

Dualism och holism som kulturfenomen

1. Problemställning

I sin analys av kunskapsteoretiska problem säger Richard Rorty (1980) att tre tankar har påverkat kunskapsteorins utveckling: Descartes uppfinning av "själen", Lockes uppfinning av "mentala processer" och Kants anspråk på att medvetandet och kognitiva processer måste analyseras och förstås utifrån de transcendentala förutsättningar, som gör objektiv kunskap möjlig.

Jag skall mot denna bakgrund hävda två teser och diskutera dem: (1) Cartesiensk dualism och Descartes mekanistiska världsbild har påverkat både vårt vardagstänkande och samhällsvetenskapliga och naturvetenskapliga teorier så djupt att vi fortfarande är fångna i denna begreppsram. (2) Kantianskt transcendentalt tänkande har varit den begreppsram som den klassiska sociologin utgått ifrån. I själva verket kan man hävda att denna sociologi tagit det som sin uppgift att ersätta den kantianska teoretiska och praktiska filosofin med dess motsägelser med en vetenskap om samhället (se tex Rose 1981). I den utsträckning kritiken mot Kants transcendentalfilosofi och mot den neokantianska reformismen av denna filosofi är berättigad, träffar den också sociologins kunskapsteoretiska förutsättningar.

Jag skall diskutera dessa två teser. Därefter skall jag försöka ange alternativa kunskapsteoretiska utgångspunkter till både cartesiensk dualism respektive mekanistiskt tänkande och till en kantiansk eller neokantiansk transcendent position. Alternativet bygger på språkfilosofiska resonemang, dock med anknytning till Hegels kunskapsteoretiska anspråk.

2. Begreppet "kultur"

Eftersom jag hävdar att de cartesienska och kantska tankegångarna bibehållit sin betydelse på grund av att de är förankrade i djupgående kulturella föreställningar och åsikter, som därför inte riskerar att bli ifrågasatta, skall jag mycket kort säga några ord om användningen av uttrycket

”kultur”. Det hör till de mest vaga och mångtydiga, vilket i och för sig inte bara behöver vara en nackdel. Tvärtom är det kanske det som gör uttrycket problematiskt och intressant (jfr Israel 1982).

Jag använder uttrycket ”kultur” för att beteckna föreställningar som utgör ett sammanhang eller en kontext. De berör antaganden om människan och hennes natur, om samhället och samhällets natur, om relationen mellan människan och samhället, mellan människan och den omgivande naturen och slutligen föreställningar om naturen och ”naturens natur” och om universum. Några vill kanske kalla dessa föreställningar ontologiska. Jag antar dock att dessa föreställningar till sin form i grunden är normativa. De kan formuleras som tekniska normer (i den bemärkelse von Wright, 1963, använder uttrycket). Det innebär att dessa normer anger vad vi *bör* tro om vi på ett rationellt sätt önskar att ordna våra liv. De är normativa i den betydelsen att de engagerar oss och får oss att handla direkt eller indirekt på ett visst sätt. De förutsätter kriterier för rationalitet eller rationellt handlande.

Det är kanske allför snävt att begränsa uttrycket ”kultur” till föreställningar och att utesluta de handlingar och den samhälleliga praxis som är förbunden med dessa föreställningar. Om vi inte gör dessa begränsningar kan vi med Foucault (1972) skilja mellan ”diskursiva formationer”, om vi ser på föreställningarna och deras struktur, och ”diskursiv praxis”, när vi analyserar de processer som dessa föreställningar relateras till. Vi kan exemplifiera de två använda uttrycken med en av Foucaults egna analyser av sinnessjukdomens historia och psykiatrins utveckling. Detta omfattade ett stort antal av sammanvävda handlingar, som tex beslut rörande intagning på sjukhus, internering och tillvägagångssätt för att klassifiera personer som avvikande. Dessa handlingar hade nära samband med föreställningar av den typ jag nämnde, föreställningar som materialiserades i lagar och förordningar och deras användning i moralföreställningar bl a rörande arbetet och dess betydelse i början på industrialiseringsprocessen, de moraliska normer som bestämde bourgeoisins handlande, användningen av diagnoser som ”sinnessjukdom” eller ”galenskap”, som blev medel i en maktstrid etc.

Jag tror det räcker med denna exemplifiering för att antyda hur jag talar om kultur när jag i fortsättningen diskuterar de kulturella föreställningssystem som utvecklades i samband med Descartes och Kants kunskapssteoretiska och metodologiska anspråk. Men eftersom jag diskuterar kunskapssteoretiska problem vill jag också kort antyda den relation jag anser existera mellan ”föreställningar” och ”kunskap”. Om jag hävdar att jag föreställer mig (eller tror) något så behöver jag inte ange skäl för att jag anser att det jag föreställer mig är sant. Ty föreställningens sanningshalt är underordnad dess kulturella funktion. Men om jag hävdar att något är

kunskap i bemärkelsen ”motsatsen till misstag”, så måste jag ange skäl för *hur* jag vet att det jag påstår är kunskap, dvs är korrekt eller sant (se von Wright, 1982, s 169).

