

# IDEOLOGI OCH SYSTEMUTVECKLING



Albert Danielsson  
Aant Elzinga  
Tore Nordenstam  
Alf Sjöberg  
Lennart Torstensson  
m fl

Under redaktion av  
Bo Göranson

Studentlitteratur

## 5. Språk och handling

Tore Nordenstam

I vår filosofiska tradition har man behandlat frågan om människans natur i mer än tvåtusen år. Ska man försöka dra någon slutsats av denna långvariga diskussion, som det skulle kunna uppstå någon grad av enighet om, så skulle det bli att bristen på enighet på detta område förefaller att vara stor. De filosofiska föreställningarna om människans natur är legio, från Platons och Aristoteles' bild av människolivet som ett reflekterat handlingsliv i harmoni mellan förnuft och känslor, över kristna föreställningar om människan som ett syndigt väsen ingående som ett led i den allsmäktige gudens frälsningsplan, till Hobbes' syn på människan som ett egoistiskt och rationellt väsen som för att klara konkurrensen bör ingå koalitioner med likasinnade individer, osv.

När man under århundraden av diskussioner inte lyckats komma fram till någon större grad av enighet, ligger det nära till hands att göra som Jean-Paul Sartre försökte göra i "Existentialismen är en humanism", i mitten på 1940-talet. Sartre försökte nollställa hela debatten om människans natur. Det finns inte någon människonatur som är given en gång för alla; existensen går före essensen, för människans del; människan kastas in i världen och är fri att själv utforma sin natur. "Människan är inget annat än det som hon gör sig till. Detta är existentialismens första princip", skrev Sartre, och fortsatte i samma andedrag att människan är ansvarig inte bara för sina egna handlingar utan också för alla andra människor. "När vi säger att människan är ansvarig för sig själv, menar vi inte att människan är ansvarig bara för sin isolerade individualitet, utan att hon är ansvarig för alla människor".

Sartre gjorde sig därmed till talesman för en sekulariserad människosyn, i vilken en kantiansk ansvarsetik spelar en framträdande roll. Kants kategoriska imperativ går just ut på att om en handling är riktig för en individ i en viss situation, så måste liknande handlingar i liknande situationer vara riktiga för alla andra människor. Kant skulle utan vidare ha kunnat instämt i att människan inte bara är ansvarig för sin isolerade individualitet utan också för alla andra människor.

Sartres moderniserade version av Kant är värd all sympati, men de raska stegen fram till teserna behöver en närmare granskning.

I den mån som filosofin kan ge ett speciellt bidrag till klagörandet av frågan om vad människan är för något, så är det genom att underbygga

läror om människans natur med hjälp av argument, i den usträckning som det nu är möjligt. När vi kommer in på frågor som inte går att argumentera för eller mot har vi lämnat filosofins kompetensområde.

Hur ska man kunna argumentera för påståenden om att människan är beskaffad på det ena eller andra sättet? Jag kan tänka mig åtminstone två olika slags argumentation, beroende på vad för slags påståenden om människans beskaffenhet som det gäller. Många påståenden om människans natur visar sig vid närmare betraktande vara av en mera lokal natur än de kanske ger sig ut för. Det som framförs som allmängiltiga uttalanden om människonaturen visar sig till exempel egentligen bara handla om mannens natur (eventuellt med motiveringen att det är mannen som står för det egentligt mänskliga). Vår filosofiska tradition har nästan uteslutande förvaltats av män, och det är inte reflektioner över kvinnans predikament som brukar vara utgångspunkten för filosofiska reflektioner över människonaturen. Och påståenden om människonaturen visar sig ofta handla om särvarianter av människonaturen, om människor i en viss tid i ett visst samhälle snarare än om alla människor i evärdeliga tider. Om man diskuterar med en person som i likhet med Frederick Taylor anser att människor av naturen är lata och arbetsovilliga och att det därför behövs både ekonomiska incentiv och övervakning för att hålla produktionen igång, så visar det sig gärna att han tänker på människorna i vårt samhälle, och i liknande samhällen på andra håll, och att han därmed inte har tagit ställning till hur det skulle kunna vara om nu omständigheterna hade varit radikalt annorlunda. Påståenden om människans natur visar sig i sådana fall vara empiriska, alltså påståenden som råkar vara sanna men som skulle kunna vara falska under andra omständigheter eller som råkar vara fallet nu men som i och för sig skulle kunnat vara sanna om nu världen varit beskaffad på ett annat vis.

