

Kapitel 8

Sprog som menneskeligt grundtræk: Livsform, normer og fakta

Peter Harder

Sammenstillingen af begreberne 'videnskab og værdier' vækker en dobbelthed af forventninger: Dels om en kløft, dels om en nødvendig sammenhæng. Denne kompleksitet kan beskrives i relation til en mentalitetshistorisk tre-uenighed: Forestillingen om objektiv videnskab, positivismekritikken og relativismen. I forestillingen om objektiv videnskab er værdier sat udenfor: De er et spørgsmål om individets præferencer, ikke om verdens indretning. Positivismekritikken sætter spørgsmålstejn ved værdifrihedens mulighed og rejser samtidig forestillingen om et videnskabsbegreb der er rummeligt nok til også at forholde sig til menneskelige værdier. Relativismen gør det imidlertid problematisk at operere med et begreb om viden som gør fordring på gyldighed ud over hvad der følger af individets accept, og fællesskabet mellem værdi og videnskab ender med at gøre selve videnskabsbegrebet problematisk: Hvilket ret har du til at påstå at din videnskab er bedre end min?

Hvis videnskaben som praksisform og institution skal have nogen eksistensberettigelse, er det imidlertid nødvendigt at man kan hævde at omgås viden om verden på en mere kvalificeret måde end andre praksisformer. Dette fordrer igen at videnskaberne hver for sig og i fællesskab kan nå frem til resultater som kan gøre fordring på gyldighed på tværs af kulturelle og individuelle forskelle, herunder faggrænser og skoledannelser. Denne forventning mener jeg det er rimeligt at holde fast ved, og jeg mener

det kan gøres uden at absolutere hvad der er relativt: Videnskaberne kan lære af hinanden, også når det drejer sig om det mest fortolkelige af alt, nemlig hvad det er at være menneske.

I denne tværvideenskabelige sammenhæng har jeg set mit snit til at belyse spørgsmålet om viden og værdier ved at tage en klassisk problemstilling op, nemlig sprogets konstituerende rolle for vores forestilling om hvad det er at være menneske. Fristelsen fra mit synspunkt ligger i at problemstillingen har ændret sig betydeligt i den seneste forskning, samtidig med at selve forestillingen om at mennesket er karakteristisk ved at være et sprogligt væsen stadig kan levere inspiration i denne sammenhæng. Pointen med at tage denne indfaldsvinkel op er, at det der hører sammen med det særligt sproglige ved mennesket, også har perspektiver for den måde mennesker omgås viden og værdier. Inden jeg gør rede for hvordan, vil jeg understrege at jeg ikke påstår at disse synspunkter er i absolut forstand bevist. Påstanden går blot ud på, at noget tyder på at det hænger sådan sammen – og hvis disse ideer er rigtige, er der noget andet der ikke kan være rigtigt.

Traditionen fra Platon og Aristoteles:

Sprog, sandhed og idealitet

Sprogets status har i den traditionelle menneskelige selvopfattelse altid været sekundær i forhold til tankens. Når vi ikke kaldte os selv

for *homo loquens*, hænger det sammen med at man siden Platon godt har vidst at der var flere måder at bruge sproget på, og den vi var mest stolte af var at bruge sproget til at formidle tanker, og allerhelst eviggyldige indsigter. Lægger man denne ret specielle brug af sproget til grund for sin sprogopfattelse, får man en teori som sætter sproget i et spejlingsforhold til verden: Hvis det skal være ordentlig snak, skal der være ontologisk dækning for alle de ord man sætter i omløb. Sproglige betydninger glider sammen med elementer i verdensbilledet. Det er derfor naturligt at hierarkiske taksonomier som dem man finder i biologiske systemer, går igen i kognitionsforskningen og semantikken.

Filosoffen har siden den græske oldtid derfor haft status som den eneste ansvarlige sprogbruger og har skullet stå som garant for sprogets, videnskabens og tankens bæredygtighed – som i grunden var ét og det samme, fordi udgangspunktet var at sprog og verden ved tankens klarhed kunne bringes til at dække hinanden. Den seneste blomstring af dette klassiske ideal fandt man i den logiske empirisme, som for at bøde på dagligsprogets fejl og mangler opererede med logikken som et idealsprog der kunne bringe matematisk modsigelsesfrihed og konsekvens i relationen mellem menneskers tanker og den objektive virkelighed.

