

# Att förstå människor och förstå ett språk

Camilla Kronqvist  
Citera inte utan tillstånd, tack!

---

## Medvetande, beteende och Wittgensteins privatspråksargument

Den dominerande synen på en person i dag utgår, enligt David Cockburn, från att "personen är en utsträckt, gripbar varelse som existerar i samma värld som bord, träd och berg" (s. 27).<sup>1</sup> Den här synen skiljer sig, trots olikheter sinsemellan, i hög grad från den cartesianska personuppfattningen som karakteriseras av en betoning på första personperspektivet och en skarp åtskillnad mellan kropp och själ (medvetande), där medvetandet ses som den 'riktiga' personen. I *Mind and Behaviour* koncentrerar sig David Cockburn på den kritik som riktas mot den framställda positionen den första personen fått i Descartes' filosofi (s. 27f).

Den prioritet Descartes ger upplevelsen av den egna personen tvingar en att fråga efter något slags berättigande för att tro att det finns andra varelser med ett själliv som en själv, ett berättigande som kanske inte går att få. Betraktar vi dock tal om tankar, känslor och förnimmelser, inte som ett samband mellan ett ord och ett inre tillstånd, utan ser till hur vi använder ord som smärta och ilska upptäcker vi att användningen av begreppen i många fall inte kan lösgöras från vissa beteenden. Vi kan t.ex. utifrån en persons beteende fälla omdömet att han eller hon är arg och detta kan också ha en betydelse för hur vi själva beter oss runt honom eller henne. Den här utgångspunkten kallar Cockburn det sociala perspektivet. Det här betyder dock inte att alla våra utsagor om mentala tillstånd baserar sig på observationer av beteenden, speciellt inte när vi talar om oss själva. Inte heller kan man som behavioristerna analysera tal om mentala tillstånd endast som tal om beteenden. Det finns ingen orsak att tro att det är möjligt att "säga allt det vi i dag säger om en persons känslor, förnimmelser o.s.v. i en terminologi där vi tagit bort alla termer om mentala tillstånd" (s. 33). Cockburn förklarar skillnaden mellan de olika perspektiven med följande exempel. Tänk dig en person som visserligen skulle kunna säga att han är arg när han själv är det men inte skulle veta vad han har att vänta från någon annan som sagt vara arg. Enligt Descartes skulle man då kunna säga att han förstår begreppet men att vissa kopplingar mellan begreppet och ett sorts beteende undgått honom. Vi (alla vi som inte blivit totalt uppslukade av att vi tänker och är, antar jag, förf. anm.) skulle däremot anse att han förvisso har en viss förståelse för begreppet, men att förståelsen är långtifrån komplett (ss. 29-34).

Det tycks dock finnas något riktigt i tanken att var och en har direkt, och säker, kunskap om sina egna mentala tillstånd. Det här gäller speciellt tillstånd som smärta, och Descartes verkar ha en poäng i sin beskrivning av detta. För att peka på luckorna i Descartes' beskrivning tar Cockburn här Wittgensteins privatspråksargument till hjälp. I *Filosofiska undersökningar* 288 säger Wittgenstein: "Det där uttrycket för tvivel [om det man känner nu

---

<sup>1</sup> David Cockburn: 'Mind and Behaviour' Om medvetandets filosofi. Sidhänvisningar berör denna text. Citaten är översatta av mig.

är smärta] tillhör inte språkspelet". Det har ingen mening, medan den cartesianska uppfattningen lämnar utrymme för ett sådant här tvivel och misstag. Den enda bekräftelse för att det man känner nu är smärta är ju att det sammanfaller med det man tidigare klassificerat som smärta. Wittgenstein tar i stället fasta på hur utsagor om smärta kan sammanfalla med andra icke-verbala uttryck för smärta, och betraktar utsagorna som besläktade med ett spontant utrop av smärta (FU 244). På så vis finns det inget utrymme för att tro att en person som yttrar orden 'Det där gör ont' misstar sig, om det inte finns en risk för att personen medvetet försöker bedra en eller har missförstått, eller inte kan använda ordet (ss. 41-48).