3. Descartes inflytande

Det är historiens ironi att Descartes som representerade motståndet mot den kyrkliga dogmatismen och som spelade en betydelsefull roll för individualismen och dess utbredning, idag inte bara har gjorts till måltavla för en attack mot en mekanistisk och dualistisk världsbild. Hans teorier hävdas också utgöra den teoretiska grundvalen för den alienation och arbetsdelning, som karakteriserar vårt kapitalistiska samhälle. Jag skall inte delta i denna klappjakt. I stället skall jag i korthet presentera några av de cartesianska tankar som jag anser utgöra starka kulturella föreställningssystem och pekar på alternativa synsätt.

Descartes uppfostrades i en jesuitisk omgivning. Han bevittnade den copernikanska revolutionen och den katolska kyrkans envisa motstånd mot de nya idéerna. År 1600 brändes Giordano Bruno på inkquisitionens bål, fyra år efter Descartes födelse. Galilei rönte visserligen inte samma öde, men det gjorde hans skrifter 1633, som han tvingades avsvärja. Det var i denna atmosfär av intellektuellt förtryck Descartes växte upp och sökte verka. Två problem tycks i detta sammanhang ha sysselsatt honom framförallt: Hur skulle den kritiska attityden mot den kyrkliga dogmatismen kunna förankras i en kunskapsteoretisk scepticism och hur skulle därefter de nya idéerna i den framväxande fysiken, framförallt mekaniken, kunna inkorporeras i en hållbar kunskapsteoretisk ram?

Descartes lösning till det första problemet var i korthet följande: det är nödvändigt att utveckla en filosofisk metod där som grundläggande regel gäller att ingenting skall accepteras som sant om det inte finns logiskt nödvändiga skäl för acceptandet. Metoden var det kritiska tvivlets. Descartes konkluderade, som bekant, att man kunde betvivla allt, även det faktum att jag äger en kropp. Däremot kunde man inte betvivla själva tvivlandet. Eftersom att tvivla är att tänka, konkluderade han att ”jag tänker och därför finns jag till” (cogito ergo sum): ”Jag är, jag existerar, är nödvändigtvis sant, varje gång jag uttalar det eller mentalt föreställer mig det”. Inte endast för vårt vardagstänkande framstår det idag som märkligt att Descartes kunde betvivla att han hade en kropp, som om tänkandet skulle vara möjligt utan en hjärna och som om en hjärna skulle kunna fungera annat än som del av en levande organism, bl a karakteriserad med hjälp av kroppsliga predikat.

Men Descartes betonade inte bara tänkandet som grundval för vår

kunskap. "Cogito" innebär både ett betonande av "jaget" och av "tänkandet". Det var denna betoning av jaget som "slutligen blev utgångspunkt för modern psykologi" (Marková 1982, s 15). Det var jaget som utgjorde förutsättning för tänkandet och alla andra mentala processer, ty "cogito" omfattar inte bara tänkandet utan också andra karakteristika, som vi beskriver med hjälp av ett psykologiskt språk. Descartes betoning av jaget och dess mentala aktiviteter ledde till en grundläggande omvälvning i dåtidens tänkande. A Kenny har påpekat att det medeltida holistiska tänkandet, en vidare utveckling av den aristoteliska positionen, betraktade människans intellektuella förmåga som sekundär. Den kunde bäst studeras genom att studera vår kunskap om den fysiska världen. Eftersom den dualistiska åtskillnaden mellan subjekt, som har kunskap och objektet, dvs det subjektet har kunskap om, inte existerade, kunde det holistiska tänkandet anta kunskapen om den fysiska världen som det primära och subjektets kunskapsaktivitet som sekundärt och manifesterat genom den förra (se Kenny 1966, s 353).

Descartes ställde denna position på huvudet. Det mänskliga psyket "cogito" blev utgångspunkten för all kunskap och därmed också för kunskap om den fysiska världen. Descartes införde samtidigt åtskillnaden mellan den "inre världen", cogito, och den "yttre världen", mellan det subjektiva och objektiva.

Denna position och det faktum att Descartes betraktade cogito som något om vilket endast individen själv kunde få till visshet gränsande säkerhet och som endast individen själv kunde studera, ledde till en andra position: nämligen den som hävdar det privata jagets prioritet över det sociala, över det intersubjektivt tillgängliga när man diskuterar kunskaps-teoretiska problem. Tanken att vi har "privilegerad" tillgång till våra sinnesupplevelser och tänkandet är en konsekvens av denna position.