Denne idealdannelse er imidlertid blevet stødt godt og grundigt fra tronen i den sidste generation. Med udgangspunkt i den sene Wittgenstein har der siden halvtredserne eksisteret en radikal kritik af tanken om at sproget kan hente sin mening i en semantik der korresponderer med en objektiv verden. Hilary Putnam skærpede denne kritik inden for den logiske tradition ved at vise med logikkens egne våben, at man ikke kunne tilskrive et rent matematisk system en entydig betydning, hvis ikke man kunne forudsætte at der allerede fandtes en sprogbrug som var i stand til at sætte sproget i forbindelse med en verden uden for sig selv. Richard Rorty og andre postmoderne tæn-

kere har skærpet denne modsætning ved at argumentere for at man helt opgiver tanken om at der findes fakta uden for den sproglige praksis som man kan bruge som målestok for om en påstand er sand eller falsk.

Fra en helt anden vinkel er kognitionsforskningen som computerinspireret modelvidenskab om mennesket nået frem til en analog position: Når man beskriver menneskelig tænkning, inklusive sproglige begreber, som et lukket (og i en indflydelsesrig tradition opfattet som rent komputationelt) system, på hvilken måde er det så ønskeligt eller nødvendigt at inddrage en verden uden for det kognitive system af betydninger, som noget der kan fungere som kriterium for systemets egne kategorier? Det fundamentale spørgsmål der rejser sig for begge de to tankesæt, er om betydning kan tøjres til noget der ligger ud over en rent lokal praksis (for pragmatikerne), eller et bestemt kognitivt system (for kognitionsforskerne).

For at undgå at rode mig ud i en omfattende argumentation vil jeg her nøjes med at stipulere det der er mit eget udgangspunkt for denne diskussion, nemlig hvad der med et misbrugt ord kaldes den funktionelle sprogvidenskab. Med ordet 'funktionel' peges der på at sproget må forstås som noget hvis eksistens og væsen beror på det arbejde det udfører, snarere end på en forhåndsgaranti om spejling af en objektiv omverden. Vi bruger ordene fordi vi har erfaring for at de kan bruges til noget bestemt. Det er med andre ord, som den sene Wittgenstein også hævdede, i kraft af ordenes brug at de har betydning, og ikke sådan at de er født med en bestemt betydning der så sekundært legitimerer en brug.

Men heraf kan ikke sluttes at ordene er fritsvævende i forhold til den verden de fungerer i. Netop med et funktionelt udgangspunkt er man hele tiden nødt til at tematisere sprogets omverdensrelationer for at forstå dets væsen. Den afgørende relation bliver imidlertid en anden end traditionens. I stedet for at spejle en

bestemt verden, der risikerer at blive absoluteret, fungerer sproget i kraft af at det forudsætter noget om den verden det bruges i, samtidig med at det bygger videre på den. Sproget griber således ind i talesituationen på to måder, eller snarere i to 'ender': Dels ved at ændre situationen, dels ved at knytte an til den situation der skal ændres. Når vi siger *idiot!*, *nej!*, eller *hvad med på onsdag?* er verden ikke den samme som den var før; men disse ytringer ville ikke være i stand til at ændre verden, hvis ikke de knyttede temmelig præcist an til den: Der må være en, man siger 'idiot' til, der må være et eller andet man kan sige 'nej' til, og der må være en handlemulighed der kan foreslå flyttet til onsdag, hvis disse replikkers indgribende potentiale skal udnyttes. Det samme gælder helt nye ord som f.eks. ØMU: Hvis ikke der forelå en verden med bestemte kendetegn ville et sådant ord ikke kunne få den funktion det har.

Pointen er i denne sammenhæng at den berettigede kritik af forestillingen om en bestemt, absoluteret ontologi som sprogets evige skygge har andre konsekvenser end man umiddelbart kunne tro. I den kritisable ontologis sted optræder en ny, mindre éntydig, men lige så benhård virkelighed som sprogets nødvendige ledsager. Jeg vil i det følgende skitsere nogle af denne virkeligheds centrale kendetegn som forudsætning for at udvikle en opfattelse af hvad det siger om mennesket at det netop udfolder sig som sprogligt væsen.

Sociale størrelser og ontologi

Spørgsmålet om hvad verden 'i virkeligheden' består af, er et af de ældste og mest vedholdende spørgsmål i den vestlige tænknings historie. En af de teorier der til alle tider har spillet en central rolle i diskussionen er at lade konkrete fysiske genstande stå som grundvold i ontologien. I moderniseret udgave går denne tanke igen i den ontologi jeg her vil fremlægge. Searle ynder at sige noget i retning af at hele ver-

den består af partikler i fysiske kraftfelter – i den forstand at hvis man fjerner alle partikler-i-kraftfelter, bliver der intet tilbage. Det betyder imidlertid ikke at partikler er mere virkelige end andre ting i verden (mennesker, tanker og præsidentvalg, for eksempel), kun at de ikke kan tænkes uden at indgå i en verden hvori der også indgår fysiske genstande.

