

Recensioner

I

Joachim Israel: *Språkets dialektik och dialektikens språk*, Esselte Studium, Stockholm 1980.

Joachim Israels bok *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language* (Munksgaard, Copenhagen 1979) har kommit ut i en något förkortad version på svenska med den omvända titeln: *Språkets dialektik och dialektikens språk*. Som författaren själv skriver har boken två syften: "1 att diskutera för samhällsvetenskapen grundläggande kunskapsteoretiska problem, 2 att försöka ange möjligheterna till en dialektisk samhällsvetenskap" (förordet).

Mina syften med denna artikel har inte varit så självklara. Först hade jag tänkt presentera boken i en kort recension. Men sedan har jag kommit till insikt om att i en filosofisk tidskrift skall man inte sträva efter reklam eller anti-reklam för en eller annan bok, vilket görs rätt ofta i dags- och kvällstidningar, utan i stället efter en diskussion av filosofiska problem. Därför har jag valt att skriva en debattartikel med förhoppning att framkalla en ingående diskussion. Med tanke på detta tar jag upp till kritisk granskning en del av de kontroversiella problem jag fann i boken, såsom subjekt–objektrelationen, förhållandet mellan språk, kunskap och verklighet samt förhållandet mellan dialektik och komplementaritet.

1. Subjekt–objektrelationen

Man kan – en smula förenklat – säga att i filosofins historia har alltid två kunskapsteoretiska riktningar konkurrerat med varandra: empirism och rationalism. Sedan positivismens framväxt på 1700- och 1800-talet har dock den empiristiska kunskapsteorin fått övertaget över den rationalistiska. Detta kan vara en av förklaringarna till att Israel i sin bok har begränsat diskussionen av kunskapsteoretiska problem till den empiristiska traditionen, trots att den rationalistiska traditionen – särskilt i dess metodologiska aspekt – fortfarande är explicit eller implicit närvarande, inte minst hos Hegels efterföljare. Till dessa hör, i viss mån, också författaren till den här diskuterade boken. Den dialektiska kunskapsteori och samhällsvetenskap han försöker bygga upp har, trots all empirisk anknytning, Hegels spekulativa rationalism som förebild (se t ex hans framställning av Hegels triad: "varat" – "icke-varat" – "intet", s 101 ff).

Det är dock inte den rationalistiska utan den empiristiska kunskapsteorin som granskas i boken. Denna teori har varseblivning som utgångspunkt. Beroende på hur varseblivningens förhållande till en av subjektet oberoende verklighet tolkas får man en fenomenalistisk eller realistisk epistemologi. Båda förekommer i åtskilliga varianter.

Israel avisare bestämt fenomenalismen. Då det gäller författarens förhållande till realismen är det inte så enkelt att fatta hans inställning. Hans tolkning av

realismen anknyter, såvitt jag förstår, till en leninistisk tradition där begreppet "realism" ofta förväxlas med begreppet "materialism". Enligt denna tradition betyder "realism" att all kunskap handlar om en verklighet som är oberoende av subjektet (medvetandet). Den säger, med andra ord, att det finns en objektiv, dvs en av subjektet oberoende realitet och ett subjekt som har (kan ha) kunskap om denna realitet. Vid en sådan uppfattning blir, som författaren med rätta säger, termen "materialism" överflödig.

Begreppet realism (det är hela tiden frågan om epistemologisk realism) kan dock tolkas på ett annat sätt. I motsats till fenomenalismen, som anser att objekt för vår kunskap är det som är oss givet i våra upplevelser, anser realismen att objektet för vår kunskap är en realitet som befinner sig utanför våra upplevelser. Med utgångspunkt från denna tolkning verkar det rimligt att göra en distinktion mellan verkligheten som sådan (i ontologisk mening – och då är termen materialism inte överflödig, om den anger att denna verklighet är materiell) och verkligheten som objekt för vår kunskap. (Det bör kanske anmärkas, att en svårighet som en konsekvent realism inte kan undvika är hur introspektiv kunskap skall tolkas.)

Israel hävdar med rätta att från realismens synpunkt görs ofta ett antagande om att subjekt–objektrelationen är en extern relation. Han själv "accepterar föreställningen om en oberoende realitet, men inte externalitet" (s 5, se även s 67). En sådan uppfattning kallar han för "rationell och dialektisk realism" (s 68). Frågan är vad som är den oberoende realiteten: är det, för att använda den ovan gjorda distinktionen, den ontologiska realiteten eller den realitet som är objekt för vår kunskap, alltså den epistemologiska realiteten?

