upptäcker man, säger Wittgenstein, ett komplicerat nätverk av likheter som både går i samma riktning och på tvärs. Nätverket kallar han en "familj" och talar om "familjelikhet" mellan olika användningar av orden i ett "språkspel". Innebörden av ord eller uttryck bestäms av hur de används och i vilken kontext de förekommer, dvs i olika språkspel. Föreställningen att innebörden växlar med användningen, innebär ett långt steg från föreställningen i *Tractatus* att det finns en "enkel" och "slutgiltig" innebörd i ett språk. För att understryka att språkspel är *sociala* handlingssätt talar han om "livsformer": Han säger "och att föreställa sig ett språk är att föreställa sig en livsform" (§19). Något senare förtydligar han detta när han talar om mångfalden av satser: "Ordet 'språkspel' är här avsett att framhäva att talandet av språket är en del av en aktivitet eller livsform" (§23).

Vi skall senare diskutera en innebörd av påståendet att språk är något socialt, inte något individuellt. Wittgenstein hävdar att privata språk är omöjliga, att själva föreställningen om ett privat språk är oförståelig. Varför är det så? Svaret är att tala korrekt innebär att följa *regler* eller *normer*. Just det förhållandet att vi i språket följer regler skiljer språk från ljud eller oljud. Vad betyder det att följa en regel? Det innebär att man upprepar något. Å andra sidan är att upprepa något att följa en regel. Vi rör oss alltså i cirkel om vi söker använda denna förklaring. Men anta att en person sitter på ett mentalsjukhus och utvecklar sitt eget privata språk. Anta att ingen förstår honom. Hur skall vi då kunna avgöra att det är ett språk och inte en samling osammanhängande ljud? Ett kriterium är att *någon annan* faktiskt eller i princip förstår att perso-

nen i fråga följer regler, dvs kan ange åtminstone en regel. Men om en annan person kan det, är det inte längre frågan om ett privat språk, som talas och förstås av enbart en person. En nödvändig förutsättning för att avgöra om någon talar ett språk dvs följer regler, är därför att andra i princip är i stånd till att fatta dessa regler. Språk är något socialt, något som är intersubjektivt i motsats till sinnesintryck som är individuella och privata. Att bygga en kunskapsteori på språk och språkanalys medför därför att vi accepterar föreställningen om intersubjektivitet som en förutsättning och inte som något som måste förklaras i efterhand. Vi skall återvända till dessa frågor.

### 3 Relationen mellan människa, språk och objekt

Ett traditionellt sätt att behandla språkproblem inom det som brukar kallas semantik bland logiska empirister är att introducera *tre* element. Tag t ex Carnaps påstående att det finns en "som talar, uttrycket som yttras och det som det refererar till" (1942 s 8—9). Morris är en annan representant av "treenigheten". Han talar om en "triadisk" relation, som han kallar "semiosis" och hans teori har fått namnet "semiotik". "Treenigheten" hos Morris består av "tecken", "designatum" och "tolken". Det som är gemensamt för en rad författare som gör denna uppdelning är att de mellan människan, som subjekt, och objektet, t ex tinget, skjuter in ett tredje element som trots olika benämningar har med språk att göra. Dessutom tycks en ledande tanke bakom denna tredelning vara att det finns två från varandra skarpt åtskilda element, dvs människan och hennes medvetande å ena sidan och objektvärlden å andra och att språket fungerar som en *förmedlare*, som något inskjutet mellan dem. En kritik mot denna uppdelning presenteras av Dewey och Bentley (1949). De säger — och jag instämmer i deras syn — att det utgår från ett annat mönster: "Det behandlar talet och talandets produkter eller effekter hos människan (namngivandet, tänkandet, argumenterandet, resonerandet, etc) som människorna själva i aktion, inte som någon tredje typ av entitet som inskjuts mellan människan och de ting hon handskas med. I detta avseende kommer det inte att vara tre utan två områden: människor och ting. Skillnaden i behandlingen av språk är radikal" (s 5—6).