Simo Køppes bog om virkelighedens niveauer (1990) beskriver hvordan man på en gang kan lade det fysiske have en relativ forrang og samtidig undgå at reducere alting til det konkrete fysiske. Et afgørende moment er at der opstår nye egenskaber når fysiske genstande kombineres til størrelser af højere kompleksitet. Atomere har andre egenskaber end partikler, levende væsener har andre egenskaber end de stoffer de består af, og hjerner har andre egenskaber end nerveceller.

Dette forudsætningsforhold kan også illustreres hvis man leger med tanken om at prøve at eliminere så meget som muligt af verden som vi kender den. Det er kun alt for let at forestille sig en verden hvor alt levende er tilintetgjort. I en sådan verden vil en mængde typer af kompleksitet ikke længere eksistere. Man kan derimod ikke vende bøtten om og starte med at destruere alt fysisk materiale, mens man bevarer liv og tænkning. Men denne asymmetri betyder naturligvis hverken at de kompleksere størrelser ikke var virkelige før katastrofen, eller at de fysiske var mere virkelige.

Går vi endnu et par trin højere end den rent biologiske kompleksitet, kommer vi til den slags størrelser som menneskers sociale verden består af: Ting som menneskelige relationer, forbrug, politiske systemer og skolefritidsordninger. Sådanne størrelser er så komplekse at de er ret marginalt placeret i det traditionelle verdensbillede, langt fra den sikre grund. Det skyldes især at de ikke har den uafhængighed af vores egne forestillinger og vaner som traditionelt har været kriteriet for den sikre ontologiske 'grund'. Den sociale verden er tværtimod

i ét og alt afhængig af hvilke forestillinger vi gør os om den. Hvis vores forestillinger ændrer sig, er jorden stadig rund, men menneskelige relationer, forbrugsmønstre og politiske systemer er ikke nødvendigvis de samme.

Når man skal forstå den sociale verdens ontologiske fundering, er der en mekanisme som er central. Searle har (1995) beskrevet den ved hjælp af begrebet 'status-funktion': en genstand kan få en ny ontologisk dimension ved at blive bærer af en funktion i en bestemt menneskelig sammenhæng. Hvis man planter en hæk mellem sin og naboens grund, kan denne hæk f.eks. få som funktion at markere skellet. Man kan i så fald ikke sige alt om hækkens placering i verden ved at beskrive den fysisk eller botanisk: Den er en del af den sociale verden og må forstås som sådan. En genstand kan få en statusfunktion på mange forskellige måder, men det centrale er at den indgår i menneskers liv på en måde hvor den bliver styrende for vores adfærd: Hækkens status af skelmærke betyder at vi behandler territoriet på den ene og på den anden side af hækken forskelligt. Men funktionel status betyder omvendt også at den sociale verden virker tilbage på genstandens forekomstmuligheder: Man kan således ikke nøjes med at undersøge jordbundens sammensætning for at finde ud af hvor der vokser ligusterhække.

Den funktion man tilskriver en genstand, afhænger af det sociale mønster den indgår i. I simple tilfælde er funktionen der i forvejen, og vi mangler bare at finde en genstand der kan udfylde den. Skellet eksisterer således typisk uafhængigt af om hækken er der. Men funktioner er ikke noget statisk. Når vi ændrer den måde vi omgås naturen og hinanden på, ændrer vi funktionerne; og derfor vil der løbende opstå en ny social verden, hvor genstandene derfor også indgår nye relationer til hinanden og til det overordnede sociale kredsløb.

En måde at udtrykke relationen mellem en genstand og en funktion er at sige at X gælder

som Y (i konteksten Z). Denne relation blev opdaget af J. L. Austin (1962) i forbindelse med sproglige udtryks handlingsværdi: Ytringen *Jeg lover dig at komme* 'gælder som' et løfte, hvis den udføres i den rette kontekst. Som påpeget af Searle (1995) er det den samme relation der gør at papirstykker 'gælder som' penge og at visse personer 'gælder' som statsoverhoveder, igen inden for en bestemt forudsat kontekst. Sociale sammenhænge er bygget af bestemte funktioner, som man lader bestemte størrelser udfylde.

