

FILOSOFISK TIDSKRIFT

2/96

LARS BERGSTRÖM *Om livsåskådningar*

KLAS ROTH *En kritik av samfundstolkningar*

MONICA RESIC *Är Peter Singer fascist?*

ASTORRE SENNIS *Vi behöver en ny Amnesty*

INNEHÅLL

Om livsåskådningar 3

LARS BERGSTRÖM

En kritik av samfundstolkningar 33

KLAS ROTH

Är Peter Singer fascist? 60

MONICA RESIC

Vi behöver en ny Amnesty 65

ASTORRE SENNIS

Notiser 73

Filosofisk tidskrift nr 2 1996 årg 17. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg) Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse, förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 0498-48 48 93

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris 120 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1996

ISSN 0348-7482

LARS BERGSTRÖM

Om livsåskådningar

I denna artikel skall jag säga något om vad en livsåskådning är för något, samt om hur man tar ställning till livsåskådningar. En vanlig tanke är att man ibland står inför ett *val* mellan livsåskådningar. Det betvivlar jag – bland annat, men inte enbart, för att det är tveksamt om man alls måste ha, eller bör ha, en livsåskådning. Detta beror naturligtvis på vad en livsåskådning är för något, så låt mig börja med den frågan.

1. Vad är en livsåskådning?

Det finns en hel del skrivet, inte minst av teologer, om människors val av livsåskådning, världsbild, människosyn, livssyn, trosuppfattning, människouppfattning, verklighetsuppfattning, världsåskådning, osv. Dessa olika termer används ibland med olika betydelser, men ofta överlappar de också varandra i hög grad.¹ Ibland tycks de vara närmast synonyma. Jag skall här i allmänhet använda ordet "livsåskådning", men det mesta jag skall säga skulle också kunna formuleras med hjälp av de andra termerna.

Vad är då en livsåskådning? Härom råder delade meningar. Ingemar Hedenius, som under många år var en av de mest kända livsåskådningsdebattörerna i Sverige, definierade begreppet livsåskådning på följande sätt:

För att kalla en uppfattning en livsåskådning fordrar jag, att den innehåller ett antal trossatser av ytterst generell natur om livet och

¹ Ibland brukar man beskriva skillnaden mellan praktisk och teoretisk filosofi så, att den förra sysslar med livsåskådningsproblem och den senare med världsåskådningsproblem.

människan eller historien eller universum, varvid det bland dessa trossatser kan, men inte behöver, ingå något antagande av en övervärldslig, helig och personlig makt, som vi skulle göra rätt eller klokt i att hänge oss åt eller hysa förtroende för. Om livsåskådningen inte är religiös, så måste den åtminstone ha betydelse i moraliskt avseende – vara en bakgrund till övertygelser om vad som i största allmänhet är rätt och orätt.²

Anders Jeffner, som är professor i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala och som mer än de flesta intresserat sig för livsåskådningsforskning, har definierat termen "livsåskådning" så här:

Med en persons livsåskådning menas personens centrala värderingssystem och personens grundhållning och den del av det personen anser sig veta om sig själv och sin omvärld vilket påverkar hans centrala värderingssystem eller grundhållning på ett sätt som personen är beredd att acceptera.³

Det finns en del problem med denna definition⁴ som jag inte här skall bry mig om. Men man kan i alla händelser konstatera att Jeffners definition skiljer sig från Hedenius på åtminstone två, rätt iögonenfallande sätt. För det första tänker sig Jeffner att en livsåskådning bland annat innehåller värderingar, medan Hedenius endast tycks räkna in trossatser, dvs antaganden om hur saker och ting faktiskt förhåller sig. För det andra räknar Jeffner, till skillnad från Hedenius, med att en livsåskådning även kan innehålla en "grundhållning", alltså ett rent psykologiskt fenomen.

Det kan vara värt att påpeka att termen "livsåskådning" på senare tid tycks ha blivit mindre populär; i många sammanhang tycks den ha fått

2 Ingemar Hedenius, "Att välja livsåskådning", i boken *Tro och livsåskådning*, Bonniers 1958, ss 191-2.

3 Anders Jeffner, *Livsåskådningsforskning*, Uppsala 1973, s 18.

4 Se Lars Bergström, "Vad handlar teologisk livsåskådningsforskning om?", *Svensk teologisk kvartalsskrift*, nr 4, 1976; Anders Jeffner, "Överkomliga problem och stora möjligheter. Svar till Lars Bergström", *Svensk teologisk kvartalsskrift*, nr 4, 1976; och Lars Bergström, "Svar till Jeffner", *Svensk teologisk kvartalsskrift*, nr 2, 1977.

lämna plats för den modernare termen "människosyn".⁵ Möjligen är "livsåskådning" ett något vidare begrepp än "människosyn", men en människosyn torde i alla händelser vara en viktig och stor del av en livsåskådning.⁶ Jeffner har även intresserat sig för människosyner, och han menar att en människosyn är en teori som består av ett antal huvudsakligen filosofiska (men eventuellt även teologiska) antaganden som rör sådant som det karakteristiska för mänskligt handlande, strategier för att förbättra människans situation, rationalitetstro eller kunskapsrelativism, kunskapsteoretiska rationalitetsnormer, teorier om människans ontologiska status och förhållandet mellan kropp och själ, viljans frihet, människans moraliska särställning i naturen, mänskliga rättigheter, olika uppfattningar om moralens grund, olika läror om människans medverkan i frälsningen, och liknande. Jeffner kräver också att de olika komponenter som ingår i en människosyn skall hänga ihop på så sätt att det råder logiska eller psykologiska beroendeförhållanden mellan dem.⁷ Jag gissar att Jeffner tänker sig att en livsåskådning kan ha stora likheter med en människosyn, och jag vet inte om han lägger någon större vikt vid de skillnader som hans två definitioner antyder. (En skillnad tycks vara att människosyner inte innehåller någon "grundhållning", en annan att en livsåskådning kan innehålla en grundläggande princip för vad som är ett moraliskt riktigt handlande – något som Jeffner inte tycks räkna som en komponent i en människosyn.)

5 Termen "människosyn" finns t ex inte med i *Bergwalls ordlista* från 1964, och inte heller i *Svensk-engelsk ordbok* från 1961. I Marc-Wogaus *Filosofisk Uppslagsbok* (1984) finns "livsåskådning" men inte "människosyn". På senare år har termen "människosyn" dock blivit mycket vanlig, inte minst i medicinsk-etiska sammanhang.

6 Ordföranden för Statens medicinsk-etiska råd, Gunnar Bengtsson, skriver i förordet till rådets skrift *Människosyner* (Stockholm 1994): "En människosyn kan vara mer eller mindre intuitiv, mer eller mindre medveten. Därför kan begreppet människosyn vara svårt att avgränsa från till exempel det närliggande begreppet människovärde, och från livsåskådning i stort", s 5. Uttalandet är besynnerligt på åtminstone två sätt: dels tycks slutsatsen inte alls följa ur premissen, och dels kan det väl inte vara någon svårighet att hålla isär människosyn och människovärde. Men för övrigt tycks Bengtsson uppfatta relationen mellan människosyn och livsåskådning ungefär som jag.

7 Se Anders Jeffner, *Att studera människosyn*, Tema T Rapport 21, 1989, Universitetet i Linköping, ss 39, 45–6.

Göran Hermerén, tidigare professor i praktisk filosofi och numera i medicinsk etik, säger att en människosyn (eller människoupfattning) är en teori om människans natur, som innehåller spekulativa, empiriska och normativa komponenter.⁸

Till de *spekulativa* inslagen i en persons människosyn hör t ex ställningstaganden till frågan om människan har en fri vilja, antagandet att människan är en helhet som är mer än summan av sina delar (organ, vävnader, celler), tron på ett liv efter detta, tron att det finns medfödda idéer, tron att upplevda orättvisor i livet kommer att kompenseras efter döden, tron att själen har ett evigt liv, att människan som art kommer att existera så länge det finns något liv på vår planet, liksom förnekandet av sådana uppfattningar.

Till de *empiriska* komponenterna i en persons människosyn hör antaganden om drivkrafterna till mänskligt handlande, om vad människor eftersträvar, dvs om vad som påverkar människans upplevelser och handlingar (ekonomiska motiv, självhävdebehov, etc), antaganden om vilka mål människor faktiskt söker nå (gemenskap med andra, att sko sig på andras bekostnad, att hjälpa andra). Hit hör också empiriskt mer eller mindre väl belagda antaganden om förhållandet mellan arv och miljö, om existensen av försvarsmekanismer och undermedvetna skikt i människans själsliv.

Till de *normativa* komponenterna i en persons människosyn hör antaganden om vad som ger livet dess värde och om vilka rättigheter och skyldigheter som olika aktörer har i skilda situationer samt andra påståenden om hur världen bör vara beskaffad, t ex som under vilka betingelser människor bör ha rätt att få sina behov tillgodosedda. Hit hör också tesen att människan är skapelsens herre och har rätt att utnyttja naturen för sina syften, liksom det motsatta antagandet att människan inte är skapelsens herre utan en del av naturen och därför bör leva i harmoni med naturen.⁹

En människosyn i Hermeréns mening skulle väl också kunna kallas en livsåskådning. Däremot är den eventuellt inte en livsåskådning i Hedenius mening (eftersom den innehåller normativa och empiriska

8 Göran Hermerén, "På spaning efter en människosyn", i *Människosyner*, utg av Statens medicinsk-etiska råd, Stockholm 1994, s 11.

9 Ibid, ss 11-2.

komponenter, vilket Hedenius inte nämner – men inte heller explicit utesluter – som komponenter i en livsåskådning). En människosyn i Hermeréns mening är inte heller en livsåskådning i Jeffners mening (bland annat därför att det inte innehåller en grundhållning), och den är kanske inte heller en människosyn i Jeffners mening (bland annat därför att den innehåller empiriska komponenter, vilket Jeffner¹⁰ håller utanför).

Emellertid skall vi nog inte överdriva skillnaderna mellan de olika definitioner av "livsåskådning" och "människosyn" som jag här har refererat. För mina syften är det viktigaste att ta fasta på att livsåskådningar innehåller filosofiska teorier om livet, människan och tillvaron, samt att dessa teorier åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner. Jeffner talar om "verklighetspåståenden som faller utanför vetenskapen".¹¹

2. Strukturella egenskaper hos livsåskådningar

Även om man vet vilken sorts komponenter som kan ingå i en livsåskådning, så kan man fråga sig hur sådana komponenter kan kombineras för att utgöra en livsåskådning. Hur omfattande skall en livsåskådning vara, hur många komponenter skall den innehålla? Jeffner tycks mena att en människosyn måste innehålla minst två komponenter.¹² Enligt Hedenius definition tycks en livsåskådning kunna bestå av endast en trossats, t ex "Människan har en fri vilja". Men vanligen tänker man sig nog att en livsåskådning skall bestå av ganska många komponenter. Eventuellt kunde man säga att en *fullständig* livsåskådning skall innehålla svar på i stort sett *alla* livsåskådningsproblem, och att mindre innehållsrika livsåskådningar är ofullständiga eller *fragmentariska*. Som "livsåskådningsproblem" kunde man då räkna alla filosofiska och religiösa problem som inte

10 Se *Att studera människosyn*, ss 8-9.

11 Ibid, s 44.

12 Hans definition lyder: "Vi säger att en människosyn är en teori som består av några människosynskomponenter i angiven mening mellan vilka det råder logiska eller psykologiska beroendeförhållanden". Jag antar att "några" betyder "minst två". Men Jeffner säger också att denna definition är vag och att "[v]agheten består i att man inte exakt anger hur många komponenter det måste vara eller hur tydliga sambanden måste vara för att man skall kunna tala om en människosyn", se *Att studera människosyn*, s 39.

enbart är en angelägenhet för professionella filosofer eller teologer.

Dessutom kunde man kanske kräva att en livsåskådning utgör en sammanhängande enhet, på så sätt att det råder vissa relationer mellan dess olika delar. Jeffner kräver t ex att det råder "logiska eller psykologiska beroendeförhållanden" mellan komponenterna i en människosyn.¹³ Alternativt kunde man tillåta att även mycket osammanhängande och kanske till och med inkonsistenta konglomerat av åsikter i livsåskådningsfrågor kan utgöra en livsåskådning. Man ställer med andra ord inget krav på sammanhang eller struktur i själva definitionen av "livsåskådning". Med Jeffners språkbruk skulle däremot en osammanhängande livsåskådning (eller människosyn) inte vara någon livsåskådning alls.

Jag kan inte se att något är vunnet med Jeffners restriktiva språkbruk. Tvärtom tycker jag att det är en fördel att ha en definition som medger att en livsåskådning kan vara osammanhängande, psykologiskt egendomlig eller till och med inkonsistent. Det hindrar oss ju på intet sätt att skilja mellan mer eller mindre sammanhängande och enhetliga livsåskådningar, och det ligger naturligtvis nära till hands att påstå att en sammanhängande livsåskådning är bättre än en osammanhängande – åtminstone så länge man bortser från andra skillnader mellan dem.

Däremot anser jag att det är rimligt att vara lite restriktiv när det gäller antalet komponenter i en livsåskådning. Jag föreslår att en livsåskådning skall innehålla relativt många komponenter, samt att dessa komponenter skall tillhöra olika områden. Exempel på sådana områden är psykologi, antropologi, politisk ideologi, konstuppfattning, moral, kunskapsteori, ontologi, metafysik, religion. Däremot vill jag inte kräva att en livsåskådning nödvändigtvis skall innehålla komponenter från samtliga relevanta områden. Jag tror att mitt förslag överensstämmer rätt bra med vanligt språkbruk. En livsåskådning skall vara någorlunda innehållsrik och heterogen. Att den innehåller komponenter från olika områden är dessutom rimligt av det skälet att man annars redan har inarbetade och mer upplysande beteckningar till hands, som exempelvis "antropologi", "morallära", "metafysisk teori", osv. Det är just denna innehållsrikedom och heterogenitet som skiljer en livsåskådning från andra filosofiska teorier.

13 Se föregående not.

3. Filosofiska problem rörande livsåskådningar

Det är påfallande att filosofer i väldigt liten grad tycks intressera sig för hela livsåskådningar (människosyner, världsbilder, osv). Jag tror att detta just hänger samman med att livsåskådningar uppfattas som relativt innehållsrika och heterogena. Filosofer vill i stället ägna sig åt enskilda livsåskådningsfrågor, och de förefaller i allmänhet ointresserade av att jämföra hela livsåskådningar. Det senare är däremot något som i hög grad intresserar teologer. Det är också inom den teologiska fakulteten som man har inrättat ett särskilt ämne som heter "tros- och livsåskådningsvetenskap".

Att filosofer mycket sällan skriver om livsåskådningar är något man kan förvissa sig om genom att bläddra igenom facktidsskrifter i filosofi eller kataloger över filosofisk facklitteratur. Mitt intryck är att om filosofer alls skriver om livsåskådningar, så är det oftast i kritiskt syfte. Hedenius var exempelvis ute för att kritisera livsåskådningar i allmänhet och kristendomen i synnerhet. Han utgick därvid från något han kallade "den intellektuella moralens maxim", nämligen en föresats "att tro något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant".¹⁴ Denna maxim utesluter enligt Hedenius såväl kristendomen som alla konkurrerande religioner, men dessutom också alla profana livsåskådningar, ty "det ligger i en livsåskådnings natur att säga mer än vad den vetenskapliga eftertanken kan styrka, åtminstone för närvarande".¹⁵ Själv vill Hedenius inte ansluta sig till någon livsåskådning, och han skriver: "Många tror, att det måste vara tomt att inte ha någon livsåskådning. Men så är det inte. Skepticism är inte detsamma som andefattigdom, och det finns mycket att tänka på i livsåskådningsfrågan, även om man inte bestämmer sig för någon särskild tro".¹⁶

Att teologer är så mycket mer intresserade av livsåskådningar beror väl delvis på att det är en livsåskådning – nämligen kristendomen – som (åtminstone historiskt sett) utgör grunden för den teologiska verksamheten. Men dessutom är det antagligen så, att när kristendomen utsätts för kritik i samhället, så blir det naturligt för teologer att jämföra den med alternativa livsåskådningar. En av Jeffners kolleger

14 "Att välja livsåskådning", s 192.

15 Ibid, ss 194-5.

16 Ibid, s 201.

inom den teologiska livsåskådningsforskningen, Carl Reinhold Bråkenhielm konstaterar exempelvis¹⁷ att ”den traditionella kristendomen försvagas alltmer”, och han fortsätter:

Gamla världsbilder ersätts med nya. I en sådan situation kan det vara av särskilt intresse att klargöra tankealternativen, jämföra dem med varandra och bli på det klara med grundvillkoren för ett ställningstagande.¹⁸

De alternativ Bråkenhielm syftar på är faktiskt förekommande livsåskådningar (eller världsbilder), och han tycks inte ens lägga märke till att han bortser från Hedenius alternativ, nämligen att inte ha någon livsåskådning alls.

Varför intresserar sig inte Bråkenhielm för Hedenius alternativ? Min gissning är att det beror på att han helt enkelt utgår att man bör ha en livsåskådning. Ur traditionell kristen synpunkt bör man ju ha en livsåskådning, nämligen just kristendomen, och då ligger det troligen nära till hands att hålla fast vid denna normativa utgångspunkt – i generell form – även om kristendomens särställning börjar ifrågasättas.

Här har vi emellertid ett exempel på ett filosofiskt problem – eller, om man så vill, ett livsåskådningsproblem – som inte är helt ointressant. Bör man ha en livsåskådning? Har man rent av en moralisk förpliktelse att skaffa sig en livsåskådning? Eller skall man ta fasta på ”den intellektuella moralens maxim”, som ju enligt Hedenius tycks påbjuda precis motsatsen, nämligen att man undviker att ha en livsåskådning? Eller skall man säga att den första av dessa positioner är tom och att den andra är orimlig, eftersom alla människor faktiskt har (måste ha?) en livsåskådning.¹⁹ Jag skall återkomma till detta i avsnitt 5 nedan.

Huvudsakligen skall jag emellertid ta fasta på två andra problem

17 Carl Reinhold Bråkenhielm, *Människan i världen. Om filosofi, teologi och etik i våra världsbilder*, Uppsala 1992, s 11.

18 Ibid, s 12.

19 Jeffner påstod 1973 att alla har en livsåskådning (s 76). År 1976 ansåg han att detta påstående var förhastat; i stället hävdade han nu att ”troligen de flesta” har en livsåskådning (s 187). Gunnar Bengtsson (s 5) och Göran Hermerén (s 11) hävdar att alla har en människosyn. Själv betvivlar jag detta – men mycket hänger naturligtvis här på vad en livsåskådning eller människosyn är för något.

eller problemkomplex rörande livsåskådningar, som kanske är mer uppenbart filosofiskt intressanta. Det första kan vi kalla *sanningsfrågan*. Kan en livsåskådning vara sann, riktig, korrekt, giltig? Den andra kan vi kalla *rationalitetsfrågan*. Den handlar om huruvida en världsbild kan rättfärdigas på ett rationellt sätt, om den kan bevisas eller vederläggas i någon utsträckning, eller om den kan påvisas vara rimligare eller närmare sanningen än vissa alternativa livsåskådningar.

Beträffande dessa frågor går meningarna – naturligtvis – isär. Bråkenhielm intresserar sig t ex för ”frågan om vilken världsbild som är den riktiga och sanna världsbilden”,²⁰ medan Hermerén anser att det är meningslöst att tala om ”rätt” eller ”fel” människosyn.²¹ Huruvida Hedenius kunde tänka sig att en livsåskådning kan vara sann vet jag inte, men han tycks i alla händelser mena att vi inte kan ha några ”förnuftiga skäl att hålla den för sann”. Jeffner tycks å andra sidan anse att man kan ”välja människosyn på ett teoretiskt ansvarsfullt sätt”.²²

Sanningsfrågan och rationalitetsfrågan är två mycket centrala och svårbemästrade filosofiska problem. Jag gör naturligtvis inget anspråk på att här åstadkomma en slutgiltig lösning av dem. Jag skall bara göra en del reflektioner som kanske kan vara ett steg på vägen mot en lösning.