Dessa två tankar: (1) Subjektets grundläggande roll för all kunskap, och (2) Cogitos privata, dvs icke intersubjektiva status bildade utgångspunkten för en individualistisk filosofi och kunskapsteori och senare för den moderna psykologin. Problem kring subjektivitet, kring medvetande och kring möjligheterna att reflektera över dessa fenomen och att uppnå självmedvetande blir centrala. Åtskillnaden mellan cogito som subjekt och den fysiska världen som objekt medför också diskussioner om kriterier för hur subjektet kan uppnå kunskap. Föreställningar om sinneserfarenheters roll som grundläggande eller enda kunskapskälla och om den passiva individen som mottar dessa intryck blir en senare konsekvens av Descartes omvälvning och åsidosättandet av hans rationalism. Den förstärkte den subjektivistiska, individualistiska filosofin och psykologin, där psyket är mer eller mindre statisk och passiv mottagare av intryck.

Den tidigare nämnda åtskillnaden mellan den inre och den yttre världen

var också en konsekvens av den lösning som Descartes sökte för sin andra problemställning, hur den nya mekanikens landvinningar skulle kunna inkorporeras i hans filosofiska system. Descartes accepterade mekanikens teser att världen fungerade som en mekanism, tex såsom ett urverk. Samtidigt stred denna tes mot hans övertygelse om att den mänskliga själen, *cogito*, skulle kunna fungera mekaniskt. Därför delade han upp världen i två substanser *res extensa* och *res cogitans*. Den substans som har utsträckning i rummet fungerar enligt mekanikens principer, vilken *res cogitans* inte gör. Den substans som har utsträckning i rummet kan inte tänka och känna och den substans som kan tänka och känna kan inte ha utsträckning i rummet. Med denna tvådelning grundlades kropp-själ dualismen som fram till vår tid har dominerat stora delar av det psykologiska tänkandet. Även behaviourismen, som försöker undvika ett mentalt språk, förutsätter logiskt sett denna dualism som den vill lösa reduktionistiskt.

Wittgenstein som försökte övervinna både cartesiansk dualism och dess oäkta barn behaviourismen, frågar sig hur det filosofiska problemet med föreställningar om mentala tillstånd, som ersatte Descartes substanser, och mentala processer uppstod. Hans svar är: ”Det första steget är alldeles omärkligt. Vi talar om processer och tillstånd och lämnar deras natur oavgjord! Vi menar, att vi kanske en gång kommer att veta mer om dem. Men just därigenom har vi låst oss vid ett visst föreställningssätt. Ty vi har en bestämd idé om vad det innebär att närmare lära känna en process” (1978 § 308). Han menar att på detta sätt det avgörande steget i ett taskspelartrick har gjorts ”och just detta föreföll oss oskyldigt”. Taskspelartricket, att vi inte vet något bestämt om det vi talar om – i detta fall mentala processer och tillstånd – men att vi vet att det är processer och tillstånd och att vi så småningom skall veta vad det innebär, är inte så ovanligt. Vi skall möta det både hos Kant och den naiva realismen. Den senare antar att det finns en värld, beskaffad på ett bestämt sätt innan vi beskriver denna. Ma o har vi redan förpliktat oss till en beskrivning, även om den är vag, innan vi har givit en beskrivning.

För att sammanfatta: Dualismen och den mekaniska världsbilden, subjektivismen och tesen om den privata kunskapen som vi kan uppnå via introspektion och med anspråk på säkerhet, är viktiga delar av det kulturella arv som Descartes och det cartesianska tänkandet har lämnat oss. Vi brottas fortfarande med det, oberoende om detta arv kommer till uttryck i en rationalistisk eller en radikal empiristisk hållning, ty båda har gemensamma utgångspunkter.

4. Kant och den klassiska sociologin

Enligt Descartes mottar våra sinnen, som förhåller sig passiva, yttre stimuli. Descartes gör en jämförelse med vax på vilket ett sigill trycks. Både perceptionen och den teoretiska förståelsen är passiva. I det senare fallet uppstår klara och distinkta idéer genom kontemplation. Eftersom res cogitans förhåller sig passiv med hänsyn till perception och förståelse, kan det inte uppstå några missförstånd. Först när den blir aktiv i viljandet, som överskrider den passiva kontemplationen och perceptionen, kan vi göra våra misstag. Med detta påstående får dualismen mellan teoretiska och praktiska fenomen, mellan det teoretiska och praktiska förnuftet, en förankring.

