

Att Förstå vad Andra Menar

frågeställningar kring kommunikation och språklig mening

Peter Pagin
Filosofiska Institutionen

En annorlunda weekend

Tänk dig att du kommit som Robinson Crusoe till en nästan öde ö, dvs till en ö du trodde var öde till dess att du träffade Fredag. Fredag förefaller tala ett språk, men det är helt olikt varje språk du hittills stött på. Du bestämmer dig efter ett tag för att försöka lära dig det.

Det förefaller gå bra. Av allt att döma får du god kontakt med Fredag. Ni delar med er av mat till varandra. Ni lyckas uppfatta en del av varandras åtbörder: pekgeste, uttryck för uppskattning, en anmodan att komma eller gå, och annat. På grundval av detta lyckas du, eller åtminstone förefaller det så, inleda ett samarbete med Fredag ifråga om att skaffa fram mat. Fredag börjar till och med hjälpa dig att bygga en inhägnad för några höns ni fångat.

Under tiden detta pågår börjar du försöka använda en del ord eller andra uttryck du hört Fredag yttra. Du har t.ex. hört honom ibland yttra "ptocha" när ni pekat ut hönsfåglar för varandra, och försöker göra detsamma själv. Några gånger ler han uppmuntrande men andra gånger brummar han misstroget och gör en huvudrörelse som du börjat uppfatta som nekande. Du förstår först inte varför. Senare märker du att en fågel du pekat ut när Fredag gjort den nekande rörelsen plötsligt faller ut vingarna och flyger ut ur inhägnaden. Samma sak händer igen. Och efter ett tag börjar du märka små skillnader i färg, ifråga om näbbens storlek och klornas längd, så att du själv kan skilja mellan fåglar som flyger iväg och fåglar som inte gör det. Du drar slutsatsen att "ptocha" står för den art av hönsliknande fåglar som har flygförmåga.

Den här processen fortsätter. Du identifierar verb och adjektiv, pronomen, prepositioner och räkneord, liksom logiska partiklar som (Fredags motsvarigheter till) "och", "eller", "inte", "om...", "så...". Du kan sätta ihop hela meningar som Fredag själv inte yttrat, men som består av delar som han yttrat. Och trots att du satt ihop dom själv, så tycks Fredag förstå: han gör det du tror dig ha bett om, och svarar på ett sätt som förefaller begripligt. Ibland måste du revidera en tidigare tolkning. Ibland blir du osäker, eftersom Fredag tycks säga något som du tycker är galet. Då kanske du ändrar din tolkning av Fredag för att slippa ifrån det, men en annan gång kommer du fram till slutsatsen att Fredag faktiskt tror något som är galet.

Du går vidare i språkinläringen, allt säkrare på att du faktiskt lyckas förstå vad Fredag säger. Ni har börjat tala om saker som finns utom synhåll, om förflutna händelser, liksom om framtiden. Ni har börjat diskutera förklaringsammanhang: varför vissa saker hände, och varför andra inte hände. Ni har till och med börjat tala om psykologiska fenomen: om förnimmelser och varseblivningar, om förhoppningar, farhågor, trosföreställningar, och drömmar. Du har nu inte längre något som helst tvivel om att du har lärt dig Fredags språk.

Allt det där låter ju ganska bra. Så låt oss ändra historien lite. Du kommer till samma nästan oboboda ö, men den du träffar där är inte Fredag, utan Lördag. Även Lördag är en vänlig själ, och ni delar med er av maten. Du får hjälp med inhägnaden, och även Lördag yttrar "ptocha". Men när du försöker använda det själv reagerar Lördag ibland positivt och ibland negativt, före-

faller det, utan att du någonsin lyckas uppfatta något mönster i reaktionerna. Ordet förefaller ha med hönsfåglarna att göra, men du hittar aldrig någon genomgående skillnad mellan dom som ger upphov till positiva reaktioner och dom som ger upphov till negativa.

Med en del andra uttryck går det bättre. Ni lyckas göra er förstådda med fraser som du själv tolkar ungefär som "hämta kvistar", "kom med", "dags att äta". Men trots att Lördag pratar på, och förefaller ha ett stort ordförråd, så lyckas du aldrig hitta enskilda delar som du kan lära dig att kombinera självständigt till nya satser. Lördag förefaller förstå att du vill lära dig hans språk, och försöker av allt att döma hjälpa dig på traven med en del pekgeste och extra tydliga uttal. Men trots all god vilja kommer ni aldrig längre än till en uppsättning fraser med omedelbar praktisk betydelse.

I den tredje historien, slutligen, är det än värre. Där träffar du istället Söndag. Söndag lyckas du överhuvud taget inte begripa dig på. Söndag verkar liksom Lördag vara vänlig och godmodig, men det går inte att på något helst systematiskt sätt komma överens med honom. Ni byter visserligen mat med varandra, och även Söndag förefaller ibland vara sysselsatt med att hjälpa dig med inhägnader och annat. Men trots att Söndag precis som Lördag verkar prata livligt, lyckas ni aldrig få någon som helst språklig kontakt. Varje gång du försöker yttra något som du tror Söndag yttrat tidigare, tittar han bara konstigt på dig, och går sin väg eller gör helt oföresägbara och ibland obegripliga saker. Efter en tid börjar du undra om han överhuvud taget säger något, eller bara babblar nonsens. Sedan slås du av tanken att Söndag kanske tänker detsamma om dig.

Kan man förstå andra?

Denna uppsättning exempel, eller tankeexperiment, är för knapphändig för att några slutsatser ska kunna dras ur den. Avsikten är istället att med dess hjälp ställa några frågor. De första frågorna gäller naturligt nog Lördag och Söndag. Kan man tänka sig att en person som Lördag, med vilken en normal språkanvändare bara skulle kunna få mycket begränsad språklig kontakt, likafullt har ett fullt utvecklat språk, och ett rikt inre liv av funderingar och teorier om världen omkring honom? Kan man också tänka sig att någon som Söndag, med vilken ingen av oss skulle kunna ha någon språklig kommunikation alls, i alla fall har ett språk som är lika rikt och artikulerat som vårt eget, och tänker lika sofistikerade tankar, kanske rentav samma tankar? Om svaret är ja, varför, och om svaret är nej, varför inte?

Om svaret är ja, så verkar det som om andra personers inre liv kan vara oberoende av vår förmåga att uppfatta uttrycken för det. Men om så är fallet, så borde det väl också gälla Fredag. Vi tänkte oss visserligen att vi kunde vara säkra på att förstå Fredags språk, men om det inte säkert finns någon koppling mellan tankar och språkligt beteende, så skulle det väl också vara möjligt att du i själva verket helt missuppfattade Fredag.

Och om detta är tänkbart för Fredag, varför skulle det inte vara tänkbart för oss själva? Att missförstånd uppstår alltsomoftast vet vi alla, men vi vet det just därför att vi har kunnat upptäcka dem i efterhand. Dvs, vi har upptäckt misslyckad kommunikation med hjälp av mer kommunikation. Om det däremot var frågan om en radikal feltolkning, inte bara av ett enskilt yttrande, eller en viss text, utan av en annan person, dvs en annan talares hela språk, så skulle det inte vara lätt att upptäcka med mer av samma sak. Och vi kan t.o.m. tänka oss att det skulle vara omöjligt. Vi skulle kunna anta att en viss tolkning, t.ex. Bill Clintons tolkning av sin hustru Hilary, skulle stämma så väl med Hilarys språkbeteende, att de kritiska situationer, som visar att någonting är gallet i en tolkning, aldrig skulle uppstå. Kan då jag tänka mig att jag själv i grun-

den missförstår andra på detta sätt: föräldrar, barn, älskade och vänner, för att inte tala om mina kollegor i filosofi (det är ett speciellt kapitel i alla fall), liksom att de lika fundamentalt missförstår mig? Jag skulle kunna börja misstänka att jag fundamentalt har missuppfattat andra på ett sätt som *går* att upptäcka. Kanske har min kommunikation med andra bara *råkat* passa ihop med icke-språkligt beteende och andra händelser. Kanske kommer allting börja gå galet imorgon, då kommunikationen till sist bryter samman, och måste börja byggas upp på nytt. Jag skulle också kunna börja misstänka att min tolkning av andra, och andras tolkning av mig, är felaktig på ett sätt som *inte* går att upptäcka. Vi är dömda att för under resten av våra liv fortsätta att missförstå varandra. Bägge tankarna är ytterst obehagliga, men vad har vi egentligen för skäl att tro att ingen av dom faktiskt är sann?

Tvivel av det här slaget är ett exempel på sk *skeptiskt* tvivel. Tvivel brukar räknas som skeptiskt om det som betvivlas är så fundamentalt eller allmänt att vi inte kan skingra tvivlet med normala medel. Om jag skulle tvivla på att fysiska föremål fortsätter att existera när jag inte observerar, så skulle jag inte kunna övertyga mig själv om motsatsen genom att titta en gång till, för den skeptiska hypotesen strider inte mot att jag ser föremålet nästa gång jag tittar. Detsamma gäller om jag skulle tvivla på det förflutna. En skeptisk hypotes, en gång föreslagen av Bertrand Russell, kunde vara att världen skapades för fem minuter sedan, komplett med byggnader, maskiner, böcker, fornlämningar, minnen (eller snarare illusioner av minnen) osv. En sådan hypotes kan jag inte vederlägga genom att åberopa vanlig evidens, t.ex. gårdagens tidning, för enligt hypotesen skapades även den för fem minuter sedan.

Skeptiskt tvivel angrips ibland genom att försöka visa att tvivlet självt, eller formuleringen eller framförandet av tvivlet, förutsätter att vissa antaganden är riktiga, fastän dessa är oförenliga med den skeptiska hypotesen. T.ex. har Wittgenstein framfört tanken att meningsfullt tvivel är möjligt endast där också kunskap är möjlig. Om jag då inte skulle kunna använda någon som helst vanlig evidens för att någon viss förfluten händelse verkligen ägt rum, så är kunskap om den inte möjlig. Men då är heller inte tvivlet självt meningsfullt.

