

I. Introduktion: Rationalitet, Wittgenstein og videnskabsteori

Hverken i hverdagslivet eller i forskningen er der vel næppe et vigtigere begreb end rationalitet. Både den traditionelle definition af mennesket som et rationelt dyr og de mange forskellige måder, hvorpå ordet ”rationel” og beslægtede udtryk optræder i hverdags sproget, afspejler denne betydning. I det daglige liv forbindes rationalitet med evnen til at drage slutninger og handle fornuftigt. Således refererer vi ofte til den ”rationelle” eller passende ting at gøre under bestemte omstændigheder. Omvendt er f.eks. det at hævde, at en persons afgørelse er ”irrationel” mere eller mindre det samme som at stille spørgsmålstegn ved denne persons mentale balance. På denne måde er det at være rationel i en vis forstand det samme som at være normal. Den normalitet der forbindes med rationalitet er imidlertid djævelsk vanskelig at definere abstrakt, til trods for at vi ikke har nogle problemer med at genkende den i de konkrete tilfælde. Uden en fornemmelse for hvad der er normalt, har vi ingen mulighed for at vurdere betydningen af forandringer hverken i det daglige liv eller som samfundsforskere.

I akademiske sammenhænge er spørgsmålet om rationalitet det område, hvor den filosofiske dimension i de menneskelige aktiviteter lettest falder i øjnene. Dette får vi rigeligt med vidnesbyrd om ved at kaste et hurtigt blik på de mange forskellige sammenhænge, begrebet optræder i. Således forbindes begrebet rationalitet blandt andet hos økonomer og andre socialvidenskabsfolk med valg og beslutninger, hos sociologer med udviklingen af bureaukratier, hos lingvister og psykologer med kognitive strukturer, blandt social- og moralfilosoffer med emner i forbindelse med kulturrelativisme og religion, blandt videnskabsteoretikere med paradigmeskift, hos evolutionære epistemo-

loger med tilpasningen af ideer til omgivelserne og sidst men ikke mindst hos kommunikationseksperter med selve den proces at drage slutninger. I mange af disse sammenhænge refererer ”rationalitet” direkte til selve forestillingen om Oplysning forstået som fremskridt gennem vækst i videnskabelig viden, og i alle disse sammenhænge er rationalitetsspørgsmålet tæt forbundet med normative teorier om, hvad der bør anses for at være normale menneskelige handlinger.

Alle er de på et overfladisk niveau enige om den klassiske definition af mennesket som et rationelt dyr, men alligevel er de forskellige opfattelser af rationalitet paradoksalt nok så uforenelige, at de næsten modsiger hinanden, hvilket svækker deres respektive krav på at være den eneste sande opfattelse. Ydermere har sammenbruddet af klassiske, moderne rationalitetsteorier, såsom logisk positivisme, strukturalisme og marxisme, der indeholdt kriterier for fremskridt indenfor den intellektuelle og den sociale sfære, fået mange postmoderne tænkere til at gå ind for en irrationalistisk position, gennemsyret af ironi, ifølge hvilken ”anything goes”. Så det er ikke så overraskende, at rationalitet er et centralt emne i den filosofiske diskussion i starten af det 21. århundrede. Vi står tilsyneladende i et dilemma mellem en meget snæver og temmelig usikker rationalitetsteori på den ene side og en overfladisk irrationalisme på den anden. Wittgensteins praksis-immanente rationalitetsopfattelse, som vi vil undersøge her, tilbyder os en mulighed for at slippe udenom dette dilemma.

Imidlertid gør vi klogt i at starte med at spørge, hvad rationalitetsdiskussionen egentlig har med Wittgenstein at gøre. Faktisk nævner han stort set ikke begrebet – der er kun en håndfuld referencer til ord som ”rationel” eller tilsvarende begreber (*Vernunft*, *rational* etc.) i ”The Bergen Electronic Edition”, der omfatter hans samlede papirer. Han diskuterer altså ikke emnet eksplicit. Dette betyder, at hvis vi ønsker at tale om Wittgenstein i forbindelse med et nyt rationalitetsparadigme, bliver vi nødt til at rekonstruere en position ud fra hans værker. Denne position vil kun i mindre grad komme til at basere sig på, hvad han har sagt direkte i sine filosofiske skrifter (og slet ikke på hans personlige synspunkter) og i højere grad tage udgangspunkt i de filosofiske implikationer, der kan drages af synspunkterne i teksterne. Rationalitetsspørgsmålet er vigtigt for filosofien, fordi det er tæt forbundet med den filosofiske praksis og dens fremtid.

En måde at indlede diskussionen af Wittgensteins betydning for den aktuelle rationalitetsdebat på er at tage op til fornyet undersøgelse, hvordan hans tanker har haft indflydelse på én af de væsentligste kontroverser omkring dette emne i det 20. århundrede. Wittgensteins indflydelse på de videnskabsteoretiske debatter i kølvandet på Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*

er en nyttig påmindelse om Wittgensteins betydning indenfor rationalitets-spørgsmål. Denne debat er samtidig særlig interessant, fordi den i sin tid udfordrede den logiske positivismes dominerende opfattelse af karakteren af viden og rationalitet i et omfang, så den i sidste ende førte til afmonteringen af det mest ambitiøse program for en reform af viden og samfund i moderne tid. Udover kravet om at eliminere metafysikken som en forhindring for frem-skridet og en potentiel fare for samfundet kan denne opfattelse reduceres til tre hovedpåstande. For det første er det kun naturvidenskabelig viden, der er egentlig viden. Videnskabelige påstande kan kun anses for videnskabelige, hvis de kan verificeres på baggrund af empiriske data. For det andet er det den teoretiske fysik, og kun den, som i snæver forstand kan regnes som videnskab. For det tredje udgør al ægte videnskabelig viden ét sammenhængende system. Alle ægte videnskabelige discipliner skal kunne tilpasse sig fysikkens model eller kunne deduceres fra den. Den logiske positivismes kompromisløse program for videnskabens enhed repræsenterer tydeligvis en form for rationalisme, for det beskriver på ingen måde videnskabens faktiske praksis. Med sit forvrængede fornuftsbegreb var den logiske positivisme i sin ekstreme form (der fandtes også andre måder at fortolke dets program på¹) ikke rationel, men *rationalistisk*. Det var præcis sammenblandingen af rationalitet med disse ”store fortællinger” udkastet af en monolitisk rationalisme, som Wittgensteins filosofi tidligt som sent lidenskabeligt gjorde op med, men til trods for alt dette tilsluttede Wittgensteins sig på intet tidspunkt en irrationalistisk position.