Den andra typen av påståenden om människans natur som jag har i tankarna är utsagor som gör anspråk på att vara nödvändigtvis sanna, till exempel utsagor av typen "Det är omöjligt att vara människa om man inte har egenskapen E". Det har till exempel ibland påståtts att det ligger i människans natur att vara ett förnuftigt väsen. Detta kan tolkas som ett påstående om att människan med nödvändighet är förnuftig, så att förnuftet inte går att tänka bort utan att man samtidigt tänker bort det specifikt mänskliga.

Det ligger i sakens natur att man inte kan argumentera för och emot nödvändigtvis sanna utsagor på samma sätt som man argumenterar för eller emot empiriska påståenden. Om ett påstående verkligen är nödvändigt sant, så kan man inte tänka sig några undantag, man kan inte anföra motexempel, som man gör när man försöker falsifiera ett empiriskt påstående.

Det ligger nära till hands att tro att utsagor som är nödvändigtvis sanna måste vara triviala. Men det behöver inte vara så. Många nödvändigtvis sanna utsagor är verkligen triviala, till exempel påståendena "Antingen är detta en föreläsningssal eller också är det inte en föreläsningssal" eller "Alla föreläsningar är föreläsningar". (I en grundläggande mening av påståendet "Alla föreläsningar är föreläsningar" är påståendet nödvändigtvis sant, så att alla som förstår påståendet också måste gå med på att det är sant. I en annan, mindre grundläggande men inte ovanlig mening kan påståendet användas för att göra en bestämd empirisk poäng, till exempel att alla föreläsningar är långtråkiga.) Men matematikens utsagor är för det mesta inte triviala, och de brukar klassas som nödvändigtvis sanna utsagor, utsagor som inte ens kan tänkas vara falska. Och filosofiska utsagor är ofta påpekanden om att vissa nödvändiga förhållanden existerar.

Betrakta igen Sartre som påstår att människan är ett fritt väsen som har ansvar både för sig själv och för andra. För att Sartre ska kunna påstå något sådant måste han uppenbarligen själv kunna reflektera över människans situation. Ett nödvändigt villkor för att man skall kunna uttala sig om människans natur, är att man har förmågan att kunna reflektera över människans natur. Att peka på detta nödvändiga förhållande kan ha sin poäng i detta sammanhang: jag vill påstå att det hör till det som är utmärkande för människans natur att hon kan reflektera över sin egen situation som människa. Självreflektionsförmågan tillhör det konstitutivt mänskliga (påstår jag). Om detta skall vara hållbart som en filosofisk tes, måste det kunna underbyggas med argument.

Om man tvivlar på riktigheten av påståendet att självreflektionsförmågan tillhör det konstitutivt mänskliga, kan man tänka igenom ett antal exempel. Vad skulle du säga om en individ som inte behärskar något språk alls och därmed saknar redskap för att reflektera både över omvärlden och sig själv? Vad skulle du säga om en individ som bara behärskar några få uttryck, säg "Vatten", "Mat", "Trött" men som inte har tillräckligt med ord för att kunna tänka över sin egen belägenhet på något mera raffinerat vis än att han ger uttryck för sina omedelbara behov genom att säga "Vatten" osv? Skulle du säga att sådana individer saknar något av det som vi menar är väsentligt för att vara människa? Skulle du säga att sådana individer kan se ut som människor men vara "djuriska"? Var går gränsen mellan djur och människa förresten? Det har visat sig möjligt att lära apor flera hundra ord (med hjälp av dövstumtecken) - hur mycket behöver de lära sig innan vi ska räkna in dem i den mänskliga gemenskapen och börja klassa dem som personer i stället för som djur?