En liknande strategi skulle kunna tillämpas i vårt fall. Du skulle kunna invända att jag just nu befinner mig i en kommunikationssituation: jag skriver en text och förutsätter att läsaren kan förstå den. Därför skulle jag inte ens kunna göra det jag nu är i färd med om den skeptiska hypotesen vore riktig, och därför är detta skeptiska tvivel egentligen omöjligt.

Det är förstas alldeles riktigt att vi alltid, eller nära nog alltid, antar, eller förutsätter, att mottagaren kan förstå vad vi säger, och det vore, med några bisarra undantag, poänglöst, eller irrationellt, att säga något alls, om vi trodde på den skeptiska hypotesen att mottagaren faktisk *inte* förstår. Och det betyder i sin tur, att om jag verkligen tvivlade på den språkliga kommunikationen, så skulle det bli psykologiskt svårare för mig att delta i den, och kanske omöjligt, om jag faktiskt trodde att folk omkring mig fundamentalt missförstod allt jag sa. Men det skulle inte omöjliggöra tvivlet självt.

Det finns emellertid ett annat sätt att bemöta skeptiskt tvivel som jag själv tycker är intressantare, och som i vårt fall leder till ett viktigare perspektiv på språklig mening. Det jag avser är det *konstruktiva* sättet. Den som tydligast tillämpade det var Russell. Det problem Russell syselsatte sig med vid denna tid, på 1910-talet, var den s.k. yttervärldens existens. Vissa ting tänktes vara omedelbart givna för kunskapssubjektet, dvs den som har kunskap, och detta är sinneserfarenheterna, eller deras innehåll. Jag har en omedelbar uppfattning av egna förnimmelser, av gestalter givna genom syn, hörsel, känsel, smak, lukt. Sådant som är direkt givet för sinna har ofta kallats *sinnesdata*, bl.a. av Russell. Exakt vad sinnesdata är behöver vi inte

försöka bli klara över just nu. Det viktiga är att de står i motsats till sådant som inte är direkt givet, t.ex. sådant som är utanför mitt eget synfält, men också det inre av fysiska föremål (eftersom jag i viss mening bara ser deras yta), liksom mikroskopiska företeelser. Det som ligger bortom sfären av sinnesdata är det som brukade sammanfattas under beteckningen "yttervärlden". Russell, och andra, tänkte att vi har en omedelbar, och säker, kunskap om sinnesdata, men att vi egentligen inte kan veta hur yttervärlden är beskaffad, eller ens om den verkligen existerar. Det nya hos Russell var tanken att vi inte behöver välja mellan att dogmatiskt påstå att yttervärlden existerar, och att betvivla eller radikalt förneka det. Istället kan vi "konstruera" yttervärlden själva.

Denna konstruktion är egentligen en rekonstruktion av våra begrepp och teorier om yttervärlden. Idén var att använda sig av ett stort system av sinnrika definitioner, formulerade med hjälp av Russells och Whiteheads logisk-matematiska s.k. typteori. Med dessa verktyg skulle det vara möjligt att bygga upp t.ex. begrepp om fysiska föremål och ett tredimensionellt fysiskt rum utifrån mer primitiva begrepp som själva bara handlade om sinnesdata. På detta sätt skulle vi kunna få tillgång till allt vi normalt önskade säga om yttervärlden, utan att alls behöva göra några obevisbara antaganden.

Finns det något som motsvarar denna strategi när det gäller problemet med skeptiskt tvivel på kommunikation? Ja, det finns en typ av teorier om *språklig mening* som på ett sätt eller annat upprätthåller vid vi ibland kallar "offentlighetsprincipen", dvs principen att det är möjligt att ha kunskap om vad andra talar språkliga uttryck betyder.

Språklig mening

Vad är då språklig mening för något? Frågan påminner om liknande filosofiska frågor, t.ex. "Vad är tid?". Kyrkofadern Augustinus svarade: "Jag vet vad tid är för något, men om någon frågar mig vad tid är, så vet jag det inte." Vi är kompetenta att använda begreppet *tid* i normala sammanhang, för att tala om det förflutna eller framtiden, eller tidsordningen mellan händelser, men när någon ställer frågan vad tid egentligen *är*, och om tiden är verklig eller bara illusorisk, så har ingen av oss ett självklart riktigt svar. På samma sätt är det med begreppet *språklig mening*. Vi använder oss av det på ett till synes oproblematiskt sätt i många sammanhang: vi frågar vad ett visst uttryck betyder, och kan få det förklarat för oss, t.ex. genom att slå upp ordet i ett lexikon. Vi kan fråga efter meningen hos ett engelskt ord, t.ex. "oblivion", och få svaret att det betyder *glömska*. Vi kan också få lära oss att "barnläkare" och "pediatriker" är synonyma, dvs de betyder samma sak. Men när vi ställs inför frågan vad språklig mening *är* för något, eller den besluktade frågan vad "mening", eller "betyder" egentligen *betyder*, så blir vi nästan alla svarslösa, och återigen finns det inte något känt svar som är självklart riktigt.

Börjar man fundera över saken, är det naturligt att fråga efter vad som utgör den väsentliga skillnaden mellan meningsfulla uttryck, som "hund", och rent nonsens, som "kelev". En första reaktion är emellertid, att vad som är meningsfullt och vad som är nonsens beror vilket språk som är aktuellt. Det råkar vara så att "kelev" betyder just *hund* på hebreiska, medan "hund", mig veterligen, är nonsens. Alltså kan vi säga att en normal svensk talare uppfattar "hund" som meningsfullt och "kelev" som nonsens, medan det för en normal talare av hebreiska är precis tvärtom. Och då kan det ligga nära till hands att tänka sig att vad som är väsentligt, är vilken *upplevelse* ett språkligt uttryck ger upphov till. Den amerikanska filosofen och psykologen William James, bland andra, tänkte sig att förståelse av ett uttryck består just i en speciell *upplevelse* som är förknippad med uttrycket. Uttryck med olika mening ger upphov till olika

upplevelser, och nonsensuttryck ger inte upphov till någon upplevelse alls av det relevanta *slaget*. Vilket slag det är, är förstås svårt att säga, på annat sätt än att det är upplevelser av mening.

Ludwig Wittgenstein riktade, i sin "senare" filosofi, en kritik mot James som är relevant i det här sammanhanget. Kritiken har med möjligheten till kommunikation att göra. För om vad ordet "hund" betyder för dig beror på vilken *upplevelse* ordet ger upphov till hos dig, så förblir det svårt för andra att kunna *veta* vad ordet betyder i din mun. Hur skulle jag kunna få kunskap om vilka upplevelser du har? Vi vet att vi inte har direkt insyn i varandras upplevelser. Det finns visserligen inlevelse, vilket också är stor språkfilosofisk betydelse, men även om det är genom inlevelse jag t.ex. förstår hur du känner det om du blir stucken av en nål, så bygger detta på att jag har själv har en tidigare erfarenhet av samma sak. Min inlevelse beror på min egen fantasi, inte på att jag direkt kan varsebli dina upplevelser.

Ibland tycks jag kunna få kunskap om detta just genom att du kan beskriva dina upplevelser för mig. Men sådana beskrivningar kan jag förstå endast om jag redan förstår de språkliga uttryck du använder för att beskriva upplevelserna. Om meningen hos alla din ord beror på dina upplevelser, så har du inga språkliga medel för att börja beskriva dina upplevelser.

Det är alltså ganska klart att det finns en motsättning mellan den här upplevelseteorin om språklig mening och möjligheten att ha kunskap om vad andra menar med sina ord. Detsamma gäller för andra teorier som är besläktade med upplevelseteorin, t.ex. för Russell under den period som nämndes ovan. Russell tänkte sig ju att språkliga uttryck i första hand är förknippade med sinnesdata, med det för kunskapssubjektet omedelbart givna. Det är alltså dessa förbindelser som bestämmer *meningen* hos de flesta grundläggande, icke definierade uttrycken i språket (för en del andra ord beror meningen mer på deras logiska funktion). Men nu är det ju så att olika personer, eller kunskapssubjekt, inte har tillgång till samma sinnesdata. Det som är omedelbart givet för mig är inte detsamma som det som är omedelbart givet för dig. Om dina ords mening beror på egenskaper hos sådant som är omedelbart givet för dig, och som jag inte har, eller ens kan ha, direkt kunskap om, så uppstår frågan hur, och framför allt om, jag kan veta vilken mening dom har. Och om *allt* som är direkt givet för dig är otillgängligt för mig, och omvänt, så står denna redogörelse för språklig mening i klar konflikt med möjligheten till kunskap om meningen hos andra talares ord.

Wittgenstein om förnimmelser och förnimmelsetermer

Historiskt sett, vad gäller den analytiska filosofins utveckling, skedde en långsam omsvängning i synen på språklig mening, från teorier som i första hand tog fasta på det enskilda kunskapssubjektet, till teorier som i första hand tog fasta på kommunikation, och därmed på relationer mellan kunskapssubjekt, nu uppfattade i första hand som talare. Denna omsvängning inleddes på 1930-talet, och jag tror man kan säga att den blev fullt genomförd under 1970-talet. Orsakerna till omsvängningen kräver en egen studie, och bör nog genomföras av någon som är mer historiskt inriktad än jag, men jag tror ändå att behaviorismens framväxt inom psykologin, uppmärksammandet av kravet på intersubjektivitet i vetenskapliga experiment samt det ökade filosofiska intresset för naturliga språk (som svenska och engelska, till skillnad från konstgjorda, logisk-matematiska och naturvetenskapliga språk) alla bidrog till det.

En föregångare i denna förändring var Wittgenstein. Han drev sin argumentation på bred front. Bland annat angrep han William James, men i förlängningen av detta kritiserade han också tanken att förståelse i största allmänhet, och speciellt språkförståelse, skulle bestå i *mentala processer*. Ett av de mest uppmärksammade inslagen i hans senare filosofi är hans s.k. pri-

vatspråksargument. Det är en kritisk diskussion av möjligheten att tala meningsfullt om egna förnimmelser med termer som *i princip* vore omöjliga för någon annan att förstå.