Dewey och hans medarbetare fortsätter att säga att deras uppfattning baseras på den enklaste och mest direkt, vardagliga common-sense iakttagelse: Det finns talande människor och det finns ting. Visserligen

är detta konstaterande inte tillräckligt men det duger som utgångspunkt.

Jag kan inte motstå frestelsen att referera ett exempel på Deweys och Bentleys kritiska analys. Den rör en lärobok som skrivits av Cohen och Nagel (1937) och som användes mycket här i Sverige när jag studerade både sociologi, filosofi och vetenskapsteori. Ett viktigt inskjutet tredje element hos Cohen och Nagel är "propositioner" (och jag minns ändlösa diskussioner vi hade om skillnaden mellan "propositioner" och "sats" med speciellt en kvinnlig deltagare som den stora specialisten på skillnaden). Cohen och Nagel låter oss veta vad en proposition *inte* är. För det *första* är en "proposition" ett "påstående", alltså inte en "sats" (märkligt nog), ty en sats består av ljud och tecken och har enligt deras uppfattning endast fysisk existens på papperet eller som ljudvågor. Samtidigt representerar propositioner "information förmedlad genom sats". Alternativt är propositioner det som en "sats betecknar". Dewey och Bentley frågar hur sådana fysiska tecken som sats kan "förmedla" eller "beteckna" (s 9).

"Propositioner" är alltså inte sats. För det *andra* är de inte heller "mentala handlingar". Det är förstäeligt att hävda detta om man stöder en fysikalistisk reduktionism. För det *tredje* är propositioner inte konkreta objekt, ting eller händelser. Däremot kan de vara relationer, som i sin tur är tankeobjekt. De skulle alltså inte kunna vara "konkreta objekt", men "tankeobjekt". Det är svårt att precis ange vad författarna menar med "tankeobjekt". Eftersom de ställer dem i motsats till "konkreta objekt", menar de kanske "abstrakta objekt" i bemärkelsen av något som har tänkts eller kan tänkas. Men eftersom tankeobjekt inte får vara "mentala handlingar", så kan tankeobjekt i bemärkelsen "något som tänks eller kan tänkas" inte vara mentala handlingar. Men vad är "mentala handlingar" för något? Är det överhuvudtaget meningsfullt att tala om "mentala handlingar" och utesluta tankeprocesser? Slutligen, kan man tala om tänkande utan att det som tänks skulle vara tankeobjekt? I det minsta kan man påstå att Cohen och Nagel inte uttrycker sig särskilt klart.

Att "propositioner" inte kan vara konkreta objekt hänger ihop med att de betraktas som förmedlare mellan objekt och människan i själva kunskapsprocessen: "propositioner" skall för det *fyjärde* inte förväxlas med symboler, fastän de förmedlas och uttrycks med hjälp av symboler. Efter hela denna definitoriska akrobatik är man spänd på vad man i den logiska positivismens namn kan mena med en "proposition". Vi skall citera Cohen och Nagel: "en proposition kan definieras som något som

kan sägas vara sant eller falskt". I varje fall måste man tillgodoräkna Cohen och Nagel att de inte uttrycker sig kategoriskt efter alla om och men.

Ett "men" skall dock tillfogas. Fastän alltså en proposition är något som kan sägas vara sant eller falskt, finner Cohen och Nagel att det inte är ett nödvändigt krav att någon levande eller död "vet vilket av dessa alternativ som är fallet".

Låt mig avsluta denna korta utflykt i den positivistiska semantikens orddjungel med att än en gång citera Dewey och Bentley: "Ordagrant och med största allvar ber oss Cohen och Nagel att befatta oss med propositioner som inte är fysiska, inte mentala, inte lingvistiska och inte ens något som håller på att uttryckas eller förmedlas, men som icke desto mindre har en oerhörd aktualitet, varigenom de äger sanning och falskhet på egna villkor oberoende av allt mänskligt deltagande och av något spår av mänskligt vetande" (s 9).