Det er således ikke overraskende, at den ”kuhnske revolution” - i mangel af et bedre udtryk - indenfor videnskabsteorien blev gennemført af filosoffer som Stephen Toulmin og Norwood Russell Hanson, der havde en stærk baggrund indenfor videnskaben men samtidig var dybt påvirket af den sene Wittgenstein. (Kuhn selv blev utvivlsomt indirekte påvirket af Wittgenstein gennem de livlige diskussioner med Stanley Cavell i bogens tilblivelsesperiode²) De wittgensteinske ideer, der spillede en afgørende rolle for diskussionen på dette tidspunkt, var ideen om, at det at se er at ”se noget som noget”, familieligheds-karakteren af et begrebs reference og ideen om, at eksempler er basis for viden. Således kunne den i dag beklageligvis glemte Hanson på strålende vis udnytte Wittgensteins indsigter i erkendelsens kontekstafhængige karakter til at demonstrere, hvordan alle observationer er afhængige af teoretiske forudsætninger. Tilsvarende havde ideen om, at teoretisk viden er opbygget på basis af kanoniske eksempler, der er helt central i Toulmins *Foresight and Understanding*, sin oprindelse hos Wittgenstein. Det samme gjaldt den med Kuhns værk tæt forbundne ide om, at al viden og a-fortiori al videnskab ikke er og aldrig kan blive et sammenhængende system. Wittgensteins ideer om, hvordan vi bruger ”paradigmer” og begrebs ”familieligheds-karakter”, var således af-

gørende for disse debatter. Frem for alt støttede ideen om, at videnskabelig praksis og videnskabelig teori er den faktiske udformning af videnskabelig rationalitet sig kraftigt til Wittgenstein – en idé, der med udgangspunkt i den opfattelse, at videnskab ikke bare er teori men teoretisk praksis, på dette tidspunkt var meget diskuteret i forbindelse med spørgsmålet om, hvordan videnskabsmænd vælger mellem konkurrerende teorier. Wittgenstein var således lige så meget en forfader for bevægelsen mod en praksisorienteret videnskabsteori som f.eks. R.G. Collingwood og hans aristoteliske opfattelse af filosofi³ som analysen af de absolutte forudsætninger for vores videnskabelige virksomhed eller Michael Polanyi og hans understregning af eksperimentelle færdigheders rolle i videnskaben⁴. Allerede i 70'erne var det klart for nogle af deltagerne i disse debatter, at revolutionen fra en monolitisk til en pluralistisk opfattelse af videnskabelig rationalitet var dybt påvirket af Wittgenstein. Der er således gode grunde til at forvente, at Wittgenstein vil være relevant for enhver diskussion af rationalitet på nuværende tidspunkt. Praksis-orienteringen i Wittgensteins sene filosofi gør det muligt for os at undslippe valget mellem rationalismens Scylla og irrationalismens Charybdis.

Imidlertid tilbyder Wittgensteins sene filosofi os ikke så meget et nyt rationalitetsparadigme, som den hjælper os med at genopdage et allerede eksisterende paradigme, der uberettiget er blevet overset. Den centrale idé i hans sene filosofi er den erkendelsesmæssige betydning af at følge en regel, hvor der ikke er nogle formelle regler at henvise til, men i stedet eksempler til efterfølgelse. Dette syn på regelfølge medfører i sidste ende, at praksis får en fortrinnsstilling frem for teori indenfor erkendelsesteorien; en fortrinnsstilling, der giver sig udtryk i opfattelsen af, at i traditionelle termer er enhver overbevisning grundløs, og samtidig betyder, at praksis må tage vare på sig selv. Dette har som konsekvens, at rationalitet er praksis-immanent: en teori kan hverken indfange eller retfærdiggøre praksis' mangeartede karakter. Rationalitetens praksis-immanente karakter betyder ydermere, at rationaliteten i vores handlinger og overbevisninger må *rekonstrueres ex post facto* på basis af en refleksion over, hvad vi *gør* i det normale tilfælde. En sådan rationalitetsopfattelse og en sådan form for refleksion er basis for den juridiske ”sædvaneret”¹, der selv har rødder i det aristoteliske begreb *phronesis*.

Uden overhovedet at være bevidst om det har den sene Wittgenstein således rehabiliteret Aristoteles' begreb om praktisk rationalitet gennem sin insisteren på praksis' forrang overfor teori indenfor erkendelsesteorien og umuligheden af at begrunde praksis teoretisk. Wittgenstein har på denne måde genintroduceret den aristoteliske idé, at normer er potentielt tilstedeværende i praksis selv. Alt det filosofierne har ønsket af teorien, må således i følge denne opfattelse i stedet lidt efter lidt indvindes gennem en refleksion over praksis. Det

er vigtigt at understrege Wittgensteins forbindelse til Aristoteles på dette sted, fordi det er Aristoteles' praktiske filosofi mere end skepticisme eller pragmatisme, Wittgenstein har det dybeste åndsslægtskab med. Imidlertid er det kun i mindre grad sådan, at Wittgenstein blot genopdagede en glemt opfattelse; det er snarere sådan, at de to syn på rationalitet *komplementerer* hinanden på en dybtgående måde. Det syn på filosofien, der kommer ud af det, er et nøgternt og realistisk syn på, hvad filosofi kan gøre i verden, hvilket ikke desto mindre er vigtigt netop på grund af dets evne til at nedbryde filosofiens illusioner om sig selv. Det er disse temaer, der vil blive udforsket i denne artikel. For at udforske dem må vi, hvilket deltagerne i debatterne omkring Kuhn ikke gjorde, gå til hjertet af Wittgensteins filosofi - hans praksisbegreb og idéen om regelfølge.