Tanken om den passiva själen fördes vidare i den engelska empirismen, bl a i Lockes tanke om att människan ugör en tabula rasa på vilken intrycken inskrives. Föreställningen om den passiva själen förutsätter dualismen mellan en inre psykologisk värld och en yttre värld av ting och ytterligare den tanken att dessa två världar är *kausalt* relaterade till varandra. Dessa föreställningar har en djup kulturell förankring. Jag skulle vilja gå så långt att just tanken om kausala relationer mellan en inre och yttre värld är en av de starkast kulturellt förankrade föreställningar vi har, så stark att den ibland förekommer mig närmast omöjligt att övervinna. Både den experimentella perceptionspsykologin och den behaviouristiska stimulusresponse föreställningsramen baseras på denna tanke. (Det är kanske överflödigt att påpeka att jag som alternativ inte förespråkar en reduktionism som i den idealistiska filosofins tradition försöker reducera en av oss oavhängig värld till enbart innehållet i vårt medvetande).

Kant accepterade den grundläggande dualismen, men förkastade idén om individen som den passive mottagaren av sinnesintryck och den därmed förbundna idén att dessa sinnesintryck skulle representera en tillräcklig betingelse för säker kunskap. Kants kritiska filosofi accepterade empirisk kunskap, men försökte komma underfund med de förutsättningar, de transcendentala betingelser, som gör empirisk kunskap överhuvudtaget möjlig. Dessa transcendentala betingelser måste kunna rättfärdiga hur subjektiva betingelser för vår perception och vårt tänkande kan få objektiv giltighet. Giltighetsproblematiken är därför central i den Kantska utgångspunkten. Kants tanke om transcendentala förutsättningar för vår kunskap, både kategorierna och den syntetiserande aktiviteten hos en transcendental apperception eller ett transcendentalt medvetande, har kritiserats som motsägelsefulla. Vi kan inte meningsfullt tala om förutsätt-

ningar för all vår kunskap, ty vi måste ju ha just kunskap om dessa förutsättningar för att på ett korrekt sätt kunna tala om dem. Motsägelsen blir tydligare om vi analyserar den språklogiskt. Vad Kant hävdar är att de fenomen som vi beskriver med hjälp av empiriens språk, förutsätter språkliga uttryck, dvs kategorier, för att empiriens språk skall få giltighet. Men (1) varifrån skall det transcendentala språket få sin giltighet och (2) kan vi meningsfullt tala om förutsättningar för ett språk? På vilket språk skulle dessa förutsättningar kunna formuleras? Vi kan alltid formulera ett nytt språk. Men det förutsätter att vi redan har ett och kan använda det korrekt. Men korrekt användning innebär just att ha kunskap.

Om alltså de transcendentala förutsättningar för kunskap redan är kunskap kan vi söka lösa motsägelsen genom att hävda att det finns olika typer av kunskap. Men då uppstår som ett nytt problem hur vi kan få kriterier för olika kunskapers giltighet. Jag kan inte motstå frestelsen att citera Hegels formulering av denna kritik i hans "lilla" logik: "Den kritiska filosofin däremot gör det till sin uppgift, att undersöka huruvida överhuvudtaget tänkandets former skulle vara i stånd att hjälpa oss att nå sanningens kunskap (Erkenntnis). Närmare bestämt skall kunskapsförmågan (Erkenntnisvermögen) undersökas före kunskapen (Erkennen). Däri ligger visserligen det korrekta att tänkandets former själva måste göras till kunskapens (Erkennens) objekt; dock smyger sig också snart det missförstånd in, att redan ha kunskap innan man nått fram till kunskapen (vor dem Erkennen schon zu erkennen) eller att inte vilja gå i vattnet innan man lärt sig simma. Visserligen bör tänkandets former inte användas undersökta, men själva undersökningen är redan kunskap (ein Erkennen)". ("Erkennen" har på tyska innebörden av en process som leder till kunskap, medan "Erkenntnis" oftast refererar till produkten av denna process.) Hegel försöker därför göra denna undersökning reflexivt-fenomenologiskt, dvs. inifrån. Hans fenomenologiska metod blir ett alternativ till den kritiska metodens rättfärdigande funktion, och som jag ser det en logiskt konsistent metod.

Jag skall inte fördjupa mig i andra aspekter av kritiken mot Kants metod. Låt mig bara tillfoga att bl a Hegel även avvisar Kants påstående om att vi endast kan ha kunskap om fenomen såsom de framträder för oss, däremot inte om tingen i sig själva som anses orsaka fenomenen. Ty vi kan inte utan att motsäga oss själva hävda att vi inte kan *vet* något om tingen-i-sig och samtidigt påstå att vi *vet* att bakom fenomenen finns tingen-i-sig. Dvs vi kan inte både hävda en dualistisk ståndpunkt som utgår från existensen av kausala faktorer och samtidigt tar bort den grund på vilken denna föreställning vilar. Av logiska skäl måste vi överge både föreställningen om transcendentala förutsättningar för vår kunskap och den dualistiska föreställningen om tingen-i-sig, som något vi inte kan ha

kunskap om, men som samtidigt är orsak till vår perceptions fenomen. För om vi inte har kunskap om den kan vi icke veta om den orsakar vår empiriska kunskap. Den lösning jag skall diskutera försöker övervinna dualismen mellan objektvärlden eller verkligheten och vår kunskap om den. Dualismen kan inte övervinnas genom någon form av reducerande monism. Vi behöver en "holistisk" lösning.