Jag menar inte att det går att dra skarpa gränser mellan att vara människa och att inte vara människa. Det nyfödda barnet, den vilde pojken som

hittas i skogen, idioten, är förvisso alla människor. Men de saknar något som gör att de står utanför den normala mänskliga gemenskapen. Vad är det som de saknar? Självreflektionsförmåga, har jag sagt. Det är tämligen abstrakt uttryckt. Låt oss gå vidare och se om det går att konkretisera något.

Låt oss se om det går att hitta några förutsättningar som nödvändigtvis måste vara uppfyllda för att man ska kunna reflektera över sin egen be-lägenhet. Descartes är en av dem som betonat att självreflektionen tillhör det som utmärker den mänskliga tillvaron. "Cogito, ergo sum" - "Jag tänker, alltså är jag till" - jag tolkar detta som ett sätt att uttrycka att självmedvetande, reflektion över den talandes eget predikament, är ett nödvändigt inslag i den mänskliga existensen. Descartes föreställde sig att ett isolerat, kroppslöst medvetande kan ha förmågan att reflektera över tillvaron och sig självt.

Det är en förutsättning som inte håller.

Varför kan inte ett fullständigt isolerat medvetande reflektera över sig självt och sin omvärld? Därför att ett fullständigt isolerat medvetande inte kan ha något språk. Descartes förutsatte att det isolerade medvetandet har en fullt utbildad tankeförmåga, dvs det behärskar ett antal begrepp och kan ställa samman begreppen till utsagor och bedöma om utsagorna är sanna eller inte. Men hur skulle ett fullständigt isolerat medvetande som aldrig har varit i kontakt med andra medvetanden kunna ha skaffat sig en uppsättning begrepp och lärt sig att använda begreppen riktigt om världen? Descartes' idé om det isolerade och kroppslösa medvetandet som står i direkt kontakt med världen förutsätter bland annat att det är möjligt att ha ett språk som är fullständigt privat och otillgängligt för andra.

För att inse att ett språk med nödvändighet måste vara något som flera individer delar, kan man börja med att betrakta ett exempel som Ludwig Wittgenstein ger i sina "Filosofiska undersökningar". Låt mig läsa upp § 258 från de filosofiska undersökningarna:

Låt oss tänka oss följande fall. Jag vill skriva ner i en dagbok varje gång som en viss förnimmelse återkommer. Till den ändan associerar jag förnimmelsen med tecknet "E", och skriver detta tecken i en kalender varje dag som jag har förnimmelsen. - Jag vill först på-peka att det inte går att uttala någon definition av tecknet. - Men jag kan väl ge mig själv ett slags utpekingsdefinition av det? - Hur då? Kan jag visa på förnimmelsen? - Inte i vanlig mening. Men jag ut-talar eller skriver tecknet, och samtidigt koncentrerar jag min upp-märksamhet på förnimmelsen - pekar så att säga på det i mitt inre. - Men vad tjänar den ceremonin till? För något mer tycks det inte

vara! En definition har ju trots allt till syfte att fastlägga ett teckens betydelse. - Jo, det sker just genom att uppmärksamheten koncentreras; för genom det så inpräglar jag förbindelsen mellan tecknet och förnimmelsen i mig. - Men "Jag inpräglar den i mig" kan väl bara betyda: denna process leder till att jag i framtiden påminner mig förbindelsen riktigt. Men i vårt fall har jag ju inget kriterium för riktigheten. Här skulle man vilja säga: riktigt är allt som förekommer mig att vara riktigt. Och det betyder bara att man inte kan tala om "riktigt" här.