Om "den oberoende realiteten" är realiteten i ontologisk mening, så kan den inte vara intern i förhållande till subjektet. Om "den oberoende realiteten" är objekt för vår kunskap, så kan den inte – just därför att den är ett kunskapsobjekt! – vara oberoende av subjektet. Alltså, antingen är det frågan om en av subjektet oberoende extern realitet eller om en av subjektet beroende intern realitet.

Israel skall troligen ge följande två svar: (1) Med "dialektisk fantasi" kan man ersätta antingen—eller med både—och. — Men finns det något rationellt skäl för att acceptera det "dialektiska förnuftets" logik i stället för sunda förnuftets logik i just det här konkreta fallet.

(2) En "ny" form av dualism införs med den ovan anförda distinktionen. Och dualismen, i alla dess tänkbara varianter, strider mot det "dialektiska tänkandet". — Det är möjligt att så är fallet. Man skulle dock vilja veta varför dualistiskt tänkande alltid är fel och dialektiskt alltid är rätt. Att en dualism av Descartes' slag är felaktig behöver väl inte betyda att alla tänkbara typer av dualism är felaktiga. Jag får lov att senare återkomma till problemet i samband med diskussionen om förhållandet mellan komplementaritet och dialektik.

Att den av mig föreslagna distinktionen är rimlig kan illustreras med två exempel. Mikroberna existerade som realitet i ontologisk mening (alltså oberoende av subjektet) innan Antony van Leeuwenhoek (ca 1677) konstruerade sitt mikroskop. Men innan dess kunde de inte ha varit objekt för kunskap. Kunskapsobjekt blev de tack vare Leeuwenhoeks uppfinning. Det andra exemplet är

radioaktivitet som blev kunskapsobjekt först 1896, då det upptäcktes av Antoine Henri Becquerel. Exemplet kan naturligtvis mångfaldigas. De visar tydligt att inte ens från en realistisk synpunkt kan kunskapsobjekt uppfattas som oberoende av subjektet.

Då jag hävdar att kunskapsobjekt inte kan betraktas som oberoende av subjektet, så menar jag inte att objektet som undersöks skapas av människan. Objektet som sådant – men icke som kunskapsobjekt – existerar oberoende av människan. Detta enkla resonemang gäller i första hand naturfenomen. Samhälleliga eller kulturella (i ordets vidaste betydelse) fenomen kan inte betraktas på samma sätt. De är skapade av människan. Därför är de från begynnelsen både ontologiska objekt och kunskapsobjekt. Dessutom antar jag att kunskapsobjektets beroende av kunskapssubjektet inte är ett beroende av en enskild person utan av all den ackumulerade kunskap och erfarenhet personen/personerna ifråga innehar och som flera generationer har bidragit med. Jag hävdar, med andra ord, att kunskapsobjekt är en produkt av vetenskapens och teknologins utveckling. Samma gäller väl för kunskapssubjekt.

Följaktligen är både kunskapsobjekt och kunskapssubjekt produkter av samma utvecklingsprocess, av samma *praxis* – i den betydelse av termen i vilken Marx använder den i *Ekonomisk-filosofiska manuskripten från 1844* och i *Teser om Feuerbach* (1845).

2. *Språk och kunskap*

Den empiristiska kunskapsteorin såväl i den fenomenalistiska som i den realistiska varianten betraktade erfarenheten (i olika möjliga tolkningar av detta ord) som grundval för en analys av kunskapsteoretiska problem. Israel tycker att en hel del icke önskvärda konsekvenser och problem uppstår om man följer denna linje. Bl a följande:

(i) Kunskapsteorin blir oftast förankrad i psykologin, ty ”studiet av perceptioner sker inom psykologin” (s 28).

(ii) Som en konsekvens av (i) följer att en enda vetenskap (psykologin) utgör grundvalen för kunskapsteorin. Men eftersom psykologin själv utgår från bestämda kunskapsteoretiska principer, kan den inte ”utgöra grundvalen för kunskapsteorin”. Samma skulle gälla om kunskapsteorin skulle förankras i sociologin (ibid).

(iii) ”Perceptionen är alltid subjektiv och privat” (ibid). Detta innebär att jag aldrig kan veta om mina upplevelser av något, tex upplevelsen av ett rött föremål, är exakt densamma som en annan persons motsvarande upplevelse. Detta leder till skepticism, ja till mer än så. ”I den slutgiltiga analysen kan jag icke veta utan endast hoppas att mina sinnens erfarenheter är desamma som de som en annan har. Jag är innesluten i mitt privata universum. Därför måste varje fenomenalistisk kunskapsteori, dvs en som bygger sin undersökning av kunskap på perceptionen, sluta i solipsism” (ibid).