Innan jag diskuterar den skall jag ta upp min andra tes att den vetenskapliga sociologin från Weber, Durkheim fram till Althusser och Habermas är fången eller förankrad i en kantiansk referensram. Tesen har med stor skarpsinnighet förfäktats av den engelska sociologen och filosofen Gillian Rose i en bok *Hegel contra sociology* (1981). Hennes resonemang kan i korthet sammanfattas på följande sätt. Den neokantianska kritiken av Kants kritiska metod utgår från att kunskapens objektiva giltighet måste kunna etableras oberoende av själva den process genom vilken vi uppnår kunskap. Ty endast då kan själva denna process kritiskt undersökas och kunskapens giltighet fastställas. Målet blev därför att utveckla en Geltungslogik, dvs en validitets- eller giltighetslogik. Utgångspunkten är att uttrycket "giltighet" inte hänför sig till begrepp eller kategorier utan till *satser*.

Enligt detta sätt att resonera kan man göra en trefaldig distinktion mellan olika satser: (1) Satser som uttrycker nödvändiga giltiga sanningar, (2) satser som uttrycker givna fakta etablerade med hjälp av vår perception eller vårt tänkande och (3) satser som uttrycker värden och anger deras giltighet. Uttrycket "värde" har i detta sammanhang en dubbel betydelse. Uttrycket refererar både till ett "böra", dvs till en normativ moralisk utgångspunkt och till "innebörd" eller "mening". Giltighet får det som vi av moraliska skäl, som är förankrade i en logisk nödvändighet, anser vara meningsfullt. Man talar bl a i den neokantianska filosofin om "värdeuppfattande förnuft" (wertempfindende Vernunft), i motsats till den vetenskapliga förståelsen, baserad på perception och kognition.

I den neokantianska diskussionen finns det i stort sett två versioner för denna Geltungslogik. Den ena söker etablera principer för giltighet som anses vara logiskt primära och ur dessa principer härleda värden. Denna ansats blev bl a Marburgskolans projekt. Den hävdar att giltighetskriterierna gäller för allt vetenskapligt tänkande och eftersom naturvetenskaperna är de mest framgångsrika av alla vetenskaper måste vi söka en naturalistisk metodologi, som är giltig för allt kunskapsökande.

Den andra versionen av Geltungslogik representerades av Heidelbergskolan. Den tog värdena som grundläggande och logiskt primära och sökte härleda giltighetskriterier ur dessa. Giltighetskriterier ansågs vara olika för humaniora och naturvetenskap. Därför bör det utvecklas olika metodo-

logier för dessa olika vetenskapliga områden. Denna summariska framställning bör kompletteras med en av G Roses centrala teser: *Den vetenskapliga sociologin sätter som sin huvuduppgift att i kantiansk anda försöka ange betingelserna för möjligheten av Det Sociala eller generellt av samhället*. Sociologin ansluter sig till den neokantianska kritiken som avvisar att giltigheten måste härledas ur formerna för vårt medvetandes fungerande.

Den sociologi som accepterat den kantianska referensramen och försöker ange de a priori betingelserna för möjligheterna av ett samhälle, utsätter sig därför för samma kritik som av logiska skäl måste riktas mot allt a prioriskt och transcendentalt tänkande. Denna sociologi försöker att ersätta den Kantska teoretiska och praktiska transcendentalfilosofin med en vetenskap om samhället, som med hjälp av en giltighetslogik, söker förankra vår kunskap i samhällliga förhållanden.

Durkheim hävdade att samhället är sui generis och därför konstitutivt för vårt medvetande. Därför är analysen av vårt medvetande som utgångspunkt för att fastställa hur kunskap är möjlig, otillräcklig. Samhället sui generis är en nödvändig a priori förutsättning för möjligheten av kunskap överhuvudtaget. (Relationen till den senare strukturalistiska tanken hos t ex Althusser, som försöker eliminera subjektet inte bara ur historien utan också ur kunskapsproduktionsprocessen skall bara påpekas här). Enligt Durkheim är giltighetsproblemet det primära och värdena, uppfattade som moraliska fakta, härleds ur den giltighet som samhället etablerar. Samhället blir sammanfattningsvis den transcendentala betingelsen för möjligheten av individuell erfarenhet.