Förutom detta diskuterade Wittgenstein också typer av satser som *förefaller* beskriva inre tillstånd. Det gäller bl.a. satser som handlar om vad personer tror, hoppas, avser att göra, dvs satser som "Sven tror att en ny istid är på väg". Wittgenstein menade att sådana satser i allmänhet beskriver något, dock inte inre tillstånd. För ett specialfall av dessa, i första person presens, indikativ, dvs satser som "Jag tror att en ny istid är på väg", menade Wittgenstein dessutom att dom över huvud taget inte beskriver något. Yttrandet av en sådan sats är, enligt Wittgenstein, inte en rapport om sig själv, utan ett alternativt, och något försvagat sätt att framföra innehållet (dvs ett svagare påstående av "En ny istid är på väg").

En liknande tes drev Wittgenstein om förnimmelsetermer och satser som handlar om förnimmelser, t.ex. "Sven har ont", och "Jag har ont". Liksom i fallet med trossatser menade Wittgenstein att förnimmelseter i allmänhet beskriver något, men inte inre tillstånd, och att vissa av dom, som "Jag har ont", över huvud taget inte är beskrivande. När jag säger något som förefaller meddela något om min nuvarande smärta, eller någon annan typ av förnimmelse, så är detta egentligen en illusion, och mitt yttrande är en talhandling av en helt annan typ. Mitt (uppriktiga) yttrande av satsen "Jag har ont" är ett sätt för mig att *visa* att jag har ont, på samma sätt som jag visar att jag har ont genom att skrika, stöna, grimasera eller heller hålla händerna för magen. Skillnaden, enligt Wittgenstein, är att det verbala sättet är ett *inlärt* sätt att visa smärta, medan de andra är medfödda.

En uppfattning av det här slaget, liksom biskop Berkeleys uppfattning på 1700-talet att materiella föremål inte existerar, är naturligtvis provocerande, eftersom den så uppenbart strider mot vår vanliga bild av världen och oss själva. Wittgensteins uppfattning kan dessutom vara betydligt mer upprörande än Berkeleys, eftersom den, halvt med rätt, halvt med orätt, gärna tolkas som ett förnekande av att förnimmelser är verkliga. Självt anser jag att den är felaktig, och i en artikel ("Sensation terms") försöker jag förklara varför. Det intressanta med Wittgensteins uppfattning är argumentationen för den, vilken just tar fasta på möjligheten att kommunicera om förnimmelser. Låt oss försöka förstå Wittgensteins tankegång.

Ett av de mest kända begrepp Wittgenstein lanserade var begreppet *språkspel*. Mycket har skrivits om vad Wittgenstein syftade till med detta begrepp, och förmodligen fanns mer än ett syfte. Klart är i alla fall, att en av de saker han ville framhålla är att språkspel kan vara sinsemellan mycket olika. Användning av språkliga uttryck inom skilda språkspel kan ha mycket olika karaktär. I detta sammanhang kan vi räkna just talet om förnimmelser som ett språkspel, och något som Wittgenstein ville framhålla var, att detta språkspel är väldigt olikt tal om vanliga fysiska föremål och deras egenskaper. Den mest centrala skillnaden är, att medan *referensrelationen* mellan ord och ting har en fundamental betydelse i det senare fallet, så kan den inte spela någon roll alls i vår praktik att tala om förnimmelser.

Med "referens" avses en relation som råder mellan ord och föremål. Begreppet referens är ett av de mest centrala inom semantiken, eller teorin om språklig mening. Begreppet är också problematiskt på mer än ett sätt, och det finns inte någon allmänt vedertagen definition. Det enklaste sättet att introducera det är genom ett antal exempel: namnet "Eiffeltornet" refererar till (byggnaden) Eiffeltornet, namnet "Hilary Clinton" refererar till personen Hilary Clinton, presidenthustru i USA, osv. Ibland talar man också om att generella substantiv refererar, och vi skulle då kunna säga t.ex. att det engelska ordet "dog" refererar till hundar, eller till *klassen* av hundar. Dessa enkla exempel visar hur man lätt kan ge en mycket längre lista på ord och före-

mål (i vid bemärkelse) som står i denna relation till varandra, dvs där ordet refererar till föremålet.

Normalt tänker man sig också att det är en väsentlig egenskap hos ett refererande språkligt uttryck att det har den referens det faktiskt har. T.ex. på grund av följande. När jag säger sådana saker som "Hilary Clinton är intelligent", "Hilary Clinton är vacker" eller "Hilary Clinton är lojal", så handlar alla mina påståenden om en och samma person, Hilary Clinton. Man kan säga att namnet fyller samma funktion i alla tre satserna, nämligen att göra Hilary Clinton till den som yttrandet handlar om. Och vi kan dessutom säga att ett uttryck som konstant fyller just denna funktion har egenskapen att referera till Hilary Clinton.

Dessutom tänker man sig också ofta att det är väsentligt för vår kommunikation om vanliga fysiska föremål att vi alla kan uppfatta dem, t.ex. se dem, oberoende av varandra. Jag kan se Carl Bildt och du kan se Carl Bildt. Genom detta kan jag förbinda en viss person med namnet "Carl Bildt" såsom yttrat av *dig*. Du kan förbinda namnet såsom använt av *mig* med samma person. Vi kan, är tanken, få kunskap om vad den *andre* åsyftar med uttrycket "Carl Bildt", bl.a. just därför att vi bägge kan se, eller på annat sätt observera, det som den andre åsyftar, och därför kan vi få kunskap om att vi åsyftar samma sak.

Vad Wittgenstein förnekade var just att förnimmelsetermer, som "smärta", på samma sätt som "Hilary Clinton", "häst", eller "guld" refererar till Hilary Clinton, hästar och guld, kan referera till smärtförnimmelser: vi kan inte uppfatta dessa uttryck enligt "modellen tecken och föremål". I diskussionen om detta, i *Filosofiska Undersökningar*, finns flera inbördes besläktade argument, men huvudargumentet (§ 270) åberopar direkt möjligheten till kommunikation om förnimmelser. Den illustreras med en liten berättelse: Antag att vi alla gick omkring med var sin ask. Var och en kunde se in i sin egen ask, men ingen kunde se in i någon annans. Det som fanns i dessa askar kallades "skalbagge". Vi pratade med varandra om våra respektive "skalbaggar", och utbytte tankar om dem. Och denna praktik att utbyta meddelanden om innehållet i askarna kan kallas ett språkspel. Frågan är nu vilken roll det som fanns i askarna skulle spela i detta språkspel. Wittgensteins svar är: ingen alls. Det skulle inte spela någon roll alls om de saker som fanns i askarna var lika varandra eller olika varandra. Ja, det skulle inte ens spela någon roll om det fanns någonting över huvud taget. Askarna skulle lika gärna kunna vara tomma. Och Wittgenstein tillägger att om talet om förnimmelser uppfattas "enligt modellen tecken och föremål", så faller föremålet bort som irrelevant.

Varför irrelevant? Jag tänker mig att Wittgenstein resonerar så här. Antag att vad var och en menar med sitt uttryck "skalbagge" beror på vad just han eller hon har i sin ask. Om det vore på det sättet skulle ingen veta vad någon annan *menade* med ordet "skalbagge". Eftersom jag inte skulle kunna vet hur det du har i din ask är beskaffat, och ditt ord beror på hur det som är i din ask är beskaffat, så kan jag inte veta vad ditt ord betyder. Men nu är det så, enligt Wittgensteins berättelse, att vi faktiskt kan samtala om våra s.k. skalbaggar, och därmed använda ordet så att andra förstår. Slutsatsen måste då vara att vad ordet "skalbagge" betyder *inte* beror på vad som finns i askarna.

På samma sätt är det, menar Wittgenstein, med förnimmelsetermer. Det är ett faktum att vi *kan* samtala meningsfullt om förnimmelser (tänker vi oss i alla fall), och eftersom vi kan det, och därmed kan veta vad andra menar t.ex. med "jag har ont" trots att ingen direkt kan uppfatta någon annans smärta, så kan *meningen* hos detta uttryck, som använt av dig, inte bero på hur dina smärtförnimmelser eller smärttillstånd är beskaffade (dvs hur dom känns).

Jag minns hur imponerad jag blev av detta argument när jag först stötte på det, som trebe-

tygsstudent i mitten av sjuttioalet. Jag är fortfarande imponerad, för det är ett mycket kraftfullt argument, och så långt jag har presenterat det hittills, anser jag fortfarande att det är riktigt. Felet ligger egentligen i nästa steg, som nästan inte uppfattas som ett steg alls, eftersom man har en känsla av att slutet redan är nått. Det sista steget är detta: eftersom meningen hos "smärta" inte kan bero på hur smärtförmimmelser är beskaffade, så kan inte heller "smärta" referera till smärtförmimmelser. Och detta steg är felaktigt. Det *är* fullt möjligt att förklara meningen hos förmimmelsetermer så att de dels refererar till förmimmelser, dels kan användas intersubjektivt, dvs för att kommunicera om förmimmelser.

För detta kan man faktiskt utnyttja Wittgensteins egen redogörelse. Wittgenstein hade nämligen ett alternativ till idén att förmimmelsetermer refererar till förmimmelser. Han menade att användningen av sådana uttryck helt är bestämd av de kriterier vi använder för att tillskriva *varandra* förmimmelsetillstånd, t.ex. smärttillstånd. Vilka kriterier är det? Ja, hälften av dem utgörs av typiska smärtbeteenden. Jag viker mig dubbel, skriker, stönar, grimaserar, håller händerna för en viss kroppsdel, osv. När jag betar mig på det här sättet, reagerar människor i min omgivning med att bli övertygade om att jag har ont. Den andra hälften av kriterier (egentligen inte betonad av Wittgenstein själv) består i observerbara händelser som normalt uppfattas som smärtsamma. Att jag blivit stucken, skuren, slagen, bränd är något som återigen tenderar att övertyga andra om att jag har ont. Wittgenstein tänkte sig att vi lär oss använda uttryck som "smärta", "kittling", "känsla av tryck" och liknande, genom att lära oss om rad sådana observerbara händelser, som t.ex. smärtbeteende, att de berättigar oss till att säga om *andra* att de har ont.