II. Regelfølge og erfaringens forudsætninger

Wittgensteins sene filosofi udfolder sig som en mere og mere intens refleksion over karakteren og implikationerne af den idé, at viden først og fremmest er et spørgsmål om at følge en regel i en situation, hvor der ikke er nogle formelle regler, men kun handlingseksempler, der kan efterlignes (PU, I. § 208), dvs. hvor vi lærer spillets regler ved at spille med i det (ÜG, § 95).⁵ Det er denne type viden, der er indlejret i handlinger som at danse og at svømme, at afgive løfter og at undskylde, at eksperimentere og fortælle historier osv. osv. Dette betyder, at al menneskelig viden i sidste ende konstitueres gennem handlinger, der er imitationer af en eksemplarisk handling, som er blevet vist os af en anden. Vores begreber opstår, når vi "fanger mønsteret" (*die Tendenz erraten*, PU, I, § 210) i en serie af eksempler, som vi imiterer.

At lære på denne måde er at lære at fælde praktiske domme om situationers karakter og om, hvordan vi bør – eller ikke bør – reagere på de krav, disse situationer stiller til os. Faktisk viser det sig, at det vi lærer på denne måde, danner et "netværk af domme" (ÜG, § 225, cf. § 140), der kommer til at udgøre et system, som alt hvad vi senere lærer, bliver inkorporeret i. Vores forældre eller opdragere former vores handlemønstre ved at forstærke vores instinkter, som f. eks det at vi øjeblikkeligt trækker hånden væk fra en varmekilde, der er stærk nok til at brænde os. På denne måde installerer de en vis regelmæssighed i vores adfærd og giver derved vores liv orden og tryghed, dvs. praktisk vished. Denne adfærdsmæssige regelmæssighed bliver det system, som vi senere udvikler vores egen evne til at dømme ud fra. I denne proces opfordrer vores forældre/opdragere os samtidig til at reagere på en passende måde i en given situation med ord, som vi først senere bliver i stand til at forstå meningen af.

Sideløbende med at de træner os i at bruge tingene omkring os, træner de os også i at navngive og diskutere dem. Først lærer vi at sige ordet, og først senere lærer vi, hvad det betyder. Fordi vi lærer sproget som en del af et system af forstærkede instinktive reaktioner, som antager karakter af anden natur for os, mangler vi et samlet overblik over, hvad der faktisk er det mest grundlæggende for vores viden. Wittgenstein må således udvikle de mest mærkværdige stilistiske teknikker til at minde os om ting, der er så selvfølgelige og trivielle, at vi systematisk forvirrer os selv ved at overse dem, når vi stiller erkendelsesteoretiske spørgsmål. Disse påmindelser tager form af anskueliggørende kontraster til den vanlige filosofiske måde at se på tingene på.

Wittgensteins dybtgående refleksioner over den praktiske videns erkendelsesteoretiske betydning fører ham i *Om Visbed* til at afvise erfaringens fortrinstillig blandt formerne for viden:

”Er det nu *erfaring*, som lærer os, at mennesker under de og de omstændigheder véd dette og hint? Erfaringen viser os visselig, at det normalt er sådan, at et menneske efter så-og-så mange dage kan finde rundt i et hus, det bor i. Eller også: Erfaringen lærer os, at efter så-og-så lang indlæringsperiode kan man fæste lid til et menneskes dømmekraft. Han må, fortæller erfaringen os, have været igennem en så-og-så lang indlæringsperiode for at kunne komme med en rigtig forudsigelse. Men ---.” (ÜG, § 434)

”Men’et” i slutningen af teksten har i høj grad vægt. Det stiller nemlig spørgsmålet, ”*hvordan lærer vi af erfaringen?*”, og ved at gøre dette bringer det Wittgenstein ud over pragmatismen. For at svare på dette spørgsmål må han nemlig tilføje en tredje slags viden til de to vi er blevet vant til at skelne mellem efter Ryle, ”at vide at” og ”at vide hvordan”, nemlig viden gennem *fortrolighed* (Vertrauenheit, Wohlvertrautheit, Bekanntheit). Wittgenstein er herved optaget af at fastlægge de *praktiske* forudsætninger for, at vi er i stand til at lære af erfaringen, og han ønsker således at undersøge, hvordan det er muligt for os overhovedet at have erfaring. Erfaring opstår, når vi opfanger de ordrer vores forældre/opdragere giver os om f.eks. at undgå, hvad der er ”varmt”. Vi kommer på denne måde til at have erfaring på basis af deres autoritet, hvilket strukturerer vores adfærd, efterhånden som vi sammenvæver ord og handlinger ved at eksperimentere med dem. Den resulterende sum af ”sprogspil” danner et netværk (ÜG, § 225) og indfører en systematik i vores adfærd, der kommer til at udgøre det faste hængsel (ÜG, § 343), der gør forståelig målrettet handling mulig, ligesom det udvikler vores evne til at lære af erfaringen på egen hånd. Vi lærer således ved at anvende viden, der ikke er vores egen, på en mangfoldighed af nye situationer. Vi subsumerer ikke fakta under defini-

tioner, som traditionelle filosoffer overvejende har antaget, men integrerer ny viden og nye erfaringer i det, der allerede står fast for os. (ÜG, § 144 et passim) Dette gælder i fuldstændig lige så høj grad for videnskabsmænd, der anvender modeller, som for spejdere, der lærer at bruge et kort. Begge dele er øvelser i praktisk hermeneutik. Praxis er således ikke en svag og usikker tilnærmelse til teorien, sådan som det ofte bliver fremstillet i lærebøger om erkendelsesteori, men den faste basis, som vores evne til at handle og i sidste ende til at repræsentere verden korrekt i sande sætninger, hviler på.

Alt dette betragter Wittgenstein som en redegørelse for bestemte træk ved den menneskelige naturhistorie, hvori den traditionelle erkendelsesteoris problemer må opløses. Det er bemærkelsesværdigt, at Wittgenstein ikke ser noget som helst dybt i den type af information, som er i stand til at opløse filosofiske dilemmaer. Det er ting som enhver ved, men som vi af en eller anden grund glemmer, når vi stiller filosofiske spørgsmål. Vi forventer, at svarene på disse spørgsmål vil være af samme karakter som svarene på videnskabelige spørgsmål. Under alle omstændigheder er de "kendsgerninger" det drejer sig om alt andet end esoteriske. De er stort set banale, hvilket er grunden til at det ville være absurd at anse dem for at udgøre en filosofisk teori (hvilket i forvejen for Wittgenstein ville være en selvmodsigelse). Ikke desto mindre minder den rolle disse kendsgerninger spiller i forhold til praktisk viden i overraskende grad om, hvad Kant kaldte syntetiske a-priori sætninger i den forstand, at de er empiriske, men på samme tid universelle i kraft af at være en del af menneskets naturhistorie. De er naturlige kendsgerninger, som gælder for alle mennesker, men paradoksalt nok kunne de også være anderledes. For eksempel ville "alle børn lærer deres modersmål ved at efterligne deres forældre/opdragere" være en sådan kendsgerning. Den er fuldstændig ukontroversiel og alt andet end en filosofisk tese. Hvis vi kan opløse filosofiske problemer i sådanne fuldstændig ukontroversielle generelle kendsgerninger om vores naturhistorie, kan den rastløst spørgende filosofiske bevidsthed finde ro i en indsigt, der tilfredsstiller dens nysgerrighed en gang for alle. Det er dette, der er Wittgensteins mål.⁶