Hos Weber däremot är värdena primära och giltigheten härleds ur dem. "Kultur" definieras som "värde". Den empiriska verkligheten förvandlas till "kultur" genom att vi relaterar den till våra värden. För Weber är samhällsvetenskapens transcendentala förutsättning (1968 s 35) att vi som människor är kulturella varelser dvs att vi utifrån bestämda värden tar ställning till världen och förlämnar den mening. Han fortsätter att våra kunskapsintressen kan härledas ur de värden som gör verkligheten betydelsefull för oss.

Sociologin, dess metoder och dess problemställningar, är inte bara förankrad i generella kulturella betraktelsesätt – dvs i accepterandet av ett transcendentalt paradigm som en obestridd förutsättning. Weber gör dessa kulturella föreställningar, formulerade som värden, till själva den transcendentala förutsättning för vår kunskap om samhället.

Den kritik som riktas mot tanken på den transcendentala a priori träffar också den vetenskapliga sociologin. Durkheims påstående att samhället är sui generis och en nödvändig förutsättning för möjligheten av individuella medvetanden, förutsätter just detta individuella medvetande som med

hjälp av ett språk kan formulera tesen om samhället som *sui generis*. På samma sätt är hos Althusser de sociala formationernas struktur som en a priori förutsättning för subjektet, en tanke hos Althusser, helt oberoende om varifrån han har fått den.

Slutligen, Webers värdeorientering är redan en produkt av mänsklig kunskap och kan därför inte fungera som en transcendent förutsättning för kunskap om samhället. Följande problem uppstår: om vi av logiska skäl måste avvisa transcendentala motiveringar för vår kunskap, återstår då bara som alternativ en radikal relativism, dvs en ståndpunkt som påstår att vi inte kan hävda att det finns någon absolut kunskap, att t ex all vår kunskap är kulturellt och historiskt sett relativ?

Denna ståndpunkt är självmotsägande och måste därför av logiska skäl avvisas. Ty själva det påståendet att all vår kunskap är relativ, kan inte om det förmedlar korrekt kunskap, vara relativt, dvs bara giltig under vissa betingelser. Man kan i själva verket visa att vi av logiska skäl är tvungna att hävda att det finns kunskap som inte är relativ. Detta för att överhuvudtaget kunna tala meningsfullt om att kunskap är relativ (jfr Israel 1982).

Det är knappast nödvändigt att betona att en begränsad relativism är en självklar ståndpunkt för samhällsvetenskapen. Vår kunskap förändras t ex historiskt sett, våra föreställningar och teorier påverkas av speciella samhällseliga förhållanden. Det existerar olikheter mellan kulturer och inom samma samhälle mellan klasser. Allt detta är närmast trivialiteter. Men den relativa giltigheten av en del av vår kunskap förutsätter någon kunskap som inte är relativ och samtidigt inte betraktas som transcendent. Det är nödvändigt om vi vill undgå de logiska problem som jag här antydningssvis har berört.

5. Finns det absoluta grundvalar för vår kunskap?

I sin kritik av det dialektiska förnuftet frågar Sartre, hur *praxis* i sig själva kan vara en erfarenhet både av nödvändighet och av frihet. Frågan är om vi kan analysera relationen mellan frihet och nödvändighet som en logisk relation, sådan att om vi förnekar att frihet och nödvändighet är logiskt relaterade till varandra, så motsäger vi oss själva.

Jag skall använda uttrycket ”praxis” för den samhällseliga process genom vilken människan producerar och reproducerar sitt liv och omvandlar existerande samhällseliga förhållanden. Praxis kan analyseras på samhällselig nivå. Man kan också tala om individuell praxis, dvs om individens handlingar. Dessa i sin tur kan också definieras som förvand-

lingsprocesser (se t ex von Wright, 1968).

Jag utgår från handlingsbegreppet. Att handla innebär en relation mellan individens intentioner och hans önskemål. Att handla förutsätter att vi har friheten att välja mellan olika handlingsalternativ. Jag kan välja att skriva denna artikel eller att låta bli. Jag kan välja att skriva fem sidor eller 20. Dessa mina val förutsätter både en faktisk frihet att fatta beslut och en medvetenhet om denna frihet. Jag påstår att det förhållandet att vi har handlingsalternativ till vårt förfogande är en betingelse som bla karakteriserar vår mänskliga existens. Även under de värsta tänkbara inskränkningar av min handlingsfrihet, t ex om jag befinner mig i ett koncentrationsläger, finns det handlingsalternativ: Jag kan välja mellan att hjälpa andra medfångar eller att rädda mitt eget skinn. Jag kan välja att ta mitt eget liv, etc.