Att Wittgensteins redogörelse vunnit så stor ankläng beror i hög grad på att mycket han säger om sambandet mellan t.ex. meningen hos "smärta" och typiskt smärtbeteende är riktigt. Dessutom var han mig veterligen den förste som sa det. Det har emellertid förblivit ett besvärande problem för Wittgensteins synsätt, att det ger en så allmänt konstig bild av bruket av förmimmelsetermer i första person. För självklart är det så att när jag säger om mig *själv* att jag har ont, så gör jag det inte på grundval av att observera mitt smärtbeteende. Och Wittgenstein vill inte gå med på att jag gör det på grundval av att helt enkelt *veta* vad det är jag känner. I så fall skulle mitt påstående att jag har ont ha status av en beskrivning av, och ett meddelande om, mitt inre tillstånd.

Det finns emellertid ett sätt att dra nytta av Wittgensteins positiva beskrivning som är förenligt med att man i första person beskriver ett inre tillstånd. Låt oss säga att mina smärtupplevelser har en speciell *karaktär* som jag kan känna igen från gång till gång när jag har ont. Låt oss kalla förmimmelser med denna karaktär Peter-förmimmelser₁. Du kan inte veta riktigt vad "Peter-förmimmelser₁" *betyder*, eftersom meningen hos detta uttryck just precis beror på hur dessa förmimmelser är beskaffade, hur de känns, och bara jag kan veta det. Frågan är vad som gör Peter-förmimmelser₁ till smärtförmimmelser. Om jag skulle säga att det just beror på hur de *känns*, så skulle jag göra mig skyldig till precis den uppfattning Wittgenstein kritiserade. Svaret är istället att Peter-förmimmelser₁ är smärtförmimmelser därför att *egenskapen* att vara en Peter-förmimmelser₁ fyller en viss *funktion*. Funktionen är denna: Peter-förmimmelser₁ tenderar att orsaka typiskt smärtbeteende hos mig, och påverkan på min kropp som är typiskt smärtframkallande (enligt allmän erfarenhet) tenderar att hos mig orsaka Peter-förmimmelser₁. Observera att detta inte behöver gälla varje *enskild* Peter-förmimmelser₁ (det är ju möjligt att låtsas ha ont, och att dölja smärta). Det är tillräckligt att det finns en sådan *tendens*.

Tanken är nu att om det är hos mig just är Peter-förmimmelser₁ som är beskaffade på detta

sätt, så är Peter-förnimmelser₁ smärtförnimmelser. Om det hos dig finns en motsvarande typ av förnimmelser, du-förnimmelser₁, och hos Göran Persson Göran-förnimmelser₁, som på samma sätt är relaterade till typiskt smärtbeteende och typiska smärtframkallare hos dig, respektive Göran Persson, så är både du-förnimmelser₁ och Göran-förnimmelser₁ smärtförnimmelser. Du, jag och Göran Persson har alla smärta, t.ex. tandvärk, dvs vi kan tillämpa samma allmänna begrepp på oss alla tre. Ordet smärta kan sägas *referera* till smärtförnimmelser hos oss alla tre. Karaktären hos våra respektive smärtförnimmelser behöver däremot inte alls vara lika. Den behöver inte ens vara jämförbar.

Nu kan jag säga att jag vet att jag har ont därför att jag känner igen mina Peter-förnimmelser₁. Jag vet att Göran Persson har ont, inte därför att jag känner igen hans Göran-förnimmelser₁, utan därför att jag känner igen något som typiskt *orsakas* av hans Göran-förnimmelser₁, nämligen hans smärtbeteende.

Den här slutsatsen anser jag själv vara ganska tillfredsställande. Det har gått att ta tillvara det som är värdefullt både hos Wittgensteins kritiska argument och hos hans konstruktiva redogörelse, och ändå hålla fast vid vår normala uppfattning att vi faktiskt kan känna igen våra egna förnimmelser. Samtidigt finns det hos oss även en stark tendens att tro, eller åtminstone vilja tro, att våra respektive smärtförnimmelser, t.ex. dina och mina, dessutom liknar varandra till sin *karaktär*. Vi säger sådant som: "Jag vet hur det känns att ha en migränattack, för jag har haft det själv", och menar ungefär att vi vet precis hur det känns för *andra*. Jag har inte lyckats hitta något godtagbart skäl för att hålla fast vid denna uppfattning. Detta kan bero på att uppfattningen själv faktiskt är en fördom som inte kan rättfärdigas. Det kan också vara så att det finns ett bra rättfärdigande som fortfarande väntar på att upptäckas.

Wittgenstein och behovet av språksamfund

Den filosofiska slutsatsen i min diskussion i förra avsnittet är denna: att förnimmelsetermer refererar till förnimmelser är *förenligt* med att de kan användas i kommunikation. Att de refererar gör inte *i sig* kommunikation med dem omöjlig. Därmed är emellertid inte sagt att sådan kommunikation är möjlig. Det kan finnas andra hinder.

Hittills har jag diskuterat en viss relation mellan kommunikation och semantik, sådant som har direkt med det mentala att göra. Antingen åberopas det mentala uttryckligen i teorin om mening, som t.ex. i William James upplevelseteori, eller så är problemet att uttrycken handlar om mentala företeelser, som i diskussionen om förnimmelsetermer. Det är emellertid inte nödvändigt med vare sig det ena eller det andra för att möjligheten till kommunikation ska kunna framstå som problematisk.

Låt oss gå tillbaka till Robinson och hans möten med Fredag, Lördag och Söndag. Vi hade där exemplet med termen "ptocha", som Robinson i Fredags fall kunde tolka som term för en viss art flygande hönsfåglar. När det gällde Lördag och Söndag kunde Robinson inte tolka termen alls. Tänk dig nu följande. Du har fått så god kontakt med Lördag att du förstår att han försöker lära dig ett nytt ord, låt oss säga "argl". Lördag pekar först på en vanlig gråsten och säger nickande och med ett menande tonfall: "argl". Därefter håller han upp ett blad från en eucalyptusträd, och säger återigen, och på samma sätt, "argl". Framställningen fortsätter: Lördag ritar en ellips i sanden, pekar på en förbispringande hare, och börjar sedan hoppa upp och ner med flaxande armar. Därefter drar han i sitt eget skägg. Varje gång säger han "argl". Du gör ditt bästa för att hitta en lämplig tolkning, och kommer med egna förslag på vad som kan vara en "argl". För det mesta skakar Lördag irriterat på huvudet. Någon gång nickar han och ser entusiastisk ut,

för att nästa gång bli besviken och än mer irriterad. Hur du än anstränger dig lyckas du inte begripa vad Lördag menar.

Problemet här är att du inte kan upptäcka något som är *gemensamt* för de föremål eller företeelser som Lördag visar upp som exempel. Du kan inte se i vilket avseende alla dessa saker är *lika*. Det förefaller som om Lördag uppfattar någon likhet mellan dem som går dig förbi.

Det är ett empiriskt faktum att människor har likartade dispositioner när det gäller att uppfatta saker som lika. Vi märker det redan hos mycket små barn och redan när de börjar använda sina första ord. Ett (lagom gammalt) barn som fått en hund utpekad för sig, med ordet "vovve", fortsätter glatt, utan något större behov av fler exempel, att tillämpa ordet på hundar. Barnet kommer inte att tillämpa det på bilar, hus, moln, människor eller papperskorgar. Det kan försöka använda det på katter, kor, björnar eller rävar, med bara lite mer erfarenhet och lämpliga korrigeringar från omgivningen utvecklar det en tillämpningsbenägenhet som ligger ganska nära den vuxnes. Barnet har en medfödd benägenhet att uppfatta ungefär samma saker som vi, t.ex. fyrbenta djur, som lika varandra. Det väsentliga för möjligheten till kommunikation är att talares medfödda likhetsuppfattningar överensstämmer. Amerikanen Willard Van Quine har kallat detta för "a pre-established harmony", en i förväg fastlagd harmoni.

Jag tror jag vågar påstå att utan en sådan för-etablerad harmoni skulle språklig kommunikation inte vara möjlig. För att kunna förstå vad du menar med någon viss beskrivande term, så måste jag kunna uppfatta vad du ser som gemensamt för de saker termen tillämpas på, och därmed också uppfatta i vilket avseende du ser dessa saker som lika. Det är visserligen tänkbart att jag kan lära mig en term du tillämpar på saker jag spontant i någon allmän bemärkelse uppfattar som rätt olika varandra, men för att förstå termen måste jag ändå få fatt på *något* avseende, det relevanta avseendet, i vilket du ändå ser dessa saker som lika.

I exemplet med ordet "argl" som Lördag använde misslyckades du med att uppfatta vad Lördag såg som gemensamt för det ordet tillämpas på. Så långt exemplet var beskrivet kvarstår möjligheten att det någon gång senare skulle gå upp för dig. Men låt oss lägga till antagandet att det överhuvud taget aldrig skulle lyckas, och dessutom att detta inte beror på några speciella brister hos dig, jämfört med andra normala språkanvändare. En fråga som nu kan ställas är om "argl" verkligen betyder något överhuvud taget. Om det skulle vara så, att Lördag tillämpar ordet mer eller mindre på måfå, kanske driven av slumpartade impulser som inte motsvaras av någonting i omgivningen, så har vi ju här en fullgod förklaring till att du inte kunde förstå vad "argl" betyder. Det betyder helt enkelt ingenting.

Så skulle det kunna vara. Men man kan också ta nästa steg, och fråga om det alls är tänkbart att Lördag använder ordet "argl" på ett meningsfullt sätt, trots att ingen annan kan förstå det. Den som svarar nej på denna fråga ansluter sig till åtminstone någon version av vad jag tidigare kallade "offentlighetsprincipen". Den mest extrema varianten av denna tankeriktning är återigen förknippad med Wittgenstein, och närmare bestämt med en viss tolkning av hans senare filosofi vad gäller det s.k. privatspråksargumentet och hans diskussioner om regler och regelföljande.