4. *Sanningsfrågan och pragmatiskt rättfärdigande.*

Hermerén tycks alltså anse att livsåskådningar – eller människosyner, som han närmast talar om – varken är sanna eller falska (varken rätta eller felaktiga, varken riktiga eller oriktiga). Däremot anser han att de ”kan rättfärdigas empiriskt-historiskt”.²³ Ett sådant rättfärdigande kan ju då inte innebära att man ger argument för att en livsåskådning är sann. Vilken sorts rättfärdigande är det då fråga om? Vad går det ut på?

Det förefaller som om Hermerén tycks avse en sorts *pragmatiskt* rättfärdigande. Med detta menar jag att vad som rättfärdigas är *accepterandet* av en livsåskådning (av en viss person eller grupp vid en viss

20 *Människan i världen*, s 87.

21 ”På spaning efter en människosyn”, s 24. Hermerén säger på samma sida att ”tesen att en människosyn skulle vara riktig och alla andra felaktiga (är) enligt min mening orimlig”.

22 *Att studera människosyn*, s 50.

23 ”På spaning efter en människosyn”, s 24.

tid) snarare än själva livsåskådningen. Man visar med andra ord att det är bra att livsåskådningen accepteras; man visar inte att den är sann. I en sådan pragmatisk mening kan man säga att en livsåskådning *L* är rättfärdigad för en person *P* vid en tidpunkt *t* om konsekvenserna av att *P* vid *t* accepterar *L* är bättre (i vissa avseenden) än om *P* vid *t* antingen inte accepterar någon livsåskådning alls eller också accepterar något alternativ till *L*. En viktig konsekvens av att man accepterar en livsåskådning är förstås att man tillämpar den i sitt handlande. Hermerén skriver:

Vetenskap och beprövad erfarenhet är kungsord inom vården. Erfarenheter kan vi dra nytta av även på detta område. Har man sett en människosyn tillämpas inom vården, har man också lärt sig något om dess konsekvenser både för patienter och vårdpersonal. Man kan inte bevisa att en viss människosyn är riktig. Men historiska erfarenheter talar för att vi får en bättre vård om vi strävar efter att så långt som möjligt betrakta människor som subjekt, som aktiva, fria, skapande och reflekterande personer med integritet och rätt till självbestämmande som skall behandlas med respekt.²⁴

Hermerén talar om människosyner i vårdsammanhang, men samma idé kan naturligtvis tillämpas om livsåskådningar (eller vilka uppfattningar som helst) i större sammanhang. Det avgörande är alltså livsåskådningens *nytta* eller vad vi skulle kunna kalla dess *acceptansvärde*. Ungefär samma pragmatiska idé tillämpas av dem som anser att man bör tro på Gud och acceptera en kristen livssyn därför att man då blir lyckligare²⁵, tryggare eller till större nytta för sina medmänniskor – eller helt enkelt för att man då slipper komma till helvetet. Acceptansvärdet hos en livsåskådning kan vara av stort intresse, men det säger förstås ingenting om dess sanningsvärde. Det förutsätter inte ens att den har något sanningsvärde.

²⁴ Ibid, s 25.

²⁵ Ludwig Wittgenstein skriver i ett manuskript från 1914: "Kristendomen är förvisso den enda säkra vägen till lycka", och Ray Monk kommenterar detta i sin bok *Ludwig Wittgenstein – Geniets plikt*, Daidalos 1992: "han ser det inte som en fråga om huruvida kristendomen är sann, utan huruvida den erbjuder någon hjälp när man skall ta itu med en i övrigt outhärdlig och meningslös existens" (s 115).

5. Livsåskådning och moral

Låt oss ett ögonblick gå tillbaka till frågan om huruvida man bör ha en livsåskådning. Om man har en pragmatisk inställning av den typ som Hermerén antyder, så kan det här ligga nära till hands att besvara denna fråga jakande – under förutsättning att det (för den person och tidpunkt frågan gäller) finns någon livsåskådning som är pragmatiskt berättigad. Denna förutsättning är kanske inte orimlig. Vidare skulle man kunna hävda – i samma utilitaristiska anda – att en person bör ha just den livsåskådning som är pragmatiskt berättigad för honom eller henne. Det kan då också vara så att olika personer bör ha olika livsåskådningar eller att en person bör ha olika livsåskådningar vid olika tidpunkter.

Å andra sidan kan nog ett sådant sätt att förhålla sig till livsåskådningar te sig *alltför* pragmatiskt. Man bör väl tro på det som är sant, inte på det som är nyttigt att tro? Men om man, som exempelvis Hermerén, anser att livsåskådningar varken kan vara sanna eller falska, så är det kanske trots allt inte så orimligt att tro på det som är pragmatiskt berättigat? Ingemar Hedenius tycks emellertid ta avstånd från detta förhållningssätt. Han skriver:

Någon sorts moralisk förpliktelse att ha en livsåskådning finns inte, eftersom ingen rimlig moral kan tvinga mig att tro på annat än vad jag själv kan finna vara sant eller sannolikt.²⁶

Detta är på sätt och vis lite förvånande med tanke på att Hedenius på det hela taget var anhängare av utilitarismen. Det är inte heller uppenbart att det pragmatiska förhållningssättet strider mot "den intellektuella moralens maxim". Man kunde väl anse att man faktiskt har ett "förnuftigt skäl" att hålla en viss livsåskådning för sann om man har skäl att tro att detta försanthållande har maximalt acceptansvärde. Men kanske menar Hedenius bara att han för sin del inte *kan* hålla någon livsåskådning för sann, och om han inte kan göra det, så bör han naturligtvis inte heller göra det. "Bör implicera kan", som moralfilosofer brukar säga. Men frågan är ju inte så mycket om en rimlig moral kan tvinga mig att tro på annat än vad jag kan finna vara sant, utan om den kan tvinga mig att tro på sådant som jag kan finna vara sant (trots att jag kanske inte just nu gör det).

26 "Att välja livsåskådning", s 202.

För egen del måste jag erkänna att jag inte har lyckats skaffa mig någon helt bestämd uppfattning om huruvida man bör ha en livsåskådning. Emellertid har jag svårt att tro att någon annan synpunkt än den pragmatiska här kan vara relevant. Om de praktiska konsekvenserna av att man har en livsåskådning är bättre än konsekvenserna av att man inte har det, så bör man ha en livsåskådning.²⁷ Detta förutsätter förstås att man verkligen har ett val mellan dessa två alternativ. Och det har man kanske ibland, åtminstone i den meningen att de bägge alternativen är konsekvenser av olika handlingssekvenser som man på ett mer direkt sätt kan välja mellan, nämligen att försöka skaffa sig en livsåskådning respektive att inte göra det. Däremot förstår jag inte hur man skall kunna avgöra vilket av alternativen som verkligen har de bästa konsekvenserna. I praktiken är därför den normativa frågan olöslig. Detsamma gäller frågan om *vilken* livsåskådning som eventuellt är pragmatiskt berättigad för en viss person.

Emellertid kunde man kanske tänka sig en annan motivering för att ha en livsåskådning, nämligen att detta på något sätt är nödvändigt eller praktiskt när man skall hantera moraliska problem. Denna idé tycks faktiskt förekomma då och då. Låt mig ge ett exempel. Statens medicinsk-etiska råd tycks för sin del acceptera den pragmatiska eller utilitaristiska synen på livsåskådningar.²⁸ Det framgår exempelvis av följande passus, där rådet ansluter sig till det de kallar "den humanistiska människosynen":

När statens medicinsk-etiska råd väljer den humanistiska människosynen som bärande bas för våra etiska ställningstaganden vill vi framhålla att valet inte är godtyckligt. Vi anser tvärtom att detta val är genomtänkt och rimligt bl a med tanke på valets följdverkningar.²⁹

27 Detsamma gäller såvitt jag kan se frågan om huruvida man bör tro på vissa moraliska principer (en viss morallära). Det bör man göra om och endast om konsekvenserna av att göra det är bättre än konsekvenserna av att inte göra det. Att konsekvenserna är "bättre" skulle eventuellt i sin tur kunna tolkas som att ens handlingar i högre grad blir moraliskt riktiga.

28 Detta är ju inte så konstigt med tanke på att Hermerén är en av experterna i rådet.

29 *Etik – en introduktion*, utg av Statens medicinsk-etiska råd, Stockholm 1991, s 20.

Här kan man emellertid också lägga märke till att rådet tycks tänka sig att en människosyn kan fungera som "bas" för etiska ställningstaganden. Såvitt jag kan se kan detta tolkas på åtminstone tre sätt. Antingen innebär det att en människosyn (eller livsåskådning) bland annat *innehåller* en morallära eller vissa moraliska principer, som sedan kan tillämpas i enskilda fall. Eller också är tanken den att en människosyn (livsåskådning) kan utgöra en kunskapsteoretisk *grund* eller motivering för en morallära eller vissa moraliska principer, som sedan i sin tur kan tillämpas i enskilda fall. Denna senare idé liknar ett villkor som Hedenius har med i sin definition av "livsåskådning": han kräver ju som vi har sett att en livsåskådning skall vara "en bakgrund till övertygelser om vad som i största allmänhet är rätt och orätt". Å andra sidan säger Hedenius också följande:

Det förhåller sig inte heller så, att någon livsåskådning skulle behövas för att ge ett rättesnöre åt min moral. Tron på de värden, för vilkas skull en moralisk övertygelse är nödvändig, fordrar inte något så svårt som en filosofisk lära.³⁰

Ett tredje sätt att uppfatta förhållandet mellan livsåskådning och moraliska principer vore det att principerna *förutsätter* en viss livsåskådning (människosyn) i ungefär den meningen att principerna skulle vara falska, orimliga eller poänglösa om inte livsåskådningen i fråga vore sann. (Eller kanske så att det skulle vara psykologiskt svårt eller omöjligt att acceptera principerna om man inte accepterade livsåskådningen.)

Alla dessa tre tolkningar uttrycker enligt min mening oacceptabla eller vilseledande uppfattningar. Den första idén, att en livsåskådning innehåller en morallära, är i och för sig rimlig, men det blir då vilseledande att säga att livsåskådningen, snarare än bara moralläran, utgör en bas för etiska ställningstaganden. Den andra idén, att en livsåskådning utgör en grund eller motivering för en morallära, är såvitt jag kan se orimlig därför att en livsåskådning som inte redan innehåller en morallära utan vidare kan kombineras med flera helt olika moralläror. Metafysiska, religiösa, kunskapsteoretiska, och övriga icke-moraliska teorier har inte tillräckligt moraliskt innehåll för att kunna utpeka någon bestämd morallära. Den tredje idén innehåller

30 "Att välja livsåskådning", s 202.

kanske ett korn av sanning, såtillvida som att en morallära normalt förutsätter vissa antaganden som kan ingå i en livsåskådning (exempelvis att människan har fri vilja), men den förutsätter sällan eller aldrig en hel livsåskådning (som ju skall innehålla relativt många antaganden av olika slag).

Slutsatsen blir alltså att livsåskådningars roll som "bas" för moraliska ställningstaganden inte kan motivera normen att man bör ha en livsåskådning.

6. Hypotetisk-deduktivt rättfärdigande

Låt oss nu återgå till frågan om hur en livsåskådning kan rättfärdigas. Det finns kanske en möjlighet att Hermerén egentligen inte har den pragmatiska syn på rättfärdigande som jag har tillskrivit honom i avsnitt 4. Ty han säger också följande, i omedelbar anslutning till det avsnitt jag där citerade:

Ofta har människosynerna i det praktiska vårdarbetet en ställning som påminner om axiomens i matematiken eller geometrin. Vi antar dem hypotetiskt, och sedan ser vi vilka konsekvenser det leder till att följa dem. Och då finns det en del erfarenheter som talar mer för vissa människoupfattningar än för andra.³¹

Detta går ju knappast ihop med idén om pragmatiskt rättfärdigande. Analogin med axiom i matematik och geometri är förvirrande, ty där är det ju inte fråga om de kausala konsekvenserna av våra handlingar när vi har antagit vissa axiom, utan om de logiska konsekvenserna av axiomen själva.

För övrigt är det väl i högsta grad tveksamt om människosyner och livsåskådningar hanteras på det sätt som Hermerén här antyder. I allmänhet är det säkerligen inte så, att vi "antar" en människosyn "hypotetiskt", för att sedan undersöka vilka konsekvenser som uppstår när vi "följer" den i praktiskt handlande. Min gissning är att en sådan "hypotetisk" inställning till livsåskådningar är ytterligt sällsynt. Nog skulle man exempelvis bli förvånad om man stötte på en person med kristen livssyn, som påstod sig ha en hypotetisk attityd till denna livssyn, och som sålunda avsåg att hålla fast vid den, eller förkasta den, beroende på konsekvenserna av sina handlingar. En så opersonlig

31 "På spaning efter en människosyn", s 26.

och obunden inställning till sin egen livsåskådning får man nog leta länge efter.

Möjligen kunde man tänka sig att Hermerén egentligen vill förespråka en hypotetisk-deduktiv metod för rättfärdigandet av livsåskådningar (människosyner). Det stämmer visserligen illa med vad han säger, men idén om hypotetisk-deduktivt rättfärdigande är ju mycket vanlig inom vetenskapsteorin (även om den där kanske inte så mycket gäller matematik och geometri, utan mer empiriska teorier). I så fall är det inte fråga om konsekvenserna av vårt handlande när vi accepterar en livsåskådning, utan om de logiska konsekvenserna av själva livsåskådningen. En del av dessa konsekvenser kan ju ha med handlingar att göra på så sätt att de är normer som säger något om hur vi bör handla i bestämda situationer som vi råkar in i. Och i så fall kunde man (med en viss förenkling) säga att om dessa normer ter sig riktiga för oss, så har vi därmed ett skäl att acceptera den livsåskådning som implicerar dem. Omvänt har vi ett skäl att förkasta livsåskådningen om de normer den implicerar ter sig felaktiga för oss.

Mer generellt får man väl anta att om livsåskådningar kan implicera normer om enskilda handlingar, så kan de också implicera beskrivningar av enskilda sakförhållanden – och även dessa kan i så fall användas för att testa den livsåskådning de impliceras av. Det hypotetisk-deduktiva rättfärdigandet tar ju fasta på alla deduktiva konsekvenser av en given teori, inte bara de som är normativa.

Det hypotetisk-deduktiva tänkandet kan nog spela en viktig roll när man vill *kritisera* en livsåskådning. Men däremot tror jag inte att det är till så stor hjälp när man vill *rättfärdiga* en livsåskådning. Det är nog snarare så att man använder livsåskådningen och dess generella komponenter för att rättfärdiga kontroversiella normer och beskrivningar om enskilda fall. Och i den mån vi har att göra med okontroversiella normer och beskrivningar om enskilda fall, så kan man antagligen räkna med att dessa impliceras av flera olika och oförenliga livsåskådningar. I så fall duger de knappast till att rättfärdiga en av dessa snarare än någon av de övriga.

7. Rättfärdigande med icke-empirisk evidens

Ifråga om vetenskapliga teorier om verkligheten tänker man sig normalt att dessa kan testas mot empirisk evidens, dvs evidens som vi får genom våra fem sinnen, eller med andra ord sinneserfarenhet. När det

gäller livsåskådningar anser vissa teologer att det utöver, eller i stället för, empirisk evidens finns relevant evidens av ett annat, icke-empiriskt slag. En sådan teolog är Anders Jeffner.³² Jag skall här ge ett exempel på hur Jeffner resonerar.

En för Jeffner ”avgörande fråga är om världens grundstruktur är sådan att det finns något mer än materiella förhållanden och om människan i så fall har del i detta icke-materiella – har en själ eller ett från materien artskilt mentalt liv”.³³ Materialismen besvarar denna fråga nekande. Alternativa teorier är neutral monism, idealism, olika former av dualism och trialism. (Exempel på trialism är Poppers tre-världsteori och nya testamentets tes att människan består av kropp, själ och ande – där anden är ”människans förhållande till eller delaktighet av Guds värld”.³⁴)

Jeffner hävdar nu att ”valet mellan de olika teorierna om människans natur inte kan avgöras genom empirisk eller logisk vetenskap”.³⁵ Men kunskap kan, menar han, baseras på annat än sådan vetenskap. Han skriver:

Sinneserfarenhet och slutledningar från den är en självklar grund för kunskap. Men vi har alla också ett jagmedvetande. Vi vet att vi är personer som tänker och upplever. Också detta är en självklar grund för vårt liv i världen. Jag kan inte betvivla att jag har tankar och upplevelser. Ingenting är säkrare. Lika säkert som att jag har tankar och upplevelser är övertygelsen att de är något annat än materiella förhållanden. Just i medvetandet att något är en upplevelse hos mig ligger medvetandet om att det inte är ett föremål av något slag. Dessa triviala reflektioner har som syfte att peka ut två självklara kunskapsgrunder – å ena sidan sinneserfarenhet och logik och å andra sidan jagmedvetande. [...] Men vetenskapliga teorier om människans själsliv kan komma i konflikt med en uppfattning vars kunskapsgrund är lika stark eller starkare, nämligen jagmedvetandet. [...] Nu förefaller det möjligt att utifrån jagmedvetandets karaktär argumentera både mot en strikt materialistisk

32 En annan är Bråkenhielm. Jfr min uppsats ”Att välja världsbild”, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1993.

33 *Att studera människosyn*, s 18.

34 *Ibid*, s 22.

35 *Ibid*, s 22.

teori om medvetandet och mot en epifenomenalistisk. Det blir därför inte oproblemiskt att föra ett empiriskt vetenskapligt resonemang till förmån för dessa teorier. För att lyckas måste man acceptera normen om den empiriska vetenskapens primat. Att man skulle kunna styrka något av de andra alternativen med hjälp av empirisk vetenskap är uteslutet. Det förefaller som vi när det gäller de olika teorierna om människans ontologiska natur igen har kommit till en punkt där man får bestämma sig för vilken kunskap man bör lita på. Vi står inför ett normativt avgörande och inte enbart ett empiriskt vetenskapligt. Med vår terminologi har vi alltså att göra med en genuin människosynsfråga.³⁶

Detta är ett mycket egendomligt resonemang. Jag skall speciellt ta upp två punkter, där jag tycker att det är tvivelaktigt. Den första punkten gäller Jeffners idé att vårt jagmedvetande ger oss evidens för att materialismen är felaktig. Hans argumentet tycks – något förenklat – se ut så här:

1. Vi kan inte betvivla att vi (själva) har tankar.
2. Lika lite kan vi betvivla att våra (egna) tankar är icke-materiella ("något annat än materiella förhållanden").
3. Lika säkra är vi på att våra (egna) tankar inte är föremål.
4. Alltså är våra tankar icke-materiella.
5. Alltså är materialismen felaktig.

För att inte trassla till det hela alltför mycket är jag här beredd att acceptera Jeffners premiss nr 1. Men premiss nr 2 är redan mer dubiös. I någon mening kan vi naturligtvis betvivla att våra tankar är icke-materiella. Många filosofer har ju faktiskt gjort det, så nog är det möjligt. Men Jeffner tolkar kanske 2 på något annat sätt. I själva verket tycks han ju inte göra någon skillnad mellan 2 och 3, så han menar kanske bara att vad vi är säkra på, och inte kan betvivla, är att våra tankar inte är materiella föremål. Detta är jag beredd att hålla med om, men det räcker inte för att visa att materialismen är felaktig. En materialist menar förmodligen att alla föremål är materiella (består av materia), men han eller hon behöver ju inte mena att tankar är föremål. Materialisten anser rimligen att människor är materiella föremål,

36 Ibid, s 23.

som kan tänka och känna, men han behöver inte tro att det inuti dessa föremål finns andra föremål som vi kallar tankar och känslor.

Även om man går med på materialistens tes att människor är materiella föremål, så kan man ju ändå skilja mellan t ex fysikaliska och mentala egenskaper hos dessa föremål. Jag har t ex nu den fysikaliska egenskapen att väga 77 kg och den mentala egenskapen att tänka på Jeffner. Detta behöver inte betyda något annat än att "väger 77 kg" är ett fysikaliskt predikat och "tänker på Jeffner" är ett mentalistiskt predikat samt att bägge predikaten sanningsenligt kan tillskrivas mig nu. En materialist kan naturligtvis hålla med om detta.