Visserligen kan vi råka i situationer där vi ställs inför dilemmat att vad vi än väljer, medför vårt val oönskade konsekvenser. Ett sådan tillfälle understryker det faktum att jag har ett val, men att jag inte alltid kan kontrollera konsekvenserna av mina val, just därför att omgivningen utgör en begränsning, ett hinder. Det är förekomsten av dessa hinder som relaterar handlingsfriheten till nödvändigheten. Innan jag analyserar detta vill jag göra en liten avvikning. Det normala fallet är att vi väljer ändamålet med vår handling såsom en integrerad del av vårt val. Men det betyder också att vi accepterar en moralisk förpliktelse, t ex att vi accepterar ändamålet som något gott eller som något nyttigt och därför eftersträvsvärt. Men jag kan enbart nå min målsättning som jag själv har valt, om jag har frihet att välja handlingsalternativ. Därför måste jag också bedöma både friheten att välja handlingsalternativ och friheten att utföra min handling som något gott, dvs som ett grundläggande värde. Det verkar ologiskt att hävda att visserligen har jag denna frihet, men jag kan inte föreställa mig någon situation där jag skulle värdera denna frihet som något positivt. Jag kan säga att jag i vissa fall kan finna denna frihet besvärande, om jag måste handla enligt en nödvändighet som jag inte uppskattar som positiv. Men för att överhuvudtaget kunna bedöma handlingsfriheten i vissa fall som negativ, måste jag kunna skilja mellan en valmöjlighet som något positivt och en valmöjlighet som något negativt.

Om mina val vore oinskränkta, skulle jag vara allsmäktig. Jag stöter dock hela tiden på hinder. Jag kan inte välja att hoppa ut genom fönstret med intentionen att flyga. De fenomen vi beskriver med hjälp av tyngdlagen sätter en gräns för detta. Denna gräns måste jag acceptera som en nödvändighet, dvs som en nödvändig inskränkning av min handlingsfrihet. I ännu större grad representeras denna nödvändighet av samhället och de gränser och hinder det sätter upp för våra handlingsmöjligheter.

Jag skall formulera relationen mellan frihet och nödvändighet som en

regel. *Vi kan inte förneka, utan att motsäga oss själva eller att tala nonsens, att uttrycken "frihet" och "nödvändighet" är relaterade till varandra på följande sätt: De betecknar olika förhållanden men är logiskt relaterade till varandra så att vi, när vi använder det ena uttrycket också implicit eller explicit refererar till det andra.*

Jag har i andra sammanhang kallat regler av denna typ för "regler för språkets grundläggande logik" (1980, 1982). Jag hävdar att dessa regler, som vi kan formulera med hjälp av språkanalyser, anger hur vi måste tala om verkligheten när vi vill tala korrekt, dvs utan motsägelse eller utan att tala nonsens. Vill vi däremot tala motsägelsefullt eller tala nonsens (eller använda metaforer) kan vi mycket väl överträda dessa regler. Vi kan alltså göra en åtskillnad mellan det jag vagt skulle vilja kalla "den rationella användningen av språket" i vardagsspråk, logik, vetenskapligt språk etc och den "icke-rationella användningen av språket", tex med poesin som det mest lysande exemplet. Men för att kunna använda språket på ett "icke-rationellt" sätt, måste jag kunna tala rationellt och ha kunskap om skillnaden mellan de två användningssätten, även om min kunskap inte behöver räcka till att *förklara* skillnaden.

Jag hävdar nu att detta vårt språks grundläggande logiska regler utgör den icke-relativa utgångspunkten för en nödvänligtvis relativistisk samhällsvetenskap. Jag hävdar också att denna språkanalys övervinner de logiska svårigheterna som en transcendental utgångspunkt eller en radikal relativism medför.

Jag skall belysa detta genom att i korthet relatera denna position till frågan om förhållandet mellan språk och verklighet. Detta förhållande har i den dualistiska traditionen uppfattats som en relation mellan två helt olika och därför skilda ting. Denna relation ansågs vara av kausal (eller funktionell) art. Överensstämmelsen mellan verkligheten och det vi säger om den ansågs kunna förklaras med hjälp av korrespondensteorier.

Min ståndpunkt är följande: Språk och verklighet är olika. Påståenden om tex ett bord är inte detsamma som ett bord. *Men vi kan inte tala om verkligheten utan att äga ett språk, dvs utan att använda det på ett korrekt sätt. Vi kan inte heller äga ett språk, dvs använda det på ett korrekt sätt, utan att tala om verkligheten.* Verkligheten kan inte reduceras till språkliga uttryck och språket kan inte reduceras till, exempelvis, ljudvågor. Vi måste tala om dess mening och innebörd. Men relationen mellan språk och verklighet, såsom jag har angivit den nyss, är av *logisk* art, inte av kausal art. Språk och verklighet är skilda men ömsesidigt beroende av varandra och utgör därför en helhet.