För att dagboksskrivaren ska kunna avgöra om det verkligen är förnimmelsen E som han har och inte någon annan förnimmelse, så måste han ha något sätt att avgöra om det verkligen är fråga om E eller inte. Användningen av tecknet "E" för en viss förnimmelse förutsätter alltså att det finns något sätt att skilja mellan riktiga och oriktiga användningar av tecknet "E". Poängen kan generaliseras: Det gäller för allt språkbruk att det måste finnas sätt att skilja mellan riktigt och oriktigt språkbruk. Det måste finnas kriterier för vad som är rätt användning av språktecknen. Och dessa kriterier kan inte vara helt privata, för då bortfaller möjligheten att skilja mellan riktiga och oriktiga användningar av språktecknen. Det måste finnas kriterier eller regler som åtminstone i princip är tillgängliga för andra som vill pröva riktigheten av en viss utsaga. (Reglerna behöver inte i praxis vara tillgängliga för andra, bara i princip. En dagboksförfattare kan använda sig av en svårknäckt kod, till exempel. Men hans utsagor i dagboken är då lika regelstyrda som alla andra utsagor, det är bara det att reglerna kan vara svåra att finna ut.)

Om man tänker närmare efter hur en individ som aldrig varit i kontakt med andra språkbrukare skulle kunna utbilda ett språk, så kan man börja inse varför allt språkbruk måste vara offentligen tillgängligt i princip. Allt meningsfullt språkbruk förutsätter korrektionsmöjligheter, vilket i sin tur förutsätter ett intersubjektivt rum. Språkaktiviteter är i en mening alltid sociala aktiviteter, som är tillgängliga för andra, i teorin om än inte alltid i praxis. När en individ väl en gång har lärt sig ett språk genom att utöva samhandlingar i ett gemensamt socialt rum, kan han dra sig tillbaka till ensamheten och reflektera. Descartes förutsatte att det går att vända på steken, men om Wittgensteins argumentation mot privatspråkets möjlighet är riktigt, som jag menar att den är, håller inte det.

Den insikt som Wittgenstein försöker förmedla i sina "Filosofiska undersökningar", och som jag försöker förmedla något av här, är att språket är väsentligt för medvetandet och att språket väsentligen är ett intersubjektivt fenomen. Jag menar att detta är exempel på icke-triviella insikter i nödvändiga förhållanden. Det är insikter som inte är triviala mot bakgrunden av att cartesianska föreställningar om möjligheten av isolerade

subjekt har vunnit en sådan utbredning och har kommit att ingå i det oreflekterade vardagsvetandet om människan i stor utsträckning. Att jag går in på sådant som att människan till sin natur är ett socialt, språkbrukande och självreflekterande väsen här beror inte på att jag vill förkunna en bestämd människosyn. Vad jag vill göra i första hand är att visa på en metod för att finna fram till allmängiltiga utsagor om människans predikament, utsagor som är så grundläggande att de måste ligga bakom alla mera specifika doktriner om människonaturen i form av livsåskådningar av olika slag. Metoden är att reflektera över de betingelser som nödvändigtvis måste vara uppfyllda för att ett mänskligt medvetande av det slag som vi alla exemplifierar skall kunna existera. De resultat som man kommer fram till genom sådan reflektion över nödvändiga förhållanden ser jag som filosofins speciella bidrag till synen på människan.

Det finns vissa saker som ligger oss så nära att de är svåra att få syn på. Dit hör språket och kroppen. Det har tagit den filosofiska traditionen lång tid att få syn på den grundläggande roll som språket och kroppen spelar i det som vi menar med att vara människa. Descartes utgick från det isolerade medvetandet, som reflekterar över världen utan att ingripa i den. Följaktligen såg han på människan som ett aggregerat bestående av två komponenter: ett medvetande eller en "själ", och en kropp som tillfälligtvis hyser medvetandet. Själva utgångspunkten leder till sådana problem som förhållandet mellan kropp och själ, problemet om det finns någon anledning att anta att det existerar en "ytttervärld" eller om allt utspelar sig i det egna medvetandet, och problemet om det finns någon anledning att anta att det existerar andra medvetanden än ens eget. Det traditionella sättet att hantera problem av det slaget har varit att man har godtagit dem som genuina problem och sökt efter lösningar på dem. Exempel på föreslagna lösningar som framkommit är läran om psykofysisk parallelism, olika varianter av materialism ("Bara kroppen existerar egentligen") och idealism ("Bara själen existerar egentligen"). Ett annat sätt att hantera sådana problem på, som jag själv tror mera på, är att ifrågasätta själva utgångspunkten, som ger upphov till problemen. Går det att konsistent föreställa sig ett kroppslöst och språklöst medvetande som har alla de egenskaper som vi brukar tillskriva medvetanden?

