

Smärtans grammatik

NIKLAS FORSBERG

I

Smärtan är, för den filosofiskt sinnade, frestande. Inte upplevelsen av smärtan kanske, men dess påträngande närvaro, dess tydlighet, uppenbarhet; den remarkabla känslan av att den är min (och bara min); och den separation mellan mig och den andre som denna remarkabla ”minhet” påkallar. Smärtan som sådan är konkret, uppenbar, presande, och kanske just därför också ett upphov till många filosofiska problem och frestelser.

Å ena sidan så verkar det rimligt att säga att ingen skulle vilja förneka att den smärta som jag känner i mitt bröst, mina ben, mitt huvud, om natten, är *min* – radikalt min – i den bemärkelsen att du inte kan ha den. Du kan bara dela min smärta via ”omvägar” skulle man kanske vilja säga. Föreställ dig själv sittandes med ditt barn i dina armar efter en bilolycka där du klarade dig väl, men ditt barn gjorde det inte. Är det nu inte lätt att tänka sig att du skulle kunna säga något i stil med: ”Jag skulle göra vad som helst för att byta plats med dig; men jag kan inte. Hur mycket jag än vill, kan jag inte.” Just som döden kan beskrivas som ”i-vart-fall-min”³²⁸ kanske kan smärtan inringas med en liknande sorts bindstrecksfilosofi?

Å andra sidan, det faktum att du vet att ditt barn har smärta och att du kan göra idén om att *vilja* ta över den begriplig, pekar också på att smärtan inte bara är ”inre”, dold, tillgänglig blott via mediering, genom en (yttre) rapport om något dolt (inre). Är det inte lika möjligt att du kan finna dig själv – med bränt och blödande barn i dina armar

328. Jfr Martin Heidegger, *Varat och tiden*, övers. Richard Matz (Lund: Diados, 1992), del II, §47.

– sägandes: ”Jag vet att det gör ont. Jag känner den med dig. Jag finns här, och jag kommer att rida denna mara med dig. Smärtan kommer att försvinna; jag stannar.”? Smärtan tycks alltså ha en dubbel natur: den oscillerar mellan det ogripbara och det uppenbara.

The idea of someone’s pain seems at once so *far* from what manifests it, like a hope which does not concern me; and yet right at the surface, like shivering. Anything that powerful and that close to me, which does not affect me, cannot be material. Or its difference seems so sheer from what manifests it: the reality of it is wholly inner, its criteria wholly outer – but this again may be definitive of *this* concept.³²⁹

Smärtan är lika nära som hudens yta, omöjlig att förneka, något som ligger i öppen dager, som ett öppet sår; samtidigt som detta drag av öppenhet, tydlighet, och påträngandehet, kan markera och peka ut en distans. Då det ”jag” som bär smärtan kan vara någon annan än mig själv, kan denna smärtans konkretitet skapa en klyfta mellan dig och mig som är, eller känns, omöjlig att överbrygga. Du markeras som separerad från mig. Givet detta är det inte särskilt konstigt att smärtan har blivit ett begrepp som intresserar filosofer – smärtans ”verklighet är helt inre, dess kriterier helt yttre” som Cavell uttryckte det. Men vad händer nu om *detta* är, som Cavell formulerade det i ett försök att belysa en Wittgensteiniansk tankegång, ”definitive of *this* concept”? Och vad om, som Wittgenstein själv sade, ”*Väsentet* är utsagt i grammatiken”?³³⁰ Kan vi inte då förvänta oss att smärtans dubbla karaktär endast kan bli klargjord genom en undersökning av begreppets grammatik? Och, kan vi då inte förvänta oss att en sådan ”grammatik” endast kan klargöras genom att vi tar hänsyn till dessa komplexiteter? För om vi endast fokuserar på smärtans ”verklighet” – dess karaktäristiska ”minhet”, om smärtan som buren, som inre – så är det lätt att lockas börja söka efter en inre essens, eller efter ”qualia”, eller ett ”rent” förspråkligt ”uttryck” för smärtan: ett *Language of Thought*, som

329. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (New York: Oxford University Press, 1979), s. 80.

330. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, översättning Anders Wedberg (Stockholm: Thales, 1992), §371.

Jerry Fodor en gång i tiden benämnde det.³³¹ Om vi, å andra sidan, endast fokuserar på smärtans kriterier, dess ”yttre”, blir en besvärlig behaviorism en mer eller mindre oundviklig slutpunkt.

Givet smärtans dubbelhet, och givet att Wittgenstein diskuterar fenomenet ur båda aspekter, så är det inte överraskande att både ”mentalister” och ”behaviorister” har funnit stöd hos Wittgenstein. Min åsikt, däremot, är att om det finns någon enskild poäng att hämta ur Wittgensteins reflektioner om smärtan, så är det att smärtan är (lika) komplex (som dess grammatik är). En följd av påvisandet av denna komplexitet är att filosofiska teorier som framställer förhållandet inre/yttre som ett enkelt antingen/eller är missriktade.

Jag skall i denna text således söka närma mig Wittgensteins anmärkningar om smärtan utifrån två infallsvinklar, där jag menar att den ena leder till den andra (och vice versa). Å ena sidan måste vi förstå vad Wittgenstein sade om smärtan för att kunna förstå hur smärtan kan bli tydliggjord genom det som Wittgenstein kallar ”grammatiska anmärkningar”. Å andra sidan måste det tydliggöras vad som menas med en ”grammatisk anmärkning”, för att vi skall kunna se vad Wittgensteins anmärkningar om smärta landar i. Jag kommer alltså att följa en tråd från två håll: Vad kan grammatiken lära oss om smärtan? Vad kan smärtan lära oss om grammatiken?

II

Does someone crying out ”Help!” want to describe how he is feeling?
Nothing is further from his intentions than describing something.³³²

Begreppet ’smärta’ dyker upp redan i den 26:e anmärkningen av *Filosofiska undersökningar*. Wittgenstein diskuterar där frestelsen att tänka att inläringen av ord i vårt språk handlar om att man benämner (eller att lära sig benämna) föremål genom att repetera, som att lära sig glosor. Det vill säga, han tar upp den filosofiska tanken att ord funge-

331. Se t.ex. Jerry Fodor, *The Language of Thought* (New York: Crowell, 1975), och Jerry Fodor, *Psychosemantics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

332. Ludwig Wittgenstein, *Last Writing on the Philosophy of Psychology: Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*, Vol. 1, edited by G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright and Heikki Nyman (Oxford: Basil Blackwell, 1982), §48.

rar i allmänhet som namn på ting till diskussion. Här introduceras vi till två väl kända tankeområden i Wittgensteins filosofi: frågan om språkinläring och frågan om språkets relation till världen. Det faktum att smärtan dyker upp som exempel i dessa diskussioner pekar på att det finns något i begreppet smärta som är symptomatiskt för vidare filosofiska tendenser.

The specialness in the example of pain, always a matter waiting to become problematic in these discussions, may be easiest to overlook here. (...) Three features of the concept of pain seem immediately relevant: (1) It is a phenomenon fully transparent to consciousness. (2) It is expressed by more or less definitive forms of behavior. (3) It presents a case in which the distinction between the inner and the outer seems easy to draw.³³³

Så, smärtan är, eller tycks åtminstone vara, ”genomskinligt för det egna medvetandet” i den bemärkelsen att smärtan är lika mycket en del av mig som mitt trasiga ben är, som mitt värkande huvud är, som min värkande tand är. Men smärtan är också något som tycks *kräva* ett yttre uttryck. För vad skulle smärta vara om den *aldrig* uttrycktes, aldrig syntes i ”yttre beteende”? (Jag ser detta som analogt med frågan: Vad skulle ’löftet’ vara, om våra löften aldrig hölls eller aldrig bröts?³³⁴) Den första frestelsen här är att säga att ”*om* smärtan är *i* mig,

333. Stanley Cavell, ”Knowing and Acknowledging”, ss. 238–266 in *Must We Mean What We Say? A Book of Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), s. 264.