Eftersom vår kunskap är det som propositioner förmedlar, blir det inte lätt att få veta hur vi skall kunna uppnå kunskap eller vad det är att ha kunskap om vi följer den positivistiska tradition, som antingen utgår från en kunskapsteoretisk dualism eller en monism, som t ex talar om en identitet mellan hjärnprocesser och mentala skeenden, och som försvarar någon form av reduktionism. Det centrala kunskapsteoretiska problemet, nämligen relationen mellan subjekt och objekt, mellan språk och verklighet, har enligt mitt sätt att se inte kommit ett steg närmare sin lösning genom den positivistiska semantikens analyser.

Innan jag avslutar denna diskussion vill jag i korthet ta upp en distinktion som introducerades av en annan framträdande representant för denna riktning, nämligen Charles Morris (1938). Han införde en annan treenighet i sin behaviouristiska teori kallad semiotiken, som skall vara vetenskapen om språket. Morris tillfogar till den traditionella åtskillnaden mellan "semantik" och "syntax" ett tredje område "pragmatiken". Dessa tre områden är enligt Morris irreducibla och lika legitima. Semantiken behandlar relationen mellan tecken och det tecknen betecknar, dvs det som har med innebörd att göra. Syntaxen behandlar relationen mellan tecken, och pragmatiken har slutligen att göra med hur tecken kommuniceras. Viktigt är att språk och användning av språket skiljes från varandra: språk är en sak och språkhandlingar, t ex kommunikation något helt annat. Det är en konsekvens av att tecken betraktas som objekt eller ting som betecknar något. Eftersom tecken betraktades som objekt inte har innebörd, kan alltså semantiken, som behandlar



innebörd eller mening, avskiljas. Men det som för mig är det logiskt mest problematiska är användningen av ordet "pragmatik". Språk är i *central bemärkelse* språkhandling, dvs en konkret handling hos en person som talar. För att göra själva distinktionen mellan exempelvis semantik och syntax måste vi utföra en konkret språkhandling, dvs just den språkhandling vars innebörd det är att göra denna distinktion. Vi kan alltså inte, logiskt sett, skilja pragmatiken, dvs användningen av språk, från semantiken, ty när vi talar, förmedlar vi inte bara ljud utan vi förmedlar en mening, även om den är falsk eller "meningslös", ty även ett meningslöst uttryck har en "mening" eller en innebörd, nämligen den innebörden att det är meningslöst. För att vi meningsfullt kan säga om något att det är meningslöst, måste vi åtminstone kunna skilja mellan det som är "meningsfullt" och det som är "meningslöst" och det kan vi om vi åtminstone fattat innebörden av "meningslös", även om vi inte skulle vara i stånd att kunna ge exakta förklaringar av vad "mening", "innebörd" är. Likaså förutsätter språkbruk, dvs språkhandlingar, användningen av syntaktiska regler, även om överträdande av dessa inte nödvändigtvis eller alltid gör innebörden av det vi vill säga oförståeligt. Men om vi utgår från att språk är språkhandlingar hos en person, att språk "är i själva verket den handlande människan själv" (Dewey & Bentley, s 38), är det meningslöst att vilja formulera en speciell pragmatik.

En i princip liknande åtskillnad gör Chomsky. Han skiljer mellan språklig "kompetens" och språkligt "utförande" dvs språkhandling. Med kompetens avser han behärskning av ett regelsystem, som genererar språkhandlingar. Utförande, dvs språkhandlingar realiserar sedan kompetensen. Medan kompetensen, dvs en rationell språkstruktur anses vara medfödd, (i detta avseende är Chomsky neo-cartesian), är språkhandlingen både uttryck för denna medfödda struktur och för inlärning. Föreställningen om en medfödd kompetens förutsätter att vi kan uttrycka denna föreställning på ett förståeligt sätt. Det innebär att den logiskt sett förutsätter utförande, dvs språkhandlingar. Om man sedan hävdar att dessa språkhandlingar, med vars hjälp vi på ett meningsfullt sätt kan tala om kompetens, i sin tur förutsätter denna kompetens måste detta kunna bevisas. Annars förutsätter man det som skall bevisas. I själva verket kan vi av logiska skäl inte tala om förutsättningar, varken transcendentala eller andra för språkhandlingar, ty dessa måste ju vara språkhandlingar. Och om de är det, i vilket språk skulle dessa förutsättningar i så fall formuleras? Däremot kan vi göra *anta-*

*ganden* om förutsättningar inom ramen av det vi är i stånd till att säga. Men mera om detta senare. Låt mig formulera en konklusion. Språk är i *en* central betydelse alltid pragmatisk, dvs *språkbruk*. Finns det där- emot i detta språkbruk något som är universellt, dvs som gäller för alla språkbrukare? Det är denna fråga Habermas söker att besvara.