Den kritiska kärnan i Wittgensteins resonemang har att göra med normer för vad som utgör riktiga respektive felaktiga tillämpningar av en viss term. För att en beskrivande term alls ska vara meningsfull måste det gå att skilja mellan riktiga och felaktiga tillämpningar av den. Om t.ex. "argl" betyder *fasan*, så tillämpar jag termen riktigt, och säger något sant, när jag tillämpar den på en fasan, medan jag tillämpar den felaktigt, och säger något falskt, när jag tillämpar den på något som inte är en fasan. Om inga tillämpningar är felaktiga, utan allt är riktigt, så har termen inget deskriptivt innehåll alls.

Vi närmar oss nu resonemangets kärnpunkt. Om "argl" betyder fasan och jag tillämpar den på en raphöna, så tillämpar jag den felaktigt, även om jag *tror* att det jag tillämpar den på är en fasan. Vad jag tror eller inte tror i det enskilda fallet spelar ingen roll. Det enda som har betydelse för riktighet, eller sanning, är vad ordet betyder och vad det tillämpas på. I synnerhet är inte en tillämpning av ett ord riktigt bara för att talaren själv *tror* att det är riktigt eller *håller* det för riktigt. Så är det i alla fall om ordet faktiskt betyder något.

Men vad beror det egentligen på vad ordet betyder? Det är klart att på något sätt beror meningen hos ett ord på vad talarna av språket ifråga menar med det, och därmed på hur de använder det. Antag nu att Lördag är ensam användare av ordet "argl" (och inte kan definiera det med hjälp av andra ord). Då beror dess mening endast på hur Lördag själv använder det, dvs hur han tillämpar det. Så när nu Lördag tillämpar ordet i ett nytt fall, t.ex. på det där molnet han aldrig har sett förut, så är hans tillämpning riktig om den stämmer överens med hur han har tillämpat ordet tidigare, och felaktig om den inte stämmer överens.

I detta läge, i privatspråksargumentet, frågar Wittgenstein efter *kriteriet* för att tillämpningen är riktig. Någoting som en viss tillämpning av term kan jämföras med eller mätas mot, så att det kan avgöras om tillämpningen är riktig eller inte. I det *privata* fallet säger Wittgenstein (§258) att ett sådant kriterium saknas. Och då finns det ingenting annat att gå på än att talaren *själv* tror att tillämpningen är riktig. Men det räcker inte, och alltså har termen inte någon mening.

Om Wittgensteins tankegång är riktig, så ska vi även i Lördags fall fråga efter *kriterier* på att Lördag gör rätt när han tillämpar "argl" på det passerande molnet. Vad är det, utöver Lördags egen benägenhet att tillämpa termen på molnet, som säger att tillämpningen är riktig? Vissa uttolkare skulle i detta läge säga, att det inte finns någoting *alls* om inte Lördag tillhör någon *språkgemensskap*. Det enda kriteriet skulle vara att Lördag tillämpar termen ifråga i överensstämmelse med hur språksamfundet tillämpar den. Om jag är enig med de andra, gör jag rätt, och om jag avviker, gör jag fel. En ensam talare har bara sig själv som språkgemensskap, och eftersom han inte kan avvika från sig själv, så kan han inte göra fel. Och därmed kan hans ord inte vara meningsfulla.

Enligt denna uppfattning, och under antagandet att Lördag verkligen är ensam om förmågan att använda ordet "argl", så betyder "argl" ingenting. Uppfattningen innebär att "argl" har en mening endast om ordet faktiskt används i en språkgemensskap, eller åtminstone är definierat med hjälp av termer som faktiskt används i en språkgemensskap. Och eftersom detta skall gälla alla ord överhuvud taget, så innebär det också att ingen som inte tillhör en språkgemensskap kan säga något meningsfullt överhuvud taget. Därmed kan ingen som inte tillhör en språkgemensskap heller behärska några begrepp, för den som behärskar begrepp kan också uttrycka dem i ord.

Denna tankegång är emellertid oklar. Vi kan inte säga vad språkgemenskapen bidrar med för att göra yttranden meningsfulla med mindre än att vi redan *förutsätter* att talarna kan så mycket att de kan jämföra sig med varandra, för att avgöra om de använder en term på samma sätt eller inte. Men kan de så mycket, så kan de tänka och tala i alla fall, eftersom de är kapabla att bedöma likhet ifråga om användning. Men om det är förutsatt att de redan kan detta, så är det oklart vad språkgemenskapen egentligen bidrar med. Bland annat detta har jag påpekat i uppsatsen "Semantic triangulation" (men användningen finns antydd redan hos Wittgenstein själv), som huvudsakligen behandlar besläktade tankar hos den amerikanske filosofen Donald Davidson. Dessa går också ut på att endast den som faktiskt befinner sig i något slags kommunikativ

relation med andra kan tänka och tala. Även hos Davidson uppstår denna slags cirkularitet: för att kunna förhålla sig till varandra på det sätt som krävs, så måste talarna redan ha de kognitiva förmågor som teorin skulle redogöra för. Och då blir det oklart varför relationen till andra alls skulle behövas.

Offentlighet hos Quine

Dessa tankegångar hos (uttolklare av) Wittgenstein, och Davidson, enligt vilka deltagande i en kommunikativ gemenskap är en förutsättning för att kunna tala meningsfullt, utgör ett exempel på den konstruktiva strategi jag tidigare exemplifierade med Russell. Istället för att utgå ifrån att andra talare säger något meningsfullt och sedan fråga om jag kan vara säker på att jag tolkar dem rätt, eller *kan* tolka dem rätt, eller *kan veta* om jag tolkar dem rätt eller inte, så vänder vi, så att säga, på steken. Vi rekonstruerar språklig *mening* är på ett sådant sätt att talare på något sätt *måste* vara tillgängliga för att alls kunna tala meningsfullt.

Det tydligaste exemplet på denna strategi finner vi hos Quine. I sitt främsta verk, *Word and Object*, säger Quine att vad gäller språket, så måste man vara *behaviorist*. Att vara behaviorist vad gäller språket innebär, att språklig *mening* måste förstås i termer av språkanvändarnas dispositioner till språkligt beteende. Vilket är skälet till detta? Jo, menar Quine, vi lär oss vårt modersmål av andra talare. Vi kan inte titta in i dessa talares medvetanden för att se vad deras ord betyder. All kunskap vi kan få är kunskap vi kan få genom våra sinnen. All kunskap jag kan få om vad andra talare säger är kunskap jag får genom att observera deras språkliga beteende, och i synnerhet deras beteende gentemot mig. Om jag lär mig tala samma språk som mina föräldrar talar, så måste det som finns att veta om språket vara tillgängligt genom observation av mina föräldrars beteende. Så i den mån de språkliga uttrycken har mening måste denna mening förstås just i termer av föräldrarnas dispositioner till beteende.

Därefter sätter Quine igång med att definiera ett speciellt behavioristiskt meningsbegrepp, *stimulusmening*, i termer av talares dispositioner till att bejaka respektive förneka satser. Men detta begrepp kan tillämpas informativt bara på sådana satser (t.ex. "det regnar") som talare ibland bejakar och ibland förnekar, beroende på sinnesintryck. För andra satser ("ibland regnar det, ibland inte"), som en talare alltid är villig att bejaka, eller förneka, är det ingen större poäng med att tala om stimulusmening.

Istället följer Quine en annan strategi. Han talar om *översättning* från ett språk till ett annat. Det gäller då inte att översätta något visst yttrande eller någon viss text, utan om att ge en uppsättning *regler* som kan användas för att översätta vilken sats som helst i det ena språket till någon sats i det andra. Sådana regler måste ta fasta på dels översättning av enstaka ord, dels på motsvarigheter mellan språken ifråga om grammatiska former. Med hjälp av sådana regler ska man kunna ta en godtycklig sats i det ena språket och steg för steg, från översättning av enstaka ord, via översättning av sammansättningar, komma fram till översättningen av hela satsen. En sådan uppsättning regler kallar Quine för en "översättningsmanual".

Det Quine inte kunde göra direkt, dvs ge en definition av behavioristisk mening för en godtycklig sats, kan han nu göra indirekt. För vad är det som är gemensamt mellan en sats i ett språk och en sats i ett annat, när det är korrekt att översätta den ena med den andra? Det traditionella svaret är att de har samma *mening* (vi får här bortse från en del andra krav som särskilt litterära översättare måste uppfylla, t.ex. att hitta motsvarigheter ifråga om stilnivå och sociala markörer). Så eftersom Quine nu kan säga något rent allmänt om när en översättningsmanual är *riktig*, så kan han också säga något allmänt om när uttryck i olika språk har samma *mening*. De har

samma mening om de översätts med varandra enligt en riktig översättningsmanual. Och eftersom definitionen av riktig översättning är gjord i termer av bara två saker, språklig struktur och språkliga dispositioner, så kan den räknas som behavioristisk. Därmed har vi en behavioristisk redogörelse för, eller definition av, *likhet* ifråga om mening, och det är så nära man kan komma en behavioristisk definition av mening (om vi bortser från helt hopplösa alternativ, som t.ex. att meningen hos ett ord är de reaktioner ett yttrande av det ger upphov till).

Till detta knyter nu Quine en *tes* som blivit en av de mest provocerande och omdiskuterade teserna i modern filosofi, tesen om *obestämdhet* hos översättningar. Quine säger att vi kan skapa *två olika* manualer för att översätta från ett främmande språk till vårt eget, så att båda uppfyller alla krav, med andra ord så att båda är *riktiga*, samtidigt som de ger enskilda översättningar som är inbördes *oförenliga*, med vanliga mått mätt. Den ena manualen kanske översätter satsen *x* med "London är en badort" medan den andra översätter samma sats *x* med satsen "Grisar kan flyga". Eftersom vår vanliga uppfattning om språklig mening säger oss att dessa två svenska satser har olika mening, så måste de två manualerna räknas som oförenliga, med vanliga mått mätt. Men om Quine har rätt, så har dessa två satser, under antagandet i exemplet, behavioristiskt sett *samma* mening. Så om Quine har rätt, och mening måste vara behavioristisk, så måste vara vanliga vardagliga uppfattningar om vad som betyder samma sak helt enkelt kastas över bord.