(iv) Om den fenomenalistiska kunskapsteorin ersättes av en realistisk kunskapsteori, som likaledes – såvitt jag förstår – har perceptioner som utgångspunkt, så hamnar man i en dualism i stället.

Det enda sättet att övervinna alla dessa problem (och även andra, tex det

analytisk-syntetiska dilemmat eller monismen) är – tror Israel – att i stället för varseblivning och sinnesupplevelser ha språket som utgångspunkt för en analys av epistemologiska problem. I detta hänseende följer han – som han själv påpekar i förordet – ”den sene Wittgenstein, den engelska språkfilosofin och framförallt den danske filosofen Peter Zinkernagel”. Israel förnekar inte perceptionernas betydelse för – som han uttrycker det – ”kunskapsproduktionen”. Han bara betraktar dem som sekundära i förhållande till språket, ty enbart genom språket kan – enligt honom – sinneserfarenhet meningsfullt uttryckas och förmedlas.

En konsekvens av att språket tas som utgångspunkt för en analys av epistemologiska problem är att frågan: ”Vad är kunskap?” reduceras till frågan: ”Vad är det att ha ett språk?” (s 26). Att ha ett språk innebär, enligt författaren, ”att man är i stånd att *göra vissa korrekta utsagor, därför att om man negerar dem skulle vårt tal bli meningslöst eller motsägelsefullt*” (s 27).

Både argumentet mot den traditionella empirismens grundläggande attityder och tron på att i och med att vi antar att språket är utgångspunkten för en analys av kunskapsteoretiska problem så övervinnes monismen, dualismen, solipsismen m m, tycks mig vara föga övertygande.

Angående (i) säger författaren själv att ”ofta dock inte alltid” (s 27) förankras kunskapsteorin i psykologin. Och eftersom detta är sant, så blir argument (ii) starkt försvagat. En ytterligare försvagning av både (i) och (ii) får man då man på allvar tar hänsyn till vad författaren skriver (s 21) om att ”Det varseblivande och tolkande subjektet är dock ett samhälleligt subjekt. Det är ett element i ett nätverk av relationer inom en historisk och samhällelig formad totalitet”.

Betyder då detta inte bla att det sätt på vilket människan upplever (perciperar) verkligheten är samhälleligt och historiskt betingad? Marx har alldeles rätt när han i *De ekonomisk-filosofiska manuskripten från 1844* skriver: ”Ögat har blivit ett *mänskligt* öga, liksom dess *föremål* blivit ett socialt, *mänskligt* föremål skapat av och för människan. *Sinnena* har därför i praktiken omedelbart blivit *teoretiker*. De förhåller sig till objektet för objektets egen skull, objektet själv har ett *föremålsligt mänskligt* förhållande till sig själv och till människan och omvänt” (citeras efter: Karl Marx, *Människans frigörelse* i urval av Sven-Eric Liedman, s 90, med vissa revideringar av Z P, jfr MEW, Ergänzungsband, 1-te Teil, s 540). Han fortsätter: ”Det är inte bara de fem sinnena utan också de s. k. andliga sinnena och de praktiska sinnena (vilja, kärlek etc) – med ett ord det *mänskliga* sinnet, sinnenas mänsklighet – som utvecklas först genom förekomsten av *sina* objekt och genom den *förmänskligade* naturen. Utvecklingen av de fem sinnena har varit ett verk av hela den hittillsvarande världshistoria” (ibid, s 91 och resp 541–542).

Accepterar man Marx’ resonemang (och som framgår av det ovan citerade gör förmodligen Israel det) kan man inte nöja sig med en snäv psykologisk beskrivning av sinneserfarenheter. Flera andra vetenskaper (ekonomi, sociologi, antropologi och allt som kallas för humaniora) måste vara involverade i beskrivningen. Detta betyder att man kan tänka sig en kunskapsteori (realistisk eller fenomenalistisk) som bygger på sinneserfarenhet tolkad inte bara ur psykologins synvinkel utan också ur flera andra synvinklar. Men då blir kravet på en över-

gång till språket som utgångspunkt för en analys av epistemologiska problem inte tillräckligt berättigat.

Inte heller argumentet (iii) tycks mig vara tillräckligt övertygande. Det är sant att "Perceptionen är alltid subjektiv och privat". Men om man utgår ifrån att det perciperande subjektet är ett samhälleligt subjekt, så kan man inte betrakta perciperande organ (sinnen) och perceptioner som enbart subjektiva och privata. Marx skriver att "... dessa sinnen och egenskaper, såväl subjektivt som objektivt, har blivit mänskliga" (ibid, s 90, och resp. 540).