III. Aristoteles' opfattelse af praktisk viden

Hvordan er Wittgensteins syn på begrebsdannelse forbundet med den aristoteliske opfattelse af praktisk viden? Man kan kun svare på dette spørgsmål ved at gøre noget, der er absolut u-aristotelisk, nemlig at frakoble Aristoteles' idé om praktisk viden fra hans moralfilosofi. Vi gør altså dette for egen regning, men når vi gør det, opdager vi imidlertid, at der er flere kontaktpunkter, end det umiddelbart ser ud til. Det er vigtigt, at understrege fra starten af, at det

er de praktiske skrifter Aristoteles (*Etikken, Politikken, Retorikken* og *Poetikken*) i modsætning til metafysikeren Aristoteles⁷, der er interessant her. Vi skal således heller ikke overse den kendsgerning, at selvom der er vigtige lighedspunkter mellem Wittgenstein og Aristoteles, vedbliver der også med at være væsentlige forskelle. Disse forskelle kan grundlæggende koges ned til, at hvor Aristoteles ønsker at indkredse karakteren af den praktiske viden, evnen til i praksis at vurdere, hvad der er implicit i en situation og en passende reaktion på den⁸, ønsker Wittgenstein at rette vores opmærksomhed mod kompleksiteten af den *baggrund*, der er involveret i sådanne vurderinger. En fyldestgørende belysning af årsagerne til denne forskel vil overskride rammerne for denne artikel.

Praktisk visdom er helt og aldeles konkret, og den viser sig primært i handlinger snarere end ord. I *Den Nichomacheiske Etik* beskriver Aristoteles moralsk dyd som en dyd, der er baseret på praktisk viden. Moralsk dyd er en *færdighed* til at *handle* på basis af en skelnen mellem, hvad der er for lidt og for meget i forhold til nydelse og smerte, og på basis af selvkontrol i forhold til frygt og vrede og i sociale sammenhænge. Den praktiske visdom skelner aktivt ikke bare mellem, hvad der er rigtigt og forkert i en given situation, men mellem hvad der er rigtigt og forkert for *mig* i den bestemte situation. Det er således en fuldstændig personlig form for viden, mere beslægtet med håndværkerens færdigheder end med videnskabsmandens teorier.

Det kendetegnende ved praktisk viden som vidensform er, at den kun kan udvikles i forbindelse med, at man lærer at opføre sig ordentligt. (Hvilket tydeligvis er mere problematisk for os, end det var for ham.⁹) Praktisk viden er således ikke et spørgsmål om formel uddannelse eller IQ, men *indsigt* i den ideelle *opførsel opnået gennem god opførsel*. Lige som elitesvømmerens viden om svømning er den immanent i handlingen selv som en form for ”anden natur”; evnen til at beskrive, hvordan resultater opnås er fuldstændig uafhængig af aktiviteten selv.

Aristoteles’ analyse af praktisk viden er indlejret i hans diskussion af de forskellige typer af intellektuelle dyder (*Den Nichomacheiske Etik*, VI. bog).¹⁰ Han hævder her, at intelligens bliver udøvet på tre forskellige måder: *spekulativt* i udforskning af naturen, *praktisk* i bestemmelsen af hvordan man skal handle og *produktivt* i skabelsen af forarbejdede genstande. Den første af disse aktiviteter kræver tre forskellige dyder, den anden og tredje én hver. ”Videnskab” eller diskursiv fornuft (*epistémé*) henviser således til vores evne til at forklare naturfænomener i form af det, vi i dag ville kalde teorier. ”Fornuft” eller ”fornuftig intuition” (*noûs*) henviser til vores evne til at forstå de mest abstrakte principper, som den videnskabelige viden er baseret på, dvs. de fundamentale begreber indenfor logikken, som hverken kan bevises positivt

eller konsistent benægtes. ”Visdom” (*sophia*) er syntesen af de to forudgående. ”Kunst” (*technê*) er godt håndværk, og endelig er ”besindighed” eller praktisk visdom den dyd, der knytter sig til vores evne til at bestemme over vores egen opførsel.

Pointen i at foretage disse distinktioner er, at den praktiske videns specifikke karakter er djævelsk vanskelig at bestemme. Derfor søger Aristoteles at sammenligne den med de øvrige vidensformer. Med den fornuftige intuition har den egenskaberne vished og krystalklarhed tilfælles, men kun på en analog måde. Den er intuitiv ligesom evnen til at forstå matematiske principper, men den involverer en intuition om noget partikulært i al dets særegenhed snarere end om noget abstrakt såsom matematikkens principper. Praktisk viden ligner kunst deri, at den skaber orden, men denne orden er en orden i mine handlinger, som ikke involverer noget ”produkt” udenfor mit eget liv. Han sammenligner endvidere praktisk viden med sanser-erkendelse, fordi det er en dom, der følger af noget enkeltstående, som vi ”ser”. Hvad vi ”ser” på denne måde, er imidlertid ikke ”empiriske data”, som vi observerer passivt – rød, her, nu – men gestaltformer. Det afgørende punkt, hvor vi skal søge efter forbindelsen mellem Wittgenstein og Aristoteles, er i slutningen af kapitel 8 i bog VI i *Den Nichomacheiske Etik*, for Aristoteles insisterer her på, at den form for erkendelse, der kendetegner den praktiske videns menneske, er analog med den erkendelse, der bestemmer en geometrisk figur som en trekant (1142a27).¹¹ Sådan en skelnen forudsætter imidlertid vores evne til at bruge sprog, noget Aristoteles simpelthen synes at overse og som konsekvens kommer til at smugle ind på dette afgørende sted. Det er her Aristoteles ender og Wittgenstein begynder, for han redder Aristoteles ved at forklare præcis, hvordan denne evne til at skelne er en del af den adfærdsmæssige konstitution af sproget.