Någon kan nu invända att om en relation är av logisk art så är den bara en språklig relation. Den formella logiken anger tex regler för *språkanvändning*. Jag talar dock här om vardagsspråkets logik. Dess regler är inte regler

om språket till skillnad från regler om verkligheten. *Det är regler för hur vi använder språket när vi talar om verkligheten.* Denna logik behövs som förutsättning för att vi överhuvudtaget kan utveckla och formulera en formaliserad logik. Vidare kan vi inte skilja mellan regler för språket och icke språkliga regler för verkligheten. Ty även de senare är som alla regler språkliga uttryck.

Jag har tidigare hävdat att vi inte kan bryta mot vardagsspråkets logiska regler utan att vi motsäger oss själva eller talar nonsens eller att implikationerna av vårt tal blir motsägelsefulla eller nonsens. Uttrycket "kan" innebär inte att vi inte skulle vara i stånd att bryta mot reglerna. Vi är i stånd att göra det och kan förklara dessa regelbrott med hänvisning till psykologiska, sociologiska, lingvistiska etc förhållanden. Vi är i *stånd* till att göra det vi av logiska skäl *inte kan* göra. Ty vardagsspråkets logik har inte någon tvingande karaktär, såsom exempelvis Durkheim trodde att speciella normer har. Men om vi bryter mot dem får vi ta konsekvenserna, dvs talar på ett sätt som är motsägelsefullt, svårförståeligt eller som innebär nonsens.

6. Epilog

Vi började med en diskussion av Descartes' dualistiska position och dess förankring i kulturella föreställningssystem. "Dualism kan betraktas som resultatet av fundamentala kulturella skillnader, som kommit till uttryck i olika religiösa och filosofiska utgångspunkter, skillnader med en lång historia, som tog sin början när människan såg hela världen som levande" (Gibson 1982, s 3).

Jag har försökt visa att den cartesianska dualismen är *mekanistisk* och utgår från *kausala* relationer mellan olika substanser eller entiteter. Kunskapsteoretiskt baserar den analysen av vår kunskap på sinnesupplevelser och gör en åtskillnad mellan rationell och empirisk kunskap. Ugångspunkten av analysen i sinnesupplevelser leder till en psykologisk individualism med föreställningar om att vi har privilegierad tillgång till vår inre värld av upplevelser, en värld som är kausalt relaterad till en yttre värld. Slutligen betraktas världen som om den fungerade som ett urverk.

Mot denna dualism söker jag ställa en holism, som utgår från interaktionen mellan element i en helhet och analyserar denna interaktion inte som kausala relationer utan som interna eventuellt logiska relationer. Den är alltså inte mekanistisk utan interaktionistisk eller relationistisk, som jag tidigare uttryckt det (1980). Kunskapsteoretiskt tar den sin utgångspunkt i analysen av språket och betraktar sinnesupplevelser som meningsfull

kunskap endast om vi kan ge en beskrivning av dem, även om denna beskrivning må vara än så vag. Genom att vi förankrar analysen av kunskapen i språket, tar vi utgångspunkt i "det sociala" och inte i den isolerade individen. Världen betraktas slutligen inte analogt till ett urverk. Analogin är med ett språk vars mening vi endast förstår om vi tar hänsyn till kontexten.

Litteratur

- Descartes, R: *The philosophical works of Descartes*, London, 1911.
Durkheim, E: *The elementary forms of religious life*, London 1976.
Foucault, M: *The archeology of knowledge*, New York, 1972.
Gibson, R: *Logic as history of science and experience of art* (London: Heineman 1982)
Hegel, G W F: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Vol 8, Frankfurt 1970.
Israel, J: *Språkets dialektik och dialektikens språk*, Stockholm 1980.
Israel, J: *Konsten att blåsa upp en ballong inifrån*, Göteborg 1982.
Kenny, A: "Cartesian privacy", i G Pitcher (utg) *Wittgenstein*, London 1966.
Marková, I: *Paradigms, thought and language*, Chichester 1982.
Rorty, R: *Philosophy and the mirror of nature*, Oxford 1980.
Rose, G: *Hegel contra sociology*, 1981.
Sartre, J P: *Critique of dialectical reason*, London 1982.
Weber, M: *Methodologische Schriften*, Frankfurt 1968.
Wittgenstein, L: *Filosofiska undersökningar*, Stockholm 1978.
von Wright, G H: *Norm and action*, London 1963.
von Wright, G H: "An essay in deontic logic and the general theory of action", *Acta Philosophica Fennica* 1968.
von Wright, G H: *Wittgenstein*, Oxford, 1982.