I den nyare filosofihistorien brukar man tala om "rationalister" och "empirister". Rationalister i stil med Descartes betonar tänkandets roll i kunskapsbildningen, empirister i stil med Locke och Hume betonar sinneserfarenheternas roll i bildandet av kunskap. Men både rationalister och empirister tänker sig att verkligheten uppträder med en bestämd struktur för oss, som är oberoende av språket. Descartes' rena medvetande bildar sig tankar om världen utan att ha något språk eller i alla fall utan att språkets roll i tankeverksamheten analyseras närmare. Det rena medvetandet har ett slags språklös tillgång till världen. Lockes och andra

empiristers medvetande uppfattar också världen direkt utan tillgång till språk. Individens som uppfattar världen sätter så etiketter på det som han uppfattar: han uppfattar något rött och sätter den språkliga etiketten "rött" på det, han uppfattar en elefant och kallar det för "elefant", osv. Gemensamt för de traditionella analyserna av medvetandet är att medvetandet tänkes ha en förmåga att sätta etiketter på en verklighet, som av någon anledning uppträder med en viss struktur för medvetandet. Kant tänker sig inte att världen av sig själv uppträder uppdelad i bitar av bestämda slag, han tillägger medvetandet självt en strukturerande funktion. Men inte heller Kant upptäckte språkets roll i kunskapsbildningen.

Den syn på språket som ligger i dessa traditionella ansatser är att språk väsentligen är en samling etiketter på ting och deras egenskaper. Språkinläring består väsentligen i att man lär sig att korrelera vissa etiketter med vissa ting och inte med andra.

Som motvikt mot den klassiska synen på språket som en samling etiketter kan det vara nyttigt att reflektera över vad som krävs för att behärska enkla vardagsuttryck. "Ge mig ett äpple!" säger jag till min dotter som är ett och halvt år, och hon ger mig ett äpple. Hur är det möjligt att det kan leda till det resultatet när jag uttalar dessa ord? För att min dotter skall kunna ge mig ett äpple när jag ber om det, måste hon ha förvärvat ett antal färdigheter. Hon måste ha lärt sig vad det innebär att ge någon något. Hon måste ha lärt sig vad ordet "mig" står för när det brukas av en språkanvändare. Hon måste veta vad ordet "äpple" står för, och det innebär att hon måste ha lärt sig att skilja äpplen från andra ting i stil med bananer och plommon och klossar. Hon måste ha förvärvat den motoriska färdighet som krävs för att kunna fatta ett äpple och räcka över det. Hon måste ha förvärvat den visuella färdighet som krävs för att kunna urskilja äpplet som en helhet mot en viss bakgrund. Nu behärskar min dotter inte allt detta helt och fullt ännu. Hon har säkert ytterst dimmiga föreställningar om vad givande är för något, och hennes kunskaper om olika slags frukter är så begränsade att hon lätt kan göra fel. Men hon är på väg att skaffa sig den kompetens som krävs för hon ska kunna sägas behärska begreppet 'äpple'.

Det ingår färdigheter av olika slag i denna begrepps kompetens: där ingår visuella, kognitiva, lingvistiska och motoriska färdigheter i det som tillsammans utgör detta att behärska begreppet 'äpple'. Poängen är nu att barnet lär sig att se och att handla och att förstå och att tala samtidigt. Barnet lär sig inte först vad ett äpple är och sedan ett namn på detta ting. Barnet lär sig att urskilja ett visst objekt som ett särskilt objekt i språkhandsituationer. Att lära sig ett språk är samtidigt att lära sig att uppfatta verkligheten på vissa vis och att lära sig att hantera verkligheten på vissa vis. Det är genom språket som verkligheten struktureras för oss.



Att behärska ett begrepp innebär att kunna göra saker. Begreppskompetens förutsätter handlingskompetens. Det förblir ett mysterium hur ett cartesianskt kroppslöst medvetande skall kunna förvärva ett så enkelt begrepp som begreppet 'äpple'; ty uppbyggandet av den begreppsliga kompetens, som medvetandet onekligen måste ha för att kunna reflektera över världen och sig själv, sker normalt i samspel med uppbyggandet av den kroppsliga kompetens som det cartesianska subjektet definitionsmässigt saknar.