Ligesom den sene Wittgenstein insisterer forfatteren af *Den Nichomacheiske Etik* på, at praktisk viden, evnen til at afgøre, hvad man skal gøre i en given situation, er *konstitueret* gennem handling, hvilket forklarer hvorfor Wittgenstein og Aristoteles, i modsætning til Sokrates, er enige om, at det at have en praktisk viden om noget ikke indebærer, at vi også kan give en redegørelse for det. Ligesom Wittgenstein, der beskriver, hvordan mening og forståelse opstår ud af mekanisk indøvelse, understreger Aristoteles, hvordan indsigt i, hvordan vi skal handle i bestemte situationer, udspringer af, hvad vi i dag ville være fristet til at kalde ”dressur”. Det er absolut afgørende, at vi kun bliver i stand til at forstå, hvad det vil sige at opføre sig godt, ved at vi lærer selv at udføre gode handlinger. På trods af dette er ingen af dem imidlertid behaviorister. For de er begge af den opfattelse, at selvom forståelse udspringer af træning, kan den ikke reduceres til bevidstløs repetition. Der er noget grundlæggende tilfreds-

stillende i begges beskrivelse af, hvordan vi ”fanger mønsteret” i sammenvævningen af ord og handlinger. Aristoteles understreger således, hvordan det at efterligne andre i sig selv er en kilde til glæde for børn (*Poetikken*, 3, 1, 48b), mens Wittgenstein tilsvarende insisterer på, at den afretning, hvorigennem børn lærer deres modersmål, er en form for leg (*PU*, I, 7). I Wittgensteins erkendelsesteori handler det om at lære at sammenvæve ord og handlinger til en myriade af forskellige sprogspil, mens Aristoteles’ praktiske filosofi forklarer, hvordan vi gennem øvelse udvikler en evne til at vælge en måde at handle på i en given situation på grundlag af en kvalificeret vurdering af situationen.

Det vigtigste sted, hvor Wittgenstein komplimenterer Aristoteles’ beskrivelse af praktisk viden, er altså præcis der, hvor den førstnævnte fører sin undersøgelse af mening og begrebsdannelse ud over erfaringen til spørgsmålet om de praktiske forudsætninger for at erfaring overhovedet er muligt, dvs. hans opfattelse af, hvad det vil sige at følge en regel. Denne analyse, der allerede er skitseret i det ovenstående, hjælper os med at specificere, hvordan praktisk viden kan have den karakter af præcision og sikkerhed, som Aristoteles tilskriver den og samtidig unddrage sig systematisering i form af en teori.

Fra Aristoteles’ synspunkt er der en række grunde til, at praktisk viden eller erfaring ikke kan systematiseres. For det første tillader de regler, som vi organiserer vores liv efter, undtagelser. Praktisk viden er en udviklet evne til at skelne mellem de tilfælde, der følger reglen og dem, der er exceptionelle. Ethvert forsøg på at generalisere er altid farligt, fordi de forskellige situationer, vi befinder os i, altid er specielle. Det Aristoteliske begreb om praktisk viden fører således fra starten en beskeden og sund skepsis med sig, men det er mere omfattende end det. For Aristoteles drejer det sig om at være i stand til at skelne mellem, hvad der er normalt og hvad der ikke er, i en mangfoldighed af lignende, men ikke identiske, omstændigheder og handle derefter. For det andet er praktisk viden for Aristoteles *min* viden om mine personlige grænser. Det er min viden om, hvordan jeg håndterer bestemte ting i bestemte situationer. Der er således tale om en personlig viden, sådan som Michael Polanyi pointerede i forbindelse med det videnskabelige eksperiment. Den er ikke brugbar for nogle andre, fordi hver person må lære at håndtere individuelle ting og specifikke situationer for sig selv. Ingen kan være en anstændig person for mig, det må jeg være selv. Lige meget hvad jeg hævder for mig selv, kan jeg ikke forvente, at det vil have gyldighed for en anden person, simpelthen fordi vi er to forskellige mennesker. Begrebet om *fleksible* grænser ligger således til grund for Aristoteles *Nichomacheiske Etik*.

For Aristoteles er historie og litteratur lagre for praktisk visdom, netop fordi de udforsker situationers kompleksitet. Han betragter for eksempel litteratur som en vigtig kilde til denne type viden, fordi forfattere har en evne til at ud-

drage et universelt budskab af en partikulær situation. Hver enkelt af os må imidlertid lære at ”tappe” disse kilder på vores egen måde. Sagt på en anden måde er det en konsekvens af den indlysende sandhed, at det er min egen opgave at blive et anstændigt menneske, at jeg selv må finde ud af, hvordan jeg skal tage imod det gode råd, der bliver givet videre til mig. Traditionen, som den kommer til udtryk i historie og litteratur, giver os eksempler på fortjenstfulde handlinger, men jeg må selv konkret, dvs. i mine egne handlinger, bestemme hvilke midler, der bedst kan realisere disse idealer i mit liv. Den fare, der udspringer af manglen på praktisk visdom, er, at personen taber den endelighed og usikkerhed, der er en uadskillelig del af de menneskelige aktiviteter, af syne og prøver at se dem fra et guddommeligt perspektiv: det er der, *tragedien* begynder. Man kunne faktisk sige, at tragedien begynder, når en person mister forståelsen for den grundlæggende dramatiske, dvs. uafsluttede og uforudsigelige karakter af den menneskelige viden. Det modsatte af praktisk visdom er ikke uvidenhed, men en form for dumhed, der potentielt er selvdestruktiv. En ”videnskab” om det etiske eller det politiske i sin snævre betydning er således noget, Aristoteles anser for i bedste fald tåbeligt og i værste fald farligt. Sammenblandingen af praktiske spørgsmål med det, der kan forstås på basis af en teori, får på denne måde en ”gal”, potentielt tragisk karakter.