#### 4 Habermas och den universella pragmatiken

Habermas utgår från språket som kommunikation. Han säger t ex i en kritik av Chomskys nyss nämnda distinktion, att man måste ta hänsyn till att själva de allmänna strukturerna för möjliga talsituationer åstadkommit genom språkhandlingar (1971, s 101). Med andra ord: talhandlingar är utgångspunkten för vår språkanalys och är det av logiska skäl. Vi kan inte komma utanför språket. Strukturerna Habermas talar om, konstituerar för honom rationaliteten, dvs våra möjligheter att försvara det vi hävdar är kunskap med hjälp av godtagbara skäl. Rationalitet, säger Habermas har mindre med själva kunskapen att göra, än med det sätt på vilka ”språk- och handlingskapabla subjekt använder sin kunskap” (1981, s 25). I hans rationalitetsbegrepp ingår tre komponenter: en kognitiv som kommer till uttryck när vi tar ställning till sanninghalten i våra påståenden. Detta gör vi framförallt i teoretiska diskurser. Den andra komponenten är moralisk. Den tar sig uttryck i krav på *korrekthet* av våra handlingar, dvs deras överensstämmelse med handlingsnormer. Giltigheten här rör den praktiska diskursen. Den tredje komponenten är av expressiv art och kriteriet är *sannfärdighet*, dvs kravet att våra yttranden är autentiska. Dessa kriterier är intersubjektiva: de anger normer för hur vi bör handla så att vår kommunikation inte bryter samman. Dessa giltighetskriterier anger i sin tur hur individen bör förhålla sig till den ”objektiva världen”, till den sociala världen och slutligen i relation till sig själv. Giltighetskriterierna är i sin tur förankrade i grundläggande språkstrukturer.

Vad är det för slags grundstrukturer Habermas talar om? Han anser att det för varje möjlig talhandling eller talsituation finns ett allmänt regelsystem, som genererar dessa talhandlingar. Samtidigt är strukturerna representerade i själva talhandlingen. Han kallar teorin om detta regelsystem för ”universalpragmatik” och de regler som denna pragmatik innehåller för ”pragmatiska universalier” (1971, s 102—103). Vad innebär uttrycket ”universalpragmatik”? Ordet ”pragmatik” hänvisar till själva språkbruket, till språkhandlingar. Uttrycket ”universal” skall

understryka att detta regelsystem inte är historiskt betingat eller begränsat till ett bestämt språk, utan Habermas söker göra gällande att denna formella teori — och det är han själv som hävdar att den är formell — skall vara universellt giltig. Låt mig ta ett exempel, som dock inte används av Habermas. Motsägelselagen kunde betraktas som en sådan regel som ingår i en universalpragmatik. Ty det är omöjligt att hävda att vi skulle kunna ställa upp en regel, och följa denna regel, att enbart tala motsägelsefullt. För det första skulle vi bara kunna ställa upp en sådan regel genom att formulera den på ett motsägelsefritt sätt. Annars skulle vi inte kunna veta vad regeln innebär. För det andra kan vi visserligen *tillfälligtvis* tala motsägelsefullt och gör det också, men vi kan inte *systematiskt*, dvs *regelföljande* tala motsägelsefullt. Med andra ord, vi kan inte ställa upp en regel som säger: ”fr o m nu talar vi motsägelsefullt och gör det konsekvent”. Att vi tillfälligtvis bryter mot en regel är *icke* detsamma som att ställa upp en ny eller motsatt regel. För det tredje implicerar ett överträdande av motsägelselagen att vi i princip är i stånd att skilja mellan motsägelsefullt och motsägelsefritt tal och att vi kan formulera denna skillnad på ett *motsägelsefritt* sätt. (Om vi formulerade den på ett motsägelsefullt sätt skulle vi inte kunna klargöra vad vi talar om.) Motsägelselagen kan som bekant formuleras på olika sätt, men oberoende hur den formuleras, måste den betraktas som universell. Ty oberoende om en talare har kunskap om den eller ej, följer han den och måste så göra om inte all kommunikation skall bryta samman. Detta gäller för alla språk. Vi skulle inte kunna föreställa oss att man t ex i det kinesiska språket inte följer motsägelselagen och ändå skulle kunna upprätthålla en meningsfull social kommunikation.