334. Jämför också detta med Wittgensteins anmärkning ur *Last Writing on the Philosophy of Psychology*, sektion 234: ”I cannot know what he’s planning in his heart. But suppose he always wrote out his plans; of what importance would they be? If, for example, he never acted according to them. –” Notera att detta sätt att visa att försöken att reducera våra mentala liv till något *inre* inte behöver resultera i någon form av behaviorism. Behaviorismen framstår säkerligen som ett frestande alternativ, då det konstateras att många av våra begrepp om vårt medvetandeliv skulle sakna mening om de aldrig uttrycktes. Om det noteras att det är något som är fundamentalt fel med att säga att våra medvetandeliv är *helt och hållet* inre, så är det lätt att söka svaret (i singularis) om detta i dess yttre yttringar. Visst, om yttre kriterier skulle saknas helt så skulle också idén om en plan falla sönder. Detta är en del av planens grammatik. Och här finns nog också något av en analogi till smärtans grammatik. För hur skulle vårt begrepp om smärta se ut

genomskinlig blott för mitt medvetande, ja då behöver den, kräver den, ett yttre förmedlande organ; annars skulle den aldrig kunna förmedlas till och erkännas av dig.” Den andra frestelsen här är att ta ytterligare ett steg in i förvirring och tillägga ”och *dessutom*, om det nu är så att jag vet när jag har smärta på ett direkt och oförmedlat sätt, och du behöver yttre, beteendemässiga, kriterier för att överhuvudtaget se den, ja, då kan du aldrig vara säker på om jag känner smärta eller ej. (Jag skulle ju kunna spela, luras, bedra.)” Dessa två frestelser sammantagna, leder alltså ganska lätt in en filosofisk tanke om en stark uppdelning mellan det inre och det yttre, mellan medvetandet och världen, tinget och ordet, och mellan dig och mig.

Smärtan är således ett begrepp som är *lätt* att sätta i arbete för att bestyrka någon eller några av dessa tanketendenser. Genom att fokusera på vissa användningar av ordet smärta, vissa scenarier där smärta uttrycks eller hålls inne, så kan smärtan sättas i bruk att stödja vissa filosofiska tankeriktningar och kortsluta andra. Som jag förstår Wittgenstein är det just sådana tendenser som han vill undvika genom att tillåta smärtans grammatik att vara lika komplicerad som fenomenet är. Wittgensteins ”spretiga stil” (som en vän av ordning kanske skulle formulera det), är alltså inte ett uttryck för ett vacklande eller svagt tänkande, utan för en vilja att inte förvanska världen och filosofin om den, genom att låta den styras av några på förhand givna tankeramar.

Vad som är slående är att dessa två frestelser som jag hittills har nämnt kräver, eller förutsätter, en bild av språket där dess huvudsakliga funktion är att vara namn på ting. Bilden av språket när frestelsen, och frestelsen när bilden av språket. Fokuserar man på smärtans inre realitet kommer du att landa i en särskild filosofisk idé om medvetandets natur, och fokuserar du på dess yttre realitet i en annan. Och detta beror, till stor del, på att det är lätt att föreställa sig att smärtan (i dess väsen) måste vara ett namn på (ett) något. Detta är ett sätt att påpeka att en ”ensidig diet” är dåligt för filosofin.³³⁵

om vi aldrig utagerade den? Men detta betyder inte att smärtan bara, eller endast, kan förstås och förklaras med hänsyn till dess yttre kriterier.

335. Jfr Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §593: ”En huvudorsak till filosofiska sjukdomar – ensidig diet: man när sitt tänkande med bara en sorts exempel.”

Det är således slående att Wittgenstein omedelbart följer upp introducerandet av frestelsen att tänka att ord benämner föremål (som t.ex. smärta), genom att ställa upp en lista med utrop ("Vatten!, Bort!, Aj!, Hjälp!, Skönt!, Nej!"), och frågar läsaren om han eller hon "alltjämnt [är] benägen att kalla dessa ord 'benämningar på föremål?'"³³⁶ Naturligtvis är det något skumt att kalla sådana utrop för "benämningar på föremål", eller ens för rapporter om något eller beskrivning av något. För om man överhuvudtaget skall börja lockas att kalla utropet "Aj!" för en rapport, måste man på förhand ha bestämt sig för att ord måste leva upp till den idén om vad ord *är*. Benägenheten att tänka sig att smärtan är ett något som ordet hänvisar till, springer ur en förställning om vad ord måste vara för att bära en (tillräckligt) enhetlig mening. Här är det alltså den filosofiska förutfattade mening som styr dieten av exempel, för den som drivs av, eller vill driva hem, den språkföreställningen, kommer antagligen inte att packa sina texter med diskussioner av utrop som dessa. Smärtuttrycket är ofta något som bättre liknas vid en impulsiv handling, som den impulsiva svordomen. Det är något vi gör, snarare än ett försök att rapportera om något inre tillstånd (även om också det kan förekomma). Men också detta sätt att beskriva smärtuttrycket i termer av handlingar snarare än rapporter och beskrivningar löper sina risker. Smärtuttrycket är, tror jag, sällan en handling i den bemärkelse som vi också talar om intentionella handlingar. Men också en reflex och ett ticks är en handling: vi *har* reflexer och ticks, *gör* gester och *skriker* skrik. Men jag vill inte betona dessa smärtuttryck som en mer egentlig prototyp, som om de hade någon särställning. Och jag vill inte heller förneka att denna impulsiva karaktär hos vissa smärtuttryck skulle medföra att de därmed skulle sakna kommunikativ funktion. Kommunikationen tar också den många former, och det är allt för snävt att tro att kommunikation endast skall förstås som ett utbyte av informationsladdade symboler. Jag vill bara säga att de *har* en ställning, och att det faktum att de har denna ställning också är en början till en nedmontering av idén om att alla uttryck (smärtans inkluderade) måste "stå för något". Tillåter man sig att reflektera över den vardagliga användningen av smärtuttryck – vilka andra har vi att vända oss till? – så framträder

336. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §27.

snarare bilden av att dessa ords funktioner i våra liv – och var annars spelar de en viktigare roll? – väldigt sällan inringas träffande som rapporter om, namn på, beskrivningar av, något (dolt) inre liv.

Denna nedmontering kan alltså hjälpa oss se att något inte är helt riktigt med att säga att smärtuttryck är till för att brygga ett gap mellan dig och mig; mellan mitt för mig transparenta medvetandeliv, min smärtmedvetenhet, och dig. Och jag tror att denna poäng går att göra utan att för den skull förneka att smärtan ofta har den ovan nämnda separerande funktionen i våra liv. Båda aspekterna är alltså en del av smärtans grammatik. Och det finns alltså härmed ingen anledning att förneka att smärtan kan upplevas som ”transparent för mitt eget medvetande”. Smärtan kan vara lika ”transparent” som det brutna benets brott, den värkande tanden, det brustna hjärtat, och det finns alltså inget skäl att inskriva – genom någon självpåtagen språkpolisiär akt – att det skulle vara förbjudet, eller fel, att säga exempelvis: ”När jag har smärta, vet jag det; och jag vet det på ett sätt som du inte kan veta. Den smärta som är min, är min. Jag *är* min smärta.” Alltså, om en utredning av smärtans grammatik skall ge oss något, så får den inte dra några sådana språkpolisiärt motiverade gränser.

I det här läget kan kanske nu en metodologisk oro börja smyga sig på: ”Visst, vi talar om smärta på många olika sätt. Än sen?! Jag som filosof vill veta vad smärtan *är*, och inte hur du och jag och alla andra vi känner *använder* ordet när vi talar om allt från bilolyckor till dödfall och misslyckade kärleksaffärer! Det är något vi redan vet. Kom med något nytt.”