IV. Hvordan praksis tager vare på sig selv: Sædvaneretten

At forbinde Wittgensteins praksisimmanente opfattelse af rationalitet med Aristoteles’ har intet at gøre med blot at ønske at stille det filosofiske ur tilbage. Det er under alle omstændigheder umuligt. Forbindelsen til Aristoteles kan derimod hjælpe os til at indse, hvordan det at lade praksis tage vare på sig selv ikke er et spørgsmål om at prisgive os til en overfladisk relativisme, men i sig selv er en kilde til orden. Det er her, at aspekter ved Sædvaneretten, der selv har en historisk forbindelse til Aristoteles’ praktiske filosofi, kan hjælpe os til at se, at Wittgenstein ikke prisgiver os til et moralsk kaos.¹² To ideer er særligt væsentlige i denne sammenhæng: ideen om præcedens og ideen om at en normal persons handlinger har en vis form for normativ karakter. Sidstnævnte har en eksplicit aristotelisk karakter.

Indenfor Sædvaneretten har en højere retsinstans (end den, hvor en bestemt retssag finder sted) afgørelser karakter af *dicta*. Det betyder, at når en højere domstol har udtalt, at en bestemt handling er lovlig/ulovlig, er denne afgørelse relevant i forhold til at afgøre spørgsmålet om lovligheden af en handling i de efterfølgende tilfælde. Kort sagt er Sædvaneretten baseret på den idé, der er helt central i *Om Visbed*, at en højere domstols afgørelse kan gøre

en kendsgerning til en regel, der ”står fast” for os, når vi skal foretage andre juridiske afgørelser.

Endvidere behøver Sædvaneretten, modsat Romerretten, ikke direkte at fastsætte, at en given handling, f.eks. en forretningspraksis, er ulovlig, for at den er det. For at afgøre om noget en person har gjort, er lovligt eller ej, stiller domstolen sagen for en jury, der har magten til at bestemme, om den pågældende handling var rimelig eller ej under de givne omstændigheder, hvilket tager form af en vurdering af om det var den type handling som en person med praktisk visdom, dvs. sund dømmekraft, ville kunne forventes at foretage i denne situation. Denne procedure giver Sædvaneretten en fleksibilitet, genemsigtighed og social relevans, der er fraværende i andre juridiske systemer. Den kan selvfølgelig ikke garantere, at resultaterne er hævet over kritik, men det er der intet, der kan. I stedet institutionaliserer Sædvaneretten procedurer til at integrere enkeltstående tilsyneladende afvigende hændelser i en ordnet sammenhæng for at kunne træffe afgørelse om deres legitimitet og rationalitet. Den evne, der kvalificerer medlemmerne af juryen til at afgøre, om der er tale om en forbrydelse eller ej – og den praktiske viden, der sætter en person i stand til at handle på en passende måde i en given situation, er det, man i de engelsktalende lande kalder ”common sense”. Det er rent faktisk det samme som Aristoteles kaldte *phronesis*.

Både ideen om præcedens og ideen om, at en person med praktisk videns handlinger har en normativ karakter indenfor samfundet, afspejler måder, hvorpå praksis har kunnet tage vare på sig selv indenfor den angelsaksiske verden. Det er bemærkelsesværdigt, at den slutningsform, der er involveret i disse sammenhænge, er analogisk eller metaforisk snarere end formel eller subsumerende. Under alle omstændigheder giver Sædvaneretten med dens aristoteliske baggrund os rigeligt med bevis for, at diktummet om, at praksis må tage vare på sig selv, ikke nødvendigvis fører til irrationalisme, men i stedet kan være et princip for rationel udvikling såvel som en kilde til sokratisk selv-erkendelse. Pointen er, at ideen om, at praksis må tage vare på sig selv, ikke på nogen måde medfører, at ”anything goes”.

V. Konklusion: At lade tingene være som de er

Implikationerne af Wittgensteins praksis-immanente rationalitetsopfattelse er både realistiske og illusionsnedbrydende. Dette vedkendte Wittgenstein sig selv, da han sagde, at alt hvad filosofien efter hans opfattelse kunne gøre var at destruere afguder, som f.eks. en typisk moderne falsk opfattelse af rationalitet, men at det at destruere afguder også betød at undgå at gøre fraværet af

afguder til en afgud i sig selv¹³, dvs. ved at tilslutte sig en typisk postmoderne irrationalisme. Wittgensteins opfattelse af filosofien er således fuldstændig uheroisk. I modsætning til Russell, Neurath eller Popper har Wittgensteins filosofi ikke noget "budskab" udover en indsigt i, hvordan vores begreber har rødder i vores naturhistorie, der sætter os i stand til at opløse filosofiske problemer. (Interessant nok repræsenterer Heidegger i denne sammenhæng et særligt tilfælde, der på mange punkter er sammenligneligt med Wittgensteins.) Den er grundlæggende et spørgsmål om at frigøre filosoffer fra dybtliggende fordomme, der er indlejret i deres forestillinger om, hvad viden er. Hverken videnskab, social kritik, mysticisme eller stilistisk dygtighed er på nogen måde filosofisk interessant for Wittgenstein. Hans filosofi giver ingen løfter om at fjerne verdens dårlighed. Den viser os ikke vej ud af hulen, for nu at tale med Platon, men den viser os i stedet, hvad det vil sige at være et væsen, der lever i den. Dette er et perspektiv, som nietscheanere burde kunne anerkende som åndsbeslægtet med deres på grund af den indsigt i "livets" natur, det bringer med sig, men det er ikke desto mindre stadigvæk rationelt. Nietzsche, for slet ikke at nævne hans vigtigste discipel i det 20. århundrede, Michel Foucault, søgte at afdække en moralens naturhistorie, hvis præcise forhold til Wittgensteins naturhistorie for "tænkningen" fortjener yderligere undersøgelse, specielt i forhold til vores forståelse af, hvad det vil sige at være rationel. Men dette er endnu en gang et emne, der falder udenfor omfanget af denne korte diskussion.