Om däremot en persons "jagmedvetande" skulle få vederbörande att acceptera teorin att det i universum finns en speciell mental eller andlig substans, vid sidan av materien (och vid sidan av abstrakta, matematiska storheter som tal, mängder och funktioner), så kommer saken i ett annat läge. En sådan teori är ju oförenlig med materialismen, och "jagmedvetandet" hos denne person skulle sålunda tala mot materialismen. Men detta innebär inget annat än att denne person tror på något som är oförenligt med materialismen. Ur kunskapsteoretisk synpunkt torde detta inte göra något större intryck på andra, men personen själv kan ju uppleva det som betydelsefullt.

Hur skall man bedöma en persons anspråk på kunskap, om det på detta sätt är baserat på en helt privat känsla av stark övertygelse? Såvitt jag förstår finns det här två möjligheter. Antingen är personen ifråga villig att gå med på att även andra personers privata känslor av stark övertygelse har samma kunskapsteoretiska tyngd, eller också är han eller hon inte villig att gå med på detta. I det förra fallet måste vederbörande gå med på att kunskap kan vara motsägelsefull – eftersom olika personer kan ha lika starka känslor av övertygelse inför teorier som är logiskt oförenliga med varandra. I det andra fallet måste han peka på någon relevant skillnad mellan sig själv och andra, och det är svårt att se vad detta skulle kunna vara. I bägge fallen betar sig personen irrationellt. Att acceptera motsägelser är irrationellt. Men att tro att man själv är kunskapsteoretiskt privilegierad, utan att kunna antyda någon som helst förklaring till detta, är också irrationellt.

Observera att det här inte är fråga om relativism. Det är inte så att accepterandet av icke-empirisk evidens leder till att det som är sant för den ene kan vara falskt för den andre. Här är det värre än så. Om varje persons privata känslor av stark övertygelse har samma kunskapsteore-

tiska tyngd – så länge det inte finns några relevanta skillnader emellan dem – så kommer det för en och samma person vara rationellt att acceptera både det han själv starkt tror och negationen av detta. Eftersom detta inte kan vara rationellt, så kan det inte heller vara rationellt att acceptera starka känslor av övertygelse som kunskapsgrund.

Lägg också märke till hur detta skiljer sig från empirisk evidens. De uppfattningar som vi får direkt genom våra fem sinnen kanske också kännetecknas av en känsla av stark övertygelse. Men här uppstår inte på samma sätt motsägelser. Visserligen förefaller det som om folk i viss utsträckning kan göra oförenliga iakttagelser. Men iakttagelser som på detta sätt visar sig vara kontroversiella godtas inte som evidens i vetenskapliga sammanhang, annat än möjligen provisoriskt. Den sorts iakttagelser som i sista hand spelar roll skall vara okontroversiella, till att börja med inom det vetenskapliga samfundet, men i princip inom mänskligheten i stort. Om en vetenskaplig teori skulle stå och falla med observationer som kommer i konflikt med de observationer som en mängd i övrigt normala personer kan göra, så skulle den i längden knappast godtas inom det vetenskapliga samfundet. Vad som krävs är okontroversiella observationer,³⁷ och det karakteristiska för icke-empirisk ”evidens” av typen stark övertygelse är just att den är kontroversiell.

8. Normativa grunder för kunskap

Den andra punkten i Jeffners resonemang, som jag skall kommentera, är hans idé att det krävs ett *normativt* ställningstagande för att avgöra vilken teori om människans natur som är korrekt. Detta är enligt min mening alldeles vilseledande.

Låt oss gå med på att det finns olika sorters ”kunskap” – i den meningen att människor har föreställningar om hur verkligheten är beskaffad som grundar sig på (orsakas av) olika sorters upplevelser eller erfarenheter. Exempel på olika sorters upplevelser av detta slag kunde vara sinneserfarenhet (empiriska iakttagelser), ”jagmedvetande” av

37 Observera också att man inte behöver kräva att olika observatörer kan göra ”samma” observationer i den meningen att de *upplevs* eller *känns* på precis samma sätt. Vad som krävs är bara att olika observatörer kan godta samma språkliga beskrivningar av det som observeras. Det är för övrigt svårt att se hur upplevelseskillnader som inte kan beskrivas i språk någonsin skulle kunna konstateras.

Jeffners typ (introspektiva iakttagelser), föraningar (prekognition), mystiska upplevelser, starka önskningar (önsketänkande), och känslor av begreppslig nödvändighet (logisk intuition). Om nu upplevelser av olika sorter ger upphov till föreställningar som är oförenliga med varandra, så måste man rimligen fråga sig vilket slags "kunskap" som är mest tillförlitlig.

Så långt skulle man kunna tro att Jeffner håller med. Som vi har sett säger han att "man får bestämma sig för vilken slags kunskap man bör lita på". Men han uppfattar detta som ett "normativt avgörande". Detta kan jag inte hålla med om. Ty frågan om hur tillförlitlig en viss sorts upplevelse är som kunskapsgrund måste väl ändå anses vara en sakfråga, och om detta har vi en hel del mer eller mindre välgrundade uppfattningar. Vi anser t ex att önsketänkande är en dålig kunskapsgrund och att sinneserfarenhet är mycket tillförlitlig (men ingalunda osviklig). Om sinneserfarenhet kommer i konflikt med logisk intuition, så underkänner vi kanske i de flesta fall sinneserfarenheten. (Om vi t ex ser att en person tar ett äpple från en hög av tre äpplen, men att det därefter bara finns ett äpple kvar, så tror vi säkert att vi har sett fel snarare än att $3 - 1 = 1$. En annan sak är att vi nog skulle ha svårt att göra en sådan observation, ty våra logiska intuitioner påverkar säkerligen i hög grad vad vi ser.) Men ibland kan även logiska intuitioner vara felaktiga. Det är t ex inte så ovanligt att folk uppfattar en logiskt ogiltig slutledning som logiskt giltig (eller tvärtom). Introspektion anses nog i allmänhet mindre tillförlitlig än sinnesobservation, och därför har psykologerna också övergivit tidigare former av introspektiv psykologi till förmån för olika former av behaviorism, psykoanalys och kognitiv psykologi.

En modern empirist som W V Quine uppfattar inte empirismen som en normativ ståndpunkt, utan som en vetenskaplig teori om vilken evidens vi kan ha för våra teorier om verkligheten. Den säger grovt uttryckt att information från yttervärlden kan nå oss genom våra fem sinnen, och endast på detta sätt. Den är själv en empirisk teori, och som alla empiriska teorier kan den naturligtvis visa sig vara felaktig. Om fortsatt forskning exempelvis skulle visa att framtida händelser faktiskt kan påverka vissa personer med prekognitiv förmåga, så måste empirismen förkastas. Och om det visar sig att den bästa förklaring som vetenskapen kan prestera av en viss mystisk upplevelse är att denna upplevelse orsakas av att verkligheten är just sådan som den

tycks vara för den som har upplevelsen, så skulle man återigen ha ett vetenskapligt respektabelt skäl att förkasta empirismen.

Jeffner har en annan syn på saken. Han uppfattar empirismen som en norm, en "rationalitetsnorm". Alternativa rationalitetsnormer är rationalism och engagemangsteorier.³⁸ (En "engagemangsteori" går ut på att man bör acceptera de insikter man får genom vissa, eventuellt religiösa, engagemangsupplevelser som kunskap om verklighetens beskaffenhet.) Han skriver vidare:

När man går igenom skälen för kvalificerade kunskapsteoretiska teorier förefaller man alltid komma fram till vissa normativa ställningstaganden. Alla vilar ytterst på en norm som säger vad man bör tro på. Vid val mellan sådana yttersta rationalitetsnormer kan man kanske under åberopande av psykologiska fakta och andra normer – enkelhetsnormer – komma fram till att t ex en empirism av Quines typ är att föredra. Detta val bestämmer i sin tur vilka regler man skall tillämpa för att skilja mellan kunskap och illusion.³⁹

Jeffner tycks alltså mena att exempelvis "en empirism av Quines typ" är en norm, under det att Quine själv anser att den är en vetenskaplig teori eller hypotes. Eller menar Jeffner kanske att Quines empirism visserligen är en vetenskaplig teori, men att den som (i likhet med Quine) accepterar denna teori dessutom måste välja att ansluta sig till en norm som säger att man bör tro på denna teori?

Det här låter rätt underligt. Man kan fråga sig om Jeffner menar att det han här säger gäller alla teorier eller bara kunskapsteoretiska teorier (och eventuellt andra teorier som kan ingå i en livsåskådning eller människosyn). Om jag t ex tror på teorin att rökning kan orsaka cancer, måste jag då dessutom ansluta mig till en norm som går ut på att man (eller jag?) bör tro på denna teori? Eller måste jag *först* ansluta mig till normen, innan jag kan tro på teorin? Det senare verkar bakvänt, ty varför i all världen skulle jag ansluta mig till normen om jag inte redan tror att teorin är sann? Men den första varianten är också konstig. Varför skulle det vara önskvärt eller nödvändigt att jag inte bara tror det jag tror, utan dessutom tror att jag bör tro det? Jag

38 Se *Att studera människosyn*, ss 15–6.

39 *Ibid*, s 15.

håller med om att man kan ha två helt olika inställningar till en teori – dels att tro på den, och dels att tro att man bör tro på den. Men just därför är det ju ingalunda klart att man måste tro att man bör tro på det man tror.

Eller menar Jeffner att den norm det här är fråga om endast har en instrumentell karaktär? Normen att jag bör godta en viss teori skulle helt enkelt kunna tolkas så, att om jag vill tro på vad som är sant, så bör jag tro på denna teori. Men i så fall så säger ju normen egentligen inget annat än att teorin är sann, och då säger den inte heller något mer än teorin själv. Och då är normen helt överflödig.

Eller menar Jeffner att detta med normer som bakgrund till teorier inte gäller för vetenskapliga teorier i allmänhet, utan endast för (vissa) teorier som ingår i livsåskådningar? Det hjälper inte, ty de problem som jag just har pekat på gäller även för teorier som ingår i livsåskådningar. Och dessutom tillkommer problemet om att förklara denna skillnad mellan teorier i livsåskådningar och andra teorier.

9. *Relativism*

Jag tror att det som i sista hand ligger bakom Jeffners tal om ”rationalitetsnormer” och liknande är en sorts relativism. Relativism är ju också något som för närvarande är på modet inom många humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner. Jeffner skiljer mellan rationalitetstro och kunskapsrelativism. Det senare innebär ”att själva kunskapsförmågan hos människan förändras så att man aldrig kan säga vad som i verkligheten är goda skäl”. Jeffner fortsätter:

Det som är sant och riktigt är det bara relativt en viss social situation. Det som vi betraktar som vidskepelse kanske helt enkelt var sant i den situation det uppkom. Några rationalitetsnormer som står över tidens växlingar finns inte.⁴⁰

Det är alltså inte bara fråga om att människors förmåga att uppnå kunskap varierar från en situation eller kulturmiljö till en annan, eller att människor i olika tider har accepterat olika rationalitetsnormer. Detta skulle nog vem som helst kunna gå med på. Kunskapsrelativismen i Jeffners tappning innebär emellertid att även *sanningen* är relativ. Detta är mycket mer uppseendeväckande, och det följer ingalunda av

40 Ibid, s 13.

att rationalitetsnormerna förändras. (Man kunde möjligen tro att det följer om begreppet "sanning" definieras som något i stil med "det som man har rätt att tro enligt rationalitetsnormerna", men såvitt jag förstår följer det fortfarande inte. Vad som följer är bara att anhängare av olika rationalitetsnormer kan ha olika *uppfattning* om vad som är sant. Detta är okontroversiellt.)

Enligt Jeffner kan kunskapsrelativisten gå med på att även kunskapsrelativismen själv endast är sann relativt en viss situation. Han anser dock att detta inte behöver bekymra en kunskapsrelativist,⁴¹ och det tycks inte bekymra honom själv heller.

Något slutgiltigt bindande bevis för att kunskapsrelativismen är fel går knappast att hitta. Att välja kunskapsrelativismen är att bekänna sig till en yttersta norm för hur man bör se på människans kunskapsituation i världen.⁴²

Valet mellan rationalitetstro och kunskapsrelativism är enligt Jeffner "det mest grundläggande avgörandet", det "hör till de teoretiskt mest ogarderade val man måste göra", det "gäller två grundhållningar som jag i annat sammanhang kallat metafysisk optimism och metafysisk pessimism" och det enda man här kan appellera till är sin "grundläggande livskänsla".⁴³

Jag måste erkänna att jag inte har lyckats bli helt säker på om Jeffner verkligen är anhängare av det han kallar kunskapsrelativism. Men jag tror att han är det. Han anser som vi har sett att man *måste* välja mellan rationalitetstro och kunskapsrelativism, så vi får väl anta att han själv har gjort detta val. Vidare tycks det ju vara så, att enligt kunskapsrelativismen är varken rationalitetstron eller kunskapsrelativismen sann eller falsk – annat än relativt till vissa normer – och det kan ju tyckas stämma med att valet mellan dem är normativt. Möjligen kan denna konklusion också hänga ihop med den rätt vanliga uppfattningen att normer varken är sanna eller falska. Hur som helst, på dessa grunder misstänker jag att Jeffner bekänner sig till kunskapsrelativismen (dvs den metafysiska pessimismen).⁴⁴ Jag kan inte hitta

41 Ibid, s 14.

42 Ibid, s 14.

43 Ibid, s 47.

44 Dock måste jag erkänna att detta kan synas vara en något djärv hypotes om huvudsekreteraren i ett statligt forskningsråd.

någon bättre förklaring till att han anser att val mellan rationalitetsnormer och liknande är normativa.

Jag skall inte här genomföra någon uttömmande diskussion av relativismen. Jag skall bara peka på några konstigheter med Jeffners teori. Varför skall man bekänna sig till kunskapsrelativismen om man tror att den bara är sann relativt en viss situation? Snarare borde man väl bekänna sig till åsikten att kunskapsrelativismen är sann relativt en viss situation – för det är ju trots allt det man tror. Men om det är detta man tror, så tror man väl att det är sant i en mer absolut mening, inte bara relativt till en situation. Om en teori är sann relativt en situation, så är det ju sant (i en icke-relativ mening) att den är sann relativt en situation. Om man mot förmodan skulle mena att även detta bara är sant relativt till en situation, så finns det väl ingen anledning att bekänna sig till det. Och under alla förhållanden tycks det man bekänner sig till inte alls vara en norm, utan en teori som man anser vara en sann teori om människans kunskapsituation. Åtminstone anser man den vara sann relativt en viss situation. Även om Jeffner skulle ha rätt i att ”valet” av den kunskapsrelativistiska uppfattningen är ”teoretiskt ogarderat”, så följer inte härav att denna uppfattning är normativ.

För övrigt kan jag inte se annat än att frasen ”sann relativt en viss situation” är vilseledande här. Ty situationen är ju bara av intresse såtillvida som den fixerar vissa rationalitetsnormer och andra uppfattningar om människans kunskapsförmåga (närmare bestämt de som är allmänt godtagna i situationen). Om den enda uppfattning som kunskapsrelativismen kan vara sann relativt till är väl just kunskapsrelativismen själv. Såvitt jag vet har ingen kunnat visa att kunskapsrelativismen är en konsekvens av rationalitetstro i kombination med vissa rationalitetsnormer. Med andra ord: det som kännetecknar en kunskapsrelativist i Jeffners mening tycks vara att han tror att kunskapsrelativismen är sann relativt kunskapsrelativismen. Men det kan ju vem som helst gå med på, och det implicerar inte att andra teorier endast är sanna relativt en viss situation. Såvitt jag kan se tar Jeffner alldeles för lätt på den vanliga invändningen att relativismen är självdestruktiv.

Antagandet att Jeffner bekänner sig till kunskapsrelativismen kan möjligen förklara hans tal om ”rationalitetsnormer”. Men dels är denna

relativism en alltför underlig doktrin för att riktigt tas på allvar⁴⁵ och dels implicerar den inte att olika kunskapsteorier egentligen är normer eller att man måste göra normativa val mellan dem.

10. Att välja livsåskådning

Som vi har sett anser Jeffner att man skaffar sig en människosyn genom ett "normativt ställningstagande". Statens medicinsk-etiska råd anser att man väljer människosyn genom ett "personligt och existentiellt" val.⁴⁶ Bråkenhielm menar att valet av världsbild till sist innebär att man måste "ta ett språng, göra en personlig bekännelse".⁴⁷ Gemensamt för dessa författare tycks vara att de anser att människosyner och liknande är något man *väljer*. I motsats härtill anser exempelvis Hermerén att en människosyn *inte* är något man väljer, utan något som man "förvärvar gradvis".⁴⁸ Jag antar att vad som här sägs om människosyner och världsbilder även gäller livsåskådningar. Även Hedenius tycks mena att man väljer en livsåskådning,⁴⁹ även om han dessutom – till skillnad från t ex Hermerén⁵⁰ – tycks mena att man också kan välja att inte ha någon livsåskådning alls.

När man intresserar sig för hur folk "väljer" eller "tar ställning" mellan olika livsåskådningar är det lätt att blanda ihop olika fråge-

45 Kan man verkligen tro att Jeffner godtar den? Hur skulle det kunna gå ihop med hans verksamhet för övrigt? Han skriver visserligen: "Kunskapsrelativisten behöver naturligtvis inte avstå från att söka kunskap och bedriva vetenskapligt arbete. Han förser bara sin verksamhet med ett förtecken som säger att det gäller relativt den givna sociala situationen" (ibid, s 14). Men jag har ändå svårt att tro att Jeffner exempelvis skulle kunna acceptera tanken att det varken är sant eller falskt att Bibeln skrevs för mer än 100 år sedan, och att detta endast är sant relativt vår nuvarande situation eller våra nuvarande rationalitetsnormer (och att våra rationalitetsnormer inte är bättre än vissa andra normer relativt vilka detta är falskt).

46 Se rådets skrift *Etik – en introduktion*, s 19–21. Som vi har sett säger rådet där bland annat att det ansluter sig till vad det kallar "den humanistiska människosynen". För min del finner jag det rätt egendomligt att ett statligt organ kan göra ett "personligt och existentiellt" val.

47 *Människan i världen*, s 96.

48 "På spaning efter en människosyn", s 20.

49 Bland annat att döma av titeln på hans uppsats "Att välja livsåskådning".

50 Åtminstone anser Hermerén, som vi har sett, att alla människor har en människosyn. Jfr not 19 ovan.

ställningar. Framför allt menar jag att man måste skilja mellan följande.

(A) Hur har man faktiskt blivit anhängare av den livsåskådning man har? Detta kan såvitt jag förstår ha skett i hög grad passivt, som ett resultat av uppfostran och annan påverkan från andra. Oftast kanske gradvis, som Hermerén säger. I enstaka fall kanske också mer aktivt.

(B) Hur bär man sig åt för att aktivt se till att man blir anhängare av en livsåskådning – antingen det nu gäller en bestämd livsåskådning eller någon livsåskådning överhuvud taget? Det rimligaste är väl att man ägnar sig åt studier av filosofi och livsåskådningar för att se om det finns något av detta som man efter moget övervägande kan acceptera. En annan möjlighet är att man deltar i vissa aktiviteter eller ritualer som är intimt förknippade med en viss livsåskådning, vilket kan leda till att man så småningom kommer att omfatta den. Det är emellertid fullt möjligt att en verksamheter av dessa slag ändå inte leder till att man accepterar någon livsåskådning.

(C) Hur bär man sig åt för att välja mellan två (eller flera) livsåskådningar? Om "välja" här tolkas som att man skall ansluta sig till den ena eller den andra livsåskådningen, så är detta, tror jag, en rätt orimlig uppgift, som man sällan eller aldrig konfronteras med. (Jag förutsätter då att livsåskådningar är någorlunda innehållsrika.) Det man jämför och väljer mellan är normalt olika svar på mer avgränsade frågor i exempelvis kunskapsteori, metafysik eller moralfilosofi, och sådana svar kan bara utgöra en liten del av en livsåskådning. Att på en gång välja mellan stora kombinationer av svar på många olika frågor verkar irrationellt – bland annat för att det är onödigt svårt. Såvitt jag kan se finns det ingen som helst fördel med att på detta sätt slå ihop en mängd helt olika delfrågor till en enda stor fråga. För övrigt skulle ju ett val (i denna mening) mellan två livsåskådningar vara irrationellt såtillvida som det bortser från den tredje ståndpunkten: att förkasta bägge alternativen.