Cockburn avslutar med frågan vad vi kan veta om andra människors mentala tillstånd. Problemet är inte, som för cartesianerna, att hitta något slags grunder för att anta att ett visst beteende tyder på ett visst tillstånd. Snarare är det så att vi behöver speciella grunder för att tro att någon genom sitt beteende försöker lura oss. De problem vi stöter på när vi försöker förstå andra människor har mer att göra med det mänskliga livets komplexa natur än en oförmåga att tala om andra som havande smärtor, känslor, tankar o.s.v. (ss. 46-48).

### Nu börjar det!

En av de, som jag ser det, viktigaste frågeställningarna bakom problematiken som Cockburn skisserat upp är vad vi kan ha kunskap om och hur vi kan besitta denna kunskap, speciellt i fråga om vårt eget själsliv och andras. För Descartes' del slutade detta i en uppfattning om att det endast är de egna tillstånden vi säkert kan veta något om. Vad beträffar andra är vi i stort sett hjälplösa, i alla fall är vår kunskap i detta t.o.m. mer indirekt än vår kunskap om materiella ting. Jag tror dock att vi redan i frågeställningen kan finna vissa felaktiga tankar som lätt kan leda till slutsatser liknande dem Descartes kom fram till. Ser man bara till det vi synbarligen tycks säga och åstadkomma med språket förefaller det oss lätt som om det skulle röra sig om någon slags mystisk aktivitet. I vårt dagliga tal säger vi nämligen att andra människor känner smärta, är glada, arga, ledsna, förälskade m.m. På något vis tycks vi alltså ha möjlighet att uttala oss om någonting som finns inne i andra människor, vilket verkar vara smått extraordinärt. Att det handlar om ett inre tillstånd som vi på något sätt har tillgång till är också en tankegång som kan ifrågasättas, men mer om det senare. Hursomhelst, från att ha intagit ett sådant här perspektiv är det inte långt till frågan hur, och framför allt om, vi kan veta något om andra människors själsliv. Man stirrar sig blind på orden och det verkar som om man glömmer bort den betydelse ord som smärta, glädje, ilska m.m. har i vårt språkbruk, och kanske också det faktum att de finns i vårt språkbruk. Frågan behöver dock inte vara så komplicerad, och på frågan hur vi kan säga något om andra människors själsliv vill jag helt enkelt svara, utan att destomer gå in på det, att har vi ett språk så kan vi det.

Som David Cockburn konstaterar är ett ord som ilska "a word in a public language" (s. 29). Det är inte så att jag i min ensamhet sitter och funderar över hur jag känner mig vid olika tillfällen, upptäcker olika genomgående inre tillstånd och benämner tillstånden t.ex. glädje, ilska eller förälskelse. Snarare lever jag i en språklig verklighet där människor är glada, arga och förälskade och där det är lika naturligt för mig att säga att Kalle är glad som att jag själv är det. Med en lite annan formulering kan man säga att i vår förståelse av t.ex. smärta (vilket tycks vara det absoluta favoritexemplet) ingår inte bara att vi behärskar orden 'Det här gör ont' när vi talar om oss själva utan att vi också kan säga och fråga 'Det där måste ha gjort ont' och 'Gjorde det där ont?' när vi talar om och med andra. När vi lär oss begreppet, lär vi oss inte bara att vi själva kan ha ont utan att även andra kan ha det.

Något liknande kan kanske också sägas om begreppet person. Att vi själv 'erfar vad det är att vara en person' och tänker oss att andra också har det så här är visserligen en del i vår

förståelse av begreppet. Det är också en tilltalande tanke, det här var t.ex. det första jag tänkte mig att vi utgick ifrån i våra tankar om personer när jag skulle börja skriva min förra proseminarieuppsats Begreppet person. Det är dock viktigt att inse att i vår förståelse av vad en person är, eller vad det är att vara en person, ingår också att vi förstår att andra är personer och att de andra betraktar oss som personer, tänk t.ex. på hur vi lär oss att räkna med oss själva när vi ska komma på hur många människor som finns i ett rum, och slutligen, kanske det viktigaste, att andra behandlar oss som personer.