Wittgenstein var overbevist om, at det netop er forpligtelsen til at lade alt være som det er, der giver filosofien evnen til at opfatte, hvad der ellers forbliver ubemærket på trods af, at det til stadighed ligger lige foran vores øjne. Tilsvarende synes han at have afvist ideen om, at en filosof kunne være en del af et samfund, fordi han som et medlem af samfundet ville være nødt til at acceptere dets uproblematiserede forudsætninger og grundantagelser og på denne måde ville få spærret sit udsyn. Dette burde være mere foruroligende for akademikere, end vi normalt anser det for, for et universitet er også et samfund. Kan man være filosof i Wittgensteins forstand og samtidig universitetsprofessor? Wittgenstein synes næppe selv at have ment det. For eksempel afskyede han akademiske konferencer så meget, at han forlod byen, hver gang én fandt sted. Vores undersøgelse kan imidlertid ikke her gå ud fra Wittgensteins personlige overbevisninger, men må i stedet tage udgangspunkt i konsekvenserne af hans grundlæggende filosofiske indsigter og den deraf følgende opfattelse af, hvordan filosofi bør praktiseres. For ham betød det at være filosof ikke andet end at undersøge de udtalte og derfor også uproblematiserede forudsætninger for vores opfattelser og handlinger. Filosofisk analyse kan i bedste fald opløse begrebslige problemer, der plager os, men den kan ikke

producere løsninger. Hvad kan vi lære af det? Jeg har tidligere argumenteret for, at konsekvenserne af Wittgensteins syn på filosofien er den ædruelige og realistiske tanke, at det ikke er filosofi, men politik, ikke tanke, men handling, der ændrer verden.¹⁴ Hvis det var muligt for én person at ændre samfundet, ville han være nødt til at være skizofren. Politiske forandringer beløber sig til at ændre skalaen af relative værdier i verden – noget, der ikke interesserede filosofen Wittgenstein det mindste. Han stiller os faktisk spørgsmålet: hvad får os til at tro, at filosofien overhovedet har en rolle at spille på dette område? Hvad end svaret på dette spørgsmål er, kan det ikke blot være, fordi filosoffer altid har ønsket at ændre samfundet og endnu mindre på grundlag af resultaterne af deres forsøg på at ændre samfundet til det bedre. Under alle omstændigheder er der set på baggrund af Wittgensteins egen filosofiske praksis intet som helst kontroversielt ved filosofiens manglende politiske relevans. Med udgangspunkt i hans strategier og taktik for behandlingen af filosofiske problemer, dvs. hans måde at skrive filosofi på overhovedet, er det rent faktisk umuligt at forestille sig Wittgenstein ændre noget som helst. Det ville gøre ham til en helt anden type filosof.

At hævde at filosofien ikke skal stræbe efter at ændre verden betyder ikke, at ingen kan ændre verden, blot at filosoffer *qua* filosoffer ikke kan det. Moderne filosoffer har fejlagtigt været tilbøjelige til at tro, at de kunne det på en måde, som aldrig ville være faldet middelaldermennesket ind. Wittgensteins opfattelse af filosofiens rolle ville ikke blive modbevist ved den kendsgerning, at en filosof rent faktisk fik gennemført et politisk program eller med succes fremførte en social kritik, men det ville set ud fra denne opfattelse betyde, at vedkommende ved at gøre det *eo ipso* ville være ophørt med at være filosof. Hvis der er noget om Wittgensteins position her, er det, at der er grænser for vores handlinger, som sproget selv sætter for os.¹⁵ Som det er tilfældet med ideen om et privat sprog, er det muligt for filosoffer at bedrage sig selv omkring, hvad de foretager sig, og Wittgenstein var langt mere optaget af filosofers selvbedrag end han var af spørgsmål om social retfærdighed eller tilsvarende spørgsmål om relativ værdi. Der er noget grundlæggende realistisk ved denne holdning, som både hans kritikere og tilhængere ofte overser.

Det er næppe muligt at afslutte denne diskussion uden at diskutere Wittgensteins forhold til spørgsmålet om relativisme. I hvilken forstand er Wittgenstein relativist? I hvilken forstand afviser han relativismen? Det sidste spørgsmål er det mest praktiske sted at starte. Wittgenstein afviser alle teorier om relativisme af den simple grund, at han afviser teorier indenfor filosofi i det hele taget. Så hvis han er relativist, er han det ikke i form af en teoretisk hævde af relativiteten af personlige eller kulturelle værdier, ifølge hvilken alle modstridende værdier a priori er uforenelige og usammenlignelige. Yder-

mere er privatsprogsargumentet med rette blevet udlagt som en afvisning af muligheden for en arbitrær bestemmelse af mening foretaget af en individuel person.¹⁶ Kort sagt afviser Wittgenstein alle stærke påstande om relativiteten af vores domme. Hvad han derimod ikke afviser, er det svagere synspunkt, at det ganske enkelt er en kendsgerning, at der i verden er uforenelighed og usammenlignelighed mellem forskellige værdier. Der er reelle uoverensstemmelser omkring f.eks., hvad der er delikat eller frastødende i kulinariske sammenhænge. Tænk f.eks. på de forskellige attituder folk forskellige steder har til at spise svinekød, oksekød, fåreøjne eller det rå hjerte fra en ged. Sådanne uforeneligheder på det faktuelle niveau hverken forklarer eller retfærdiggør noget. Det er simpelthen den type af generelle kendsgerninger om vores naturhistorie, der fra Wittgensteins synspunkt under bestemte omstændigheder kan være i stand til at opløse et filosofisk problem. Den kendsgerning, at der gives en sådan kulturel mangfoldighed kræver til gengæld en forklaring. At forklare de omstændigheder under hvilke forskellige værdiopfattelser er blevet uforenelige og usammenlignelige med hinanden, er imidlertid ikke en opgave for filosofien, men for historie- og samfundsvidenskaben. Filosofiens opgave er at lade alt være, som det er, dvs. at forhindre os i at ignorere legitime forskelle ved at henlede vores opmærksomhed på den måde, hvorpå disse forskelle er rodfæstede i naturhistorien for et dyr, der kan tale. Dette er grundlaget for en robust relativisme.