(D) Men "välja" kan kanske också tolkas som "rangordna". I så fall måste vi ta fasta på någon bestämd relation, med avseende på vilken rangordningen skall ske. Kanske vill vi exempelvis ta reda på om den ena av två livsåskådningar är "bättre", "nyttigare att omfatta", "närmare sanningen" eller "mer acceptabel" än den andra. Vissa jämförelser av detta slag kan man kanske vara intresserad av att göra, men jag tror att detta trots allt är ganska sällsynt. Jag tror snarare att man

är intresserad av att hitta ”den riktiga och sanna” livsåskådningen, som Bråkenhielm uttrycker det,⁵¹ och då spelar förmodligen rangordningar mindre roll. Suboptimala alternativ är helt enkelt felaktiga, och inte ens den allra bästa livsåskådningen i en given mängd behöver ju vara ”den riktiga och sanna”.

(E) Hur bär man sig åt för att avgöra om en livsåskådning är ”den riktiga och sanna”? Detta är enligt min mening den mest intressanta tolkningen i sammanhanget. Men är det då överhuvud taget fråga om ett *val* som man står inför? Det är tveksamt. Möjligen kan man säga att det är ett val mellan att godta eller att inte godta livsåskådningen. Men även denna femte frågeställning tycks i alla händelser kunna tolkas på olika sätt. Jag övergår nu till att diskutera detta.

11. Att ta ställning till en livsåskådning

Hur avgör man om en given livsåskådning är ”den riktiga och sanna”? Såvitt jag förstår är det här nödvändigt att gå igenom dess olika komponenter, en efter en, och för var och en av dessa komponenter försöka avgöra om *den* är ”riktig och sann”. Livsåskådningen som helhet är ”riktig och sann” om och endast om varje komponent i den är ”riktig och sann”. Denna tes kan vi kalla *epistemisk atomism*. Helhetens riktighet är helt bestämd av delarnas riktighet.

Här skymtar emellertid en komplikation. Atomismen verkar helt oproblematiske när det gäller sanning. En konjunktion av teorier är sann om och endast om varje ingående teori är sann. Men i fråga om riktighet är det kanske annorlunda. Vad som är riktigt beror kanske på den omgivande kontexten. Man kunde uppfatta detta med riktighet så, att det handlar om vad en given person bör tro (eller hålla för sant) – och vad en person bör tro är rimligen beroende av vad han eller hon för övrigt tror. I så fall gäller kanske inte atomismen.

För att inse det kan man resonera så här. Antag att det en person vid en viss tidpunkt tror består av de två teorierna P och Q och därutöver resten av hans övertygelser, som vi kan kalla R. Det förefaller möjligt att personen bör tro på P givet att han tror på Q & R, och att han bör tro på Q givet att han tror på P & R, men att han inte bör tro på P & Q givet att han tror på R.

Hur som helst tycks vi kunna skilja på två frågor som kan vara ak-

51 Se *Människan i världen*, s 87.

tuella när vi vill ta ställning till en viss teori T. Dels kan man fråga sig (1) Bör jag tro på T? Men dessutom kan man också fråga sig (2) Är T sann? (1) förefaller vara en normativ fråga, medan (2) däremot är en faktuell fråga (åtminstone om T är en faktuell teori, en teori om hur verkligheten faktiskt är beskaffad). Kanske kan Jeffners tal om normativa ställningstaganden till livsåskådningar tolkas så, att han intresserar sig för (1) snarare än (2).

Fråga (1) kan uppfattas så att den inbjuder till ett pragmatiskt rättfärdigande av den typ som exempelvis Hermerén och Statens medicinsk-etiska råd intresserar sig för. Så skall jag i alla händelser tolka (1) här. Men kanske borde i så fall såväl (1) som (2) skiljas från en tredje fråga av mer teoretisk karaktär: (3) Bör jag tro på T, om mitt enda mål är att tro på vad som är sant men inte på vad som är falskt? Tanken med detta skulle vara att det inte är vilka konsekvenser som helst av min tro som spelar roll. Frågan är fortfarande normativ, men den är relaterad till en mer specifik teoretisk målsättning. Kan det vara något sådant som Jeffner har i tankarna?

För egen del är jag benägen att uppfatta (3) som ett vilseledande sidospår. Tanken är alltså att man skall avgränsa en sorts teoretisk målsättning, för att kunna bortse från irrelevanta praktiska konsekvenser. Men vilken är egentligen denna teoretiska målsättning? Den kan knappast vara att uppnå så "mycket" sanning som möjligt och så "lite" falskhet som möjligt, ty en del sanningar är totalt ointressanta. Dessutom kan falska teorier vara av mycket olika värde, ur teoretisk synpunkt, beroende på hur "nära" sanningen de ligger.

För övrigt kan försanthållanden ha teoretiska konsekvenser som är irrelevanta. Antag t ex att en konsekvens av att jag tror att en meteor skall slå ned i Stockholm (vilket är falskt) är att jag flyttar till Harvard, där jag får lära mig mer om sanningen än jag skulle ha gjort om jag stannat kvar i Stockholm. Visar det att jag bör tro att en meteor skall slå ned i Stockholm (relativt min teoretiska målsättning)? Det tror jag inte att någon skulle vilja hävda.

Mer "vetenskapliga konsekvenser", som exempelvis det som brukar kallas teoretisk fruktbarhet, är kanske mer relevanta. Men i en given valsituation kan rimligen endast framtida fruktbarhet spela roll, och sådant vet man nog normalt nästan ingenting om. (Däremot kan man förstås säga i efterhand att fruktbarheten hos en teori har varit värdefull.)

Det jag här har sagt om (3) antyder att (3) kanske trots allt bör uppfattas som liktydig med (2). Och om vi jämför (3) med (2), så är det också svårt att se att det finns något viktigt i (3) som går förlorat i (2). Däremot tycks det finnas en fjärde fråga, som kanske kan sägas ligga någonstans emellan (1) och (3), nämligen (4) Bör jag tro på T, givet de åsikter jag för övrigt har? Denna fjärde fråga kunde också formuleras så här: Är det rationellt av mig att tro på T i en situation när jag för övrigt tror på det jag nu tror på? Eller med Hedenius formulering: Har jag förnuftiga skäl att hålla T för sant?⁵²

Är (4) en normativ fråga? I viss mening kan man väl säga det. Besvarar man (4) genom att göra ett "normativt ställningstagande"? Nej, åtminstone inte i den meningen att man väljer ett av flera handlingsalternativ. Kan det vara frågor av typ (4) Jeffner syftar på när han talar om normativa ställningstaganden? Nej, det tror jag inte, ty de normativa ställningstaganden han talar om tycks ju innebära att man helt enkelt *väljer att tro* på en viss teori. Detta är ju inte detsamma som att göra en *bedömning av det förnuftiga* i att tro på teorin.

Men att välja att tro på en teori är såvitt jag kan förstå ingenting annat än att bestämma sig för att betrakta teorin som sann, dvs att svara ja på fråga (2). Att ta ställning till en livsåskådning är alltså detsamma som att avgöra om den är sann eller falsk. Och detta gör man alltså bäst på ett atomistiskt sätt, genom att besvara fråga (2) för var och en av de komponenter som ingår i livsåskådningen. Om någon av dessa komponenter är en normativ teori, så kan man ju säga att man gör ett normativt ställningstagande när man besvarar fråga (2) för denna normativa teori. Men för icke-normativa teorier gör man inget normativt ställningstagande när man avgör om de är sanna eller falska.

12. Sanningsfrågan

Hur gör man då när man skall avgöra om olika teorier som kan ingå i en livsåskådning är sanna eller falska? Jo, man gör precis så som filosofer alltid brukar göra när de försöker lösa filosofiska problem: man ger argument för och/eller emot den teori det är fråga om. Det är ingen principiell skillnad mellan filosofiska argument och de argument som brukar förekomma när man i andra sammanhang – vetenskapliga, poli-

52 Frågorna (2) och (4) motsvarar alltså två av de tre villkoren i den klassiska definitionen av "kunskap" som "välgrundad sann tro".

tiska, vardagliga, etc – försöker avgöra om en teori är sann eller falsk.

Som vi har sett säger visserligen Hedenius att ”det ligger i en livsåskådningens natur att säga mer än vad den vetenskapliga eftertanken kan styrka, åtminstone för närvarande”.⁵³ Detta kan tolkas så, att de argument som brukar ges för och emot filosofiska och religiösa teorier inte är så konklusiva som de som förekommer inom vetenskap. Något ligger det väl i detta, men riktigt konklusiva argument för intressanta teorier är nog ovanliga även inom vetenskap. Inom samhällsvetenskap och humaniora är teorier ofta kontroversiella. Även inom naturvetenskap förekommer kontroversiella teorier, och dessutom händer det inte sällan att teorier som under en viss tid allmänt anses vara baserade på konklusiva argument ändå förkastas i ett senare skede – och då inser man samtidigt att argumenten för dem trots allt inte var konklusiva. Någon skarp kunskapsteoretisk gräns mellan filosofi och vetenskap finns inte.

Hedenius tycks emellertid ha ansett att den intellektuella moralens maxim förbjuder en att ha någon livsåskådning. Man skulle alltså inte kunna ha något ”förnuftigt skäl” att hålla en livsåskådning för sann. Man kan fråga sig om Hedenius hade något förnuftigt skäl för att hålla detta för sant. Om svaret är ja, så visar det att man kan ha förnuftiga skäl för att hålla en filosofisk teori för sann. Detta är jag för min del benägen att hålla med om. (Men har jag några förnuftiga skäl för det?) Däremot är det väl tveksamt om man någonsin kan ha något förnuftigt skäl att hålla en hel livsåskådning för sann.

Jag antar att ”förnuftiga skäl” här skall tolkas på ett sätt som utesluter pragmatiska skäl. Att ha ett förnuftigt skäl för att hålla en given teori för sann är, enligt min tolkning, detsamma som att ha ett bra men inte nödvändigtvis konklusivt argument för att teorin är sann. Ett förnuftigt skäl för att hålla en hel livsåskådning för sann måste då bestå av argument för de olika teorier som ingår i livsåskådningen. Men argument för filosofiska och religiösa teorier är oftast inte särskilt starka, och det gör att styrkan i det kombinerade argumentet för hela livsåskådningen blir betydligt mindre än styrkan hos de enkilda argumenten som ingår i det. Det är därför jag menar att det är tveksamt om man någonsin kan ha något förnuftigt skäl att hålla en hel livsåskådning för sann. Sätillvida håller jag med Hedenius.

53 ”Att välja livsåskådning”, ss 194-5.

En kritik av samfundstolkningar

Det är många som tolkar Wittgensteins begrepp 'praktik' (i *Filosofiska undersökningar* § 202) i termer av social praktik. Det är en tolkning som inte låter sig göras utan orimliga och ohållbara konsekvenser och som är oförenlig med Wittgensteins egna anmärkningar.

Jag kommer att redogöra för och kritisera tre av dessa tolkningar vilka kallas *samfundstolkningar* nämligen Jack Temkins, Benjamin Armstrongs och Norman Malcolms.

De säger att de bara artikulerar vad Wittgenstein egentligen menar då han tveklöst visat på omöjligheten av ett privat språk, vilket är ett språk där "Orden i detta språk skall referera sig till det som endast den talande kan veta något om, hans omedelbara privata förnimmelser. En annan kan alltså inte förstå detta språk" (FU § 243).

De hävdar att vad Wittgenstein egentligen menar är att ett språk endast är möjligt inom ett fler-persons-samfund.

De anger i huvudsak två skäl som stöd för deras tolkningar. För det första att det enbart är inom ett fler-persons-samfund som en enskild talare kan kontrollera sin användning av språkliga uttryck mot samfundets bruk i varje enskilt tillämpningsfall. Den privata språkbruksanvändaren kan inte kontrollera användningen just för att han inte kan göra skillnad mellan tro sig följa en regel och faktiskt följa en regel vilket man kan, enligt dem, inom fler-persons-samfundet.

För det andra att det är överensstämmelsen mellan tillämpningar i varje enskilt fall som konstituerar meningen hos språkliga uttryck.

Men meningen hos språkliga uttryck konstitueras inte av överensstämmelsen mellan tillämpningar i samma enskilda fall (även om överensstämmelsen är väsentlig för vår kommunikation) vilket jag försöker visa och inte heller av överensstämmelsen med privata för-

nimmelser, mentala objekt och platoniska idéer vilket Wittgenstein framgångsrikt argumenterat mot.

Överensstämelsen är, som vi kommer att se, inte heller mer fundamental än själva regelföljandet utan tvärtom, enligt Wittgenstein.

Jack Temkin, Benjamin Armstrong och Norman Malcolm menar att Wittgenstein tveklöst visat att ett nödvändigt privat språk inte är möjligt. De har dock olika uppfattningar om på vilket sätt han visade detta.

De slutsatser de menar följer ur deras egna argumentationer är inte bara att ett nödvändigt privat språk är omöjligt utan också att språk är möjligt enbart inom ett fler-persons-samfund.

Temkin menar att det är den allmänna praktiken hos samfundet som konstituerar dess regler, dvs det är samfundets bruk av språkliga uttryck som utgör den norm mot vilken en individ kontrollerar den egna användningen. Överensstämmer hans bruk med samfundets är den korrekt, annars inte. Det är överensstämelsen mellan olika språk-användare som avgör vad som skall räknas som korrekthet i regelföljandet.

Armstrong är överens med Temkin och menar att genom att "korrekthet" definieras i termer av vad som räknas som normalt bruk inom ett samfund så är såväl ett "kontingent privat språk" som ett "väsentligt privat språk" omöjligt, och att konsekvensen av detta är att "det Krävs Två för att Tala".

Malcolm menar också att den enskilda individens språkhandlingar måste jämföras med samfundets bruk av språkliga uttryck i samma enskilda fall för att individens bruk skall kunna avgöras vara korrekt och att Wittgensteins filosofiska anmärkningar om begreppen "överensstämelse" och "träning" visar att 'praktik' innebär 'social praktik'.

Vi kommer att se att deras samfundstolkningar är ett resultat av sakfel och ett metodologiskt misstag. Sakfelen är a) att de förklarar begreppet "korrekthet" i termer av överensstämelse mellan språk-användare, vilket innebär att de behandlar den interna relationen mellan regeln och tillämpningen som en extern relation (en passande-till relation), dvs som en relation mellan tillämpningar, och b) att de behandlar begreppet "överensstämelse" som mer primitivt och fundamentalt än begreppet "regelföljande". Det metodologiska misstaget består i att den interna relationen mellan regeln och tillämpningen reduceras till en relation mellan tillämpningar.

1. Jack Temkin

Temkins Wittgenstein presenterar ett argument mot omöjligheten av ett nödvändigt privat språk som Temkin menar följer ”enkelt och lättfattligt från uppfattningar som Wittgenstein otvivelaktigt höll och som har en central plats i hans senare metafysik och språkfilosofi” (PLA, s 109). De principer Temkin tillskriver Wittgenstein har också stöd hos honom, men Temkins användning av princip A) (se nedan) i argumentet är barock. Principen tolkas nämligen av Temkin på ett galet sätt, vilket leder till orimliga konsekvenser.

Temkins argumentation utgår från en problemformulering gällande relationen mellan ett namn och det benämnda, nämligen följande ”vad är det för skillnad mellan att använda ett ljud eller skrivet märke som namnet på något och att bara uttrycka ljudet (eller skriva märket) i närvaro av föremålet?” (PLA, s 110). Det räcker inte med att regelbundet yttra ett visst ljud inför ett föremål för att det skall benämnas det, utan något mer krävs. Det som krävs är att

Vi måste förankra meningen hos regeln i praktiken. Vad en given regel är (dvs, vad den betyder) är bestämt av hur människor i allmänhet tillämpar den, hur de reagerar på förmodade tillämpningar, och hur de tränar andra att tillämpa den. I den här betydelsen är samfundets allmänna praktik konstituerande för dess språkliga regler. (PLA, s 111)

Detta är också Wittgensteins poäng i § 201, enligt Temkin. Skall vi undvika en infinit regress i själva tolkningsförfarandet med konsekvensen att vad som helst kan komma att överensstämma med regeln så måste vi ”förankra meningen hos regeln i praktiken” (ibid, s 111).

Temkins Wittgenstein hävdar följande principer: A) ”*Ett språks regler konstitueras i den allmänna praktiken hos utövarna*” (PLA, s 110), och B) ”*Grammatiken är autonom*” (PLA, s 111), (att grammatiken är självständig betyder att det inte finns något fundament, vare sig mentalt, materiellt eller platoniskt, som konstituerar meningen hos språkliga uttryck. Då det inte finns något som gör en grammatisk ut-saga riktig (den är endast en norm för hur språkliga uttryck tillämpas) så finns det inget utöver tillämpningen som bestämmer meningen).

De ovan nämnda principerna genererar enligt Temkin följande argument: a) ”Det är inte möjligt att det språkliga samfundet i sin helhet använder ett uttryck felaktigt, för det sätt på vilket ett språkligt

samfund i sin helhet använder ett uttryck är konstituerande för reglerna för dess korrekta användning” (PLA, s 112), och b) ”Ett språks regler kan inte sägas vara korrekta eller inkorrekta: det finns inget ytterligare (som den ”riktiga” meningen hos uttrycket) med vilket en språklig regel kan sägas korrespondera eller misslyckas korrespondera” (s 112). Slutsatsen som följer på dessa argument är enligt Temkin att ”den allmänna praktiken hos ett språkligt samfund inte kan sägas vara korrekt eller inkorrekt” (s 112). Men även om den språkliga praktiken i samfundet som helhet inte kan vara korrekt eller inkorrekt så kan ”vilken som helst given användning av ett uttryck av en särskild talare... sägas vara korrekt eller inkorrekt. Det vill säga, betydelsen av ”korrekt” och ”inkorrekt”, med hänsyn till en given användning av ett uttryck, ska förstås i termer av dess överensstämmelse eller brist på överensstämmelse med det språkliga samfundets praktik i sin helhet” (s 112).

Det finns alltså ingenting utöver dagboksanvändarens praktik i *Filosofiska undersökningar* § 258 som avgör korrekthet. Han har inte någon annan praktik förutom sin egen att kontrollera sin användning av tecknet ”F” mot, och eftersom praktiken är identisk med hans egen och det inte finns något utöver hans praktik som avgör vad som är korrekthet i hans tillämpningar så kan ingen skillnad göras mellan att tro sig följa en regel och att faktiskt följa en regel vilket betyder att man inte kan tala om korrekt eller inkorrekt användning. Men däremot kan en språkanvändares bruk av språkliga uttryck avgöras vara korrekt eller inte i ett fler-persons-samfund där praktiken inte är identisk med hans egen, men kan överensstämma med hans, därför att där kan det avgöras om han tror sig följa en regel eller faktiskt följer en regel, enligt Temkin, genom att undersöka om språkanvändarens bruk överensstämmer med samfundets i varje enskilt fall.

Den person som för dagboksanteckningar och markerar med ”F” i sin dagbok var gång han har en särskild förnimmelse kan alltså inte ens göra skillnad mellan att regelbundet yttra tecknet i närvaro av förnimmelsen och använda det som namn på förnimmelsen, enligt Temkin.

Temkins slutsatser är alltså 1) att ett nödvändigt privat språk är omöjligt och 2) att det bara är inom ett fler-persons-samfund som språk kan praktiseras.

Temkin som försöker förklara begreppet ”korrekthet” är övertygad om att förklaringen är informativ. Den innefattar två principer (A och

B) vilka nämndes ovan. Problemet är att Temkins tolkning av princip A ("Ett språks regler konstitueras i den allmänna praktiken hos utövarna") inte är hållbar.

Temkin menar att vad som är en korrekt tillämpning avgörs från fall till fall av samfundet (Det räcker inte med att en tillämpning jämförs med praktiken i dess helhet för då kan vi säga att den stämmer eller ej även i det privata fallet, därför krävs det att jämförelsen görs från fall till fall av samfundet), eller uttryckt lite annorlunda så är den princip han använder i argumentet följande: "En tillämpning är korrekt om och endast om den kan kontrolleras av samfundet i varje enskilt fall" (principen innebär paradoxalt nog att regelparadoxen återinförs av Temkin, nämligen den att ingen regel på förhand kan bestämma vad som är korrekt. Temkins tolkning av princip A innebär att vad än samfundet gör är det korrekt). Temkins tolkning av A innebär också "att överensstämmelsen i tillämpningar mellan olika språkanvändare är mer fundamental än själva regelföljandet", vilket också är felaktigt (se avsnittet om Malcolm).