Forståelsen af sådanne sociale størrelses væsen er endnu ufuldstændig, også blandt såkaldte eksperter. Meget af diskussionen er præget af modsætningen mellem en 'urmyte' og det nødvendige opgør med den. Urmyten går ud på at der er en oprindelig, transcendent eller bogstavelig talt guddommelig legitimation af bestemte størrelses funktion eller mening. Hvis der opstår uklarheder, kan man bare undersøge hvad den sande mening er. Tanken er kendt fra spørgsmålet om ordenes betydning: Er der en 'evig ide' som er den underliggende autorisation af hvad ordet dækker? Penge er også et godt eksempel, og har den fordel at det er filosofisk mindre belastet. Det var i lang tid et kors for tanken at man kunne få 'ægte' værdier i bytte for et stykke papir, og for at gøre det forståeligt måtte man opretholde en forestilling om at pengene 'stod for' håndgribelige værdier i skikkelse af guldbarrer i nationalbankens kældre, som man i princippet kunne få vekslet sine papirstykker til. Det er nu efterhånden alment accepteret at penges værdi ikke afhænger af en underliggende 'evig' værdi, men af sociale fakta i form af det økonomiske kredsløb i forhold til hvilket pengene fungerer, men det har været en sej proces.

Det problematiske er som nævnt ovenfor at sociale størrelser kan ændres hvis vores forestillinger ændres. Og hvis den sociale sammenhæng smuldrer, smuldrer også funktionerne. Derfor er de i en vis forstand upålidelige. Op-

gøret med urmyten om den sande, oprindelige legitimation har derfor koncentreret sig om at vise at der ikke er nogen forhåndsgodkendelse af disse sociale størrelses ultimative status. Denne helt korrekte påstand er imidlertid let at udlægge på den måde at min egen ide om hvilken status sociale størrelser har, kan være lige så god som enhver andens. Dette verdensbillede, som man kunne kalde ultra-postmoderniteten, har den tiltrækkende egenskab at enhver kan få det verdensbillede der passer ham bedst; det er bare et spørgsmål om fortolkning.

Dette er imidlertid en overdrivelse af den frihed der opstår, når urmyte-forestillingen mister sin magt. Searle understreger i sin fremstilling den rolle som de enkelte individers mentale forestillinger har; men der er grund til at understrege at disse forestillinger kun er (langtids)holdbare, hvis de svarer til den måde den sociale virkelighed faktisk opererer på. Forestillingen om at hækken fungerer som skel vil få et grundskud, hvis naboen giver sig til at dyrke kartofler på vores side af hækken. Vores forestilling om penges værdi vil ikke kunne holde, hvis ingen vil give os noget til gengæld for vores sedler. Men så længe forestillingen svarer til den sociale virkelighed vi lever i, er funktionernes status lige så klippefast som alle andre dele af den virkelighed vi lever i. Når man står i supermarkedet lørdag formiddag, har penge en værdi der er fuldstændig uafhængig af ens subjektive forestillinger, og som er utilgængelig for omfortolkning (prøv at diskutere dine fortolkninger med kassedamen!).

Det skal understreges at subjektive forestillinger også er en del af virkeligheden, og at enhver har lige meget ret til at insistere på sit eget personlige perspektiv på begivenhederne. Pointen er her at skelne mellem den status sådanne helt personlige data har, og så den status der tilkommer forestillinger som indgår på en bestemt måde i det sociale liv. Den hvis forestillinger afviger fra de forestillinger der spiller en konstituerende rolle i det sociale liv, kan

have fremragende grunde til det (f.eks. med hensyn til spørgsmålet om penges værd). Men 'berettigelse' og 'social anerkendelse' er ikke det samme og kan aldrig blive det; det at HAVE ret kan aldrig blive fuldt ud det samme som at FÅ ret, så længe mennesker indretter sig socialt.

Sprog, fakta og normer

Fordi sociale fakta bæres af faktiske sociale sammenhænge, erstattes urmytens autoritet med en anden autoritet, der er lige så benhård, men afviger ved at være historisk variabel, nemlig den til enhver tid værende sociale virkelighed. Dennes dobbelthed af variabilitet og ubønhørlighed er sværere at kapere end den klare modsætning mellem urmytens verdensorden (ubønhørlig og invariant) og ultra-postmodernitetens (omfortolkelig og variabel). Derfor støder man ofte på diskussioner hvis omdrejningspunkt er denne modsætning, og som derfor kommer til at spærre for en klar bevidsthed om sociale størrelses kompleksitet.