Quines slutsats är minst sagt svårsmält, och ytterst få har velat följa honom. En vanlig reaktion är att säga, att allt beror på Quines behavioristiska utgångspunkter: om vi avvisar dessa utgångspunkter, så slipper vi också ifrån obestämdhetstesen. Men vad som mycket sällan uppmärksammas är att Quine också har ett *skäl* för sin behaviorism. Skälet, som jag nämnde förut, är att vi kan lära oss språket av varandra, vilket i princip innebär att vi kan lära oss förstå andras språk. Få är villiga att förneka detta, men enligt Quine måste vi på grund av detta acceptera behaviorism ifråga om språk.

I en uppsats ("Publicness and indeterminacy", i svensk version "Offentlighet och obestämdhet") har jag försökt analysera Quines tankegång, som börjar med att vi kan lära oss förstå varandra, och slutar med obestämdhetstesen. Jag hävdar där att man måste skilja mellan olika varianter av språklig behaviorism, svagare och starkare. Från Quines utgångspunkter kan man visserligen komma fram till en form av språklig behaviorism, men bara till en mycket *svag* form. Denna svaga form är otillräcklig för att motivera Quines behavioristiska översättningprinciper, och därmed hans uppfattning om språklig mening. Framför allt är den otillräcklig för att rättfärdiga obestämdhetstesen. Ett hållbart argument för denna kräver en mycket *stark* form av språklig behaviorism. Min slutsats är alltså att det finns en lucka i resonemanget, och att denna *i princip* inte kan fyllas (oavsett om obestämdhetstesen är sann eller inte). Vi kan därför acceptera utgångspunkten att vi faktiskt förstår varandra, och har lyckats lära oss språket av andra talare, utan att behöva acceptera Quines ytterst kontraintuitiva tes om språklig mening.

Offentlighet hos Davidson

Quines utgick ifrån, men gav inga skäl för att tro, att vi faktiskt lyckas lära oss språket av varandra. Det är kanske i sin ordning för den som har samma övertygelse, men är ohållbart för den som söker efter positiva skäl för att tro att vi lyckas kommunicera. Att det också går att argumentera mer abstrakt för att kommunikation är fundamentalt för mening såg vi exempel på i de s.k. samfundstolkningarna av Wittgenstein.

Tankegångar som Donald Davidson utvecklade under 60- och 70-talen ansluter närmare till Quine än till Wittgenstein, men bygger ändå på en allmän idé om mening och kommunikation,

snarare än på några empiriska utgångspunkter. Davidsons uppfattning om språklig mening kan sammanfattas i tre punkter:

1. Ett språkligt uttryck i en viss talares språk betyder just precis vad andra talare genom metodologiskt riktig tolkning kan komma fram till att det betyder.
2. Metodologiskt riktig tolkning tillämpar den s.k. *välvillighetsprincipen* (principle of charity).
3. Metodologiskt riktig tolkning tillskriver språket en *kompositionell semantik*.

Den första, övergripande, principen, är återigen ett exempel på, eller en version av, *offentlighetsprincipen*. Liksom bl.a. Quine och Wittgenstein avvisar Davidson tanken att vad en talare menar med sina ord skulle kunna bero enbart på mentala fakta som ingen annan än talaren själv kan ha kunskap om. Om ett uttryck betyder något överhuvud taget, så kan andra talare genom tolkning få kunskap om vad det betyder. Språklig mening är inte dold för omvärlden.

Detta betyder i sig inte att vi, eller du, eller jag, kan tolka vem som helst som talar meningsfullt. Det betyder inte heller att vi säkert tolkar varandra rätt, eller ens att vi garanterat *kan* tolka varandra rätt. Allt princip 1 betyder är att om *någon* talar meningsfullt, så måste *någon* annan kunna tolka denne talare. Davidson har emellertid också framfört uppfattningen att vi inte är berättigade att uppfatta något som ett språk överhuvud taget, om vi inte är kapabla att tolka det. Han har argumenterat mot uppfattningen att olika folk eller kulturer skulle kunna uppfatta världen på så radikalt skilda sätt att de omöjligt skulle kunna förstå varandra.

Den andra principen, välvillighetsprincipen, var redan halvt uttalad och tillämpad hos Quine, men görs till ett huvudtema hos Davidson. Grundtanken är att en talare inte får framställas som hur dum eller vetlös som helst. Bortom någon viss gräns måste man dra slutsatsen att det är fel på tolkningen snarare än fel på den som tolkas. Davidson har ett eget exempel med en person som förefaller säga att han har en flodhäst i kylskåpet: den är liten och rund, brandgul i färgen, kan skalas och därefter delas i klyftor och ätas upp och den är saftig. Det är nu klart rimligt att tro att vad personen egentligen talar om är en apelsin. Frågan är nu vad som är rimligast att tro om talaren: att han vet vad en flodhäst är för något och felaktigt tror att just denna flodhäst kan vara precis om en apelsin, eller att det är fel på tolkningen, dvs att det ord som tidigare tolkats så att det betyder *flodhäst* hellre bör tolkas så att det betyder *apelsin*. Davidson förordar det senare: de trosuppfattningar som talaren hade enligt den första tolkningen var för galna för att kunna tas på allvar.

Vi bör, som en normativ princip för tolkning, enligt Davidson, utgå ifrån att talare i hög grad är förnuftiga varelser med ganska stabila preferenser och med i hög grad riktig uppfattning om världen. Termen "välvillighetsprincipen" används egentligen som en paraplybeteckning för flera besläktade principer. Talare bör t.ex. inte genom tolkningen framställas så att de motsäger sig själva ständigt och jämt, eller så att de ofta handlar tvärt emot sina egna önskemål, eller så att de byter åsikt i de flesta frågor var och varannan minut. Vi kan inte upptäcka *empiriskt* om det är riktigt eller inte att talare ofta motsäger sig själva, eftersom vi redan måste ha en tolkning av dem för att alls kunna komma fram till ett sådant resultat. Det är alltså möjligt att det som skulle ses som ett empiriskt belegg för självmotsägelser återigen berodde på dåliga tolkningar.

Davidson ville åstadkomma principer som bestämmer vilken mening språkliga uttryck har.

Välvillighetsprincipen hjälper oss en bit på väg, eftersom den säger att *vissa* tolkningar av talar-ens spåkliga uttryck inte är acceptabla. Men vi är inte bara intresserade av det. Vi vill också veta vilka tolkningar som är riktiga och vilka som är felaktiga bland dem som *är* acceptabla. En del av svaret är att Davidson räknar de tolkningar som riktiga som lever upp till tolkningsprinciperna *i högst grad*. En del tolkningar uppfyller minimikraven men är ändå felaktiga, eftersom det finns andra som är bättre på att leva upp till principerna.

En annan del av svaret har vi i princip 3. Den kräver att tolkningen av talarens språk måste vara strukturerad på ett visst sätt. Erinna dig hur du tolkade Fredag, genom att komma fram till meningen hos enstaka ord, och hur sammansättningar i Fredags språk motsvarar sammansättningsformer i ditt eget språk. Och genom att känna till alla ord och alla konstruktionsformer i Fredags språk, så är du också kapabel till att genom dessa komma fram till tolkningar av *nya* satser som Fredag yttrat, eller till och med som Fredag ännu inte yttrat men som du själv kanske vill använda för att säga något till honom.

Det krav som Davidson ställer innebär att språket måste tolkas så att det lever upp till den s.k. *kompositionalitetsprincipen*. En vanlig formulering av denna princip är denna:

Meningen hos ett sammansatt språkligt uttryck är bestämt av meningen hos dess delar och sammansättningsformen.

Princip 3 hos Davidson innebär att att sådana tolkningar som inte uppfyller kompositionalitetsprincipen inte är riktiga. Till exempel skulle en tolkning av följande slag inte vara riktig. Du ger en lång lista över alla satser du känner i Fredags språk, eller till och med över alla satser som alls kan formuleras i Fredags språk. Sedan säger du, sats för sats i Fredags språk, vad den satsen betyder, så långt du känner till. Vi kan förmoda att du gör det i enlighet med välvillighetsprincipen, vilket bl.a. innebär att om Fredag bejakar en viss sats, så tolkar du den så att det den säger är sant. Princip 3 innebär nu att detta inte är tillräckligt, eftersom din totala tolkning, dvs din totala teori om Fredags språk, inte visar hur meningen hos vissa satser hänger *samman* med meningen hos andra satser.

Vi tänker oss t.ex. att meningen hos den svenska satsen "Myggor är värst nära vattendrag" hänger samman med meningen hos satsen "Kajsa hatar myggor". Bägge innehåller ordet "myggor", och ordet har samma mening i båda satserna. Båda satserna borde vara beskaffade så att deras respektive mening bland annat beror på meningen hos ordet "myggor", och dessutom på samma sätt. Om en teori om svenska språket inte visar att det finns ett sådant samband mellan dessa två satser, så är det åtminstone något som fattas i den.

Det är en ganska vanlig tanke att naturliga språk uppfyller kompositionalitetsprincipen, även om det också finns invändningar av flera olika slag. Om principen är riktig, så är det en princip av fundamental betydelse. Om det är på grund av att semantiken för svenska språket är *kompositionell* som vi kan kommunicera med nya, tidigare inte använda satser, så är detta en av de viktigaste semantiska egenskaperna. Att svenska språket, eller något annat naturligt språk, har denna egenskap är ingenting vi har rätt att bara ta för givet. Det är ett påstående som behöver motiveras. Och just på denna punkt uppstår ett allvarligt problem för Davidson.