Temkin säger att "en talare använder ett uttryck korrekt (vid ett givet tillfälle) om han använder det på det sätt som det språkliga samfundet i sin helhet använder det" (PLA, s 112). Formuleringen i sig är inte kontroversiell men tolkas av Temkin i hans argument mot omöjligheten av ett privat språk på följande sätt att "Språkligt samfund" innefattar ett flertal medlemmar och att jämförelsen görs mellan flera individers tillämpning av ett språkligt uttryck i samma enskilda fall. Wittgenstein sade dock inte uttryckligen att samfundet är den norm mot vilken språkliga uttrycks användning skall kontrolleras. Temkins princip är en samfundstolkning av Wittgenstein.

Det måste finnas något som garanterar möjligheten att kunna skilja mellan att följa en regel och att tro sig följa en regel. Wittgenstein menade att praktiken garanterade den nödvändiga distinktionen mellan att faktiskt följa en regel och att tro sig följa en regel (FU § 202). Praktiken förser oss alltså med det objektiva kriteriet för korrekthet. Det är dock frestande att konstruera en förklaring till hur praktiken förser oss med objektiva normer för korrekthet som innefattar att 'praktik' tolkas som 'social praktik'. "Korrekthet" definieras i detta fall i termer av vad de flesta medlemmarna inom ett samfund gör från fall till fall, dvs begreppet "korrekthet" bestäms av vad de flesta medlemmarna skulle göra i samma enskilda fall. Detta tycks vara en

omedelbar och klar lösning till hur praktiken kan förse oss medlemmar med objektiva kriterier för korrekthet. Det är de individuella tillämpningarna i samma enskilda fall som avgör vad som är korrekt respektive inkorrekt. Objektiviteten i regelföljandet kan alltså avgöras endast genom referens till vad som är normalt inom ett samfund, dvs inte genom referens till flera tillämpningsfall utan till individuella tillämpningar i samma enskilda fall. Det är detta som är fixpunkten runt vilket allt snurrar. Man kan alltså avgöra skillnaden mellan vad som tycks vara korrekt och vad som faktiskt är korrekt gällande regelföljande och skilja mellan ett genuint språk och ett fingerat privat språk genom möjligheten att jämföra flera individers tillämpning av ett språkligt uttryck i samma enskilda fall.

Denna tolkning är dock ett misstag. För det första annulleras den interna relationen mellan en regel och det som överensstämmer med den eftersom "korrekthet" definieras i termer av individuella tillämpningar i samma enskilda fall. Det betyder att relationen mellan regeln och tillämpningen behandlas som en extern relation, dvs som en empiriskt kontingent relation mellan tillämpningar. Men Wittgenstein menade att regeln för ett uttrycks korrekta användning är internt relaterad till uttrycket och inte externt.

Wittgenstein ansåg i såväl *Tractatus* som i *Filosofiska undersökningar* att det finns två kategorier av uttryck: meningsfulla och nonsens. I sitt senare filosoferande skiljer Wittgenstein mellan två typer av meningsfulla utsagor, nämligen nödvändiga och icke-nödvändiga sådana. De nödvändiga utsagorna är normativa och relationen mellan de i utsagan ingående begreppen intern (en hörande-till relation) (FU § 136–138, § 216), dvs den kan inte vara annorlunda, för i så fall vore det andra begrepp. De är fastlagda genom en praktik (denna praktik tolkas av de samfundstolkare jag behandlar som social praktik).

Den traditionella distinktionen mellan externa och interna relationer sammanfaller hos den senare Wittgenstein med distinktionen normativ/empirisk på så sätt att alla nödvändiga relationer är normativa, de uppenbaras i språket, i de grammatiska utsagorna, vilka anger hur verkligheten kan representeras och bottnar inte i verkligheten själv. Relationen mellan en regel och det som överensstämmer med den är intern eller annorlunda uttryckt: regeluttrycket och beskrivningen av det som överensstämmer med regeln är intern, de får kontakt i språket.

Relationen kan inte vara annorlunda. Uttrycket för en intern relation mellan två uttryck är en grammatisk utsaga, en norm. De icke-nödvändiga relationerna mellan uttryck är inte normativa, de kan vara annorlunda. Empiriska satser kan vara falska.

De nödvändiga utsagorna är "grammatiska" utsagor som bestämmer begrepp och framställer ej fakta. De anger företeelsernas möjligheter, dvs hur verkligheten kan representeras. Därmed sätts gränser för vilka uttryck som är språkliga, dvs för vad som kan sägas om verkligheten i de empiriska utsagorna på ett meningsfullt sätt. De "grammatiska" utsagorna kan inte betvivlas, dock revideras. Ifrågasättandet av grammatiska satser rubbar grunden för våra empiriska omdömen, själva förutsättningen för språklig aktivitet (dess praktik) och det låter sig inte göras. Vi kan nämligen inte betvivla något så fundamentalt som den språkliga praktiken. De "grammatiska" utsagornas giltighet är något vi accepterar och inget vi vet eller kan sägas tro på. Förutom att de sätter gränser för meningsfullheten hos våra utsagor så möjliggör de slutledningar från empiriska utsagor till andra empiriska utsagor. Matematiska utsagor är enligt Wittgenstein också normativa (RFM VII-61).

De grammatiska satserna beskriver inte någon verklighet. De är meningsbestämmande och våra normer för hur verkligheten ska representeras. En grammatisk utsaga beskriver hur tecken används. De är uttryck för den interna (nödvändiga) relationen mellan regelformuleringen och beskrivningen av det som överensstämmer med den (att relationen mellan regelformuleringen och beskrivningen av det som överensstämmer med den är intern innebär att det är omöjligt att tänka dem oberoende av varandra och att identifiera dem oberoende av varandra).

De icke-nödvändiga utsagorna är empiriska utsagor och relationen mellan de i utsagan ingående begreppen är extern (en passande-till relation) (FU § 136–138, § 216), relationen kan vara annorlunda, dvs utsagan kan vara falsk.

De nödvändiga utsagorna hör till den begreppsliga nivån, en nivå där de språkliga uttryckens meningsfullhet avgörs och de icke-nödvändiga utsagorna hör till en nivå där sanning och falskhet avgörs.

Grammatiken är den fritt svävande samling regler som klart avgränsar vad som meningsfullt kan sägas. Den visar vilken den korrekta användningen av språkliga uttryck är. Grammatiken representerar dock

inte världens eller medvetandets struktur eller ens tankens lagar. Den självständig och kan därför i sig inte vara korrekt eller inkorrekt. Vi kan inte berättiga grammatiken genom att hänvisa till verkligheten eller något annat som skulle utgöra grammatikens fundament.

Grammatiken säger inte hur språket måste vara byggt för att fylla sitt syfte, för att verka på människorna så och så. Den beskriver bara tecknens användning men förklarar den inte på något sätt. (FU § 496)

Det är ett misstag att förklara begreppet "korrekthet" i termer av överensstämmelse. Det är fel att använda sig av konsensus inom ett samfund för att förklara vari regelföljande består. Sakfelet består i att placera termer som "korrekthet" på den empiriska nivån eftersom det då bestäms empiriskt om en tillämpning är korrekt eller ej. Om relationen mellan en regel och det som överensstämmer med den behandlas som en extern relation, dvs om varje förklaring av begreppet "korrekthet" görs i termer av överensstämmelse mellan flera individers tillämpningar i samma enskilda fall vilket innebär att en individs tillämpning av ett språkligt uttryck i ett enskilt fall avgörs vara korrekt i jämförelse med hur samfundet skulle agera i samma enskilda fall så innebär det bland annat följande: a) att begreppet "stol" skulle t ex kunna användas korrekt om min dator och om den stol jag sitter på, dvs om majoriteten skulle använda det så, b) att Kalle inte skulle kunna invända mot majoriteten om Gud under natten medan alla inom samfundet sov gjorde så att alla utom Kalle dagen därpå använde "banan" om tennisracket och "tennisracket" om banan och c) att nya begrepp inte skulle kunna skapas.

Nya begrepp skapas av enskilda individer och inte av samfundet. Nya begrepp tillförs då och då vårt språk och dessa är begripliga inte bara för den enskilda individen utan också för samfundet. Ett "nytt uttryck" är per definition inte kontrollerbart mot samfundets bruk, alltså kan inte begreppet "korrekthet" bestämmas av vad de flesta skulle göra i samma enskilda fall. Det finns ännu inte ett bruk av ett nytt språkligt uttryck i samfundet. Det som avgör om det nya begreppet används korrekt kan alltså inte avgöras genom en jämförelse med hur samfundet skulle använda det i samma enskilda fall, utan genom att se om den enskilda individens användning överensstämmer med hans förklaring. Det som primärt är intressant är om den enskilda

individens användning av ett enskilt språkligt uttryck i en given situation överensstämmer med hans definition och inte att hans användning överensstämmer med samfundets.

Man kan säga att motexemplen a) och b) är exempel på regelparadoxen (FU § 201) som innebär att ingen regel på förhand kan bestämma vad som är korrekt.

Temkins princip att överensstämmelsen mellan olika språkanvändare är mer fundamental än själva regelföljandet strider mot Wittgensteins ståndpunkt. Överensstämmelsen är inte mer fundamental än själva regelföljandet enligt Wittgenstein (RFM IV–8, VII–26, VII–39). (Temkin argumenterar dock inte för principen. Jag återkommer till den i avsnittet om Armstrong och i synnerhet i avsnittet om Malcolm för att diskutera den mer noggrant eftersom Malcolm är den av de jag diskuterar som utförligt argumenterar för en sådan princip.)

Temkins felaktiga principer våldför sig på Wittgensteins princip att filosofi inte är en vetenskap. Enligt Temkins uppfattning innebär det att kunskap om mening baseras på fakta (överensstämmelsen mellan olika individers tillämpningar i enskilda fall är givna oss i erfarenheten, och det som är oss givet i erfarenheten är fakta) och att dessa fakta berättigar att regelföljande föreligger. Men man kan enligt Wittgenstein bara beskriva hur språkliga uttryck används på den begreppsliga nivån, därför att bestämningen av uttryck utgörs inte av objekt eller av överensstämmelsen mellan språkanvändare i varje enskilt fall utan av hur de används. Filosofi är inte en vetenskap eftersom den inte är en verksamhet där man a) konstruerar förklaringar och b) intresserar sig för fenomen, utan filosofi är en verksamhet där man intresserar sig för fenomenens möjligheter och där man i princip bara konstruerar beskrivningar av hur språkliga uttryck används i praktiken.

Det metodologiska misstaget innebär att Temkin tillämpar en reduktionistisk förklaring vilket innebär att relationen mellan regeln och tillämpningen reduceras till en relation mellan tillämpningar. Varje reduktionistisk förklaring av begreppet ”korrekthet” i termer av enighet inom ett samfund leder dock bland annat till oönskade konsekvenser av typen a), b) och c) vilka nämndes ovan.

2. Benjamin Armstrong

Benjamin Armstrong menar sig kunna säga ”vilket Wittgensteins argument är och vad dess konsekvenser är” (TTT, s 48). De argument

Armstrong finner i Wittgensteins filosofiska texter menar han stöder hans tes som bland annat ”utesluter möjligheten av kontingent privata språk lika säkert som det utesluter möjligheten av väsentligt privata språk” (TTT, s 48). De två nämnda möjligheterna Armstrong förkastar innebär inte bara 1) att ett i huvudsak väsentligt privat språk är omöjligt, dvs ett språk som är begripligt bara för dess skapare, och 2) att ett kontingent privat språk är omöjligt, dvs att det inte är möjligt för en individ i isolering att lära sig ett språk på egen hand som är begripligt bara för individen i isolering utan också för andra, dvs andra kan inte lära sig det, utan också 3) att det endast är ett fler-persons-samfund som kan förse oss med det objektiva kriteriet för vad som är korrekthet och därmed kan vi skilja mellan att tro att man följer en regel och faktiskt följa en regel.

Armstrongs filosofiska och förmodade informativa förklaring till begreppet ”korrekthet” innefattar i likhet med Temkins förklaring två felaktigheter, nämligen sakfel och ett metodologiskt fel. Det sakligt felaktiga uttrycks i följande principer: a) ”En särskild talare kommer att använda ett tecken korrekt när han använder ett tecken i överensstämmelse med den korrekta användningen hos det övriga samfundet” (TTT, s 56), och b) ”Överensstämmelsen mellan talarna är konstituerande för en korrekt användning av ett tecken” (s 56), dvs ”(kunskap om) korrekt användning ska förklaras i termer av överensstämmelse av särskilda sorter istället för överensstämmelse förklarad i termer av (kunskap om) korrekt användning” (s 58). Överensstämmelsen är alltså enligt Armstrong mer fundamental är själva regelföljandet.

Vi ska diskutera principerna i tur och ordning. Det metodologiska misstaget innebär även i denna tolkning att den interna relationen mellan regeln och tillämpningen reduceras till en relation mellan tillämpningar.

Armstrong menar i likhet med Temkin att ’regelföljande’ implicerar en väsentlig distinktion mellan att tro sig följa en regel och att faktiskt följa en regel och att detta framgår i FU § 202. Armstrong ersätter ”att tro sig följa en regel” med ”att tro sig använda tecken korrekt” och ”följa en regel” med ”att använda tecken korrekt” för att kunna visa vad han menar är Wittgensteins egentliga argument.

För att nämnda väsentliga distinktion ska kunna realiseras måste följande tre nödvändiga villkor vara uppfyllda enligt Armstrong:

- (i) Det måste finnas något en talare, *a*, kan göra som räknas som en exemplifiering av 'tänka att han använder ett tecken korrekt'.
- (ii) Det måste finnas något en talare, *a*, kan göra som räknas som en exemplifiering av 'använda ett tecken korrekt'.
- (iii) Det måste vara möjligt för *a* att göra vad som räknas som en exemplifiering av 'tänka att han använder ett tecken korrekt' utan att på samma gång göra vad som räknas som en exemplifiering av 'använda ett tecken korrekt' (TTT, s 51).

Om en individ kan använda tecken korrekt så måste han alltså kunna uppfylla i synnerhet villkor tre vilket innebär att individen måste kunna skilja mellan (i) och (ii). Individen måste inte bara kunna använda tecken felaktigt han måste också kunna använda dem korrekt och veta hur en sådan distinktion åstadkoms.

Robinson Crusoe uppfyller inte villkor tre eftersom han inte har något objektivt kriterium för att kunna avgöra (iii). Han kan endast avgöra vad han tror är korrekt mot en annat tro-korrekt regel utan att ha något objektivt kriterium för att kunna värdera dessa. Vad helst han tror är korrekt är korrekt och det skulle innebära att Crusoe inte kan tala om 'korrekt'.

Inte heller uppfyller Robinson Crusoes kusin Allan Crusoe villkor (iii). Allan Crusoe har levt hela sitt liv i isolering och på frågan om han kan konstruera ett språk på egen hand som kan begripas av andra så är Armstrongs svar ett klart och tydligt "Nej!". Allan Crusoe har inte heller tillgång till något objektivt kriterium för att kunna avgöra huruvida han tror sig använda tecken korrekt eller faktiskt använder tecken korrekt. I likhet med sin kusin så skulle vad helst Allan tror vara korrekt också vara korrekt och därmed skulle han inte kunna tala om 'korrekt'.

Vad dessa kusiner saknar enligt Armstrong och som är det objektiva kriteriet för vad som är korrekt är något som är oberoende av vad de (eller någon annan) tror är korrekt användning av tecken. Villkor (iii) är enligt Armstrong uppfyllt om a) en individ använder tecken i överensstämmelse med samfundets bruk i varje enskilt fall.

Om det finns korrekt användning av ett tecken i samfundet-skiljt-från-*a* [en särskild talare], då finns det något som *a* kan göra som räknas som en exemplifiering av 'använda tecken korrekt'. Talaren,

a, kommer att använda ett uttryck korrekt, när det han gör som räknas som en exemplifiering av 'tänka att han använder ett tecken korrekt' är i överensstämmelse med den korrekta användningen av tecknet i samfundet-skiljt-från-*a*. Det kommer att vara möjligt för *a* att göra något som räknas som 'använder ett tecken korrekt' som inte inträffar. Denna möjlighet kommer att inträffa när *a*:s 'tänkande att han använder ett tecken korrekt' inte överensstämmer med den korrekta användningen hos de övriga i samfundet (TTT, s 55).

Det är samfundets bruk av språkliga uttryck som förser oss med det objektiva kriteriet för korrekthet. Det är endast som medlem i ett flerpersongrupp-samfund som en individ kan jämföra (i), (ii) och (iii) genom att jämföra sitt bruk av tecken med samfundets i varje enskilt fall. Överensstämmer individens bruk med samfundets är det korrekt, annars inte.

Vi ser att även Armstrong behandlar den interna relationen mellan regeln och tillämpningen som en empiriskt kontingent relation mellan tillämpningar. Armstrong säger att "En exemplifiering av 'använda ett tecken korrekt' inträffar, helt enkelt, när det finns en överensstämmelse mellan något talaren gör och något samfundet-skiljt-fråntalaren gör" (TTT, s 56). Vi ser att huruvida en tillämpning är korrekt eller inte avgörs från fall till fall, dvs över individuella tillämpningar i samma fall och inte över flera tillämpningsfall.

Villkor a) kan enligt Armstrong tillfredsställas därför b) att det är överensstämmelsen i språkanvändarnas tillämpningar av språkliga uttryck som bestämmer den korrekta användningen av uttryck.

Överensstämmelsen mellan talarna är konstituerande för en korrekt användning av ett tecken (TTT, s 58).

Det som förklaras enligt Armstrong är begreppet "korrekthet" och "korrekt användning ska förklaras i termer av överensstämmelse" (s 58). Begreppet överensstämmelse är därmed mer primitivt i förhållande till regelbegreppet, vilket vi kommer att se att Wittgenstein inte hävdade i avsnittet om Malcolm.

Begreppet korrekthet kan inte förklaras i termer av överensstämmelse därför att huruvida överensstämmelse föreligger bedöms via en regel. Armstrong förutsätter det han ska bevisa. Han vill förklara regelbegreppet i termer av överensstämmelse, men överensstämmelsen

eller likheten i användningen som enligt Armstrong ska konstituera tillämpningen bedöms nämligen via en regel – precis det begrepp Armstrong vill förklara i termer av överensstämmelse och det låter sig inte göras.

Överensstämmelsen är inte mer fundamental än själva regel-följandet (RFM VI–28) och man lär sig inte meningen hos begreppet ”regelföljande” med hjälp av begreppet ”överensstämmelse” (RFM VII–39). Armstrongs princip är felaktig.

Armstrongs tolkning av Wittgenstein är i likhet med Temkins ett resultat av sakfel och ett metodologiskt misstag.

Det sakligt felaktiga består i a) att han definierar begreppet ”korrekthet” i termer av vad som är normalt (att jämförelsen görs över individuella tillämpningar i enskilda fall) inom ett samfund vilket innebär att den interna relationen mellan regeln och tillämpningen annulleras och ersätts med en extern sådan, dvs en empiriskt kontingent relation mellan tillämpningar, och b) att överensstämmelsen konstituerar korrekt tillämpning. Prioritetsordningen är omkastad. Det är inte överensstämmelsen som är fundamental utan det är regelföljandet som är fundamentalt, dvs detta att vi kan använda tecken korrekt och också att vi kan förklara vår användning.

Det metodologiska misstaget består i att ge en förklaring som innebär att den interna relationen mellan regeln och tillämpningen reduceras till en relation mellan tillämpningar. (Armstrongs tes att ”Det Krävs Två för att Tala” borde egentligen ha varit ”Det Krävs Tre för att Tala”. Två krävs för att kunna kontrollera att den ena använder språkliga uttryck korrekt, men tre krävs för att kunna avgöra vem som använder ett uttryck i ett enskilt fall felaktigt, dvs det krävs en majoritet för att kunna avgöra vem som har fel.)