Dette gælder blandt andet sprogets status. Spørgsmålet om hvad sproglige udtryk betyder, er betinget af hvad disse udtryk 'gælder som' i den øjeblikkelige virkelighed, ligesom pengenes værdi er bestemt af hvad man netop nu kan få for dem i butikkerne. Det er værd at gentage at denne øjeblikkelige gyldighed, samtidig med at den er uafhængig af et enkelt subjekts øjeblikkelige holdning, er et produkt af de holdninger subjekterne kollektivt manifesterer i deres sociale adfærd. Så længe ordet *hest* kollektivt opfattes som henvisende til bemeldte dyr, ja så har det denne funktion (= denne betydning), uanset om jeg mener at det rettelig burde betyde 'ko'; men hvis jeg fik tilstrækkelig mange til at bruge det om køer, ville der opstå en mere mudret situation.

Denne mudrethed gælder en række omstridte begreber; f.eks. har Erik Sigsgaard m.fl. (1996) påvist at der er mange forskellige for-

tolkninger af hvad der menes med at 'sætte grænser' for børn. Eksistensen af sådanne eksempler kunne bruges til at understøtte ultra-postmodernitetens verdensbillede. Men det argument ville kun være brugbart, hvis det gjaldt alle betydninger i samme grad. Så længe sproget har en bærekraft der gør det muligt at enes om hvad heste er i modsætning til køer, er denne situation ikke den centrale sandhed om sproglige betydninger. Tværtimod vil jeg i resten af denne fremstilling prøve at vise at der er gode grund til at sige at den modsatte antagelse om betydninger er helt central i vores omgang med sproget og med menneskelivet.

Det første udgangspunkt for denne argumentation vil være en diskussion af spørgsmålet om norm og fakta. Objektivitetsidealet i videnskaben byggede på en antagelse om at virkeligheden 'som sådan' var uafhængig af menneskets forestillinger, og derfor kunne adskilles klart fra de menneskelige holdninger, følelsesmæssige reaktioner og subjektive forestillinger som kom fra den menneskelige iagttagelse snarere end fra virkeligheden selv. Som det fremgår af ovenstående argumentation, lader det sig ikke gøre at friholde sociale data principielt fra subjektive forestillinger, eftersom sociale data ikke kunne tænkes uden at hvile på subjektive forestillinger; men betydningers kollektive status indebærer at de eksisterer i kraft af en norm, ikke i kraft af den enkeltes forestilling. Dette skaber en anden relation mellem normer og fakta end det simple objektivitetsbegreb kan rumme.

Normen for hvilket dyr der korrekt kan betegnes med ordet *hest*, er betingelsen for at jeg kan annoncere at jeg har en hest til salg og folk kan komme og se på et dyr af den slags de ventede. Blandt de ting det er praktisk at vide om verden, er derfor foruden fysiske lovmæssigheder også et antal normer, herunder de sproglige: Hvis ikke man ved hvilke normer der er i kraft, kan man ikke agere hensigtsmæssigt socialt. Normer er derfor (en bestemt slags) fakta

om den verden vi lever i. Der er naturligvis tallose andre normer end sproglige; f.eks. gælder det som noget rosværdigt at vinde en sportskonkurrence. Man kan selv se anderledes på sagen, men det ændrer ikke noget ved at sådan er den kultur vi lever i. Den som er uenig kan sagtens samtidig anerkende normen som et faktum; hvis ikke man gjorde det, ville bestræbelsen for at vinde et danmarksmesterskab være uforståelig snarere end blot et udtryk for en anden prioritering end ens egen.

Normer har altså, foruden den regulerende funktion der adskiller dem fra 'rå' fakta, også status af at være en del af verden, som man (på godt eller ondt) må indstille sig på. Herved adskiller normer som er 'i kraft' sig klart fra noget andet, som de ofte forveksles med, nemlig magtesløse principper. 'Ældre mennesker behandles med respekt' kan se ud som en norm, men inden man udnævner den til en del af virkeligheden er man nødt til at se om verden faktisk fungerer sådan, hvilket f.eks. kunne ses ved at de som ikke overholder reglen, derved marginaliserer sig selv ligesom den der bruger ordet *hest* om køer.

En del af ultra-postmodernitetens overbevisningskraft skyldes nok at en række normer i den sidste generation er gledet ud og derved har forvandlet sig til magtesløse principper. Men selve normativiteten kan ikke fjernes fra sociale grupper; i det øjeblik det at bære sig ad på bestemte måder ikke længere 'tæller som' noget som helst i en gruppe, eksisterer gruppen ikke længere som social enhed.