Habermas har dock ett annat tillvägagångssätt. Han söker i anslutning till Austin och Searle åstadkomma en ytterst komplicerad typologi där han dels utgår från olika *handlingstyper*, dels från ”*formalpragmatiska kännetecken*”.

Handlingstyperna är fyra: strategiskt handlande, konversation, normreglerande handlingar och dramaturgiskt handlande. Dessa kombineras med formalpragmatiska kännetecken såsom typ av talhandling, den språkliga funktion dessa handlingar har, vilken grundläggande inställning de bygger på, vilka giltighetsanspråk de gör och slutligen till vilken värld, den sociala, objektiva och subjektiva värld, de refererar till (se 1981, 427 ff). Min kritik på denna mycket komplicerade typologi är tvåfaldig. För det första anser jag att detta tillvägagångssätt tap-

par bort språkets dynamiska och dialektiska processkaraktär och tvingar in det i kategorier, som varken är exklusiva dvs utesluter varandra eller inklusiva, dvs omfattar alla, i varje fall, viktiga aspekter för en universell pragmatik. Den är för formaliserad för att kunna tjäna som en formell, dvs icke-empirisk pragmatik. För det andra om man söker skapa en universell pragmatik, dvs en som anger allmängiltiga, icke historiskt begränsade strukturer bör man, enligt mitt sätt att se gå till grundläggande *logiska* förhållanden, där "logiskt" inte refererar till en formaliserad logik, utan till sådana regler vars efterföljd både gör en motsägelsefri och meningsfull vardagsspråklig kommunikation möjlig och tillåter konstruktionen av en formell logik liksom andra formaliserade språk.

Slutligen bör ytterligare en sak påpekas. Habermas utgår från en intersubjektiv ömsesidig förståelse som förutsättning för kommunikation, en intersubjektivitet som bygger på grundläggande regler som vi följer utan att vi behöver göra klart för oss deras existens. Jag instämmer i detta och anser att vi varken behöver känna till existensen av dessa regler eller deras innehåll för att kunna tala korrekt. Att dessa regler existerar och följes kan visas när någon *överträder* dem. Redan ett barn förstår när t ex en utlänning talar grammatikaliskt eller syntaktiskt felaktigt. Men Habermas går enligt mitt sätt att se inte djupt nog. Han koncentrerar sig på innehållet i dessa betingelser i stället för att formulera själva de regler vars överträdande skulle göra våra språkhandlingar antingen motsägelsefulla eller meningslösa. Dessa problem skall jag nu till slut gå in på.

## **5 Anmärkningar till en grundläggande språklogik**

Jag anknyter här till några av de teser jag utvecklat tidigare (se Israel 1980 och 1982). Låt mig börja med att ange hur jag använder uttrycket "språk". Jag gör det i två bemärkelser. För det första använder jag uttrycket när jag talar om en persons språkhandlingar som alltid försiggår i en konkret situation, dvs en talhandling försiggår alltid i en fysiskt, en psykologiskt och socialt bestämbar situation. Språk är alltså i den första betydelsen en språkbrukares konkreta handlingar (jag talar här om "språkbrukare" i analogi med t ex "lantbrukare"). Den andra användningen talar om språk som ett nätverk av regler, dvs en struktur som vi följer förutsatt att vi önskar tala motsägelsefritt och meningsfullt. Det finns ett viktigt samband mellan dessa två sätt att tala om språk. Vi kan

inte tala meningsfullt och/eller motsägelsefritt, dvs så att andra i varje fall i princip förstår vad vi menar om vi överträder dessa regler. Å andra sidan kan dessa regler endast formuleras med hjälp av konkreta språkhandlingar som en talare utför. Därför är deras formulering ett försök till att i efterhand rekonstruera det vi gör när vi söker tala motsägelsefritt och meningsfullt. (de Saussure gör en distinktion mellan "langue" och "parole". Min distinktion skiljer sig i att (1) "langue" refererar till *grammatiska* regler och (2) sambandet mellan språkhandling och språk som regelsystem är inte det jag har skisserat.)