### Idén om ett inre tillstånd

Jag har redan antytt att det finns något märkligt i att betrakta våra tankar, känslor och förnimmelser som inre tillstånd, och här vänder jag mig speciellt mot den cartesianska bilden av detta. Det är inte så att ord som 'tillstånd' och 'det inre' inte kan höra till vår beskrivning av vissa situationer, tvärtom kan vi t.ex. säga: 'Han var i ett uppbragt tillstånd' eller 'På ytan verkade jag kanske lugn, men mitt inre var i uppror', frågan är bara om vi genom att göra detta representerar eller tar ställning för den cartesianska synen på personen och dess själsliv? Såsom jag förstått det såg Descartes de mentala tillstånden som något som tar plats i medvetandet. De spelas upp för oss på den scen som utgörs av vårt medvetande och jag tror inte att en sådan här syn automatiskt följer med våra vanliga föreställningar om tillstånd och det inre.

För det första anser jag att man kan göra en distinktion mellan att ha ett tillstånd och att vara i ett tillstånd. Descartes' syn motsvarar här det förra medan vi ofta ger uttryck för det senare; 'Han var i ett upprört tillstånd', 'I vilket tillstånd var hon när du lämnade henne?'.<sup>2</sup> I det andra fallet är det inte heller bara de mentala processerna, det som sker i vårt medvetande, som räknas, hela personen, både mentala och kroppsliga reaktioner, beaktas: 'Han var förtvivlad, han grät så han skakade.' 'Jag hade en konstig känsla i maggropen.' Det tycks också finnas en skillnad i orsakerna till att tala om detta något som ett tillstånd. Hos Descartes anar jag snarast en strävan efter att säga något om tillståndens natur, medan vi då vi talar om tillstånd ofta försöker beskriva en situation eller de följer ett visst känslotillstånd kan tänkas ha: 'Jag kunde omöjligen ha fattat ett beslut i det tillstånd jag befann mig' eller 'Låt honom inte köra bil i det där tillståndet'.

Något liknande kan väl också sägas om vårt tal om det inre. Det uppmärksammar oss förvisso på det faktum att vi kan ha känslor utan att det nödvändigtvis syns på vårt beteende, men säger det något annat än det egentligen självklara att en annan person kan tänka på något, känna smärta eller något liknande utan att andra människor behöver veta om det. I många av fallen där man pekar på en sån här skillnad mellan det yttre och det inre tycker jag dock att det är rätt intressant att se att det ofta krävs en medveten ansträngning för att inte visa sina känslor, vad än ens skäl sedan må vara att göra det. Vårt inre och våra tillstånd är inte heller något som finns utöver oss själva. Det är inte jag och mitt inre, eller jag och mitt tillstånd. Att säga att mitt inre var i kaos är detsamma som att säga att det var så jag egentligen kände mig fast jag försökte hålla masken utåt. Det är jag som är mitt inre i ett tillstånd, på samma sätt som det är jag som tänker, förstår, känner smärta, är arg eller glad. Det är inte så att jag utöver detta har tillstånd av tankeverksamhet, förståelse, smärta, ilska eller glädje.

Ett problem med att som Descartes betrakta tankar, känslor och förnimmelser som inre tillstånd är att det automatiskt för med sig frågan om vem som kan ha tillgång till de här tillstånden. Cockburn tar också upp den här problematiken. Det traditionella svaret, i alla fall

---

<sup>2</sup> Det kan förstås hända att vi också säger att folk har tillstånd. Det är bara det att ingen sådan fras kommer naturligt för mig, för tillfället.

det cartesianska, är att det bara är jag själv som kan veta något om mina egna tillstånd, fast Descartes använder orden att jag är direkt medveten om det som försiggår inom mig. Nu är det inte så att jag vill säga att jag inte på sätt och vis har förstahandsinformation om vad som pågår i min kropp och själ (märk väl, inte använt i traditionalistisk dualistisk bemärkelse), det är ju trots allt jag som tänker, känner, förnimmer o.s.v. Som ni märker har jag, liksom Cockburn, utsträckt vad Descartes ser som inre tillstånd, vårt själsliv betecknas inte bara av att "tänka, förstå, vilja, föreställa och varsebli" (s. 36). Ju mer komplicerade känslorna blir desto svårare tycks det dock vara att tala om att vara direkt medveten om dem. Ibland kan det t.o.m. vara klarare för en utomstående att se vad som är på gång än för den som är mitt uppe i det. Är det inte så att vi, för att låna Cockburns exempel, kan se att någon är förälskad innan han eller hon märker det eller att någon kan göra mig medveten om att jag egentligen blev mer irriterad över en händelse än jag själv insett. En annan sak som man kan säga mot idén med tanke på det faktum att vi inte alltid vet hur vi känner oss är att vi när vi försöker ta reda på hur vi har det inte ägnar oss åt något slags introspektion och försöker titta inåt. Snarare reflekterar vi över vår situation, försöker klargöra vad som har hänt, hur vi reagerat på vissa händelser o.s.v..