Tilbyder Wittgenstein os så et nyt rationalitetsparadigme? Svaret må være ”nej”. Den wittgensteinske opfattelse af rationalitet som en egenskab ved menneskelig handling, der er knyttet til praksisser, der etablerer sig selv over tid, viser sig i virkeligheden at være en velkommen genoplivning af den aristoteliske opfattelse. Fra et wittgensteinsk perspektiv, såvel som for de praktiske værkers Aristoteles, er filosofiske teorier om rationalitet ikke falske, men irrelevante. Teorier er på grund af deres almene karakter ikke i stand til at indfange mangfoldigheden og kompleksiteten i det, der sætter os i stand til at afgøre, om en situation er normal. Det kan kun en refleksion over praksis gøre. Wittgenstein opfordrer os til at kaste et grundigt blik på verden, som vi forefinder den, for at forstå hvordan og hvorfor den fungerer, som den gør. Aristoteles minder os om at starte en sådan undersøgelse med spørgsmålene ”hvad gør vi normalt?”, og ”hvad siger vi normalt om det?”, hvor det første spørgsmål klart er overordnet det sidste. Wittgenstein ønsker at grave endnu dybere ned i de praktiske forudsætninger for muligheden for menneskelig begrebsdannelse, noget der leder ham til konstruktionen af fiktive naturhistorier, der belyser vores faktiske historie gennem kontraster. Wittgenstein sammenlignede resultatet af denne selvransagende fremgangsmåde med den freudianske psykoanalyse. For Freud var målet at erstatte vores fortvivlelse

med almindelig utilfredshed. Wittgenstein søger at praktisere en tilsvarende form for terapi i filosofien i form af en realistisk opgivelse af filosofiens traditionelle søgen efter ideelle luftkasteller, der i virkeligheden gør os fortvivlede, fordi vi bliver frustrerede over filosofiens manglende evne til at ændre verden. Han forliger os med en betragtning af verden, som vi virkelig finder den. Hans refleksioner resulterer i en nøgtern sokratisk indsigt i, hvordan vi er begrænsede af at være den slags væsen, som vi er, nemlig et dyr, der taler. En sådan selverkendelse er paradoksalt nok både forudsætningen for enhver sand Oplysning, hvilket forfatteren til *Le Neveu de Rameau* vidste¹⁷, og en modgift mod såvel rationalisme som irrationalisme.

Oversat af Niels Peter Skou

Oversætterens note

¹ Begrebet ”sædvaneret” [The Common Law] er knyttet til det angelsaksiske retssystem og betegner 1) selve denne type af retssystem, modsat ”romerretten” og 2) den del af retssystemet, som er baseret på hævde, sædvaner og juryafgørelser, altså på folkelig praksis og deltagelse, modsat de formaliserede nedskrevne love [Statute Law].

Fodnoter

¹ Cf. Allan Janik: *Wittgenstein's Vienna Revisited* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2001, kap.10, s. 197-212).

² Kjell S. Johannesen har pointeret dette i en samtale. Cf. Johannesen: *Traditioner og skoler i moderne videnskabsfilosofi*. (2. udg. Bergen, Universitetsforlaget, 1987).

³ Cf. R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford, Clarendon, 1940)

⁴ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (London; Routledge & Kegan Paul, 1958)

⁵ Jeg citerer Wittgenstein efter Ludwig Wittgenstein: *Werke* (8 bind; Frankfurt, Suhrkamp, 1984) med paragrafnumre i parentes. PU = *Filosofiske Undersøgelser*, ÛG = *Om Visbed*.

⁶ Cf. Janik: *Wittgensteins Vienna Revisited*, kap. 7, s. 147-70.

⁷ Marjorie Grene hævder konkluderende i sit studie af Aristoteles, at hans univers er et helt andet end vores. Hun diskuterer imidlertid overhovedet ikke hans praktiske filosofi i et ellers indsigtsfuldt studie. Grene: *A Portrait of Aristotle* (Chicago; University of Chicago Press, 1963) s. 227-51

⁸ Jeg henviser til citaterne fra Aristoteles i parentes i overensstemmelse med den traditionelle nummerering, *Poetikken* 50b. Hovedforskellen i forhold til Wittgenstein er, at Aristoteles anser denne vidensform for at være karakteristisk for statsmanden, *loc.cit.*

⁹ Cf. MacIntyre: *After Virtue* (South Bend; University of Notre Dame Press, 1981) og beslægtede tekster.

¹⁰ Pierre Aubenques fremragende *La Prudence chez Aristôte* (3. udg; Paris; Presses Universitaires de France, 1986) er stadig standardværket om dette emne.

¹¹ Ideen om, at vi erkender individuelle tings former som "alment sansbare" og ikke "korrekt sansbare" dvs. "empiriske data", og at en sådan erkendelse begrænser og derved definerer vores viden om partikulære ting, ses som fundamentet for hele *Den Nichomacheiske Etik* af kommentatorer som Dirlmeier. Cf. Aristoteles, *Nichomachische Ethik*, trans. Franz Dirlmeier, *Werke* red. Grumach (6 bind.; Berlin; Akademie Verlag, 1956), bind VI, s. 267-69. Jeg står i gæld til Jan Stolpe for en diskussion af denne vigtige tekst.

¹² Om Sædvaneretten se Oliver Wendell Holmes Jr.: *The Common Law* (New York; Dover, 1991); Edward Levi: *An Introduction to Legal Reasoning* (Chicago; University of Chicago Press, 1949). For et nyttigt sammenlignende perspektiv se Michel Fromont: *Grands systèmes de droit étrangers* (3. udg; Paris; Dalloz, 1998) og "The Evolution of Modern Legal Systems", *Encyclopedia Britannica, Macropedia* Bind 22, s. 917-47. Den sidstnævnte artikel understreger 1) at der næppe er en "rent" juridisk metode. Sædvaneret og borgerlig (romersk) ret har brug for både præcedens og vedtægter og 2) at formaliserede love og vedtægter bliver vigtigere og vigtigere indenfor det sædvaneretslige system. Ingen af disse punkter ugyldiggør imidlertid påstanden om, at Sædvaneretten har fungeret som fundamentet for det angelsaksiske juridiske system siden Willhelm Erobreren indførte den i det 11. århundrede.

¹³ Citeret efter *The Big Typescript* af Anthony Kenny i "Wittgenstein on the Nature of Philosophy", *Wittgenstein and His Times*, ed. Brian McGuinness (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5.

¹⁴ Cf. Allan Janik: *Style, Politics and the Future of Philosophy* ("Boston Studies in Philosophy of Science"; vol. 114; Dordrecht: Kluwer, 1989).

¹⁵ Allan Janik: "On the Limits of Language and Other Nonsense", 24th International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel (2001). I trykken.

¹⁶ Hilary Putnam: *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) s. 49-74.

¹⁷ Cf. Allan Janik: "Rameau's Nephew: Dialogue as *Gesamtkunstwerk* for Enlightenment", *Skill, Technology and Enlightenment: on Practical Philosophy*, ed. Bo Göranson (London; Springer, 1995) s. 57-74.