Om det är genom språket som vi förstår verkligheten, så innebär det att det är rimligt att vänta sig att olika språk leder till olika verklighetsuppfattningar, inom gränserna för det spelrum som naturen och vår biologiska utrustning erbjuder. I den språkfilosofiska litteraturen använder man gärna exempel från färgområdet för att illustrera detta. Olika språk delar in färger på högst olika vis. Där ett språk arbetar med en enda kategori "brunt", kan ett annat språk urskilja till exempel sexhundra olika färger utan att ha någon gemensam samlande beteckning för alla dessa färger. Detta framtvingar i sin tur olika iakttagelser hos språkbrukarna. Den ene ser något brunt, den andre ser något som han klassar som en färg för sig och som den första ser som en speciell nyans. Där den ene ser en differentierad mängd nyanser, kan den andre se en ensfärgad yta. Olika språk kräver olika visuell kompetens hos språkbrukarna.

Poängen kan generaliseras: olika begrepp kräver olika kompetens hos begreppsbrukarna och leder till att de inte uppfattar samma verklighet. Detta är en grundläggande idé i Thomas S. Kuhns välkända arbete om vetenskapernas utveckling, "The Structure of Scientific Revolutions" (andra upplagan 1970). Det går inte att exakt datera upptäckten av syre, till exempel, av den enkla anledningen att vårt begrepp om syre är något som växt fram efterhand. Joseph Priestley producerade 1775 något som han kallade för vanlig luft med mindre flogiston i än vanligt. Den gas som han producerade var inte rent syre, och han saknade vårt begrepp 'syre'. Kan han då sägas ha upptäckt syret? Lavoisier, som är den som vid sidan av Priestley och apotekare Scheele från Köping brukar tillskrivas upptäckten av syret, producerade också en gas med hjälp av kvicksilveroxid. År 1775 beskrev han denna gas som "själva den rena luften med den enda förändringen att den framkommer mera ren, mera lätt att andas". Nu är ju syre inte detsamma som luft. Ska vi säga att Lavoisier hade upptäckt syret 1775? Eller kanske 1777, då han hade kommit fram till att gasen ifråga var av ett eget slag, en av de två huvudingredienserna i atmosfären? Men fortfarande, och fram till sin död, hade Lavoisier en felaktig föreställning om vad denna gas, som han lyckades framställa från kvicksilveroxid, var för något. Begreppet 'syre', som det framställs i dagens läroböcker, var okänt för Lavoisier. Det är därför som man inte entydigt kan säga att syret upptäcktes av Lavoisier, eller för den delen av Priestley eller

Scheele. Kuhn lägger för sin egen del större vikt vid nyvinningar på det begreppsliga planet än på experimentella fynd. Det är när det sker ändringar i begreppen som han talar om revolutioner i vetenskapernas värld. I det perspektivet är Scheeles, Priestleys och Lavoisiers iakttagelser bara steg på vägen mot den revolution, som fullbordats när det moderna begreppet 'syre' föreligger fullt utbildat. För att uppfatta det stycke verklighet som vi kallar "syre" krävs det en begreppslig kompetens, som bara till en del existerade i slutet av 1700-talet.

Alla som försökt tillägna sig något främmande språk i tillägg till sitt modersmål har erfarenheter av hur språk strukturerar verkligheten på olika vis. Språkliga kategorier är som olivfärgade glas, för att använda en bild som kan vara klargörande om man inte pressar den. Vi ser verkligheten på olika vis genom olika glas - vi uppfattar verkligheten på olika vis genom olika begrepp.