Om vi då sätter de mer komplicerade mentala tillstånden åt sidan och som Cockburn ser till den situation där vi som Descartes säger tycks vara direkt medvetna om vårt inre, d.v.s. upplevelsen av smärta. Om bara du kan ha direkt kunskap om din smärta och jag om min betyder väl det här att bara jag kan veta vad jag menar med smärta och bara du kan veta vad du menar med smärta, och här blir situationen helt absurd. För att låna Wittgensteins privatspråksargument, även om jag är långt ifrån expert på området, är det som att tänka sig att var och en hade en liten ask som alla sa att innehåller en skalbagge, men att ingen någonsin fick se vad som fanns i någon annans ask, men ändå sade sig veta vad en skalbagge är endast genom att titta på den egna (FU 293). Det finns alltså ingen möjlighet att veta om det jag menar med smärta är samma som det du menar. Vem vet, kanske din smärta kan liknas vid det jag skulle kalla glädje? Dessutom borde det uppstå vissa problem med att själv veta vad man ska kalla för smärta. All smärta känns ju inte likadan, borde man då ha en sorts skala för olika grader av smärta eller tala om olika sorts smärtor, och, den redan uppmärksammade frågan, hur ska man vara säker på att det man nu känner är det samma som man tidigare kallat smärta, då det enda man har att förlita sig på är minnen. Varför över huvud taget ge ord för det om det ändå bara är man själv som vet vad ordet betyder? Ordens uppgift är ju att användas, bland människor, i ett språk.

### **Hur var det då med beteendet?**

Samtidigt som det är svårt att acceptera att det i vårt själsliv endast är fråga om några inre processer, är åtminstone jag också väldigt motvilligt inställd till att endast se våra begrepp om smärtor och känslor som beteckningar på ett visst sorts beteende, såsom behavioristerna tänker sig. Det finns något mer till vårt själsliv än det som syns i vårt beteende. I min smärta finns faktiskt smärtan som är mer än att jag t.ex. grimaserar eller rycker till, och i min glädje finns det mer än att jag skrattar eller allmänt är mer trevlig mot andra än vanligt. Att det sker något inne i oss behöver ändå inte betyda att det vi går igenom alltid är otillgängligt för andra. Det här för oss in på det nära samband som ofta råder mellan vårt medvetande och beteende, som Cockburn och Wittgenstein talar om. Det är, som Cockburn konstaterar, inte så att vi behöver ett rättfärdigande för att tro att "någon som faller till marken, tar tag i sitt huvud och jämtrar sig genast efter att fått en tegelsten i huvudet" känner smärta (s. 46). De olika uttrycken för smärta ingår i vår förståelse av begreppet och även om en person inte ger några yttre uttryck så kan vi alltid vid behov fråga honom eller henne. Är svaret jakande

finns det heller ingen orsak att tvivla på att det verkligen är smärta hon känner (förutom vid misstanke om bedrägeri, förstås).<sup>3</sup>

I fallet där en man fått en tegelsten i huvudet är det väl så att vi inte förundras över de normala reaktionerna (just därför är de normala). Däremot skulle vi antagligen bli väldigt förvånade om mannen fortsatte som om inget hade hänt efter tegelstensincidenten (förutsatt att mannen inte också är hjälten i en actionfilm). Likaså skulle vi ställa oss väldigt frågande till en person som verkligen skulle tvivla på att mannen som han ser liggande på marken, vridande sig i plågor, känner smärta. I vanliga fall, när vi förmår kommunicera med andra och iakttar olika sorters beteende hos dem, tvivlar vi inte på om de har ett själsliv. Det är först när en person, till följd av en olycka, sjukdom, hjärnskada eller dylikt, förlorar tal- och rörelseförmågan som vi kan ställa oss frågan om den här personen fortfarande har ett själsliv. Då är också frågan berättigad.