3. Norman Malcolm

Liksom Temkin och Armstrong hävdar Malcolm att det som krävs för att fixera meningen hos en regel framgår i § 202, nämligen att följa en regel är en (social) praxis. På frågan om huruvida en individ i isolering kan lära sig ett språk på egen hand eller om det krävs ett samfund bestående av fler medlemmar än en, dvs om det är som Benjamin Armstrong säger att ”Det Krävs Två för att Tala”, så ger Malcolm ett klart svar; det krävs fler än en för att språk skall kunna praktiseras.

När Wittgenstein säger att följa en regel är en *praktik*, så tror jag att han menar att en persons handlingar inte kan överensstämma med en regel om inte de överensstämmer med ett vanligt sätt att agera som visar sig i beteendet hos nästan var och en som har haft samma träning. Det här innebär att begreppet följa en regel innefattar begreppet ett *samfund* av regelföljare. När Wittgenstein säger, även i *FU 202*, att man inte kan följa en regel 'privat', så tror jag att han menar att handlingarna hos en enskild individ, oavsett dessa handlingar är privata eller offentliga, inte kan *bestämma meningen* hos en regel (WNH, s 156).

Malcolm som också försöker ge en filosofiskt informativ förklaring till begreppet "korrekthet" är överens med Temkin och Armstrong om att regelbegreppet implicerar en väsentlig distinktion mellan att faktiskt följa en regel och att tro sig följa en regel och att det som avgör att vi kan göra den distinktionen, dvs det sätt på vilket det kan avgöras huruvida en person faktiskt följer en regel är att hans handlingar "måste jämföras mot något annat än hans egna handlingar" (WNH, s 156). Detta "något annat" som den enskilda individens handlingar måste jämföras mot är inget annat än samfundets bruk av språkliga uttryck i samma enskilda fall. Dagboksantecknaren i § 258 kan alltså inte göra en skillnad mellan att följa en regel och att tro sig följa en regel därför att hans användning av förnimmelsetermer "kunde inte jämföras mot deras sedvanliga tillämpning hos andra talare" (WNH, s 157). Vi kontrollerar alltså att vi använt ett språkligt uttryck korrekt genom att jämföra användningen med samfundets i samma enskilda fall.

Det som fixerar meningen hos en regel är enligt Malcolms Wittgenstein "*vårt sedvanliga sätt att tillämpa regeln i särskilda fall... Vilka är dessa vi?* Det är så gott som alla vi som har givits samma initiala förklaringar och exempel" (WNH, s 155) och "för Wittgenstein så förutsätter regelbegreppet ett samfund inom vilket en gemensam överensstämmelse i handlingar fastställer meningen hos en regel" (s 175). Vi är alltså berättigade att tillskriva oss själva egenskapen att vara regelföljare eftersom det är överensstämmelsen i handlingar mellan olika individer som fixerar meningen hos en regel. Begreppet "överensstämmelse" behandlas av Malcolm som om det vore primitivt och mer fundamentalt än själva regelföljandet.

Malcolm försöker förklara regelbegreppet i termer av överens-

stämmelse. Men detta låter sig inte göras. För det första annulleras den interna relationen mellan regeln och tillämpningen av ett uttryck och ersätts med en empiriskt kontingent relation mellan tillämpningar. Det handlar alltså om en empirisk relation och inte om en nödvändig begreppslik sådan, vilket Wittgenstein menade att det var.

För det andra är inte överensstämmelsen mer fundamental än själva regelföljandet (RFM VII–28, VII–39).

För det tredje ska inte den interna relationen mellan regeln och tillämpningen av ett uttryck reduceras till en empiriskt kontingent relation mellan tillämpningar eftersom begreppet ”korrekthet” inte kan förklaras i termer av empirisk kontingens.

I avsnittet om Temkin såg vi vad det innebär att den interna relationen mellan regeln och tillämpningen annulleras och ersätts med en empiriskt kontingent relation mellan begrepp. Vi ska här dock inrikta oss på den betydelse Malcolm ger överensstämmelsen och träningen inom ett samfund, och vi kommer att se att kunskap om mening eller om regler inte kan baseras på erfarenhet eller att fakta om regelföljande inte kan förklaras eller impliceras av andra fakta vilket Malcolm tycks antyda. Men först några exempel på hur Malcolms samfundstolkning gestaltar sig. Vi börjar med Malcolms tolkning av § 32:

Wittgenstein kritiserar denna [...Augustinus redogörelse för hur han tänker att han *lärt sig namnen* på olika saker...] redogörelse i *FU* 32, genom att säga att Augustinus presenterar saken som om han 'redan hade ett språk', och som om han 'redan kunde *tänka*'. Wittgenstein håller säkert åsikten att det inte har någon mening att tillskriva de begreppen och det tänkandet till ett barn *före* det har lärt sig något språk. Detta avvisande av Augustinus redogörelse är, *a fortiori*, ett avvisande av antagandet att en mänsklig varelse som hade levt i avskildhet från födelsen, *kunde* ha någon uppfattning om vad en *regel* är, eller något system av *tecken* i ett *språk* – eller *kunde* uppfinna ett system av tecken som han använde i enlighet med regler (WNH, s 172).

I § 32 framkommer inte att begrepp såsom ”tänka” och ”språk” endast kan tillskrivas individer som lärt sig ett språk inom ett samfund, vilket Malcolm gör gällande. I § 32 står det följande:

Den som kommer till ett främmande land, lär sig ofta invånarnas språk genom ostensiva förklaringar som de ger honom; och han måste *gissa* sig till tydningen av dessa förklaringar och ibland gissar han rätt, ibland fel.

Och nu tror jag vi kan säga: Augustinus beskriver inläringen av det mänskliga språket som om barnet komme till ett främmande land och inte förstode landets språk; det vill säga: som om det redan kunde ett språk, bara inte detta. Eller också: som om barnet redan kunde *tänka*, bara inte tala. Och "tänka" betydde här ungefär detsamma som: tala till sig själv.

Lösryckt ur sin kontext säger § 32 enbart att Wittgenstein uppfattar det som om att Augustinus menar att barnet redan kunde ett språk eller redan kunde tänka då det kom till det främmande landet och inte förstod dess språk. § 32 handlar inte om hur barnet tillägnat sig ett språk eller att tankar är möjliga först då man tillägnat sig ett språk.

Om man läser § 32 i synnerhet mot bakgrund av en (samfunds) tolkning av *Filosofiska undersökningar* så är det begripligt att Malcolm tolkar § 32 som att Wittgenstein förnekar förekomst av tankar utan språk eller att han förnekar att man kan lära sig ett språk på egen hand och att språk bara kan praktiseras inom ett fler-persons-samfund. En sådan tolkning är dock tvivelaktig av skäl jag nämnt tidigare.

Malcolm menar att § 198 klart och tydligt visar att en individ i isolering inte kan följa en regel.

I *FU* 198 säger Wittgenstein att 'någon rättar sig efter ett vägmärke bara i samma mån som det finns ett regelmässigt bruk, en sedvänja.' Detta innefattar säkert att den som alltid hade varit isolerad från mänskligheten inte kunde sägas rätta sig efter ett vägmärke. Det är bara den som hade varit medlem inom ett samfund inom vilket *institutionen* av vägmärken funnits som kunde sägas *rätta sig efter* ett vägmärke. Genom att tala om 'ett regelmässigt bruk, en sedvänja' så är det klart och tydligt att Wittgenstein *inte* talar om en isolerad individ som 'upprepade' gånger gör något (WNH, s 172).

Malcolm läser § 198 som han läser § 32, dvs utifrån sin samfundstolkning. Men Wittgenstein säger inte kategoriskt att det regelmässiga bruket och sedvänjan absolut implicerar en social praktik utan han ger

bara en antydning om vari själva regelföljandet består. I § 198 står det följande:

”Men hur kan en regel lära mig vad jag har att göra på *detta* ställe? Vad jag än gör, så är det dock enligt någon tolkning i överensstämmelse med regeln.” – Nej, så bör man inte säga. Utan så här: Varje tolkning hänger, tillsammans med det tolkade, i luften; tolkningen kan inte ge det tolkade något stöd. Tolkningen allena bestämmer inte betydelsen.

”Alltså kan vad jag än gör förenas med regeln?” – Låt mig fråga så här: Vad har uttrycket för regeln – säg ett vägmärke – att göra med mina handlingar? Vilken förbindelse råder där? – Kanske denna: jag har tränats att reagera på ett bestämt sätt på detta tecken, och så reagerar jag nu.

Men därmed har du bara angivit ett kausalt sammanhang, bara förklarat hur det kom sig att vi nu rättar oss efter vägmärket; inte vari detta att följa tecknet egentligen består. Nej; jag har dessutom antytt att någon rättar sig efter ett vägmärke bara i samma mån som det finns ett regelmässigt bruk, en sedvänja.

Kontentan av § 198 är inte att regelföljandet kan förklaras utifrån att en individ kan följa en regel bara om han ingår i ett samfund vari han tränats. För det första säger § 198 att en tolkning (som kan vara något mentalt) inte kan bestämma språkliga uttrycks användning eftersom uttrycket för regeln kan tolkas avvikande.

För det andra säger § 198 att Wittgenstein antytt något mer än att han bara angivit ett kausalt samband mellan träning och reaktion, nämligen ”att någon rättar sig efter ett vägmärke bara i samma mån som det finns ett regelmässigt bruk, en sedvänja” (§ 198), vilket inte innebär att ”regelbegreppet förutsätter ett samfund inom vilket en gemensam överensstämmelse i handlingar fastställer meningen hos en regel” (WNH, s 175). Wittgenstein menar att träningen är det grundläggande medlet med vars hjälp en individ tränas till att följa en regel, men därmed inte sagt att individen lärt sig följa en regel. Det läraren gör är att han förser eleven med en teknik och därmed ges eleven också en särskild tolkning av uttrycket för en regel. Träningen åstadkommer alltså kopplingen mellan uttrycket för en regel och individens handlingar. På ett plan är detta ett kausalt samband, men detta säger inget om vari regelföljandet innebär, vilket också Wittgenstein antyder.

På ett annat plan så finns det en väsentlig relation mellan begreppet ”träning” och begreppet ”regelföljande”, men denna relation förklaras inte på ett uttömmande sätt genom att hänvisa till att en individ tränats på ett särskilt sätt. Redan då träningsmomentet beskrivs så måste vi ju använda uttrycket för en regel och därmed förutsätter vi existensen av en redan befintlig regelföljande praktik.

För det tredje är inte träningsmomentet mer fundamentalt än själva regelföljandet (RFM VI-28), vilket bara det visar att det primära intresset för Wittgenstein är att regelföljandet är en etablerad teknik för hur man ska gå tillväga; att praktik är ett regelbundet handlande i överensstämmelse med en regel. Huruvida andra är involverade i tekniken för förfarandet, dvs om regelföljandet är ett samfundsfenomen är en annan och sekundär fråga. (Att vi alla i stort sett agerar på liknande sätt då vi använder språkliga uttryck i olika kontexter är naturligtvis väsentligt för vår kommunikation. Detta är också en konsekvens av idén att följa en regel är en praktik. För om regelföljande innebär att vi använder uttryck på särskilda sätt över en tidsperiod och ska kunna kommunicera så innebär det att andra också ska kunna följa samma regel. Överensstämmelsen är alltså väsentlig för vår kommunikation men är inte det mer grundläggande och mer primitiva begreppet. Om olika individer inte är överens om hur språkliga uttryck ska användas så kan man konstatera att dessa inte är några bra verktyg för kommunikation.)

För det fjärde är det sätt på vilket språkanvändare i allmänhet använder uttryck och hur de reagerar på dem och hur de tränar andra att använda dem bara exempel på regelföljande och säger inget om vari själva regelföljandet består. Det som är intressant är inte det faktum att vi tränas utan att vi kan följa en regel.

För det femte är det barockt att tro att man bara kan lära sig ett språk genom någon annan, därför det implicerar en infinit regress i själva träningsförfarandet.

§ 198 är inte det enda exemplet på att Wittgenstein inte uttryckte sig kategoriskt om träningens betydelse för språkkompetens. Följande citat visar hans försiktiga hållning i frågan:

Vi använder uttrycket: Stegen är bestämda av formeln...”. Hur är den använd? – Vi kan kanske referera till det faktum att människor är ledda av deras utbildning (träning) att använda formeln $y = x^2$,

så att de alla kommer till samma värde för y när de substituerar samma nummer för x (RFM I-1).

”Det sätt på vilket formeln är avsedd bestämmer vilka steg som ska tas.” Vilket är kriteriet för det sätt på vilket formeln är avsedd? Troligen, det sätt på vilket vi alltid använder den, det sätt på vilket vi blev lärda att använda den (RFM I-2).

Och givetvis finns det något som rätt och fel i övergången från ett mått till ett annat; men vad är det för realitet som ’rätt’ överensstämmer med här? Troligen en *konvention*, eller en *användning*, och kanske våra praktiska behov (RFM I-9).

För hur *lär* vi oss att slutleda? Eller lär vi oss inte det? (RFM I-11).

[H]ur kommer det sig att vi överensstämmer i *räkning*? ”Det är så vi är tränade” kan man kanske säga (RFM IV-30).

Wittgensteins försiktiga sätt att uttryck sig om träningens betydelse såsom ”kan kanske”, ”troligen”, ”lär vi oss inte det”, ”kan man kanske säga” samt det Wittgenstein säger i § 198 plus det att han inte uttryckligen sagt att träningen är ett nödvändigt villkor för språkkompetens visar att han inte kategoriskt hävdade att träningen är ett nödvändigt villkor för språkkompetens.

Malcolm säger att ”ett språk kan existera bara om det finns *överensstämmelse* mellan personer i deras tillämpningar av det språket” (WNH, s 173) och menar att detta är Wittgensteins egen ståndpunkt. Malcolm anför följande citat:

Det utbryter ingen strid (t ex mellan matematiker) i frågan om en regel följts eller inte. Det uppstår t ex inga handgripligheter. Det tillhör den bärande stomme som vårt språks funktion bygger på (FU 240).

Att matematiker ofta överensstämmer i sina beräkningar är något vi kan observera och att Wittgenstein uppmärksammat detta råder det inte något tvivel om. Malcolm läser ”bygger” i § 240 mot bakgrund av sin samfundstolkning och säger att ”utan denna sorts överensstämmelse så skulle det inte finnas något sådant som att räkna, inte ens att räkna inkorrekt” (WNH, s 174). Wittgenstein hävdar inte att matematiska

beräkningar inte är möjliga utan överenskommelse mellan matematiker. Tvärtom så uttryckte han sin ovisshet beträffande detta i *Remarks on the Foundations of Mathematics*, VI–45:

Kunde det finnas aritmetik utan överensstämmelse mellan de som räknar?

Kunde det finnas endast en mänsklig varelse som räknade? Kunde det finnas bara en som följde en regel?

Liknar dessa frågor, låt oss säga, denna: "Kan en man ensam engagera sig i handel?"

Att Wittgenstein uttryckte en ovisshet i fråga om i vilken utsträckning den matematiska praktiken kan jämföras med praktiken i vilken handel utförs råder det inget tvivel om. Att en person inte kan idka handel med sig själv och att en matematiker kan utföra en beräkning på egen hand är självklart. Handelspraktiken förutsätter ett samfund vari personer överensstämmer om praktiken för handel; begreppet "handel" definieras så. Frågan är om också den matematiska praktiken förutsätter ett samfund och det är den frågan Wittgenstein ställer och det svar han ger är inte att den förutsätter ett samfund utan endast att den matematiska praktiken måste kunna delas av andra. Citatet är inte en slående och rolig anmärkning om nödvändigheten av överenskommelse mellan personer för att regelföljande måste föreligga, vilket Malcolm gör gällande och att poängen är att "precis som att upprätthållandet av handel förutsätter ett samfund så förutsätter även aritmetiken och följandet av en regel det" (WNH, s 175). Det finns t ex inget i citatet om man läser det bokstavligt som säger att aritmetik och regelföljande förutsätter ett samfund.

Malcolm säger att överensstämmelse mellan olika individer är mer fundamental än själva regelföljandet.

Begreppet regel förutsätter ett samfund inom vilket en gemensam överensstämmelse i handlingar fastställer meningen hos en regel (WNH, s 175).

Malcolm stöder sig på det Wittgenstein säger i *Remarks on the Foundations of Mathematics*, nämligen följande:

[F]enomenet språk bygger på regelbundenhet, på överensstämmelse i handling (RFM VI–39).

Det medgives att följa en regel också är byggt på en överensstämmelse (RFM VII–26).

Tolkningen av begreppen ”bygger” och ”byggt” är central för hur man ska redogöra för regelbegreppet. Det finns i huvudsak två olika sätt att tolka dem. Den ena går ut på att begreppet ”överensstämmelse” uppfattas som primitivt och mer fundamentalt än regelbegreppet samt att vi är berättigade att tillskriva oss själva egenskapen att vara regelföljare därför att överensstämmelsen mellan olika individer fixerar eller konstituerar meningen hos en regel (Temkin, Armstrong och Malcolm är exempel på anhängare av denna tolkning). Den andra går ut på att överensstämmelsen är väsentlig för regelföljandet. Den sist nämnda tolkningen överensstämmer med Wittgensteins ståndpunkt vilket inte den först nämnda gör. För det första har inte överensstämmelsen mellan olika individers tillämpningar i varje enskilda fall den funktionen att garantera att regelföljande äger rum eller att det utgör dess fundament. Man berättigar t ex inte påståendet att man följer en regel genom att hänvisa till att man överensstämmer med någon annan. Det är ens handlande i överensstämmelse med en regel och det faktum att man följer den som visar att regelföljande äger rum och inte att ens regelbundna beteende överensstämmer med någon annans.

För det andra kan vi inte förklara regelbegreppet med hjälp av begreppet ”överensstämmelse”, eftersom huruvida det finns en överensstämmelse mellan olika individer är något som bara kan bedömas med hjälp av en regel.

Ett språkspel, inom vilket någon räknar i överensstämmelse med en regel och placerar byggstenarna till huset i överensstämmelse med resultaten av beräkningen. Han har lärt sig att hantera skrivna tecken i överensstämmelse med regler. – Då du en gång för alla har beskrivit proceduren i denna undervisning och inlärnning, så har du sagt allt som kan sägas om att agera korrekt i överensstämmelse med en regel. Vi kan inte gå längre. Vi kan t ex inte gå tillbaka till begreppet överensstämmelse, därför att det är inte mer säkert att ett förfaringsätt är i överensstämmelse med ett annat, än att det har hänt i överensstämmelse med en regel. Det medgives att följa en

regel också är byggt på en överensstämmelse (RFM VII-26).

Vi bedömer identitet och överensstämmelse med resultaten av vår beräkning; det är därför vi inte kan använda överensstämmelse för att förklara räknande (RFM IV-8).

För det tredje lär vi oss inte meningen hos regelbegreppet med hjälp av begreppet "överensstämmelse".

Man lär sig inte rätta sig efter en regel genom att först lära sig användningen av ordet "överensstämmelse".

Det är snarare så, att man lär sig meningen hos "överensstämmelse" genom att följa en regel.

Om du vill förstå vad det innebär "att följa en regel", så måste du redan kunna klara av att följa en regel (RFM VII-39).

För det fjärde är inte överensstämmelsen mer fundamental än själva regelföljandet.

Följandet i överensstämmelse med regeln är GRUNDLÄGGANDE för vårt språkspel. Det karakteriserar vad vi kallar beskrivning (RFM VI-28).

För det femte är det som är oss givet i erfarenheten – t ex överensstämmelsen eller likheten i användningen – empiriska fakta, vilka är beroende av regler, dvs överensstämmelsen eller likheten i användning bedöms via en regel. Fakta existerar inte oberoende av våra regler. För att vi ska kunna ha erfarenhet måste vi förutsätta att vi har begrepp och dessa lär vi oss behärska då vi lär oss att följa regler.

Empirismens begränsningar är inte obekräftade antaganden, eller intuitivt korrekt kunskap: de är sätt på vilket vi gör jämförelser och det sätt på vilket vi agerar (RFM VII-21).

Begränsningen av det empiriska – är *begreppsutformning* (RFM IV-29).