Denna metodologiska oro har alltså två delar. Den ena är känslan av att det bara pratas om prat, och att själva saken (tinget, fenomenet) lämnas orört. Den andra är frågan om vilken tilltro vi skall ha till våra vanliga sätt att tala när vi bedriver filosofi, en känsla som ofta utmynnar i ytterligare en oro om vem Wittgenstein (eller ”Wittgensteinianen”) är, som tror sig ha mandat att tala om vad vi skall säga när. Vad jag nu vill visa är då att den första delen av denna metodologiska oro är obefogad, då jag menar att vi faktiskt inte lämnar ”saken” orörd. Angående denna metodologiska oros andra moment vill jag hävda att våra vanliga sätt att tala *är* mycket viktiga i strävan efter filosofisk klarhet, men att detta inte betyder att Wittgensteinianen därmed har mandat att axla någon språkpolisiär uniform. Grammatiken kan inte vara reglerande i den bemärkelsen.

Jag har redan påtalat att Wittgenstein ofta återkommer till de moment då vi ”tar över” språket från våra föregångare, och denna problematiks centrala plats i Wittgensteins tänkande signaleras direkt i *undersökningarnas* öppning, vars första röst är Augustinus’, som redogör för sin bild av hur detta språkliga arv går till. Denna tematik om språkinläringen återkommer frekvent, och den spelar också en stor roll när Wittgenstein börjar reflektera över innehållet i idén att det skulle kunna finnas något privat och för den andre otillgängligt meningsfullt ”i mig” som jag inte kan sätta ord på. Omedelbart efter att Wittgenstein planterat frågan om det finns någon meningsfull idé om ett privat språk,³³⁷ så återkommer denna fråga om hur ord refererar till känslor i samband med frågan om språkinläring.

Hur refererar sig ord till förnimmelser? – Däri tycks inte ligga något problem; ty talar vi inte dagligen om förnimmelser och benämner dem? Men hur upprättas förbindelsen mellan namnet och det benämnda? Frågan är densamma som: Hur lär sig en människa betydelsen av namn på förnimmelser? T.ex. betydelsen av ordet ”smärta”. Här är en möjlighet: ord förknippas med det ursprungliga, naturliga uttrycket för smärtförnimmelser och sätts i dess ställe. Ett barn har slagit sig, det skriker; och de vuxna talar till det och lär det utrop och senare satser. De lär barnet ett nytt smärtbeteende.

”Du säger alltså att ordet ’smärta’ egentligen betyder skriket?” – Tvärtom; orduttrycket för smärtan ersätter skriket och beskriver det inte.³³⁸

Det är ganska mycket som händer här, och passagen pekar i många riktningar. Detta beror inte på att Wittgenstein var slarvig eller inte

337. Och jag vill härmed också då säga att det på sätt och vis är vilseledande att säga att Wittgenstein har ett ”motargument” mot idén om ett ”privat språk”. Det vill säga, som jag läser Wittgenstein försöker han uppmana sina läsare att få en sådan idé att hålla vatten genom att själv försöka åstadkomma just detta. Som jag ser det är det så kallade ”privatspråksargumentets” förtjänst inte att det tillbakavisar en falsk idé, utan att det visar att det inte finns någon sådan idé (med reellt innehåll) överhuvudtaget. Tanken är tom. För en, enligt mig, belysande studie som drar åt detta håll, se Stephen Mulhall, *Wittgenstein’s Private Language: Grammar, Nonsense and Imagination in Philosophical Investigations*, §§ 243–315 (Oxford: Oxford University Press, 2007).

338. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §244.

ville ”ta ställning”, utan på att klarläggandet av vad det innebär att lära sig förnimmelsettryck ”spretar”. Detta innebär också att om man försöker destillera fram *ett* klart argument om smärtans natur här, så förvanskar man texten.

När Wittgenstein t.ex. säger att ett barn har lärt betydelsen av ”smärta” så har han eller hon lärt sig ett nytt smärtbeteende, så är han mycket noga med att säga att detta inte betyder att ordet inte är en beskrivning av smärtan, utan en ersättning, ett alternativ, till skriket. Vad betyder det? Som jag ser det, är Wittgenstein här mycket medveten om att det är lätt att svinga från den ena sidan av en dikotomi till den andra, genom förnekandet av den ena sidans anspråk på uttömlighet. Det vill säga, när Wittgenstein påpekar att smärtuttrycket inte bara hänför sig till något inre, så väcks *rädslan* att detta kan låta som behaviorism. (Om smärtuttryck inte refererar till något inre, så står smärtans väsen att finna i det yttre.) Det är därför viktigt att notera att tal om ”beteenden” *inte* behöver ha behavioristiska undertoner eller konnotationer. Ingenstans sägs det att smärtan kan *reduceras* till beteendet, som om den uttryckta smärtan inte vore verklig, som om de som lärt sig lida i det tysta inte fanns.

Vidare är det viktigt att notera att Wittgenstein talar om *användningen* av ord, och det finns ingenting i detta som hävdar att ersättandet av ett uttryck med ett annat skulle innebära att tingets väsen därmed vore inringat. Men det är viktigt att vi känner oss hemma med våra användningar, att vi känner igen oss i dem. Det handlar om hur det kommer sig att vi vill hävda *dessa* användningar, och inte några andra, som våra. Det handlar om varför *dessa* användningar, och inte några andra, är de som vi ”väljer” att vidarebefordra till våra barn.

När Marie McGinn kommenterar denna nyligen citerade passage, noterar hon träffsäkert att det faktum att språkinläringssituationen sätts i spel i omedelbart samband med frågan om känslouttryckens referens, utgör ett bra sätt att börja nedmontera lockelsen att börja söka ”inåt” efter meningen hos våra ord. För när vi lär ett barn smärtuttryck så gör vi ju inte det genom att försöka ”direct the child’s attention inwards”.³³⁹ Introspektionen verkar inte spela någon roll när

339. Marie McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London: Routledge, 1997), s. 121.

vi lär oss känslouttryck. Och det är antagligen också värt att påpeka att ”smärta” är ett ganska svårt ord. Det är i alla fall inte barnets första eller andra ord, och jag tror att denna påminnelse spelar roll då den säger något om den komplexitet som präglar vårt smärt-tal. Smärtan kommer, som bekant, i många former som är sammanvävda med många aspekter av våra liv. Smärtan är helt enkelt inte ett enkelt ord som vi lär oss *en* gång, för att sedan kunna upprepa det i alla ”lämpliga” situationer. Det händer väl också att vi som vuxna kan slås av att det är *smärta* jag känner nu, och vara överraskade av att det är just det ordet vi väljer att gripa efter i vår strävan att hålla oss stående i svåra och hårda stunder?

Också i McGinns framställning av §244, återfinns förtydligandet av Wittgensteins avståndstagande från behaviorismen:

If the word ‘pain’ is not introduced by means of an inner ostensive definition, then surely what the child feels is not part of its meaning. The meaning of the word ‘pain’ is connected purely with outward behaviour. Wittgenstein responds to this thought as follows: ‘On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying and does not describe it.’ This is to be understood as a remark about the grammar of the word ‘pain’, i.e. as a description of the sort of technique that the use of the words ‘I’m in pain’ represents.³⁴⁰

Mycket av det som här sägs förefaller mig vara helt korrekt och tämligen oproblemiskt. Men jag tror att passagens avslutande mening lätt kan locka oss att lämna problematiken för hastigt eller lättvindigt. Det är helt riktigt att vi inte lär oss ordet smärta genom en ”inre ostensiv definition” (om den idén är en meningsfull idé överhuvudtaget), och det är också viktigt att påpeka att förnekandet av den inre ostensiva definitionen inte leder till behaviorism. Så långt följer McGinns tanke den första delen av §244. Vi *lär* oss inte orden genom en privat inre ostensiv definition.