För att bättre förstå vad vi gör i, och med, vårt språk verkar det alltså vara vettigare att fråga vad vi menar och åstadkommer med begreppen och vilket sorts beteende som beledsagar vår användning av begreppen än att fråga om vi kan använda begreppen på det sätt som vi uppenbarligen gör. Varför säger jag t.ex. att jag har ont i foten (förutsatt att jag har det) och vad kan den här upplysningen föra med sig? Här kan man förstås tänka sig en mängd olika sammanhang där yttrandet kan ha olika betydelse. Jag kan skissera upp några tänkbara situationer. Jag kan tillsammans med en grupp människor planera en utfärd och berätta att jag har ont i foten för att meddela att om långa promenader ingår i planerna så kan inte jag vara med. Jag kan säga att jag har ont i foten som förklaring till varför jag inte kan delta i någon fysiskt ansträngande aktivitet. Jag kan också säga det för att jag är i behov av lite sympati, att någon tycker synd om mig, pysslar om mig o.s.v. Det som är värt att notera här är att det inte behövs några ytterligare förklaringar och därför i någon av dessa situationer. Det räcker att säga att jag har ont i foten för att de andra ska inse att jag inte kan delta i något maratonlopp eller för att de ska bete sig mer sympatiskt mot mig än vanligt. I relation till tegelstensexemplet ovan är det väl så att om någon verkligen förväntade sig mitt deltagande i maratonloppet, eller inte alls visste hur han ska reagera på informationen, skulle det ligga nära till hands att tvivla på hans psykiska hälsa, omdömesförmåga o.s.v..

Mina exempel har här främst berört smärta vilket ju trots allt inte är det enda, och långtifrån det viktigaste, i vårt själsliv. Jag tror dock att man på ett liknade sätt kan närma sig våra tankar, känslor och förmimmelser. Vem har t.ex. inte varit med om att, på sätt och vis, 'läsa en annans tankar', det vill säga slutit sig till någons avsikter utifrån en av honom eller henne utförd handling? En 'ren' glädje, ilska, förälskelse, sorg o.s.v. kan visserligen vara mer sällsynt än ren smärta,<sup>4</sup> ofta har vi en blandning av många olika känslor på en gång, men det betyder inte att det är omöjligt att förstå, och föreställa oss, vad som försiggår i andras själsliv, det är istället något vi ofta gör. Det här tycks dock vara något som blir lättare ju bättre man känner personen i fråga. Vad det sedan är att känna någon är en annan fråga. Det verkar dock alltid finnas en viss öppenhet i den här förståelsen. Vi kan alltid sträva till en bättre förståelse av andra människor, och oss själva, och förståelsen kan knappast bli komplett, med tanke på att människor bl.a. ofta döljer sina riktiga känslor. Men den frågan har mer med mellanmänniskliga relationer att göra än filosofiska frågeställningar om alltings natur. Vill vi komma till rätta med de senare tror jag att vi kommer bra mycket längre fram

---

<sup>3</sup> Under ett par läkarbesök när läkaren konkret försökt fastställa smärtans ursprung har dock tanken på när det är berättigat att tala om smärta dykt upp hos mig. När får jag svara ja på frågan 'Gör det här ont?? Vid 'Javisst, men jag kan stå ut med det' eller vid 'Gör ABSOLUT INTE så där'?

<sup>4</sup> Däremot inte sagt att dessa 'rena' känslor skulle vara svårare att urskilja än ren smärta, vilket jag först ville påstå. Har man verkligen dessa känslor i 'rent format' kan denna renhet skölja över en i lika hög grad som ifråga om smärtan.

på vägen om vi utgår från det sociala perspektivet än från Descartes' syn på personen. Vi hamnar åtminstone inte i många av de återvändsgränder Descartes leder oss in i.