Jag har argumenterat i "Radical interpretation and compositional structure", dels för att kompositionalitetsprincipen, eller Davidsons princip 3, *behöver* rättfärdigas, men framför allt för att principen inte *kan* rättfärdigas från Davidsons andra utgångspunkter. Det vill säga, den kan inte rättfärdigas utifrån Davidsons principer 1 och 2, även om man lägger till en rad andra allmänna reflexioner om tolkning.

Det här kan tyckas vara en ganska teknisk poäng utan större allmänt intresse. Så är emellertid inte fallet. Om jag har rätt ifråga om vad som krävs för att rättfärdiga kompositionalitetsprincipen, och om både Davidson och jag och många andra har rätt om kompositionalitetsprincipens giltighet, så är en konsekvens detta att hela Davidsons ansats, med hans principer 1 och 2 som hörnstenar, måste ges upp. Vi måste ta fasta på faktiskt förekommande språklig kommunikation, och vilka skäl vi har för att tro att den *är* framgångsrik, snarare än på allmänna idéer om hur tolkning *måste eller bör vara* beskaffad för att vara framgångsrik.

Att förstå nya satser

Det finns en liten grupp besläktade argument för att kompositionalitetsprincipen gäller för naturliga språk. Ett av de mest kända är framfört av Davidson själv och tar fasta på möjligheten att lära sig språk. Ett grundantagande är att ett naturligt språk som svenska innehåller oändligt många (eller åtminstone ändligt men gigantiskt många) satser. Som kompetent talare av svenska har jag alla kunskaper som behövs för att förstå var och en av dessa satser, även sådana som jag aldrig någonsin kommer att få höra, och även konstiga satser ("jag tycker om äpplen stekta i terpentin" är ett exempel på vad som slumpmässigt kunde skapas av en apa vid en skrivmaskin, enligt en bok jag läste för många år sedan). Men hur kan jag få denna kunskap? Jag kan ju inte lära mig varje sats en och en (eftersom det tar för lång tid). Svaret måste vara, enligt detta argument, att meningen hos satser är kompositionellt uppbyggd, så att min kunskap om ett begränsat antal ord, och ett begränsat antal sammansättningsformer, är tillräcklig för kunskap om ett obegränsat antal sammansatta uttryck, inklusive satser.

Detta argument hade varit bra om antagandet att det finns oändligt många (eller gigantiskt många) meningsfulla satser hade varit oproblematiskt. Men vad har vi för skäl att tro på det? Vad har vi för skäl att tro att det finns en stor mängd svenska satser som ingen någonsin använt men som ändå, liksom bara av sig själva, är helt meningsfulla? Alla de satser som vi hittills funnit meningsfulla är ju satser som vi *har* använt, och vad är det som säger att det inte är vi själva som *ger* satserna mening först i och med att vi använder dem? Enligt detta alternativ ligger det en massa oanvända satser och "väntar" på att få mening av oss talare. Om språket består av alla meningsfulla svenska uttryck, så består det bara av de satser och andra uttryck som vi redan använt. Enligt detta alternativ finns därför ingenting som behöver förklaras med hänvisning till kompositionalitetsprincipen. Så därför har vi inget argument om vi inte också har ett skäl för att tro att denna alternativa uppfattning är felaktig. Faktum är att vi *har* ett skäl att tro att den är felaktig, nämligen kompositionalitetsprincipen själv. Det är rimligt att säga att nya satser har en i förväg bestämd mening just på grund av att det finns kompositionella principer för hur mening hos satser beror på mening hos deras delar. Men skulle vi åberopa detta i ett argument *för* kompositionalitetsprincipen, så blir ju hela argumentet cirkulärt. Kompositionalitetsprincipen skulle åberopas för att rättfärdiga sig själv.

Inlärningsargumentet är därför inte bra. I själva verket menar jag att det bara finns ett bra argument för kompositionalitetsprincipen, nämligen *kommunikationsargumentet*. Vi använder nya satser i kommunikation med varandra, och mottagaren uppfattar den nya satsen *just* så som talaren avsett. Hur kommer det sig? Ibland tar vi hjälp av inlevelse, eller allmänmänsklig erfarenhet, och ofta spelar kontexten, dvs företeelser i talsituationen, stor roll. Men det finns väldigt mycket språklig kommunikation i ett modernt samhälle som definitivt inte kan förklaras av dessa faktorer. Vi läser t.ex. tidningsartiklar skrivna av talare vi aldrig träffat, och som handlar om platser vi aldrig besökt och vet mycket lite om. Inlevelse och talsituation skulle inte räcka

långt för att förklara att vi förstår dessa. Den enda rimliga förklaringen är att de satser vi stöter på, t.ex. i en tidningsartikel om Tjetjenien, har en mening som är kompositionellt uppbyggd (dvs, om vi verkligen *förstår* satserna i artikeln, så är detta den enda rimliga förklaringen). Det vill säga, talaren, eller artikelförfattaren bygger upp sina satser i enlighet med samma kompositionella principer enligt vilka jag som mottagare tolkar satser (och, i samtal, *vice versa*). Detta har jag skrivit om bl.a. i "Radical interpretation and compositional structure", men mer utförligt i "Rule following, compositionality, and the normativity of meaning".

Vad betyder detta för vår ursprungliga fråga? Frågan gällde om vi verkligen kunde veta att vi förstår varandra, och vi blev klara över möjligheten till skeptiskt tvivel på detta. En strategi för att eliminera denna skepticism var den konstruktiva: vi *konstruerar* vårt begrepp om språklig mening så att språklig mening per definition är offentlig. Språklig mening blir då till sin natur sådan att det är möjligt att veta vad andra talare menar med sina ord och satser. Davidsons tanke att talare menar precis vad de kan tolkas till att mena, är ett exempel på denna strategi. Men nu ser det ut som om den kritik jag själv riktat mot Davidson ogiltigförklarar själva strategin.

Jag menar att kompositionalitetsprincipen, som är en väsentlig del av en teori om språklig mening, bara kan rättfärdigas genom att dess giltighet kan förklara hur språklig kommunikation kan vara framgångsrik. Men, om vi ska rättfärdiga kompositionalitetsprincipen på detta sätt, så måste vi redan dessförinnan anta som ett *faktum* att vi kommunicerar framgångsrikt. Och därmed blir frågan om vi verkligen förstår varandra återigen hängande i luften. Det verkar som om den frågan måste besvaras först, för att vi därefter ska kunna gå vidare med språklig mening. Och om vi då tvivlar på att vi kommunicerar framgångsrikt, så verkar det som om vi inte har någon hjälp att få hos meningsteorin.

Och då verkar det t.ex. som om du inte kan vara säker på att du verkligen förstår Fredag, eller att du delvis förstår Lördag. Det skulle också kunna vara så att Söndag talar fullt meningsfullt, trots att det kanske inte alls är möjligt varken för dig eller för någon annan att förstå vad Söndag säger. Är det så illa (eller, för den som föredrar det: så bra)?

Mening och kommunikation

Min egen nuvarande uppfattning är, att det inte är riktigt så "illa", men heller inte riktigt så "bra" som det har framstått i den efterkrigstradition som tagit fasta på offentlighetsprincipen. Jag tror att det finns möjlighet att vara berättigat säker på att en del språklig kommunikation verkligen är framgångsrik, men också att det finns utrymme för ett ganska besvärande tvivel i en del andra fall.

I bägge fallen spelar idén om vad språklig mening är en central roll. Det är viktigt att försöka ha klart för sig att språkliga betydelser inte är saker som, så att säga, levereras till oss i färdiga, väl avgränsade paket. En zoolog kan studera t.ex. en näbbmus, eller en bananfluga, och vara säker på att hon framför sig har exakt ett exemplar av en organism, även om det kan råda osäkerhet om vilken sorts organism det är. En språkvetare kan studera skrivna texter, eller inspelat tal, eller statistiskt material, och veta väl vad det är hon studerar, ganska oberoende av vilka teorier hon testat eller tror på. Men hon kan inte identifiera en *betydelse* som ett objekt som är identifierbart och väl avgränsat oberoende av hennes teorier om det. Vi måste själva resonera oss fram till vad som är rimligt att säga om språklig mening och hur detta passar ihop med teorier vi har om andra saker.

Om du t.ex. säger "Jag vill köpa ett äpple" och jag som butiksbiträde räcker dig ett äpple med orden "Det blir 6:50", är det rimligt att säga att vi förstår varandra? Ja, det är rimligt. Men om

din allmänna föreställning om ett äpple är annorlunda än min föreställning om ett äpple, betyder det att vi inte riktigt förstår varandra när vi talar om äpplen, och även i ett fall som detta? I första hand måste svaret vara att våra vardagliga begrepp om mening och förståelse inte är så precisa att vi kan utgå från att det finns ett sant *empiriskt* svar på den ställda frågan. Vi måste själva försöka precisera begreppen och systematisera de fenomen vi studerar, och när denna process drivits tillräckligt långt, kanske också ett svar på frågan om vi förstår varandra eller inte kommer fram. Emellertid finns möjligheten att *olika* sätt att systematisera fenomenen och begreppen leder till *olika* svar. Att olika sätt att systematisera ett område leder till olika svar på ursprungliga frågor är något som förekommer inom teoribildning i största allmänhet, och i synnerhet inom discipliner, som t.ex. filosofi, som har en förhållandevis svag koppling till empiriska observationer. När det gäller frågan om förståelse har vi redan sett exempel på hur olika teorier om mening ger upphov till olika svar.

Det finns ganska starka skäl för att tänka sig att meningsbegreppet är knutet till den enskilda individens psykologi, bl.a. därför att det är naturligt att mentala tillstånd, som att tro något och att önska något, i första hand måste förstås utifrån den roll de spelar för att förklara handlingar ("hon lyfte på luren därför att hon *trodde* att någon sökte henne, och att hon *trode* att hon genom att lyfta på luren skulle få veta vem det var, och därför att hon *önskade* veta vem det var"). Dessa skäl leder i en riktning mot att framgångsrik kommunikation uppfattas som något som är svårt eller omöjligt att uppnå, eftersom skillnader mellan individers psykologi ger upphov till skillnader ifråga om språklig mening. Ibland drar man emellertid också förhastade slutsatser om detta. Till exempel har det påståtts att s.k. semantisk holism ger som resultat att två personer inte kan förstå varandra om de inte är överens om precis allting. Att detta inte är riktigt har jag försökt visa i uppsatsen "Is compositionality compatible with holism?"