Malcolms försök att förklara begreppet "regelföljande" med hjälp av begreppet "överensstämmelse" kan ses som ett försök att överskrida gränsen för vår erfarenhet. Men man kan inte låta överensstämmelsen mellan olika individer vara mer fundamental än själva regelföljandet,

därför om överensstämmelse föreligger kan endast bedömas då vi kan följa en regel.

Malcolms försök att filosofiskt förklara regelbegreppet i termer av överensstämmelse är misslyckat. Man kan inte förklara begreppet "korrekthet" i termer av att en enskild individs användning av ett språkligt uttryck i ett enskilt fall kan avgöras vara använt korrekt genom en jämförelse med samfundets användning i samma enskilda fall. Man kan inte låta överensstämmelsen mellan olika individer inom ett samfund utgöra normen för vad som är korrekt och inkorrekt användning av språkliga uttryck. Att medlemmarna inom ett samfund överensstämmer är dock något vi kan kontrollera; det är något som befinner sig inom ramen för det empiriska. Men den empiriska nivån förutsätter den begreppsliga nivån och det är med hjälp av begrepp vi avgör t ex om olika individer är överens i språkhanteringen. Det är inte heller överensstämmelsen mellan olika individers tillämpningar av språkliga uttryck i varje enskilt fall som fixerar meningen hos en regel.

Det metodologiska misstaget innebär att "korrekthet" förklaras så att den interna relationen mellan regeln och tillämpningen reduceras till en empiriskt kontingent relation mellan tillämpningar.

Malcolms samfundsförklaring är en skenförklaring.

Dock kan man instämma med Malcolm då han säger att "det finns *ingen* förklaring till vår förmåga att följa regler – annat än den alldagliga men sanna förklaringen att vi mottagit en särskild *träning*" (WNH, s 180). Men detta innebär inte, som vi sett, att regelföljandet implicerar ett samfund eller att träningen är ett nödvändigt villkor, utan bara ett tillräckligt sådant.

4. Fem villkor för regelföljande

Enligt Wittgenstein så kan vi kalla något för regelföljande endast om nedan nämnda villkor kan iakttas. Kan vi iaktta dessa villkor så kan vi också säga att regelföljande föreligger. Men detta är också allt. Vi kan endast ge exempel på det vi kan kalla regelföljande och inte göra som samfundstolkarna – förklara regelföljandet.

a) Om det finns en stabilitet hos företeelserna:

Om resultatet vid ett givet tillfälle blev 5, vid ett annat 7 (därför att, *som vi nu skulle säga*, det ibland blev adderat, och det ibland

upplöstes av sig självt), så det första vi sade skulle vara att bönor inte var bra för att lära ut resultat. Men om samma sak hände med pinnar, fingrar, linjer och de flesta andra saker, så skulle det vara slut med alla resultat.

”Men skulle vi ändå inte ha $2 + 2 = 4$?” – Denna mening skulle ha blivit oanvändbar (RFM I–37).

b) *Om det finns en stabilitet hos den som utför tex beräkningar:*

– Nja, det händer faktiskt aldrig att någon som har lärt sig att räkna hela tiden envetet fortsätter att få olika resultat, när han utför en given multiplikation, i jämförelse med vad som finns i aritmetikboken. Men om det skulle hända, så skulle vi förklara honom onormal, och inte längre bry oss om hans beräkning (RFM I–112).

c) *Om människorna är samstämmiga i såväl omdömena som i definitionerna:*

[F]enomenet språk är baserat på regelbundenhet, på överensstämmelse i handling.

Här är det av den största betydelse att alla eller den enorma majoriteten av oss är överens i särskilda saker. Jag kan t ex vara ganska säker att färgen på detta objekt kommer att kallas 'grön' av de allra flesta mänskliga varelser som ser det.

Det skulle vara tänkbart att människor av olika härkomst behärskade språk som alla hade samma vokabulär, men där meningen hos orden var olika. Ordet som betydde grön i en folkgrupp betydde liknande hos en annan, bord hos en tredje osv. Vi kunde till och med föreställa oss att samma satser användes av folkgrupperna, men med olika innebörder.

I det här fallet skulle jag inte säga att de talade samma språk.

Vi säger, för att kunna kommunicera, att människor måste vara överens med varandra om meningen hos ord. Men kriteriet för denna överensstämmelse är inte bara överensstämmelse med referens till definitioner, t ex ostensiva definitioner – utan *också* en överensstämmelse i omdömen. Det är väsentligt för kommunikation att vi är överens i en mångfald omdömen. (RFM VI–39)

”Du säger alltså att människornas samstämmighet avgör vad som är riktigt och vad som är falskt?” – Det är vad människorna *säger* som är riktigt och falskt; och ifråga om *språket* stämmer människorna överens. Detta är ingen samstämmighet i åsikter utan i livsform. (FU § 241)

d) *Om det finns ett träningsmoment:*

Om en av två chimpanser vid ett tillfälle krafsade figuren | – – | i marken och den andra därpå serien | – – | | – – | osv så skulle den första inte ha givit en regel och inte heller skulle den andra följa den oavsett vad helst som pågick i båda deras medvetanden.

Om det däremot observerades, tex fenomenet av en typ av instruktion, av att visa hur och av imitation, av lyckosamma och missriktade försök, av belöning och bestraffning och liknande; om den som i längden hade blivit tränad så lade figurer vilka han inte hade sett förut en efter en i sekvens som i det första exemplet, då skulle vi troligen säga att den ena av chimpanserna skrev ned regler, och att den andra följde dem (RFM VI-42).

e) *Om det finns en regelbundenhet i handlingar:*

Men hur är det med den här konsensus – betyder det inte att *en* mänsklig varelse inte kunde räkna ensam? Nja, men *en* mänsklig varelse kunde hur som helst inte räkna bara *en* gång i sitt liv (RFM III-67).

Applicerandet av begreppet 'följa en regel' förutsätter en sedvana. Härav skulle det vara nonsens att säga: att endast en gång i historien så följde någon en regel (eller en vägs skylt; spelade ett spel, yttrade en mening, eller förstod en sådan; och så vidare (RFM VI-21).

För att kunna beskriva fenomenet språk, så måste man beskriva en praktik, inte bara något som händer en gång, *oavsett vilken sort*.

Det är mycket svårt att inse detta (RFM VI-34).

Vi ser att de ovan nämnda villkoren säger oss att bestämningen av begrepp är beroende av den empiriska nivåns beskaffenhet och detta gäller inte bara bestämningen av empiriska begrepp utan också av matematiska och logiska sådana.

Om världen ständigt förändras så att ingen regelbundenhet finns så kan våra empiriska satser om världen inte längre ha någon användning. Om våra förnimmelser plötsligt upphör så har våra förnimmelsebegrepp inte längre någon funktion. Alla föremål eller företeelser av en viss typ måste ha en eller flera egenskaper, t ex att bönor och andra ting inte ständigt förändrar sin form, massa, tyngd, storlek eller förändras till antalet. Om deras egenskaper ständigt förändras så kan vi inte ha de begrepp vi har idag. Om människan ständigt får fel resultat så ses han inte ens som tokig. Om vi inte överensstämmer i våra handlingar, dvs om dessa ständigt växlar så att de vid ett tillfälle stämmer överens men inte vid ett annat så har våra begrepp inte längre någon funktion. Om vi inte kan iaktta ett träningsmoment eller att träningsmomentet ständigt förändras så att ingen regelbundenhet i träningen kan iaktas så kan vi troligen inte säga att regelföljande föreligger. Om det inte finns en regelbundenhet i våra handlingar, dvs om dessa regelbundenheter varierar från fall till fall eller helt enkelt upphör så har våra begrepp inte någon användning.

Vi ser att Wittgenstein förutsätter för resultaten på den begreppsliga nivån att den empiriska nivån måste vara beskaffad på ett särskilt sätt.

Om världen vore annorlunda vore också våra begrepp annorlunda. Det finns alltså ett intimt samband mellan världen och språket och sambandet mellan dem ”utgörs av definitioner av ord, och dessa tillhör grammatiken, så att språket förblir oavhängigt och autonomt” (PG, s 97).

Men fastän det finns ett intimt samband mellan språket och världen så kan vi inte kan förklara regelbegreppet med hjälp av begreppet praktik (att det krävs en praktik för att ett uttryck för en regel – en regelformulering – ska vara välbestämd, och inte behöva tolkas är något helt annat) eller hävda att begreppen ”träning” och ”överensstämmelse” är mer primitiva och fundamentala än själva regelföljandet.

Litteratur:

ARMSTRONG, BENJAMIN F JR, "Wittgenstein on Private Languages: It Takes Two to Talk", (TTT). *Philosophical Investigations*, 7, 1984.

MALCOLM, NORMAN, *Wittgenstein: Nothing is Hidden* (WNH). Basil Blackwell, Oxford, 1988.

TEMKIN, JACK, "A private Language Argument" (PLA). *The Southern Journal of Philosophy*, vol XXIV, No 1, 1986.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Filosofiska Undersökningar* (FU). Bonniers. Stockholm. 1978.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Grammar* (PG). Basil Blackwell, Oxford. 1984.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM). Basil Blackwell, Oxford. 1978.

MONICA RESIC

Är Peter Singer fascist?

I västvärlden skattas Peter Singer som en av de mest framstående djuretikerna. Sedan hans bok *Animal Liberation* kom ut 1975 har han, i främst de anglosaxiska länderna och till viss del i Skandinavien, uppmärksammats och rönt framgångar med sin djärva moralfilosofi. I dessa länder nämns han mest i djuretiska sammanhang där hans tal om djurs oförtjänt låga värde och deras rättmätiga plats inom utilitarismens omsorgscirkel dominerar. I Tyskland däremot är det hans teorier om eutanasi och abort som blivit utmärkande för honom, och han har kommit att allmänt föraktas som människofientlig och fascistisk.

I den tyska feministiska tidskriften *EMMA* (mars/april 1994 s 68–73) diskuterade journalisten Cornelia Filter det tyska mottagandet av Peter Singers teorier. Hans tankegångar uppmärksammades på bredare front först i juli 1989, i samband med en artikel om honom i *Die Zeit*. Artikeln som får betecknas som en seriös och nyanserad analys, följdes upp av en intervju med den rullstolsbundne talesmannen för det tyska handikappsförbundet, Franz Christoph, som presenterade sin tolkning av Singers budskap. Han hävdade att man skulle förstå Singers frågeställning som ett ifrågasättande av de svårt handikappades rätt att leva. Han propagerade vidare för bannlysning av såväl Singers böcker som av hela debatten. Christophs felaktiga tolkning har inte vidare utmanats av någon initierad debattör, utan den har istället spridits och vunnit insteg i folks medvetanden som den korrekta tolkningen. Även andra tidskrifter, som gör anspråk på seriös journalistik t ex *Der Spiegel* har intagit Christophs position och brännmärkt Singer som mördare och fascist. Därefter har få tyskar haft intresse av att mera ingående studera Singers, i övriga västvärlden välrenommerade, böcker.

Hur ska man då förstå denna unika motvilja mot att vilja ta del av Singers egentliga budskap? Jag tror att man främst bör söka svaret i

landets nationalsocialistiska förflutna. Under dessa tolv år (1933–1945) kom det mänskliga värdet att successivt urholkas och leda till diskriminering av vissa folkgrupper till fördel för andra. Regimens övergrepp mot grupper som t ex judar, zigenare, homosexuella och mentalsjuka resulterade i bland annat tvångssteriliseringar, eutanasi och brutala människoexperiment. Den fullständiga moraliska relativiseringen av det mänskliga värdet kostade miljontals människor livet i tredje riket, och har under efterkrigstiden skapat en ständig beredskap mot fascistiska yttringar i samhället. I ett försök att bearbeta de nazistiska rötterna har man under efterkrigstiden urskillningslöst attackerat varje grodd som misstänkts kunna växa till ett fascistiskt ogräs. Ur skräcken för att förflutna ideologiska virus på nytt ska bryta ut steriliserar man även det litterära landskapet. Det är i denna saneringsprocess man finner Peter Singer och hans ”dubiösa” ståndpunkter. Hur har då en erkänd forskare som Singer hamnat i avfallshögen?

Konflikt uppstår lätt när försök görs att minska avståndet mellan människors och djurs värde, eller när det oantastliga mänskliga värdet relativiseras. Det värde människan tillskrivits kan inte relateras till något annat än sig självt, varför en s k nyanserad syn blir otänkbar. Få länder har som Tyskland så konsekvent försökt jämställa *teorin* om det mänskliga värdet med målsättningen att i *praktiken* behandla människor därefter. Tankegången från 1700-tals filosofen Immanuel Kant att varje människa ska behandlas som mål och aldrig som medel, har funnit sin mest pregnant tolkning i dagens efterkrigstyskland. När så någon uppmärksammas företräda ståndpunkten att man genom förnuftet och ifrågasättandet av givna värden kan komma till en något annorlunda syn, blir det enda botemedlet censur av hela debatten. Det hela rör sig alltså på ett känslomässigt plan och blir svåråtkomligt med rationella medel.

Vad är det då i Singers texter som frambringat denna inflammerade situation? Hur kan annars förnuftiga och resonabla människor bli så känslomässigt upprörda att de avfärdar diskussionen innan den har börjat? (Man kan ta del av den fientliga stämningen i Tyskland till Singer i hans egen bok, där han ägnar hela epilogen åt det.)

Singer, menar hans antagonister, ställer frågor som retoriskt leder till ett fascistiskt svar. Att läsa hans texter tvingar därför ofelbart läsaren till att inta en fascistisk ståndpunkt. Vilka är då dessa hotfulla frågor som Singer med närmast sokratisk majeutik ställer?

Enligt Singers egen utsago (Singer, P: *Practical Ethics* 2 uppl. 1993 s 337–359) ställer han frågor kring hur man ska värdera mänskligt liv. Ska mänskligt liv bevaras till varje pris? Vilken moralisk signifikans har skillnaden mellan att låta någon dö genom att avstå från att ge livsnödvändig medicinering och att träda in och ge aktiv dödshjälp? Och varför är eutanasi för gravt skadade barn så mycket värre än förespråkandet av abort, när samma människor kan vara emot blotta diskussionen av det förra, men anhängare av det senare?

Att besvara frågorna ger dels utrymme för tvivel på människans absoluta värde och dels finns risk för att man med rationella medel kan komma fram till ståndpunkten att fall finns då det mänskliga värdet som sådant får åsidosättas.

En stridsfråga för vänsterintellektuella och feminister är just kvinnans rätt till fri abort. Även Singer stödjer en liberal lagstiftning på området. Samma individer som förordar fri abort går i bräsch för bannlysningen av Peter Singer, tillsammans med handikappförbunden och olika akademiska inriktningar. Genom att kraftigt förenkla frågeställningarna och bortse från Singers komplexa argumentering försöker man peka på människoföraktande uttalanden, som framhäver en elitistisk inställning. Singer anklagas för att lägga stor vikt vid offentliga utgifter för gamla och sjuka människor. Barn som inte är ”livsdugliga” kräver likaså stora kostnader, vilka bättre kunde användas för att lyckliggöra friska människor. Någon som ägnat Singers teorier lite tid och eftertanke får nog svårt att tillskriva dessa åsikter en tänkare som Singer. Parterna verkar röra sig på två olika plan från skilda perspektiv. Medan censurförespråkarna tyngs och fjättras av det historiska oket, som omöjliggör varje form av diskussion kring det mänskliga värdet, lever Singer i en tid som genom sina nya tekniska och naturvetenskapliga landvinningar är i akut behov av en etik som följer denna expansiva utveckling. I dagsläget ligger den etiska diskussionen hästlängder efter den forskning som den syftar till att utvärdera och ta ställning till. Singer har gripit sig an denna ytterst angelägna uppgift. Inom den tyska moralfilosofin och teologin bearbetas fortfarande tankegodset från främst Kant. Frågor som rör djuretik eller människans okränkbara ställning har på sin höjd skrapats på ytan. Man skulle lite grovt kunna säga att bakgrunden till kontroversen bygger på en tung historisk belastning parad med en viss tröghet och konservatism i valet av de akademiska frågeställningarna. De nya ovana frågeställningar

som konkretiserades ur den internationella aktuella debatten tangerade tabuiserade temaområden. Konfrontationen mellan en bildad tysk allmänhet, med ett kantianska arv och ett samvetstyngt nationalsocialistiskt förflutet blev dramatisk.

Professorn i pedagogik vid Dortmunds universitet, Christoph Anstötz tragiska öde kan exemplifiera hur långt samhällets "anti-nazistiska hållning" drevs. (Fallet redogörs för även i artikeln i *EMMA*. Vidare kan man ta del av den fientliga stämningen i Tyskland till Singer i hans egen bok, där han ägnar hela epilogen åt det.)

I juni 1989 bjöds Singer in till Dortmunds universitet att föreläsa. När den kommande föreläsningen blev känd för allmänheten bildades snabbt en front av handikappade, vänsterradikala och kvinnor mot genetik, som gick till storms mot såväl Singer som professor Anstötz. Föreläsningen tvingades inställas. Samma år upprepades detta händelseförlopp oavsett var Singer avsåg föreläsa och föreläsa om. Singer blev avvisad eller utbuad och personerna ansvariga för inbjudan blev trakasserade. 1993 då deklARATIONEN för människorättigheter för apor skrevs under av 29 erkända forskare fanns endast ett tyskt namn med på listan, professor Christoph Anstötz. Han hade sedan juni 1989 trakasserats av olika samhällsgrupperingar och hans kollegor vid universitet hade tagit avstånd ifrån honom. I och med att han hade satt sitt namn på listan intensifierades trakasserierna och han uppmanades allt oftare att ta avsked från sin post. Anstötz som liksom Singer intresserat sig för frågor kring livets kvalitet och dess värde gav upp kampen. Efter en tilltagande akademisk isolering och brännmärkt i samhällets ögon valde han att under hösten 1993 gå döden till mötes. Intoleransen hade krävt ett liv på toleransens altare.

Denna första rond mot Singer vanns av censurans anhängare. Men striden var än inte över. I ett extranummer av tidningen *Aufklärung und Kritik (Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie)*, utgiven av *Gesellschaft für Kritische Philosophie* i Nürnberg, behandlades Peter Singer-frågan ingående. I förordet slungar ordförande Georg Batz ut de mest hätska anklagelser och går till en veritabel frontalattack mot såväl censurförespråkare som stillatigande åskådare. Han jämför bannlysningen av Peter Singer med medeltidens inkquisition och drar sig inte för att etikettera motståndarlägret som fascister, lögnare och fanatiska fundamentalister.

Extranumret syftar till att ge Singers teser en rättvis och djup-

lodande analys. I 14 uppsatser på drygt hundra sidor behandlas olika delar av Singers tankegods. Författarna belyser frågor bl a kring hans djuretik, synen på människovärdet, eutanasi och debatten om honom i det tyska samhället och hur man ska förstå den kraftiga reaktionen. Bland uppsatsförfattarna märks Helmut Kaplan (djuretiker och ordförande i vegetariska sällskapet), Jean-Claude Wolf (professor i filosofi, Schweiz), Peter Singer och Helga Kuhse.

Boken är ett utmärkt bidrag till diskussionen och önskar göra upp med det rådande debattklimatet. Den erbjuder med sina initierade essäer en ljusning och uppluckring av tabuiserade frågeställningar. Men även om boken innebär en brytning av kontrahenternas ställningskrig, återstår frågor kring hur man bäst handhar de känsliga ämnen som associeras till den tyska nationalsocialismen.

Kan man tillintetgöra grunden för ett nazistiskt tankegods genom att censurera vissa frågeställningar? Man kan fråga sig om någon verkligen tror att detta sätt att förneka berättigandet av den samhälleliga diskursen löser det tyska problemet med *Bewältigung* (bearbetandet av det nazistiska förflutna). Är det inte snarare så att den som begränsar sig till de politiskt korrekta frågeställningarna blir dess fånge och styrs av olika tabuföreställningar. Och riskerar man inte att förbli fjättrad av historiens ok när förträngningar upphöjs till det etiskt korrekta. Bör inte istället den fria samhällsdebatten vara den korrekta normen, där kampen om att övertyga vinnas av det bästa rationella argumentet. Det var väl värdet av tolerans och den fria samhällsdebatten Voltaire syftade på när han i ett brev skrev: "Jag tar helt avstånd från Edra åsikter men kommer ändå in i döden att slåss för Er rätt att uttrycka dem."