Den intime forbundethed mellem normer og fakta kan også vises på en anden måde. Ordet 'faktum' bruges under ét om to ting, nemlig dels om et sandt udsagn og dels om det forhold i virkeligheden i kraft af hvilket det er sandt. 'Olie flyder oven på vand' er et faktum – og hermed menes både at dette er et korrekt udsagn, og at olie ude i virkeligheden placerer sig i vandoverfladen når det havner i vandet. (At sondringen ikke er sofisteri kan ses ved at

de to sider skilles ad når man har at gøre med fup, snarere end fakta: Fup er netop ikke en del af virkeligheden, kun et udsagn om den – men dette kan ikke ses af den sproglige udformning alene). Et andet navn for den sproglige side af fakta er ‘sandheder’: og sande udsagn er sociale størrelser, i kraft af at de er sprogligt udformede, mens den virkelighed der er tale om er af fysisk karakter. Derfor er fakta kun fakta i kraft af en bæredygtig sproglig konvention; ellers ville vi ikke vide hvordan f.eks. udsagn om heste skulle tjekkes i forhold til heste ude i verden.

Men det er ikke kun sproget, der opererer normativt her – det er også selve virkeligheden, vi opkaster til norm i og med at vi lægger vægt på om sproglige udsagn stemmer overens med virkeligheden eller ej. Videnskabelig diskussion fungerer som en filtreringsprocedure med det formål at frasortere beskrivelser der savner grundlag i virkeligheden, og diskussionerne fungerer kun hvis man tillægger overensstemmelse med virkeligheden normativ kraft. Som ofte understreget er der ingen direkte adgang til den ubesmittede virkelighed, og derfor er det en meget kompliceret proces; og samtidig med denne komplicerede filtrering kører der en mængde andre filtreringsprocesser, herunder socialt bestemte processer som handler om hvilken type af påstande der for tiden er prestigefulde i og hvis meninger der på forhånd må tillægges vægt, osv. Men hvis man opgiver forestillingen om at der samtidig kører en filtrering baseret på en norm om bund i virkeligheden, er det svært at se hvad der skulle legitimere skattefinansiering af forskningen.

Rorty har argumenteret for at forestillingen om overensstemmelse med virkeligheden kun har denne rent normative funktion og derfor egentlig kunne kasseres. Men det undervurderer i hvilken grad videnskaben fungerer som forlængelse af en grundforestilling fra hverdagen, som det kræver mange års akademisk uddannelse at bortforklare – nemlig at når man

spørger sig selv hvor man har gjort af proptrækkeren, så er der kun ét godt svar, nemlig det som modsvares af en faktisk tilstedeværende proptrækker, og alle andre svar er dårlige, fordi der ikke er nogen proptrækker på det pågældende sted i virkeligheden.

Det biologiske grundlag for en fælles virkelighed: *Homo sapiens* og de andre arter

Forudsætningen om at der eksisterer en fælles virkelighed, som ord kan henvise til, kan ikke vises at være sand. Man kan derfor godt benægte den, hvis man har lyst. Umuligheden af at bevise påstanden har at gøre med umuligheden af at komme bag om subjektiviteten og kollektiviteten til *das Ding an sich*. Der er ført mange diskussioner om hvad der følger af at benægte hhv. anerkende en forudsat virkelighed, se herom bl.a. Searle og Rorty. I diskussionen er det vigtigt at sondre imellem indholdet af det man siger og den hjemmel man har til at sige det; det er fuldt ud meningsfuldt at påstå at der findes en sådan virkelighed, også selvom man ikke kan bevise det. En dømt forbryder er i sin gode ret til at påstå at han er uskyldig, også selvom han ikke kan bevise det. Når jeg påstår, at selvfølgelig findes der en virkelighed som vi alle er en del af, og som vi kan henvise til med sproget, kan det være jeg har uret, men det betyder ikke at påstanden ikke er meningsfuld.

I stedet for at diskutere spørgsmålet om hjemmel, vil jeg imidlertid referere noget af den nyere forskning om hvad der kendetegner mennesket i modsætning til dets nærmeste slægtninge i dyreriget. Der er nemlig visse ting der peger i retning af at den ubeviselige påstand om at der er en fælles virkelighed, har en central status i det menneskelige univers.

Et vigtigt udgangspunkt for denne forskning er spørgsmålet om sproget som noget der sætter skel mellem mennesker og øvrige primater. Antagelsen af at sprog er noget spe-

cifikt menneskeligt har i de sidste tiår været snævert knyttet til Chomskys påstand om at sprogstruktur er noget helt adskilt fra resten af den menneskelige kognition og grundlæggende er nedarvet snarere end indlært, i de senere år mest energisk repræsenteret af Pinker (jf f.eks. Pinker 1994). Derfor har de der ønsker at se sproget som en integreret del af menneskets samlede kunnen, været tilbøjelige til at lede efter beviser på at der er kontinuitet mellem mennesker og chimpanser, selvom det er klart at selv de dygtigste chimpanser (af arten bonobo) mangler noget i fuld sproglig kompetence.