Men, om vi följer §244 långsamt igenom, så kan man också se att frågan om inlärningssituationen lämnas därhän i dess avslutande ”dialog” (”Du säger alltså att ordet ’smärta’ egentligen betyder skriket?’ – Tvärtom; orduttrycket för smärtan ersätter skriket och beskriver det

340. Ibid.

inte.”³⁴¹) – åtminstone till synes. Det verkar här som om frågan om inläringen har släppts till förmån för en generell fråga om *ordets* mening (så där i största allmänhet). Wittgensteins ”samtalspartner” (också det, naturligtvis, Wittgenstein), vill liksom inte nöja sig med det ”svar” han fått, och fortsätter efterfråga ”tingets” väsen (detta ’egentligen’ som ordet står för). Den glidning som till synes sker i §244 – i tre steg: från den enskilda inläringssituationen; till frestelsen att göra en inläringssituation till mall för begreppets *egentliga* mening; till påpekandet att ersättandet av ett uttryck, som förvisso kräver en form av kontinuitet, inte innebär att *samma* mening därmed är inringad – visar framförallt att inläringen av ett ord, eller ett begrepp, inte sker *en* gång utan är en process (som inte nödvändigtvis har ett tydligt slut), och att inläringen av ett ord innebär att lära sig leva i och genom ett delat språk. (Vilket också är att säga att väldigt lite av språkinläring handlar om att lära sig ”koppla samman” namn och ting.) Detta är också, som jag ser det, varför McGinn vill tala om att man lär sig en teknik, snarare än ”namn” eller/och ”beskrivningar”.

Och det är just här som det finns en risk för att man gör halt i tanken något för snabbt. För detta tal om ”teknik” kan lätt missförstås och lämna oss med samma (eller åtminstone ett liknande) problem som vi hade innan. Det är viktigt att skillnaden mellan teknik och namn här stavas ut på rätt sätt. Det finns nämligen en risk att frågan om inläring helt enkelt bara innebär en förskjutning, där samma glapp mellan språk och innehåll återkommer. Det vill säga, det är lätt att tro att frågan:

Hur hakar *namnet* på känslan och känslan (i sig) i varandra?

endast har ersatts med frågan:

Hur hakar *tekniken* att uttrycka känslan och känslan (i sig) i varandra?

Alltså: ”Lära sig kombinera en teknik” kan alltför lätt assimileras med den logiska struktur som gav upphov till det problematiska glappet mellan egentligt innehåll och saken själv, som vi fann i ”Lära sig kombinera namn och ting”. Därmed skulle inte mycket ha varit vunnet.

341. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §244.

Vi måste alltså förstå detta lärande av hanterandet av en teknik på ett annat sätt, så att det inte bara blir en ny version av samma gamla glapp. Jag tror att vägen in i en korrekt förståelse av den tanken kräver att vårt sätt att närma oss språket ändras. Det är i grund och botten en fråga om *attityd*. ”Lära sig hantera en teknik” skall alltså inte förstås som ett inlärande av en teknik att behärska vissa tecken, som om de vore byggklossar som passar endast i bestämda och på förhand givna hål. Och det är alltså helt avgörande att vi inte närmar oss språket som ett ”system av tecken”, med en bestämd ordning inbyggd i sig, om vi vill söka belysa smärtans grammatik. Med andra ord, något måste sägas om vilken sorts undersökning *Filosofiska undersökningar* är.

Wittgenstein describes a grammatical investigation as one in which ‘we remind ourselves . . . of the *kind of statement* that we make about phenomena’ (*PI* 90). This should not be taken to express an interest simply in what constitutes a syntactically well-formed sentence; Wittgenstein’s use of the concept of ‘grammar’ is, to this extent, different from the traditional one. His use of the concept of ‘grammar’ relates, not to language as a system of signs, but to our *use* of words, to the structure of our *practice of using* language.³⁴²

The chief purpose of this [grammatical] investigation is that we should become clear about how this particular part of our language function. (...) Central to these passages is an attempt to loosen our grip of the picture of understanding as an internal, mental state, by revealing the grammatical differences – i.e. differences in use – first between the concept of understanding and the concept of conscious mental state, and second, between the concept of understanding and the concept of an internal mechanism. An important part of Wittgenstein’s idea of a grammatical investigation is that it should make us alive to the distinctive grammatical features that characterize our concepts.³⁴³

McGinn sätter här fingret på något viktigt när hon påpekar att Wittgensteins användning av begreppet ’grammatik’ inte åsyftar språket som ett teckensystem, utan till våra *användningar* av ord. Det tal om ”behavioural technique” som kan skymtas i McGinns läsning är alltså något som bara kan ses och förstås om vi lämnar den teoretiska åskå-

342. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, s. 14.

343. *Ibid.*, s. 91.

darens utsiktspunkt, och söker närma oss språkanvändarens *liv* i och genom orden. ”Språket”, för Wittgenstein, greppas aldrig fullt ut genom den distanserade åskådningen som är så vanlig i intellektuella (”vetenskapliga”) diskurser. ”Språket” är, för Wittgenstein, inte ett ”objekt” för oss att studera. Det glapp som kanske sågs som hotande bygger på, och framträder ur, just det distanserade (objektorienterade) betraktelsesättet som Wittgenstein vill få oss att lämna. I livs-strömmen är våra ord *inte* ”krummelurer på papper” eller ”ljudvågor i luften” som på något mirakulöst sätt blivit havandes med någon ”mening”. Idén om ”krummelurer och ljudvågor” kan bara verka vettig från en särskild teoretisk attityd, som i sin tur kräver och är beroende av ett *avsteg* från bruket av orden.³⁴⁴ Det är denna attityd, detta *avsteg*, som Wittgenstein vill få oss att ifrågasätta. (Kanske kan man också säga att det häri finns en implicit kritik av detta ”vetenskapliga” betraktelsesätt, då Wittgenstein, enligt mig, tydligt kan visa att denna distanserade vetenskapligt ”neutrala” blick, alltid är grundad i ett *beslut* som i sin tur aldrig *kan* vara grundad i vare sig den vetenskapliga hållningen själv eller i ”sakens natur”. Den vetenskapliga neutraliteten är alltså inte en ”neutral” idé.)

En av de absolut viktigaste aspekterna av Wittgensteins *undersökningar* är alltså att försöka få läsaren att lämna den teoretiska attityd i vilken idén om att filosofin måste visa hur ”blotta tecken” får liv. Och detta är en av de viktigaste poängerna med att påminna läsaren om (den vardagliga) användningen av våra ord.³⁴⁵ Alltså, när McGinn häv-

344. På den här punkten ser jag den Wittgensteinianska tanken som gåendes sida vid sida med Heidegger, som bl.a. menade att: ” »I första hand» hör vi aldrig någonsin buller eller ljudkomplex, utan den knarrande vagnen, motorcykeln. Vi hör militärkolonnen på marsch, nordanvinden, den pickande hackspetten, den sprakande brasan.

Det krävs i själva verket en ytterst konstlad och komplicerad inställning redan för att man skall kunna »höra» ett »rent buller».” Heidegger, *Varat och tiden*, del I, s. 211 [163f.].