Explicationen av hur jag använder uttrycket "språk" är inte förutsättningslös. Den implicerar en rad antaganden. Dessa antaganden är inte transcendentala förutsättningar, i en kantiansk bemärkelse, för möjligheten av ett språk. Som jag tidigare påpekat är det ologiskt att tala om "transcendentala förutsättningar för ett språk" eftersom dessa förutsättningar måste ju formuleras på ett språk. Något annat än det vi använder för att formulera förutsättningarna har vi inte. De förutsättningar jag här talar om befinner sig s a s innanför språket och kan analyseras med hjälp av en fenomenologisk metod: Den innebär att jag frågar mig vad mina explikationer implicerar. Jag anser att de implicerar *fyra förutsättningar*. För det *första* talar vi om språk som "en persons språkhandlingar". Men eftersom vi tidigare i överensstämmelse med Wittgenstein hävdade att en person ensam logiskt sett inte kan tala ett språk, eftersom en person ensam inte kan följa en regel, implicerar vår explikation att vi förutsätter *intersubjektivitet* av ömsesidig förståelse. Intersubjektiviteten måste alltså förutsättas och behöver inte förklaras i efterhand. Visserligen kan vi missförstå varandra, men missförstånd förutsätter logiskt sett att vi dels redan förstår varandra och dels att vi kan meningsfullt skilja mellan "ömsesidig förståelse" och missförstånd. Denna första förutsättning medför en viktig kunskapsteoretisk konsekvens. Om vi börjar analysen av kunskapsteoretiska problem med utgångspunkt i språket, börjar vi med en intersubjektiv dvs social utgångspunkt. Om vi däremot börjar analysen med utgångspunkt i sinnesförnimmelser, börjar vi med något som är individuellt och privat. Risker är att vår kunskapsteoretiska analys sedan inte når utöver denna individuella och privata nivå. Den *andra* förutsättningen utgår från explikationen av att "språk" är ett regelsystem, där reglerna anger *logiska* relationer. Vilka dessa är skall jag exemplifiera senare. Det är dock inte frågan om den formella logikens regler. Deras formuleringar förutsätter nämligen att vi redan äger ett vardagsspråk och kan använ-

da det meningsfullt dvs följer dessa grundläggande regler. Vi kan, om vi önskar kalla dessa elementära regler för "informell logik". Dessa regler skall i sin tur, som flera gånger hävdats, möjliggöra en motsägelsefri kommunikation. Men denna förutsätter att vi accepterar och följer den regel som finns formulerad i motsägelselagen. (Jag skall här inte gå in på frågan hur denna lag skall formuleras, utan hänvisar till min diskussion om detta i det jag skrivit tidigare (se 1980, 1982). Inte heller skall jag gå in på om accepterandet av motsägelselagen innebär ett accepterande av lagen om den uteslutna tredje. Jag anser att det inte nödvändigtvis innebär detta.) Den andra förutsättningen är alltså att handla enligt motsägelselagen.