Sammanhangen mellan begrepp och verklighetsuppfattning slår igenom på människouppfattningarnas område som på andra områden. När jag för åtskilliga år sedan hamnade som lektor i filosofi vid universitetet i Khartoum, fann jag snart att mina studenter tänkte i andra kategorier än jag själv var van vid. Nu undervisade jag bland annat i moralfilosofi, en underavdelning av filosofi som reflekterar över etiska förhållanden. Och etiska förhållanden hänger nära samman med synen på människan. Vad som anses vara rätt och fel, gott och dåligt, i ett samhälle beror till stor del på hur man ser på människans natur; vilka plikter och rättigheter som man tillskriver män och kvinnor, barn och främlingar, hänger nära samman med vad man uppfattar som karakteristiskt för män, för kvinnor, för barn, för främlingar. Studenterna vid universitetet i Khartoum bestod på 1960-talet praktiskt taget enbart av nordsudaneser, muslimer med arabiska som modersmål eller åtminstone som skolspråk. De kategorier som de använde för att begripa mänskliga förhållanden var de traditionella arabiska och muslimska kategorierna: ära och värdighet, heder och ärbarhet, mod och gästfrihet och liknande.

Hur olika ett skeende kan tolkas när det ses i ett europeiskt perspektiv och när det ses i ett traditionellt arabiskt perspektiv, visar följande anekdot. När Napoleon besatte Egypten 1798, lät fransmännen "för att imponera på infödingarna" luftsätta en montgolfier, en varmluftsballong som skulle vittna om den franska kulturens teknologiska överlägsenhet. Men infödingarna lät sig tydligen inte imponera. En arabisk historieskrivare beskriver händelsen på följande vis: "Fransmännen åstadkom ett monster som höjde sig i skyn i avsikt att nå och förolämpa Allah. Men den höjde sig bara litet och föll så ner igen, löjligt kraftlös." Den arabiske rapportörens beskrivning sker i termer av centrala begrepp i den arabiska moralen. Episoden ses som ett försök att förolämpa Gud, alltså ett försök

att demonstrera brist på respekt för honom, att gå hans värdighet förnär. Försöket misslyckas, och det blir fransmännen som istället framstår som löjliga, det är deras värdighet som blir lidande, de förlorar respekt.

Enligt den människosyn, som mina sudanesiska sagesmän förmedlade till mig, har alla människor av naturen något som kan betecknas med termer som "värdighet", "heder", "ära" och "självrespekt". Om kvinnor och barn gäller det emellertid att de är svaga och behöver de vuxna människens beskydd. En kvinna beskyddas först av sin far eller förmyndare, till exempel en farbror, sedan av sin man, och till sist av sina vuxna söner. Kvinnorna är först och främst bärare av ärbarhet, sedesamhet. Om en kvinna skulle förlora sin ärbarhet, till exempel genom ett sexuellt snedsteg som blir allmänt bekant, påverkar det också de andra familjemedlemmarnas heder och ära. Detsamma gäller, i viss utsträckning, för de manliga medlemmarna av familjen. Öppet praktiserad homosexualitet, till exempel, är inte förenlig med manlig ärbarhet, och kommer ett förhållande av det slaget till andras kännedom, bidrar det till att minska familjens rykte, dess familjeära och familjeheder. En individs värdighet och självrespekt beror mera på individens personliga uppträdande men kan också påverkas av släktens beteende. Om en person inte visar att han inte accepterar en förölämpning, när han utsätts för en sådan, så visar han därmed sin brist på värdighet och självrespekt. Det är därför att kvinnor och barn och främlingar inte reagerar tillräckligt tydligt mot förölämpningar som det är osäkert i vilken mån som de kan sägas ha värdighet och självrespekt. Det gäller också sydsudaneser, som fortfarande ofta kallas för "slavar" - det var från södra Sudan som slavar rekryterades ganska långt in på 1900-talet. "Slavarna själva", sade en av mina studenter, "tror att de inte har någon sharaf (ära, heder) och inte heller någon karāma (värdighet). Och därför störtar de sig i laster från början, från den tidiga barndomen. De går ut och dricker, och flickorna begår äktenskapsbrott och de blir professionella prostituerade och så vidare."