345. För de som fortfarande envisas med att kalla Wittgenstein för ”vardagsspråkfilosof” – i betydelsen ”filosof som tycker att vårt vardagsspråk är det bästa, viktigaste, språket” – är det här värt att påminna om att Wittgenstein talar väldigt lite om våra vardagliga sätt att tala, och väldigt mycket om det problematiska med att tala metafysiskt, d.v.s. om orden-i-sig som frikopplade från dess praktik och tyngd i våra liv (vardagliga, teoretiska, vetenskapliga, poetiska).

dar att Wittgensteins ”use of the concept of ‘grammar’ relates, not to language as a system of signs, but to our *use* of words, to the structure of our *practice of using* language”,³⁴⁶ så följer det av detta, att en av den ”Wittgensteinianska” filosofens huvuduppgifter måste bestå av att ”bring about a change of attitude”.³⁴⁷ Målet med ett sådant attitydskifte är att ”show us that in this act of abstraction we turn our back on everything that is essential to the functioning of language; (...)”.³⁴⁸ Detta betyder också att om vi, som läsare av Wittgensteins undersökningar har misslyckats se och i någon mån utföra (eller, åtminstone erkänna en vilja, beredskap, att utföra) detta skifte, så kommer vi inte att kunna höra vad han har att säga om smärtans grammatik. Vi riskerar att läsa hans texter som svar på andra frågor än de han avsåg bearbeta, och risken är att vi kommer att landa i en läsning av Wittgenstein som utmynnar i en tämligen dogmatisk bild av språkets natur – om vad man ”får och inte får säga”.

En relevant passage där Wittgenstein talar om vad man får och inte får säga är §246.

I vad mån är nu mina förnimmelser *privata*? — Jo, bara jag kan veta om jag verkligen känner smärtor; en annan människa kan bara förmoda det. — Detta är på ett sätt falskt och på ett annat nonsens. Om vi använder ordet ”veta” som det normalt används (och hur annars skulle vi använda det!), så vet andra mycket ofta när jag känner smärtor. — Ja, men i alla fall inte med den visshet som jag själv vet det! — Om mig kan man överhuvudtaget inte (utom på skämt) säga att jag *vet* att jag känner smärta. Vad skulle det då betyda — utom kanske att jag *känner* smärta?

Man kan inte säga att andra får reda på mina förnimmelser *enbart* genom mitt beteende — ty om mig kan man inte säga att jag får reda på dem. Jag *har dem*.

Detta är riktigt: det är meningsfullt att om andra säga att de är i tvivel om jag känner smärta; men det är inte meningsfullt att säga det om mig själv.³⁴⁹

346. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, p. 14. (Stanley Cavell formulerade detta tydligt i hans klassiska uppsats ”Knowing and Acknowledging”, där har bl.a. sade: ”[I]n the philosophy which precedes from ordinary language, understanding from the inside is fundamental.” s. 239.)

347. *Ibid.*, s. 31.

348. *Ibid.*, s. 44.

349. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §246.

Om man nu läser denna text som något som erbjuder, eller åtminstone innehåller, ett svar på frågan ”Hur kommer det sig att det som är blott märken, tecken, kan erhålla sin mening, sin extraordinära förståelse att representera?” så är det relativt enkelt att extrapolera fram ett tämligen dogmatiskt påstående om vad vi skall säga när, och vad vi kan (måste) mena med det. Vissa formuleringar tycks vara påbudna, andra förbjudna. Det vill säga, vi skulle kunna vaska fram en smärtans grammatik bestående av klara och tydliga regler för vad som är giltigt språk.

Kanske verkar det inte heller särskilt långsökt att börja treva efter sådana generaliseringar, eftersom Wittgenstein faktiskt *säger* att ”det är meningsfullt att om andra säga att de är i tvivel om jag känner smärta; men det är inte meningsfullt att säga det om mig själv”; och han verkar faktiskt hävda att det är *nonsens* eller falskt att säga ”bara jag kan veta om jag verkligen känner smärtor”. Så varför då inte söka omformulera detta till en grammatisk regel?

P. M. S. Hackers Wittgensteinexeges utgör ett sådant försök. Hacker menar t.ex. att ”It cannot be said of me at all that I *know* that I am in pain.”³⁵⁰ För att denna mening skulle kunna ha varit meningsfull, menar Hacker, så måste det vara begripligt att säga att jag kan ha smärta utan att veta det. Men, säger Hacker, ”none of these words makes any sense; we have no genuine use for these forms of words.”³⁵¹ Hacker verkar alltså veta ganska mycket om vad som kan och vad som inte kan sägas meningsfullt. Med vilken roll skall dessa förbud spela? Och hur är de grundade? Särskilt oroande är att Hacker erbjuder oss ingen, eller en väldigt begränsad, kontext till dessa ord. Vi får inte veta vem det är som skulle kunna tänkas vilja säga något sådant, eller under vilka omständigheter. Det enda vi får veta är att förbudet hänger samman med att den klassiska epistemologen *vill* säga detta för att driva hem sin poäng (men att han, enligt Hacker, inte är berättigad att säga så här).

Hacker läser, skulle jag vilja säga, Wittgenstein genom just den teoretiska attityd som jag menar att Wittgenstein söker problematisera.

350. P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and Mind. Part II. Exegesis §§ 243–427. Volume 3 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations* (Oxford & Cambridge Mass.: Blackwell, 1993), s. 31.

351. *Ibid.*

Hacker erbjuder oss ju *svar* på just den typ av frågeställning som jag menar att Wittgenstein ifrågasätter. Enligt Hacker så handlar inte grammatiken (i Wittgensteins mening) om våra liv i och genom språket, utan den är snarare ett regelsystem *för* dessa användningar. En grammatisk anmärkning, i Hackers tappning, *grundar* alltså våra språkanvändningar genom att den fastställer ”det meningsfullas gränser” (bounds of sense). Hacker säger t.ex. så här:

§§ 142–240 of the *Investigations* are concerned largely with the acquisition, possession and exercise of concepts. Having a concept, Wittgenstein stresses, involves mastery of a technique. Knowing what a word means, possessing a concept expressed by a word in the language, understanding the meaning of an utterance – these may all be accompanied by mental processes such as imagining, feelings of familiarity or appropriateness. But they are not themselves mental processes. They are capacities; a person knows what a word means when he is able to use a word in a regular, rule-governed way. Language, in Wittgenstein’s view, consists (among other things) of rules for the use of words. Possessing a concept involves being able to use a word in accordance with a standard of correctness, and hence in being able to use it in application to the same kinds of cases, where these do not necessarily form a closed class. These rules or standards linking expressions with the circumstances justifying their use are embodied in the behaviour and practices of a linguistic community.³⁵²

Det finns vissa drag av denna passage som har vissa likheter med McGinns tal om ”linguistic technique” som uppmärksammades ovan.³⁵³ Och Hacker, skulle man kunna säga, utgör ett utmärkt exempel på vad jag såg som fel sätt att närma sig en sådan idé. *Eftersom* Hacker beskriver den grammatiska undersökningen som något som skall explicitgöra det meningsfullas gräns (bounds of sense), och eftersom smärtuttryck hör hemma i vissa (och inte alla) kontexter, och eftersom vi kan inte lära ett barn smärtuttryck genom att peka inåt, *så* kan vi bli frestade att säga att den *tekniken* som vi behärskar måste vara ett bestämt *något* (något ting-liknande) som vi kan bemästra (vara

352. P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience* (London, Oxford, New York: Oxford University Press, 1972), s. 219.

353. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, s. 121.

mästare på). Dessa ting lokaliserar Hacker i språkets regler. Dessa fungerar, menar Hacker, på samma sätt som den logiska syntaxens regler och skiljer mening från nonsens (men inte sanning från falskhet).³⁵⁴ Vidare:

Philosophical questions concern the bounds of sense, and these are determined by the rules for the use of words, by what it makes sense to say in a language. *This* is the source of philosophy's concern with grammatical rules. For by their clarification and arrangement philosophical questions can be resolved and typical philosophical confusions and paradoxes dissolved.³⁵⁵

Som jag ser det så har Hacker mer eller mindre glömt bort (eller valt att inte lägga särskilt vikt vid) att Wittgensteins ”grammatik” hela tiden beskriver språkanvändningen. I Hackers utläggning handlar grammatiken snarare om det som *föregår* språkanvändningen. Grammatiken är, in hans tappning, något som leder och kontrollerar språkanvändningen. (På liknande sätt som man kan tänka sig att man först måste veta meningen innan man kan använda orden, att man måste veta vad ordet är ett namn på, kan man nu alltså se Hackers regler som det som man måste veta innan man kan sätta orden i bruk; den enda skillnaden är att orden nu erhåller sin mening genom sin bestämda plats i regelverket istället för genom det ting som det är ett namn för. Först ”teorin”, sedan praktiken!) Vidare tror jag att Hacker sätt att stava ut grammatiken på förutsätter en tämligen skev bild av vilken sorts undersökning Wittgenstein gör. Hacker verkar föreställa sig filosofen som någon som kan sitta på sin kammare och resonera sig fram till språkets egentliga grammatik, skriva ned den och posta den till ”de förvirrade”.