Jag övergår nu till den tredje och kanske mest omstridda förutsättningen. Tidigare gjorde jag en åtskillnad mellan den formaliserade logiken och det jag kallade en "informell logik". Den formaliserade logiken liksom symbolspråk — t ex algebran — är språkliga uttryck. För att formulera ett symboliskt språk måste vi dock redan ha ett vardagsspråk eller det alldagliga språket. Även om konstanterna i t ex satslogiken inte alltid motsvarar deras användning i alldagsspråket ingår de i det, och vi måste först kunna använda ord som "och", "eller", "icke" på ett meningsfullt sätt i vardagsspråket för att sedan kunna använda dem i ett formaliserat språk. Dessutom behöver vi detta vardagsspråk för att kunna definiera hur vi önskar använda de logiska konstanterna i satslogiken. Förutsättningen för varje formaliserat eller symboliskt språk är alltså att vi äger ett vardagsspråk och kan använda det korrekt. Men — och detta är den springande punkten — vi kan inte hävda att detta vardagsspråk uteslutande skulle referera till språk liksom de formaliserade språken. Vi kan visserligen med hjälp av vårt vardagsspråk tala om språket. Det är just vad vi gör nu. Men vi talar vanligtvis om något som inte är språkligt. Låt mig kalla det vi talar om eller i detta fall refererar till den "utomspråkliga verkligheten". Som konsekvens måste vi då hävda att det existerar en av språket oavhängig verklighet. Detta kan vi visa på följande sätt: Vi kan inte lära oss tala, dvs använda språket korrekt utan kontakt med andra. "Andra" betyder här varelser som existerar oberoende av oss och som är språkbrukare (argumentet har paralleller med Strawsons: för att kunna meningsfullt tala om oss själva som "personer", måste vi ha kunskap om begreppet "person", dvs att det finns andra om vilka vi meningsfullt kan säga att de är personer). Men i och med att vi förutsätter att det finns andra, förutsätter vi också en av oss oberoende existerande verklighet,

t ex bestående av andra.

Själva det påstående att det existerar, eller att vi refererar till, en av språket oberoende verklighet *är ett språkligt uttryck*. Det innebär att om vi skall hävda att det existerar en av vårt språk oberoende verklighet (och för övrigt allt annat vi önskar hävda), måste vi med logisk nödvändighet redan äga ett språk och kunna använda det korrekt, dvs tala på ett sätt som är meningsfullt (en teori om mening förutsätter också att vi äger ett språk och kan använda det). Anta att vi skulle säga att vi hävdar en av vårt språk oberoende verklighet, men att vi inte kan vara säkra på om så är fallet, ty vi kunde ju också missta oss. Då kan vi med Wittgenstein (1981, 32) fråga hur ett sådant misstag skulle se ut. Skulle vi t ex kunna missta oss, så att när vi får en besökare och ber honom att ta plats på en stol, skulle tillägga: "Akta dig jag är inte säker på om detta är en stol utan bara en språklig symbol, ty jag kan missta mig". Vår tredje förutsättning är alltså den: För att vi skall kunna ha ett språk och använda det korrekt måste vi förutsätta att detta språk inte bara refererar till ord eller uttryck, utan till något utomspråkligt, dvs det vi kan kalla en "utomspråklig verklighet". Denna förutsättning förkastar den logiska möjligheten, av en genomförd kunskapsteoretisk idealism. Denna kan inte empiriskt motbevisas, men måste avfärdas av logiska skäl. K Popper (1972) säger i sin kritik av idealismen att den idealistiska tesen kan formuleras så här: "Världen (inklusive mina nuvarande åhörare) är inte annat än en dröm". Men detta påstående förutsätter att vi meningsfullt kan tala om drömmar, vilket bl a innebär att vi kan skilja mellan drömmar och det som inte är drömmar. Kan vi inte det är vi också ur stånd att meningsfullt formulera den idealistiska tesen.

Vi har nu hävdats att vi inte av logiska skäl kan avvisa existensen av en utomspråklig värld. Vi borde nu ange relationen mellan språket och denna utomspråkliga värld. Vi kan uppenbarligen inte tala om den utomspråkliga verkligheten utan att äga ett språk, dvs kunna använda det korrekt. Vi kan å andra sidan inte använda vårt all dagliga språk korrekt om vi inte också kan tala om en utomspråklig verklighet. Vi kan inte reducera denna verklighet till att enbart vara språkliga uttryck och vi kan inte reducera språkliga uttryck till utomspråkliga förhållanden t ex ljudvägor. Språket och den utomspråkliga verkligheten är olika, men utgör tillsammans en helhet.