Det är tydligt att begreppen ära, heder, värdighet, självrespekt spelar en grundläggande roll i nordsudanesernas syn på världen. Och liknande föreställningar finns i resten av arabvärlden. (Att det är fråga om ett arabiskt kulturarv snarare än ett inslag i den islamska traditionen visas av att de kristna i Egypten, kopterna, omfattar samma slags föreställningar som mina sudanesiska informanter.) De grundläggande moralbegreppen är med och strukturerar arabernas syn på det som sker både på det personliga och på det politiska planet. Begreppen om ära och värdighet etc får på det viset en verklighetsstrukturerande funktion som påminner om den funktion som Kant tillskrev sådana grundläggande föreställningar och begrepp som rum och tid, enhet och mångfald, kausalitet. Alla skeenden i naturen strukturerar vi i rum och tid och i orsakskedjor; tid och kausalitet är betingelser för möjligheten av all empirisk erfarenhet, som

Kant uttryckte det. Nu har begreppen om ära, värdighet och självrespekt inte samma fundamentala status som föreställningarna om rum, tid och kausalitet har (enligt Kant). Det är inte ett villkor för bildandet av kunskaper om vilket samhälle som helst att man har just de begrepp om ära, värdighet etc som är allmänt utbredda i norra Sudan. Det är inte ett villkor för handlande i vilket samhälle som helst att man har just dessa kategorier för mänskliga egenskaper och handlingar. De grundläggande moralbegreppen som vi kastat ett öga på är inte ingredienser i den helt allmänna bild av människan, som går att avtäcka genom reflektion över nödvändiga villkor för detta att vara människa överhuvud. Men för dem som lever i norra Sudan har dessa begrepp en så fundamental karaktär att de får en nära nog nödvändig status. Att människan av naturen är utrustad med värdighet som kan förloras men inte ökas är inte någon vanlig empirisk utsaga som kan bekräftas genom vanliga iakttagelser. Det är snarare fråga om ett grundläggande villkor för att empiriska iakttagelser av mänskligt handlande skall kunna ske i det perspektiv som man lägger på världen i norra Sudan.

Jag menar att det är en legitim och viktig uppgift för filosofer att hjälpa till att avtäcka grundläggande förutsättningar av detta slag. Till skillnad från analysen av de helt grundläggande nödvändiga villkoren för mänsklig existens generellt (i stil med förmågan till självreflektion, språk och handling) är det här fråga om mera lokala människobilder, människouppfattningar som är föränderliga och som varierar över klotet. Men det är fråga om så fundamentala begreppsliga strukturer att filosofer kan ha sin mission också på detta område. Människobilder av detta slag befinner sig i gränslandet mellan det rent filosofiska området för nödvändighetsanalyser och det rent empiriska området för faktavetenskapliga undersökningar.

Att bidra till att artikulera och kritisera och vidareutveckla människobilder av detta grundläggande, inte helt nödvändiga och inte helt empiriska slag, ser jag som en väsentlig del av det som Hegel såg som filosofins uppgift - att sätta sin tid på begrepp.

#### Litteraturhänvisningar

- Dietrich Böhler, Å kunne handle, å kunne forstå, å kunne tale, i Ånund Haga m fl (red), Refleksjon og handling (Gyldendal, Oslo 1976).  
Johannessen, Kjell S., Wittgensteins senfilosofi (Filosofisk institutts stensilserie, nr 42, Universitetet i Bergen 1978).  
Johannessen, Kjell S. & Nordenstam, Tore, Historien og den vitenskape-

- lige praksis, i Lennart Nørreklit (red), Videnskabsforskning (Aalborg universitetscenter, 1977).
- Kuhn, Thomas S. , The Structure of Scientific Revolutions (2:a uppl. , Chicago 1970). (Finns även i dansk översättning.)
- Nordenstam, Tore, Sudanese Ethics (Almqvist & Wiksell, Uppsala 1968).
- Nordenstam, Tore, Arabisk moralsyn, i Gudbrandson & Wyller (red), Araberne og islam (Universitetsforlaget, Oslo 1978).
- Sartre, Jean-Paul, Eksistensialisme er humanisme (Cappelen, Oslo 1957).
- Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigation/Philosophische Untersuchungen (Blackwell's, Oxford 1953). (Finns även i dansk översättning.)