I de allerseneste år er der imidlertid kommet en ny vinkel på dette spørgsmål i kraft af psykologen og indlæringsforskeren Michael Tomasello (der nu virker ved Max Planck-institutet for evolutionær antropologi i Leipzig). Hans interesse er at udforske hvilke reaktionsmønstre der er forbundet med sprogindlæringen. Her er han stødt på en bestemt udviklingsfase hos menneskebørn, som han opfatter som afgørende for det spring fremad i sprogene, som man finder hos mennesker. I den ændring i børns forhold til omverdenen, som sker omkring nímåneders alderen, er der et centralt moment som handler om at blive i stand til at deltage i fælles opmærksomhed over for omverdenen. Groft sagt sker der det at et barn går fra at opfatte alle genstande i omverdenen som noget der i større eller mindre grad har interesse for én selv, til at udnævne visse udvalgte størrelser til at være med-subjekter, som man kan have omverden fælles med.

I denne overgang sker der det afgørende at barnet opfatter andre som principielt ligestillet med en selv – en identifikation som med et slag ændrer både barnets opfattelse af sig selv og barnets opfattelse af andre. Denne opfattelse er svær at skille ud fra noget man længe har vidst, og hvor der er meget større kontinuitet imellem børn og andre dyr, nemlig at de er mægtig gode til at danne sig et billede af andre

individens reaktioner og hensigter. Børn og hunde er f.eks. begge uhyggelig gode til at opdage når man er ved at gå fra dem.

Forskellen kan vises ved eksperimenter der stiller tilstrækkelig skarpt på selve identifikationsmekanismen, snarere end på indsigt i hvordan verden fungerer. Et eksempel er en situation hvor man havde chimpanseunger og menneskebørn med i et eksperiment hvor en menneskelig forsøgsperson viste hvordan man kunne fiske en banan frem ved hjælp af et griberedskab. Det interessante var at der var to griberedskaber til rådighed, hvoraf den menneskelige instruktør brugte det dårligste. Der skete så det interessante at menneskebørnene valgte det samme 'dårlige' redskab som instruktøren – mens chimpanserne efter at have fattet at det gjaldt om at fiske bananen frem, greb det gode redskab der lå ved siden af.

Pointen er her at den afgørende forskel netop ikke er en intelligensforskil i sædvanlig forstand, men en forskel i den måde man oplever situationen i forhold til den anden: Menneskebarnet opfatter sig selv som værende i den andens sted. Det er med denne oplevelse at kulturel læring bliver mulig: Først hvis man opfatter de andres verden også som sin egen, giver det mening at overtage og bygge videre på den. Indtil dette sker, har hvert individ sin egen omverden, som det udnytter så snedigt som muligt (hvilket kan være overordentlig snedigt); men spørgsmålet om at se verden med den andens øjne kan ikke opstå – og derfor heller ikke spørgsmålet om at tillægge den andens oplevelse en særlig betydning, som er afgørende for ens egne dispositioner.

Det er denne mekanisme, som ifølge Tomasello (jf Tomasello 1999) er afgørende ved det artsspecifikke talent for at lære sprog, mennesker har. Der hvor de andre primater halter bagefter, er med hensyn til at være orienteret imod at forstå det de andre forstår. Derfor også de begrænsede funktioner, sprogkyndige aber

bruger sproget til at opfylde, herunder mangelen på udveksling af oplysninger om verden (i modsætning til opfordringer til at servere bananer).

Kulturel læring: Skulder-effekten, videnskab og sprog

Eksperimentet med griberedskabet er et godt udgangspunkt derved at det er vigtigt at se at orienteringen i retning af en fælles oplevelse af verden ikke på det rent individuelle plan garanterer at man bærer sig ad på den smartest tænkelige måde. Det kan altid tænkes at man kunne gøre noget smartere end de andre; og den individualistiske tilgang har en sådan kulturel forrang at helterollen typisk vil tilfalde den der i en afgørende situation frigør sig og gør hvad han selv synes i modsætning til de andre.