ASTORRE SENNIS

Vi behöver en ny Amnesty

1. En jämförelse

De politiska fångarnas situation runt om i världen väcker gemene mans berättigade och obetingade medkänsla. Det finns en annan mycket större grupp vars levnadsöde lämnar de flesta oberörda: brottslingarna. Om vi för ett ögonblick bortser från orsakerna till dessa båda gruppers olycka och begränsar oss till att jämföra deras belägenhet måste vi medge att i väsentliga avseenden är brottslingarnas situation den mest beklagansvärda.

I sin olycka kan den politiska fången bevara sin känsla av människovärde. Hans konfrontation med myndigheterna kan för både honom själv och andra framstå som en kamp för människovärde och ett bättre samhälle.

Men den vanlige brottslingen? Vad betyder fängelsetiden för hans självkänsla och känsla av människovärde? Vad betyder straffet för den som redan genom sitt brott visat sitt främlingsskap i tillvaron? Vilken tröst kan han finna när han ser tillbaka på sitt liv och vilka förhoppningar kan han hysa för framtiden?

Vad är detta för jämförelse? – tycker många. Brottslingarnas olycka är ju självförvållad! Låt oss titta närmare på den saken.

2. Vilka är de?

En del barn far illa redan vid späd ålder. För andra – alltför många – innebär mötet med skolan en ändlös serie av frustrationer med gnagande känslor av otillräcklighet som följd. Man har t.o.m. kunnat konstatera en sänkning av intelligenskvoten för dessa barn mellan första och sjätte skolåret. *Ingen människa kan klara sig helskinnad om hon, under de mest formbara åren av sitt liv, har fått genomlida en sådan erfarenhet.* Det finns de som lämnar skolan utan att kunna läsa

eller skriva ordentligt. Vilken inställning till sig själv och till samhället får en människa när hon efter nio påågsamma år av påtvingad "utbildning" lämnar skolan som analfabet?

Trotset och aggressiviteten hos många ungdomar är snarare sundhetstecken än sjuka drag. Ett rimligt svar på en orimlig situation.

De utsatta barnen söker vanligen tröst hos dem som delar deras misslyckanden, och det bildas gäng som blir lätta offer för både alkohol och narkotika. När de sedan blir "straffmogna" tar samhället hand om dem och beseglar deras öde. Det är bland dessa redan hårt drabbade barn som brottslingarna rekryteras. De är dem vi sedan brännmärker som "skyldiga"; skyldiga till att ha vuxit bland vuxna som antingen inte velat, eller inte orkat räcka dem en hjälpande hand.

Det är inte svårt att gissa från vilken socialgrupp de flesta av de "misslyckade" barnen rekryteras.

I många fall vet vi faktiskt inte vad som gör att en människa blir en brottsling. Men enl. lagen kan en dom bara falla när "bevisen" är säkrade. Visserligen kan själva gärningarna eventuellt bevisas. Det går däremot aldrig att bevisa vad som drivit en människa till brottet. Det vi med säkerhet vet är att runt om i världen, inspärrade i olika fängelsehålor och utsatta för grymma och förnedrande behandlingar, finns det miljontals människor som aldrig fått en chans i livet, människor som varit dömda på förhand. Om deras öde råder en påfallande tystnad. *Var finns en "Amnesty" för dessa människor?* Man påminner sig Nadesjda Mandelstams bittra utrop om stalinismen: "Tystnaden är det verkliga brottet mot mänskligheten!"

3. Vilka är vi?

Benägenheten att begå otillåtna handlingar är allmän. Det är när vi avstår från att följa våra förbjudna impulser som vi upprörs om någon annan vågar göra det, och för att sedan känna oss dygdiga behöver vi syndabockar. Vi behöver hatobjekt. Eftersom det i dagens samhälle inte är gångbart att känna avsky måste avskyn kläs i acceptabla former. Man omvandlar avskyn mot brottslingen till berättigad harm, framsprungen ur "omtanke" om brottets offer. Argumentet är orimligt. Omtanke är ett uttryck för välvilja och välvilja har inte avskyn bland sina verktyg.

Vissa attityder ärvs. Rasism och antisemitism är exempel på detta. Vår avsky för brottslingarna är av gammalt datum. Vår historia är fak-

tiskt en ändlös räcka av illdåd begångna mot dem som vågat bryta mot lagar eller konventioner. Nästan alla som inte plikttröget ställt in sig i leden, eller bara avvikit på något sätt har råkat illa ut. Dessa människor har vi förföljt, rådbråkat, stenat, bränt på bål, lynchat, osv osv.

Det är utom allt tvivel att mänsklighetens ojämförligt största förbrytelse är den som genom tiderna drabbat "de avvikande". Det är vi, de "oskyldiga", som har stått för den.

För en del år sedan skrev P P Heinemann: "Folkmordets brott begås inte i mordögonblicket, utan långt före, när offren isoleras och placeras i en kategori – judesvin, finnjävel, nigger,... Kategoritänkande skapar den psykologiska distans mellan offret och bödeln som möjliggör diskriminering, apartheid, folkmord".

Heinemann glömde att ta med de kriminella i sin uppräknig.

De som inte känner igen sig i den bild jag målar, måste begrunda att de övergrepp som samhällen i alla tider gjort sig skyldiga till mot dem som inte anpassat sig, skett med allmänhetens varma stöd. Vi får inte glömma att offentliga bestraffningar och avrättningar var regelrätta folkfester.

Trots att lagarna för det mesta utformats som försvar för de besuttnas privilegier, hade folket – de exploaterade – beredvilligt ställt sig bakom dessa. Det var småfolket som erbjöd sina tjänster som poliser och bödlar åt sina förtryckare, trots att det var de egna barnen de jagade och avrättade.

Någon kan invända att detta är historia, att i vår tid är sådana excesser omöjliga. Det må vara sant, men låt oss inte glömma att drivkrafterna som möjliggjorde dessa excesser är lika verksamma nu som då. Och nu som då uppfattade en "rättskaffens" människa sig själv som hygglig och human trots sin delaktighet i gärningar som i efterhand framstår som illdåd. Det som skiljer oss från dem är att vi är födda senare, och tack vare ett fåtal människors insiktsfullhet har civilisationen under tiden tagit några stapplande steg framåt.

Som våra fäder kommer även vi, i sinom tid, att inta vår plats i mänsklighetens dystra urkund. Vi – det stora flertalet – är varken ädlare eller gudare än våra fäder, som de har vi bara anpassat oss till de för tillfället rådande förhållandena.

4. Skilda moraluppfattningar

I frågan om moralen har vi inte gjort oss fria från gamla föreställ-

ningar som har sina rötter i en tid då människans natur betraktades med misstro, och därför blev vår moraluppfattning huvudsakligen negativ och livsfientlig. Om människobarnet tilläts följa sina naturliga böjelser skulle det bli ont, trodde man. För att få det att bli god använde man sig av två ”beprövade” metoder: Straff och belöning. Straffet skulle skrämja barnet till godhet och belöningen skulle muta det till godhet.

Men i vår kultur finner vi även en motsatt tankeströmning: Uppfattningen att människan är en i grunden social varelse som förmår utveckla en naturlig känsla av samhörighet om denna inte hindras från att växa.

Medan den negativa moralen har straff och fördömande som bote-medel mot ”det onda”, förlitar sig den positiva moralen på förståelse och respekt i kampen för ”det goda”, och betraktar den negativa moralen och dess metoder som själva orsaken till ”det onda”. Den grundar sin tro på övertygelsen att fördömandet inte springer ur kärlek och omtanke, utan ur hat och förakt.

Fördömandet raserar individens självkänsla: Själva grunden till vår känsla av samhörighet. Därför skadar fördömandet alltid sitt offer utan att någonsin åstadkomma något positivt. Bokslutet kommer alltid att stanna på minussidan, och de tillfälliga resultat man tillskriver fördömandet är enbart skenbara. Den människa som jag föraktar och fördömer kan jag inte förbättra. Det enda jag uppnår med förakt är fientlighet och hat. Även om fördömande kan i vissa fall skapa laglydighet, är laglydighet utan känsla av samhörighet en neurotisk anpassning som bär en förträngd ondska i sig, den ”välanpassades” ondska, den som J Dewey beskrev som: ”den hämnd som den mänskliga naturen tar för de lidanden som den i moralens namn tillfogas gång efter annan”.

5. Den laglydiga asocialiteten

Vad våra krig och rustningar kostar mänskligheten överstiger vår fattningsförmåga.

Men även de ekonomiska konsekvenserna av den allmänt utbredda ”normala” oärligheten, med den omfattande kontrollapparat den kräver, torde vara av en helt annan storleksordning än kostnaderna för brottsligheten. ”Respektabla”, välanpassade människor är idag i full färd med att ödelägga och plundra världens resurser. Och vilka är

kostnaderna för det politiska maktspelet, och för de otaliga miljöbrotten? Det är värt att notera att ingen förväntar sig att vi skall spärra in Bofors, Nestlés och Ciba-Geigys direktörer trots att deras brott förorsakar lidanden av en storleksordning som ingen kriminalitet någonsin kan komma i närheten av. Vår fåraktiga attityd inför de ”starka” och prestigefyllda i samhället har sin baksida i vårt förakt för de svaga och utsatta.

De senaste sextio åren har över 90 miljoner liv släckts genom den normala, laglydiga människans försorg.

Asocialiteten är ett stort samhälleligt problem som vi måste ta itu med. Den har sin grogrund i vår bristande känsla av samhörighet – som ökar då det moderna samhället alltmer får karaktären av ”Gesellschaft” på bekostnad av dess ursprungliga innebörd av ”Gemeinschaft”.

Men asocialitet är inte liktydigt med brottslighet. Den uppmärksamhet som brottsligheten får är av fel sort då den hindrar oss från att fästa blicken på det verkligt stora samhälleliga problem som den *laglydiga* asocialiteten utgör. Att måla fan på väggen är en beprövad metod som går hem hos flertalet då vi alla bär på undertryckta aggressioner. Man drar därför gärna fram och förstorar upp kriminalitetens roll – den är ju så iögonenfallande – till skillnad från asocialiteten hos den normale, välanpassade, som är svårgripbar då den verkar genom mer eller mindre sanktionerade kanaler. *Det är denna asocialitet som fräter på samhällets resurser, både de materiella och de andliga.* Dess vanliga uttryck är respekt för de yttre formerna och motsvarande ringaktning för innehållet. Paragrafrytteri, prestige och karriärism, status och betyg blir ersättning för rättvisekrav, intresse för eget arbete, mänsklig anknytning och kunskap. I sina mildare former kan vi upptäcka den i nästan omärkliga svinn på arbetsplatser, skatteflykt, missunnsamhet, mobbning, allmänt fusk och rofferi, osv... När trycket ökar ger den sig till känna i mer dramatiska former och visar sin verkliga styrka genom att bryta igenom de vanliga fördämningarna av ytlig anständighet. Rashat, krav på dödsstraff, lynchningar, judepogromer osv. är alla uttryck för denna neurotiska form av anpassning.

Vad Överheten är i stånd till får vi dagligen bevis på runt om i världen. Att tro att just vi i det här landet utgör ett undantag är en illusion. Det finns ett fall som är emblemiskt, Dreyfussaffären. Den avslöjar bräckligheten i den moraliska grunden på vilken den samhälleliga maktapparaten vilar.

Som ovan antytts kan en del av brottsligheten förklaras som en medveten eller omedveten reaktion mot denna anpassning. Och mycket av straffsystemet förklaras av att de reaktionära rösterna, den alltid latent ondskan, får vind i seglen när brottsligheten ökar.

6. Kan vi avvara straffet?

Kan vi avfärda tanken på att straffet är en sund anpassningsfaktor? Åstadkommer inte naturen en förträfflig anpassning hos allt levande genom att "straffa" den som bryter mot dess lagar? Några faktorer måste beaktas vid en sådan jämförelse:

För det första är naturen amoralisk och "likgiltig" för den drabbade. För det andra drabbar ett brott mot naturens lagar utan något avseende på ras, social ställning, inkomst osv. Detsamma kan knappast sägas om våra lagar, vare sig det gäller meningsfullhet eller rättvisa. För det tredje drabbar naturens straff med hundraprocentig säkerhet och därigenom uppnås en hundraprocentig effektivitet. När straffåtgärderna inte kan tillämpas med en sådan konsekvens blir resultaten tvivelaktiga, och ofta kan effekten bli den motsatta. Men den allvarligaste invändningen i jämförelsen är att naturens straff inte har några psykiska övertoner. Naturens straff bryter inte ner sina offer. *Naturen fördömer inte.*

Argumentet för att bevara fängelserna är att straff är ett effektivt avskräckningsmedel. Det följer principen "ont skall med ont fördrivas", en av den negativa moralens grundtankar. Resultaten är följdriktiga: Fängelserna befäster och fördjupar brottsligheten.

Gång på gång har ett fåtal insiktsfulla människor både här och på andra håll påtalat fängelsernas nedbrytande inverkan på de intagna. Varför görs ingenting när det är allmänt känt att fängelserna snarare är skolor i brott än förbättringsanstalter? Vilka är krafterna som hindrar en både human och samhällsnyttig reform?

När brottsligheten ökar försöker man inte utröna orsakerna och undanröja dem. Man ropar på fler poliser och strängare straff i stället.

Vad göra? Självklart kan ingen neka oss rätten att försvara oss. Vissa människor är farliga för sin omgivning och måste oskadliggöras. Uppgiften är säkerligen inte lätt men huvudsaken är att vi inser både det grymma och det hopplösa i det vi gör idag, och att vi genomskådar fördömandets destruktiva väsen. *Vi kan inte förvänta oss några framsteg förrän vi blir mogna att behandla lagbrytarna med samma respekt*

för deras människovärde som den som tillkommer alla andra grupper i samhället.

Att bli bemött med förståelse och respekt kan för många av dessa olycksbarn bli en helt ny erfarenhet, och förhoppningsvis en vändpunkt i livet. Förståelse och respekt är läkande krafter och om vi en dag skall förstå denna enkla sanning kommer vi att kunna ta *första steget* mot en lösning av brottsligheten.

7. Skall man satsa på återanpassning?

Bland de kriminella finns det alla sorters människor, även sådana som kunde bli en utomordentlig tillgång för samhället, då de ofta är människor som vågat göra motstånd mot våra krav på anpassning till en förljugen och orättfärdig värld. Låt oss därför grundligt diskutera vad vi menar med "återanpassning" utan att glömma att anpassning och socialitet inte är liktydiga begrepp. *Antagligen ser världen ut som den gör därför att vi haft för många anpassningar och inte tvärtom.*

8. Allmänpreventionen

Om jag inte missminner mig var det i romanen 'Bröderna Karamazov' som Dostojevskij skrev följande rader (jag citerar ur minnet): "Om vi skulle bygga ett hus i vilket mänskligheten för all framtid kunde leva lycklig, men om detta hus byggdes på en enda människas tårar, skulle detta hus vara ett ont".

I primitiva kulturer offrades människor – syndabockar – för att skydda samhället mot olika kalamiteter. En barbarisk praktik som hör till en förgången tid, kan man tycka. Det var inte så länge sedan samma princip återopades när vissa grupper, inför en hotande spridning av syfilisplågan krävde att de som drabbats av sjukdomen skulle vägras läkarhjälp, för att på så sätt avskräcka andra från att inlåta sig i "lösa förbindelser". Ett orimligt och otäckt krav, kan man tycka.

Regeln om allmänprevention som vi dagligen praktiserar – enl. vilken straff skall drabba vissa människor för att avskräcka andra från att begå brott – är till punkt och pricka en tillämpning av syndabocksprincipen.

De ovan citerade raderna av Dostojevskij uttrycker en annan människosyn, och en insikt om vad begreppet *människovärde* innebär.

Civilisationens egentliga framsteg kan snarare mätas i graden av respekt för individens värde, än i övriga kulturella landvinningar.

Dagens samhälle är fortfarande barbariskt då det förgriper sig på en utsatt grupp och förvägrar den dess människovärde.

Vägen mot ett samhälle som besjålas av den människosyn som uttrycks i citatet ovan är lång. Låt dess inställning till medmänniskan bli den utopi mot vilken vi strävar.

NOTISER

¶ Den rumänske filosofen och teologen Andrei Plesu har skrivit en bok som kom ut 1988 under titeln *Minima moralia*. Den har nu utgivits i svensk översättning som *Tårarnas gåva*. Dualis förlag 1995.

¶ Enligt en notis i tidningen Metro, som återger ett TT-telegram, tror två amerikaner av tre att djävulen finns och en av tre har funnit en personlig dragning till honom.

¶ Stefan Berglund har disputerat i Lund på en avhandling i praktisk filosofi med titeln *Human and Personal Identity*, Lund University Press 1995.

¶ Från engelska institutionen i Stockholm har utgivits en doktorsavhandling, författad av Yvonne Martinsson, med titeln *Eroticism, Ethics and Reading*, Almqvist & Wiksell 1996. I bibliografin hänvisas till en artikel av W K Wimsatt och M C Beardsley, som uppges heta "The Affective Phallacy". Kan det vara en avsiktlig lustighet i postmodern anda?

¶ Sören Halldén, tidigare professor i teoretisk filosofi i Lund, har utgivit *A Socratic Approach to Morality*, Library of Theoria nr 20, Thales 1995.

¶ Zalma M Puterman, som är forskare i praktisk filosofi i Uppsala, har utgivit *Den historiska materialismens inre motsättningar, En studie i marxistisk filosofi*, Thales 1996.

¶ I Filosofisk tidskrift har tidigare förekommit några inlägg om idrott och facism, med anknytning till en DN-artikel av Torbjörn Tännsjö. Ingvar Johansson och Roger Fjällström har kommenterat den. Tännsjö besvarar en del invändningar i en artikel som ingår i en nyutkomna bok med titeln *Sporten eller livet*, Heatwawe förlag 1996. Boken är en antologi om huliganism, kroppsfixering och idrottsliga ideal.

¶ Thomas Wetterström, framstående filosof och docent i Göteborg, har oväntat avlidit i mars i år. Wetterström, som var född 1942, publicerade senast en längre artikel om sin lärare Ivar Segelbergs teori om medvetandet och världen i *Filosofisk tidskrift* nr 4, 1995.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är redaktör för tidskriften, *Klas Roth* är doktorand vid lärarhögskolan i Stockholm, *Monica Resic* är doktorand i idé- och lärdomshistoria i Lund och *Astorre Sennis* är skriftställare i Stockholm.

böcker från thales

Nya titlar våren 1996



Library of Theoria no. 20
ISBN 91-87172-71-2
223 sidor. Cirkapris 242 kr

A Socratic Approach to Morality
SÖREN HALLDÉN

Library of Theoria no. 21
ISBN 91-87172-73-9
255 sidor. Cirkapris 262 kr

Logical Physics
KAI BØRGE HANSEN

ISBN 91-87172-74-7
180 sidor
Cirkapris 147 kr

*Den historiska materialismens
inre motsättningar*
ZALMA M. PUTERMAN

Marx' historiska materialism såsom den är framställd i "Förordet till kritiken av den politiska ekonomin", och särskilt när denna skrift konfronteras med andra av hans skrifter, uppvisar en hel del oklarheter, spänningar och/eller motsättningar. Att bringa dessa i dagen är författarens avsikt med denna studie. Men samtidigt vill han också visa att även där Marx är oklar eller mot-sägelsefull finns det ett stimulerande filosofiskt djup hos honom.

Böckerna kan köpas eller beställas i bokhandeln. De kan även beställas direkt från Bokförlaget Thales, c/o Bokförlaget Nya Doxa AB, Box 113, 713 23 Nora (direktpris 25 % under cirka-pris). Porto tillkommer.

FILOSOFISK TIDSKRIFT har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- manus bör dessutom bifogas på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas per datorpost till adress Lars.Bergstrom@philosophy.su.se
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

Tidigare årgångar av Filosofisk tidskrift kan beställas från Bokförlaget Thales, Redaktionen, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse.

För 1980 — 1991 är priset 50 kr/årg, enstaka ex 15 kr

För 1992 — 1995 är priset 120 kr/årg, enstaka ex 35 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