Min uppfattning är trots allt att språklig mening bör förstås utifrån mänsklig interaktion. Vi använder språkliga yttranden för att påverka varandras inställningar, kunskaper och handlingar. Det eller de begrepp om språklig mening som vi vill utveckla eller precisera teoretiskt behövs just för att förklara hur sådan påverkan genom språkliga yttranden är möjlig och hur den fungerar. I så fall behövs det mycket starka skäl för räkna med språklig mening av ett slag som *inte* kan bidra till en sådan förklaring. När du säger "Jag vill köpa ett äpple", önskar du en reaktion av ett visst slag från min sida. Min reaktion att räcka dig ett äpple med orden "Det blir 6:50" är av det slaget. Frågan är varför skillnader mellan din och min allmänna *föreställning* om ett äpple skall spela någon som helst roll för kommunikationen, åtminstone så länge vi är överens om vilka föremål som är äpplen. I detta fall måste sådana skillnader ses som helt irrelevanta.

I normal praktik tar vi för givet att vi förstår varandra, fram till dess att något händer som framkallar tvivel. Teoretiskt kan vi inte ta det för givet på samma sätt. Men även om vi inte gör det, så finns det goda skäl att tro att vi ofta lyckas förstå varandra, dvs. om vi inte kräver mer av mening än vad som är relevant i interaktion. Vi lyckas på ett mycket komplext sätt koordinera våra handlingar. Exemplet med äppelköpet är ett av de enklaste. Vi förefaller komma överens om tid och plats för möten, och lyckas förbluffande ofta infria varandras förväntningar om dessa möten. I otaliga fall har jag efter en kort ordväxling fått kunskap om ett nytt sakförhållande (t.ex. att den och den personen har anlänt) som min samtalspartner observerat, men inte jag. Tack vare språket har jag, så att säga, kunnat se med hennes ögon.

Att det förhåller sig så blir inte alls självklart genom att vi bestämmer oss för att språklig mening är sådant som är relevant för interaktion. Tvärtom är det ett empiriskt faktum att det varit så hittills, under lång tid, och vi har inga garantier att vi kommer att lyckas lika bra med att

samordna våra handlingar i framtiden. Det är i princip möjligt att det bara är av en gigantisk tillfällighet som våra förväntningar hittills infriats i så hög grad.

Emellertid har vi *bättre* grunder för att tro att det inte är en slump, om vi kan hitta ett systematiskt samband mellan egenskaper hos våra yttranden, och t.ex. de förväntningar som skapas genom dem. Vi kan mycket riktigt hitta sådana systematiska samband mellan de *strukturella* egenskaperna hos yttranden och de icke-språkliga handlingar de tycks vara förknippade med. Våra yttranden, eller de satser och andra uttryck som vi yttrar, är uppbyggda av delar. Om vi antar att denna struktur är *kompositionell*, och därmed att satser är uppbyggda av meningsfulla delar som kan kombineras med varandra enligt ganska bestämda mönster, så kan vi se mycket komplicerade systematiska samband mellan meningen hos det som yttras, och t.ex. händelser som föregår eller handlingar som följer efter dessa yttranden. Det är återigen ett empiriskt faktum att vi lyckats samordna våra handlingar med hjälp av yttranden av *nya* språkliga satser, och den kompositionella hypotesen kan förklara även detta.

En slutsats är därför att vi faktiskt har mycket goda skäl att tro att vi ofta kommunicerar framgångsrikt. Vissa påståenden om motsatsen bygger på antaganden om språklig mening som vi har goda skäl att förkasta. Så det kan tyckas som om slutsatsen är ganska ljus och positiv. Delvis är den det. Ändå måste jag sluta på ett mörkare sätt.

Som framgått är en grundtanke i mitt synsätt att begreppet *språklig mening* hör hemma inom en förklaring av framgångsrik kommunikation. Men om detta ska förklaras räcker det inte med att hitta ett tolkning av talarna ett språk som systematiskt hänger samman med icke-språkliga händelser och handlingar, och som dessutom ger en i största allmänhet psykologiskt rimlig framställning av talarna. Vi måste också kunna förstå hur det är möjligt för talarna att korrekt tolka varandra, dvs få kunskap om vad de andra talarna menar.

Visserligen är det i princip tänkbart att vi faktiskt tolkar varandra riktigt, men utan att egentligen ha några goda grunder för det. Det skulle kunna tänkas att vi bara utgår från att andra menar detsamma som vi själva med samma ord, och att detta råkar vara riktigt. I hög grad stämmer detta. Jag talar ofta med människor jag aldrig tidigare träffat, och tar för givet att de menar detsamma som jag gör med vanliga svenska ord som "dörr", "senare", eller "och". Mycket sällan blir jag varse att jag misstagit mig. Man kan mycket väl fråga sig om jag verkligen *vet* vad bankkassören menar med "hellre" efter att ha talat med honom i två minuter.

Men även om svaret är nej, så är detta irrelevant. Vi har ingen anledning att tro att vi föds med språkkunskaper. Allt pekar på att vi lyckas *lära* oss det språk vi talar genom interaktion med andra talare. Både som barn och som vuxen tycks en normal talare kapabel att genom tolkning komma fram till vad andra menar. Möjligheten att förvärva en sådan kunskap är en av de saker som måste förklaras om vi vill förklara framgångsrik kommunikation. Och när det gäller kommunikation om relativt konkreta saker, tycks en sådan förklaring vara möjlig. Att du med namnet "Lennart" refererar till just *den där* mannen är något jag kan komma fram till bl.a. därför att jag kan *observera* den där mannen oberoende av dig. Jag har direkt kunskapsmässig tillgång till den eller det du syftar på med namnet "Lennart". Jag kan också t.ex. förstå vad du menar med "varg", inte bara för att jag kan observera vargar, utan bl.a. också för att vargar är naturligt avgränsade från andra ting, till utseende och beteende, vilket hjälper oss båda att återidentifiera vargar, och att förstå varandras användning av "varg". Liknande anmärkningar kan göras om många andra ord och fraser.

Men när vi kommer till mer abstrakta och teoretiska termer finns inte samma förklaringsmodell att tillgå. Jag kan inte förstå vad du menar med "sannolikhet", eller "schizofreni", eller –

kanske värst av allt – "mening", genom att själv identifiera "objekten" eller "sorterna" sannolikhet, schizofreni och mening. Om vi alls lyckas förstå varandra när vi talar om sådana saker, så kan detta inte *förklaras* genom att hänvisa till några sådana föremål. Om vi lyckas förstå varandra, så måste det bero på andra slags likheter mellan din och min användning av dessa termer. Men vilken likhet då? Och hur mycket likhet? Det är ganska klart att vår teoretiska förståelse av vad som krävs för framgångsrik kommunikation är betydligt sämre när det gäller abstrakta, teoretiska, psykologiska saker än när det gäller konkreta. Och om vår förståelse om kommunikation om dessa saker är bristfällig, så är vår förståelse av de abstrakta termernas mening lika bristfällig.

Det finns en traditionell modell för teoretiska termer som förekommer inom axiomatiserade teoribildningar, som matematiska, och en del naturvetenskapliga. Meningen hos en term tänks då bestämd av alla de axiom, eller lagar, i vilka termen förekommer. Axiomen fungerar som meningsbestämmande regler. Denna modell kan redogöra för framgångsrik kommunikation med dessa termers hjälp, så länge som deltagarna i samtalet alla godtar samma axiom, för i så fall menar de detsamma. Utanför denna mycket begränsade språkpraktik är det emellertid mycket oklart vad modellen kan ge oss. Den kan i alla fall inte utan vidare förklara hur du och jag kan förstå vad den andre menar med "avundsjuka", för vi är inte överens om alla "axiom" eller "lagar" som rör avundsjuka. Det är möjligt att vi tror oss tala om ett och samma fenomen, om vilket vi har en del likartade och en del motstridiga åsikter, på grund av att vi använder samma *ord*, men risken finns att detta är en illusion. Risken finns att det i största allmänhet är oklart vad vi egentligen säger när vårt samtal går utöver konkreta fenomen.

Litteratur

Davidson, D, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.

Pagin, P, 'Publicness and indeterminacy', under utgivning i Kotatko och Orenstein (red), *Knowledge, Language and Logic: Questions for Quine*. En kortare svensk version, 'Offentlighet och obestämdhet', är publicerad i *Filosofisk Tidskrift* 4, 1995, 111-127.

– 'Radical interpretation and compositional structure', under utgivning i Zeglen (red), *Discussions with Donald Davidson; Truth, Meaning and Knowledge*.

– 'Is compositionality compatible with holism?', *Mind & Language* 12, 1997, sid 11-33.

– 'Rule following, compositionality and the normativity of meaning', under utgivning i *Theoria*.

– 'Sensation terms', under utgivning i *Dialectica*.

– 'Semantic triangulation', uppsats planerad att ingå i en volym om Davidsons filosofi.

Quine, W.V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1960

Russell, B, *Our Knowledge of the External World*, Open Court Publishing, 1914. Nyutgivning hos Routledge, London 1993.

Wittgenstein, L, *Filosofiska Undersökningar*, Thales, Stockholm 1978. Första engelska utgåva 1953.

Not: Denna text är upplagd som en diskussion av ett problemområde. Inom ramen för denna diskussion presenterar jag, mer eller mindre utförligt, en del av de arbeten jag färdigställt under åren med forskningsfinansiering från den särskilda resursen. Jag nämner inte arbeten vilka inte direkt hör hemma inom problemområdet, och inte heller pågående arbeten. Flera av dessa sker i samarbete med Dag Westerståhl, filosofi, samt Östen Dahl och Christina Hellman, lingvistik, inom ramen för det tvärvetenskapliga projektet **Mening och Tolkning**.