Men en person der altid gør som de andre primater og ser bort fra den fælles verden, vil i det lange løb altid blive hægtet af. Det vil ske i kraft af den mekanisme som hos Tomasello kaldes kulturel læring, som består i at man i stedet for at opfinde det hele på ny overtager den livsform og de handlingsmønstre som de andre har indarbejdet. I fortsættelse af det naturlige mundtlige sprog kan skriftsproget tjene som illustration på entydigt kulturel læring, med den dobbelthed det indebærer: Et enkelt individ vil sjældent se en umiddelbar situationel fordel ved at lære skriftsprog; det vil altid være for besværligt i et individuelt her-og-nu perspektiv. Men hvis man som led i overtagelsen af de andres verden først har lært det, vil det give adgang til allehånde fordele. Denne fordel kan kaldes 'skulder-effekten': Man kan drage fordel af at bygge på det den forrige generation har opbygget og bygge videre på det, og kan derfor blive klogere i kraft af andres anstrengelser.

Kimen til kulturel læring ligger i sontringen mellem to måder at bruge artsfæller på: at ef-

terabe eller efterligne. Hvis man efterligner, prøver man at forstå hvad den anden er ude på og nå det på sammen måde. Hvis man efteraber, gør man bare som den anden gør, uden at sætte sig selv i den andens sted. I det perspektiv, som er afgørende for artiklen her, er det vigtigt at den kulturelle læring har den dobbelte forankring: Dels lærer man at omgås verden, dels indsluses man i et fællesskab med de andre. Dette gælder også omgangen med viden, herunder den institution som i vores livsform kaldes videnskab. Det er ikke blot umuligt for en enkelt person at vide hvad videnskaben ved. Det er også umuligt for den enkelte forsker at vide netop det man ved, uden i kraft af at der er andre udenom som ved noget andet.

Værdien om at kunne se verden ikke kun med egne private øjne, men så at sige med hinanden i hånden, er således på samme tid en elementær menneskelig værdi, en forudsætning for videnskab som kulturel størrelse – og endelig en sprogligt funderet institution. Wittgenstein blev berømt ved at ændre sprogets fundering fra at være en afspejling af virkelighedens kategorier til at være livsformer. Men i modsætning til hvad man kunne tro, betyder det ikke at virkeligheden uden om livsformen fortoner sig. Fordi vi bruger sproget til at omgås verden, og fordi vi i fællesskab etablerer dele af verden som konstitueres ved vores måde at omgås verden på, kastes ekkot af vores sproghandlinger hele tiden tilbage fra den verden vi taler ind i, og som vi i fællesskab prøver på at pejle os ind på.

Wittgenstein hævdede at hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den. Men dertil er at sige, at det kan Wittgenstein ikke vide noget om. I det omfang vi er i stand til et etablere en fælles praksis med vores hunde og papegøjer, peger erfaringer fra hunde- og papegøje-ejere på at vi udmærket kan etablere en forståelse der rækker så langt som den fælles praksis kan bære – så hvorfor skulle løver være ander-

ledes? Der er grund til at tro at løven ikke vil være interesseret i at prøve at forstå os i samme grad som vi måske ville have lyst til at forstå den; men det er en anden sag.

Jeg vil slutte med at vende tilbage til spørgsmålet om relativisme i videnskab og kommunikation. Pointen med det foregående kan nu udtrykkes relativt kort: Videnskaben er dybt forankret i værdier, som bundes i en oplevelse som børn får i ni-måneders alderen, og hvis kerne er at dele oplevelsen af verden med andre. Vi kan ikke tvinge nogen til at fastholde engagementet i videns-fællesskabet. Men forestillingen om at erstatte den kollektive opsamling og forarbejdning af viden om en fælles

verden med den enkeltes frit valgte tolkninger er ikke et seriøst alternativ i lyset af de antropologiske ansatser, der er skitseret ovenfor.

Dette hindrer naturligvis ikke at den enkelte kan og skal anlægge sine egne tolkninger, bl.a. fordi det kollektive niveau aldrig kan udtømme det enkelte individs oplevelshorisont. Det er stadig den enkelte det gør ondt på, når man får en splint i fingeren. Forholdet mellem det individuelle niveau og det kollektive vil for mennesker, hvis ovennævnte betragtninger holder stik, imidlertid altid være funderet i det grundvilkår, at al sprogligt artikuleret viden forudsætter et du, en historie og en fælles verden.

Litteratur

- Austin, John.L.(1962), *How to do things with words*, Oxford: OUP.
- Køppe, Simo (1990), *Virkelighedens niveauer. De nye videnskaber og deres historie*, København: Gyldendal.
- Pinker, Steven (1994), *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*, New York: William Morrow and Company.
- Putnam, Hilary (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Rorty, Richard (1998), *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1995), *The Construction of Social Reality*, Harmondsworth: Penguin.
- Sigsgaard, Erik og Ole Varming (1996), *Voksnes syn på børn og opdragelse. Grænser eller ej?*, Bind 1. København: Hans Reitzels Forlag.
- Tomasello, Michael (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.