354. G. P. Baker and P. M. S. Hacker: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1988), s. 40. (Denna volym är författad av Hacker och Baker. Men den utveckling som dessa två författare har gått sedan dess skiljer sig åt. Medan Hacker har fortsatt i samma tankespår, har Baker ändrat sina ståndpunkter tämligen radikalt. För en bättre inblick i den senare Bakers uppfattning, se Gordon Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, edited and introduced by Katherine Morris (Oxford: Blackwell, 2004).

355. *Ibid.*, s. 54.

I kontrast till detta, vill jag hellre luta mig mot McGinns beskrivning av vad Wittgenstein söker åstadkomma:

[Wittgenstein] wants us to step back from our concern with the construction of theoretical accounts of the nature of consciousness, or of the relation between consciousness and the brain, and examine the steps by which we are led to approach the problem of understanding the nature of psychological processes in the way in which we do. Why do we go on trying to explain the relationship between consciousness and brain-processes? Why do we feel a need to prove that other people have minds? How do we come to feel these problems as problems, when these things do not normally come into consideration within our ordinary lives? (..) [Wittgenstein's] technique is (...) to press us to examine the foundations of our traditional enquiry and to reveal the mythology which lie at its root.³⁵⁶

Här kan vi tydligt se hur dessa två ”läsningar” drar åt motsatta håll. Där jag tror, följandes McGinn, att Wittgenstein vill få oss att ifrågasätta vissa invanda tankesätt, svarar Hacker på de gamla frågorna. Hackers ”regelbok” kan ju knappast ses som ett sätt att problematisera våra problem, utan bör snarast ses som den vetenskapliga grammatikboks författarens svar på dessa. Det vill säga, om den grammatiska undersökningen går ut på att blottlägga de regler alla måste följa och åtlyda om de vill tala och handla meningsfullt, ja, då är den grammatiska undersökningen fortfarande en analys av ett externt objekt som vi kan kalla ”språket”, ett system av tecken isolerat från våra liv, vars meningsfullhet måste förklaras med en filosofisk teori.

The tendency to isolate language, or abstract it from the context in which it ordinarily lives, is connected with our adopting a theoretical attitude towards it, and with our urge to explain *how* these mere signs (mere marks) can acquire their extraordinary power to mean or represent something. Wittgenstein's aim is to show us that in this act of abstraction we turn our back on everything that is essential to the functioning of language; (...).³⁵⁷

Så, hur kan då en bättre bild av smärtans grammatik nås? Svaret är, tror jag, att vi måste försöka genomföra denna attitydförändring, vända

356. McGinn, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, ss. 114f.

357. *Ibid.*, s. 44.

blicken mot ett mer levande språkbruk, om vi skall lyckas. Vad som krävs är ”a careful attention to the detailed structure of our practice of using language.”³⁵⁸ Kanske kan man säga att vi måste våga röra oss från vad man ”normalt” skulle säga, under ideala förhållanden, om våra smärtuttryck, till några mer ”abnormala” bruk. Vårt språk är, skulle jag vilja säga, inte så statistiskt som idén om regelboken ger sken av. Vill vi förstå ”vårt vanliga språk”, ja, då är vårt vanliga språks ovanligheter lika viktiga som de idealiserade ”standardfallen”.

III

”I know I’m in pain”, ”It’s getting worse”, ”It’s throbbing”, are as much expressions of pain as ”I am in pain” is. Pain gets into words, as hope or comfort get into words of hope or comfort (they wouldn’t be such words otherwise).³⁵⁹

När jag nu säger att Hackers sätt att stava ut Wittgensteins begrepp om grammatik är problematiskt, så är det framförallt för att det Wittgenstein kallade grammatiska regler eller grammatiska anmärkningar *inte* erbjuder några skarpa gränser för det meningsfulla i ett givet (sluttet) teckensystem. Wittgenstein använder visserligen ganska ”starka” formuleringar – som t.ex. ” det är meningsfullt att om andra säga att de är i tvivel om jag känner smärta; men det är inte meningsfullt att säga det om mig själv”.³⁶⁰ Frågan är bara hur vi skall förstå dessa. Mitt förslag är att vi tar Wittgensteins tal om att det bara är i livsströmmen (i en särskild livsform, kontext, situation, etc.) som ord har mening på blodigaste allvar. Och, jag ser det som ganska talande att Hacker erbjuder väldigt få exempel, och de exempel han ger är ofta väldigt ”små” berättelser (ibland så små att han tillåter sig att tala genom variabler). Därmed skulle jag vilja säga att vi har än så länge väldigt lite ”livsström” (livsform, kontext, situation) att förhålla oss till. För lite, faktiskt. Att röra sig från små, avgränsade regioner av vårt liv i språket, till att generalisera över dessa till att säga något om begreppet i sin

358. Ibid., s. 87.

359. Cavell, *The Claim of Reason*, s. 80.

360. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §246.

helhet, är, som jag förstår det, just ett typiskt filosofisk drag som Wittgenstein varnar oss för att göra. Låt oss titta på denna väl kända passage från *undersökningarna*:

”Den andre kan inte ha mina smärtor.” – Vad är *mina* smärtor? Vad gäller här som kriterium på identitet? Tänk på vad som gör det möjligt att, när det är frågan om fysikaliska objekt, tala om ”två exakt lika”. T.ex. att säga ”Den här länstolen är inte densamma som den du såg här igår med den är exakt likadan.”

I den mån som det har en *mening* att säga att min smärta är densamma som hans, i samma mån kan vi två också ha samma smärta. (Ja, det vore också tänkbart att två människor kända smärta på samma ställe, inte bara på homologa ställen. Det kunde t.ex. vara fallet med siamesiska tvillingar.)

Jag har i en diskussion om detta sett en person slå sig för sitt bröst och säga ”Men den andre kan inte ha DENNA smärta!” – Svaret därpå är att man genom att emfatiskt betona ordet ”denna” inte definierar ett kriterium på identitet. Emfasen förespeglar oss snarare bara att vi är förtrogna med ett sådant kriterium men att vi måste påminnas om det.³⁶¹

Till att börja med bör vi kanske nämna att smärtan kan karaktäriseras som varandes i *någon mån* privat. Smärtan är något man *har*, den är något man äger, bär, genomlider (eller, för den delen, njuter av). Vad som är slående är dock att detta inte framställs som en uppfattning som det argumenteras för. Det finns i alla fall inte något *förbud* uttryckt här. Jag *kan* tala om min smärta som blott och bart min. Vad som dock påpekas är att om jag sedan efterfrågas (eller efterfrågar) ett kriterium enligt vilket jag identifierade *denna* smärta som *just denna* (i dess särart), så blir det svårt att föreställa sig vad det skulle betyda att säga att detta *kriterium* skulle kunna vara radikalt mitt. Alltså, det som här erbjuds är inte några regler för vad som får eller inte får säga. Istället får vi ett metodologiskt råd: Ur det faktum att vi ibland talar om smärtan som radikalt min, följer inte att kriteriet (det som avgör dess identitet, dess essens om du så vill) står att söka i något inre, oåtkomligt, hemligt. Så om vi vill säga att den smärta jag bär i mitt bröst är en smärta som är radikalt min, som separerar dig från mig, och som

361. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §253.

ingen annan kan bära så är det helt i sin ordning. Det vi skall uppmärksamma är att det här finns en filosofisk lockelse. Erfarenheten av avskildhet och enskildhet utgör ingen grund för ett filosofisk sökande efter ”smärtan” – som sådan, som frikopplad från dess plats i våra (språkliga) liv – i något inre eller dolt. Detta skulle innebära en *projektion* av en användning av begreppet på de övriga (som kanske inte alls fungerar att tala om i dessa eller liknande termer). Det är en av Wittgensteins största bedrifter att ha visat att väldigt många av våra filosofiska problem och förvirringar handlar om dessa försök att projicera en användning av ett begrepp (som har sin plats i våra liv, sin kontext, sin mening, sin tyngd) på andra. Det är skillnaderna i våra sätt att tala som är det viktiga, och som är lätta att glömma. Det är viljan att tro att t.ex. smärtan är *en* sak, ett något som är benämnt, som är problemet.