Till dessa tre antaganden skall vi nu foga ett *fjärde*: Vi har gjort antagandet att det att äga ett språk innebär att vi kan använda det korrekt, dvs tala så att andra i varje fall i princip kan förstå vad vi säger.

Vi talar korrekt när vi inte regelföljande motsäger oss själva (vi kan motsäga oss själva, men för att göra det måste vi redan i princip kunna tala motsägelsefritt). Men att tala motsägelsefritt är enbart en nödvändig förutsättning. Vi måste också följa andra regler. Men innan jag demonstrerar dessa vill jag först tala om den fjärde förutsättningen. Vi kan inte förneka att vi kan göra vissa korrekta uttalanden. Ty om vi önskar förneka detta så måste förnekandet formuleras som ett korrekt dvs motsägelsefritt och meningsfullt uttryck. Antingen är förnekandet en korrekt utsaga eller om den inte är det är dess negation korrekt. Men om vi inte kan förneka att vi kan göra vissa korrekta uttalanden, så kan vi inte heller förneka att vi äger viss kunskap i bemärkelsen "det som icke är ett misstag". Skulle vi vilja tvivla på att vi äger "objektiv" kunskap, dvs sådan kunskap vi inte kan betvivla så måste vi i varje fall uttrycka denna skepsis korrekt. Med andra ord: för att kunna uttrycka tvivlet måste vi äga så mycket kunskap att vi i varje fall kan uttrycka tvivlet korrekt. Men vi kan mera än så. Vi kan tala en hel del om oss själva och om vår omgivning på ett korrekt sätt, vilket innebär att vi äger kunskap. Den fjärde förutsättningen säger alltså att när vi äger ett språk, dvs kan tala korrekt, har vi också någon kunskap.

Till slut, låt mig ge ett enda exempel på de regler som ingår i det nätverk av regler, som vi talade om när vi formulerade det andra av våra två sätt att tala om språk. Låt oss utgå från uttrycket "person". En person betraktas här inte som någon som är sammansatt av två entiter eller skilda element, dvs kropp och medvetande. Vi betraktar honom som en helhet. Men om vi önskar tala på ett meningsfullt sätt om en person måste vi både använda fysiska predikat, t ex tala om hans vikt och psykologiska predikat t ex tillskriver honom avsikter, önsknings, handlingstendenser, tänkande etc. En regel kan därför formuleras på följande sätt: Vi kan inte utan att tala motsägelsefullt eller meningslöst eller att implikationerna av det vi säger blir meningslöst, använda uttrycket "person" utan att använda fysiska eller psykologiska predikat. Det verkar märkligt att säga att han besökte mig och denna gång tog han sin kropp med sig. Eller att säga om en person att han aldrig någonsin tänkte en enda tanke. Det alldagliga språkets "informella logik" anger *relationer mellan uttryck* som vi inte kan använda oberoende av varandra om vi vill använda språket för meningsfull kommunikation av praktisk och teoretisk art.

Utrymmet tillåter inte att jag fördjupar mig i denna problematik (jag



får hänvisa till Israel 1980, 1982). Men den kunskapsteoretiska utgångspunkten jag skisserat påverkar bl a synen på sådana frågor som en radikal skepticism liksom en radikal relativism för med sig. □

## Litteratur

R Carnap: *Introduction to semantics*, 1942.

M R Cohen & E Nagel: *An introduction to logic and scientific method*, 1937.

J Dewey & A F Bentley: *Knowing and the known*, 1949.

J Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kommunikativer Kompetenz, i J Habermas & N Luhman, *Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie*, 1971.

J Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981.

J Israel: *Språkets dialektik och dialektikens språk*, 1980.

J Israel: *Om konsten att blåsa upp en ballong inifrån*, 1982.

C Morris: *Foundations of the Theory of signs*, 1938.

J Passmore: *A hundred years of philosophy*, 1975.

K Popper: *Objective knowledge*, 1972.

R Rorty: *Philosophy and the mirror of nature*, 1980.

L Wittgenstein: *Filosofiska undersökningar*, 1978.

L Wittgenstein: *Om visshet*, 1981.