The belief that this or that person isn't in pain because he isn't expressing it – or because he is pretending – or because he is under anaesthetics – has different *grounds* than the belief that an amoeba feels no pain. These grounds are also different from those of that imaginary inhuman brute who regards expressions of pain in his environment as phenomena of lifeless objects.

But would this brute really say that he *believes* they feel no pain? – Possibly. But would he mean the same thing as the doctor, for instance, who reassures us as to a patient's condition? The utterance – however he may have learned it – is used by him in a different context; even if some of its consequences are similar.³⁶²

”The *uncertainty* as to whether another person is in pain” – is based on the fact that he is he and I am I? (But just ask yourself: ”Can he know it? He doesn't have any object of comparison.”) No, *here* I'm deceived by a picture. The uncertainty is a matter of a particular case, and the concept vacillates from one case to another. But that is our game – we play with an *elastic* tool.³⁶³

Jag ser dessa passager som ett tämligen bra sätt att spåra ett filosofiskt problems fysiologi.³⁶⁴ Vi har konfronterats med fall där den andres smärta är något osäkert; den är i alla fall inte uppenbar för oss. Fallen

362. Wittgenstein, *Last Writing on the Philosophy of Psychology*, Vol. 1, §242.

363. *Ibid.*, §243.

364. Jfr Ludwig Wittgenstein, *Filosofi* (Göteborg: Glänta, 2000), s. 15.

rör bedövningar, försök att ”lura”, eller fall där ingenting tycks uttryckas. Det *är* oklart för oss om den andre har smärta eller inte. Men det är inte oviktigt att dessa är tämligen speciella situationer, och vi skall alltså vara uppmärksamma på att det kanske inte finns skäl att generalisera utifrån dessa (eller liknande) fall. Det vill säga, det finns en filosofisk frestelse här att röra sig från denna (verkliga) osäkerhet, till att säga att det *alltid* kan vara så att den andres smärta är otillgänglig för mig.

Nästa spårning som bör göras är att börja problematisera vad som vi i det första ledet tycktes sakna: säkerheten, vissheten, *kunskapen* om den andres smärta. En mycket vanlig strategi bland filosofer som sökt ta lärdom av Wittgensteins anmärkningar, är att säga att ”kunskap är ett begrepp som bara är applicerbart i fall där det finns utrymme för tvivel”. Man kan lätt läsa Wittgenstein som att han menade att ordet ”vet” inte är, *aldrig* är, applicerbart i ett förstapersonsperspektiv, och att detta skulle bero på att ”språkets grammatik” inte tillåter det. Om man inte *kan* vara osäker om sin egen smärta, så är det heller inte meningsfullt att säga ”jag vet att jag har smärta”. Jag vill inte säga att detta sätt att resonera är helt fel, men det kan lätt leda oss in i ett dogmatiskt förhållningssätt till vår grammatik och den språkfilosofiska kraften i den.

Någonting är naturligtvis riktigt i att påpeka att vi sällan talar om ”vetande” eller ”kunskap” i fall där det inte finns utrymme för tvivel – det vill säga, i fall där vi inte lyckas avgöra vad det skulle betyda att säga att jag är osäker. Men vad jag finner vara suspekt är att gå från den påminnelsen till försöket att stava ut någon allmängiltig regel.

Med utgångspunkt från de två senaste avsnitten ur *Last Writings on the Philosophy of Psychology* kan vi lätt formulera detta scenario: Vi ser en person, en patient, som jämrar sig och vi känner oss osäkra på om han eller hon känner smärta eller ej. Läkaren försäkrar oss om att så inte är fallet. Och patienten kan vi inte fråga eftersom han eller hon är drogad. I det här fallet är det klart att vi *kan* känna tvivel på om den andre har smärta eller ej. Frågan är vad vi kan dra för ”generella” slutsatser av detta? Att gå härifrån till att säga att smärtan (som sådan) endast och bara kan avgöras av den enskilda individen vore, minst sagt, förhastat. I många andra fall är det ganska lätt att avgöra om den andra känner smärta eller ej. Vi kan alltså se Wittgensteins anmärk-

ning här som sägandes: ”Ja, visst. I vissa fall är det rimligt att säga att jag kan vara osäker om den andres smärta, men det ger mig inte mandat att säga att våra begrepp om ’smärta’, ’inre’, och ’mentalt liv’ (etc.) kan stavas ut med enbart sådana exempel som grund.” Men det är här också viktigt att notera att det finns något frestande i denna bild, och att det är därför det kan kännas lockande att dra stora växlar av denna bild. Detta betyder också att vi behöver en filosofisk reflektion över, om och kanske också igenom, denna frestande bild, om smärtans grammatik skall utredas. Att helt enkelt avstyra den genom att fastslå att denna frestelse är ett brott mot språkets regler, kommer alltså inte, tror jag, kunna erbjuda någon tillfredsställande filosofisk reflektion.

Som återkoppling, kan det vara belysande att se till hur Hacker behandlar denna fråga om uttryck som t.ex. ”Jag vet att jag har smärta” eller ”Ingen kan känna DENNA smärta”. Hacker menar att:

Wittgenstein agreed with the philosophical tradition that being in pain is incompatible with doubting that one is, but pointed out that it is not merely that I *do not* doubt, I *cannot* doubt, i.e. doubt is *logically* excluded. (...) And since doubt is logically excluded, so too is certainty, for certainty presupposes the possibility of doubt.³⁶⁵

Frågan är naturligtvis hur vi skall förstå detta ”logiskt exkluderat”. Hacker påpekar riktigt att Wittgenstein noterar att de fall där vi säger saker som ”Jag vet att jag har smärta” – för vi säger faktiskt detta *trots* att sådana utsagor utesluts av ”logiken” – oftast förekommer som uttryck för smärtan, snarare än som beskrivningar av något inre. Men detta föranleder väl inget logiskt exkluderande? Hacker anammar också en annan Wittgensteiniansk tankegång; den att vi i sådana här fall (och liknande) ofta förväxlar ett empiriskt påstående med ett ”grammatiskt”. Av Wittgenstein kan vi alltså lära oss att ”kunskap” också är ett ord som inte bara betyder en sak. Men att kunskapen också den kommer i många former exkluderar väl inte någon av dem som nonsens? Faktum är att Hacker, för att ro hem sin poäng om att det är ett brott mot språkets regler att säga ”Jag vet att jag har smärta”,

365. P. M. S. Hacker, ”Of Knowledge and of Knowing That Someone is in Pain”, i A Pichler och S. Säätelä (red.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works* (Bergen: WAB, 2005), s. 204.

måste anta två ytterligare tankar som jag ser som mycket problematiska.

För det första så måste Hacker skilja mellan *genuin* och falsk(?) användning av begrepp som 'kunskap' och 'smärta'. "[W]e have no genuine (epistemic) use for the form of 'A knows that he is in pain' or for 'A is in pain and he knows that he is'."³⁶⁶ Och, för det andra, så tvingar Hacker sig själv att återgå till talet om smärta som ett *namn* (på ett ting, ett något bestämt):

Were someone to say 'I doubt whether he is in pain – he is a notorious malingerer', we would understand him perfectly. But were he to say 'I doubt whether I am in pain – I am a notorious malingerer' we would not understand him and would assume he was cracking a poor joke. I may doubt whether the unpleasant sensation I have merits the name of 'pain', but that is not a case of being in pain and doubting whether one is.³⁶⁷

Dessa begränsningar, som jag ser som tankeformer som går mot Wittgenstein snarare än med honom, är alltså förutsättningar för att han skall lyckas stava ut hans syn på "smärtans grammatik" – det vill säga, hans försök att nedteckna vad som är "excluded by grammar".³⁶⁸

Jag kan inte undvika känslan av att Hacker härmed har *definierat bort* problemen, snarare än tagit itu med dem. Hans grammatik förutsätter att vi talar om *normala personer*, under *normala omständigheter*,³⁶⁹ att kunskap skall förstås på *ett* väldefinierat sätt, och att 'smärta' också det är *ett* tämligen väldefinierat begrepp som – trots att avsikten ursprungligen var att lämna den tanken – i grund och botten är ett *namn*. Det blir som att utformandet av regeln är helt och hållet avhängigt att *vi*, som hans läsare, i det tysta säger "Ja, detta är det ideala och primära sättet att sätta dessa ord i bruk." Många filosofer som reagerar negativt mot Wittgensteins anmärkningar gör det, tror jag, på grund av att de hör honom säga just detta.

366. Ibid., s. 223. Vad motsatsen till en "genuin" användning är noteras, slående nog, aldrig av Hacker, men vi får anta att han menar att all användning som inte uppfyller hans kriterier för vad som förtjänar titeln 'epistemisk' är icke-genuina.

367. Ibid., s. 224.

368. Ibid., s. 229.

369. Ibid., s. 226.

Visst, man kan säga, som Hacker, att det *i det här fallet* så kan vi inte mena något annat än detta med det här ordet. Men detta liknar då mer en definition än ett klargörande av begreppet. Och om vi sedan vill generalisera något om begreppet (som sådant) om dess "legitima" plats i ett regelsystem, ja, då har ingenting annat åstadkommit att vi har strippat begreppet från dess *elasticitet* – just det som jag menar att den grammatiska undersökningen skulle hjälpa oss förstå. Det är alltså inte så mycket Hackers specifika hävdanden om någon enskild språksituation som hans vilja att klarlägga språkets grammatik, som på förhand, utifrån, som är mitt stora problem med detta sätt att tänka.

Den helt avgörande aspekten av Wittgensteins tänkande, som går ut på att filosofen *inte* skall försöka lyfta sig ovan vårt liv i vårt språk (med alla dess konstigheter och smutsighet), har här helt gått förlorad. Orden är, som Wittgenstein uttrycker det, allt för "elastiska" för att ett sådant perspektiv skall kunna reda ut några filosofiska problem.

And could people play it with a rigid concept? – Then it would be different from ours in a strange way. For in the flux of life, where all our concepts are elastic, we wouldn't reconcile ourselves to a rigid concept.³⁷⁰

Om detta "flux" noteras och erkänns, så kommer vi inte längre vara lika frestade att lyfta fram *ett* idealiserat fall som modell för den "genuina" språkanvändningen. Därmed blir det inte heller lika problematiskt när verkligheten inte "passar" med modellen. Men om vi inte skulle nöja oss med ett rigitt begrepp i våra vanliga liv, varför skulle då filosofin må bättre om några sådana fastställdes?

Den grammatiska anmärkningen fungerar alltså huvudsakligen i en nedmonterande rörelse, genom att påminna oss om vissa tanketendenser som vi har anammat i vårt filosoferande som leder oss vilse. Som jag förstår Wittgensteins begrepp om "grammatik" så handlar den alltså inte om att stava ut något "faktum om språket" (som sådant, som objekt för filosofiska explikationer), utan om att påminna oss om vad vi gör med språket när vi hamnar i filosofiska trångmål.

370. Ibid., § 246.

IV

Grammatiken säger vilket slags föremål någonting är.³⁷¹

Varför är det då fel att nå konklusionen ”det är nonsens att säga ’Jag vet att jag har smärta’”? Ja, det korta svaret är att det innehåller en förenkling av just den grammatik vi söker förstå. Men om nu tingets ”väsen” uttrycks genom grammatiken, så torde vi inte vara nöjda med förenklingar. Bilden behöver kompliceras för att bli tydlig.

I enighet med många med många vanliga återkommande ”Wittgensteinanska” poänger så kan vi kanske också se att det finns avgörande skillnader mellan ett första- och ett tredjepersonsperspektiv; att vi ofta hamnar i filosofiska problem på grund av att vi lätt förstår alla satser som de vore ”erfarenhetssatser”, etc.

Vad jag vill betona är att smärtans grammatik inte står att finna genom att vi stirrar oss blinda på satser som innehåller ord som t.ex. ’jag’, ’vet’, ’att’, ’jag’, ’har’, ’ont’. Ur dessa ord och dess här diskuterade sammansättning (”Jag vet att jag har ont”) kan vi i alla fall inte dra någon skarp gräns för det meningsfullas domän (någon ”bound of sense”), utan att säga något mer, något utförligt, om varför vi kände oss lockade att kalla på dessa ord och inte några andra. ”Grammatiken”, som Wittgenstein använder den, är inte en lära om korrekt ”satskonstruktion”, utan om att klargöra våra användningar.

Den ”grammatiska undersökningen”, som jag ser det, handlar inte om att avtäcka några fakta om objektet ”språket”, som vi, som goda medborgare i den gemenskapen, uppmanas följa. Snarare handlar den om att blottlägga tanketendenser som vi lätt hamnar i om vi har en allt för ensidigt diet. Att uppvisa skillnader i olika användningar, det vill säga, att göra en grammatisk undersökning, handlar alltså om att påminna oss om några drag i vårt språkbruk som vi glömt bort. Därur följer alltså ingen instruktion och inga förbud. Den grammatiska undersökningens verkan är, skulle man alltså kunna säga, tämligen destruktiv. Men att sopa undan damm är inget dåligt företag om klarhet är vår strävan. Den grammatiska undersökningen, och den eventuella regularitet som därur kanske kan skönjas, fungerar alltså som

371. Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §373.

något som är slående för den människa som bortträngt avgörande drag eller aspekter av vårt språkbruk. Du känner igen dig och tvingas erkänna, liksom för dig själv, att det var fånigt att kräva att världen skulle passa i just den mallen.³⁷²

Det grammatiken kan lära oss om smärtan, är att dess verklighet är mångskiftande, att den är filosofiskt frestande, att bli klar över dess (ordets, tingets) plats i våra liv är en process och inte en händelse (som sker en gång). Men för att detta skall uppnås krävs en mångsidig diet och en vilja att släppa det observatörsperspektiv som är allt för vanligt i mycket filosofi. Det smärtan kan lära oss om grammatiken är att den inte är (eller kommer att bli) reglerande på det sätt som många traditionella språkfilosofer vill göra gällande, utan att begreppens elasticitet är något som finns i våra användningar av orden och att denna elasticitet, om något, är dess ”väsen”.³⁷³

372. För en något utförligare beskrivning av denna aspekt av en grammatisk undersökning, se min ”Den ensam tankens tyngd. Ensamhet och språklig gemenskap” i *Den moderna ensamheten*, red. Maria Karlsson & Sharon Rider (Stockholm/Stehag: Symposion, 2005).

373. Jag vill tacka deltagarna vid Seminariet i teoretisk filosofi, Filosofiska institutionen, Uppsala universitet för värdefulla synpunkter på en tidigare version av denna text.