Det är också sant att jag aldrig kan vara säker på att en annan persons erfarenhet är exakt densamma som min. Men jag kan vara alldeles säker på (såvitt jag inte är solipsist utan accepterar den andra personens existens) att både min och hans erfarenhet är en mänsklig erfarenhet. (Likaså, förresten, kan jag aldrig vara säker på att två "likadana" upplevelser jag haft vid olika tidsperioder var exakt lika.)

Samma sak gäller språket. Vilken garanti har Israel för att ett konkret ord eller en konkret sats han uttalar uppfattas av en annan människa på "exakt" samma sätt som av honom själv? Ingen. Och det är han medveten om eftersom han skriver: "Det är dock meningslöst att påstå att alla begrepp förmedlar samma mening till alla. Det skulle innebära att det inte skulle finnas några vaga begrepp. Den springande punkten är dock, att det finns begrepp som är allmängiltiga därför att de står i relation till andra begrepp på ett sådant sätt, att deras mening icke kan förstås, om man inte placerar dem i en kontext där de är relaterade till dessa andra begrepp" (s 29).

Begreppet "person" såsom det analyseras av Strawson tas av författaren (s 29 f) som exempel på ett sådant allmängiltigt begrepp. Det allmängiltiga skulle då – såvitt jag förstått – innebära att begreppet "person" i vardagsspråket implicerar begreppet "kropp".

Låt vara att vi accepterar implikationen. Men man får dock inte glömma att i varje etniskt eller nationellt språk finns det flera synonyma eller närbesläktade ord som betecknar personbegreppet. Det räcker att öppna Strömbergs Synonymordbok för att upptäcka att synonymerna till ordet "person" i det svenska språket är bl a "människa", "varelse", "individ", "gestalt", "figur". Även om alla dessa synonyma ord, liksom begreppet "person", skulle implicera begreppet "kropp", så är det tydligt att de samtidigt framkallar olika associationer och i och med detta olika tolkningsmöjligheter. Det är därför svårt att acceptera någon allmängiltighet hos vardagsspråkliga begrepp. Samma gäller väl för vardagsspråkliga utsagor – inte bara de som innehåller vaga termer utan också de enklaste som innehåller icke-vaga termer.

Språkliga utsagor (uttryck) framkallar alltid, förutom sina logisk-semantiska innebörder, vissa associationer. Associationerna kan vara olika hos olika människor. De kan också vara olika hos en och samma människa vid olika tidpunkter. Vissa av dessa associationer kan vara subjektbetingande, andra kulturbetingande. Med subjektbetingande associationer menar jag sådana associationer som beror på individen själv, hans personlighet, hans samhälleliga erfarenhet och den konkreta situation han befinner sig i då den språkliga kommunikationen äger rum. Med kulturbetingande associationer menar jag sådana associationer

som är kodifierade i språket och har med folkets allmänna kultur och dess historia att skaffa. Man skulle kanske kunna säga att den förstnämnda typen av associationer hör till *la parole* och den sistnämnda till *la langue*, med de Saussures berömda distinktion.

Låt mig ge ett exempel som illustrerar resonemanget. "Det regnar" uttrycks på ryska med "dožd' idjët" (bokstavligt "regnet går") och på polska "deszcz pada" (bokstavligt "regnet faller"). Alla tre satserna har således samma betydelse men framkallar olika associationer, som inte är subjektbetingade utan betingade av språket självt.

Israels argument att sinneserfarenhet kan uttryckas meningsfullt och förmedlas *enbart* genom språket verkar också vara ytterligt överdrivet. Var och en som har upplevt kärlek eller vänskap eller har observerat hur i ett sällskap en persons deprimerade eller glada utseende kan påverka den allmänna stämningen vet hur mycket av mening man kan uttrycka och förmedla utan språk. Det låter nästan som plattityder. Men tyvärr är det så att i diskussioner av "seriösa" filosofiska problem brukar man ofta glömma just sådana enkla sanningar.

Man kan också invända mot argumentet (iv). Om man bygger en realistisk kunskapsteori med utgångspunkt från språket, så blir språket i stället objekt för vår kunskap. Och då är det språket, som är oss givet i erfarenheten, både i den sensuella och i den intellektuella. Enligt den realistiska uppfattningen framträder språket i första rummet som *la langue*. I stället för *objekt-perception-dualism*, som man får enligt argumentet (iv), får man då *la langue-la parole-dualismen*, oavsett om Israel gillar det eller inte (jfr s 39).

Ytterligare en invändning kan framföras. Det språk som enligt Israel skall ersätta sinneserfarenhet är vardagsspråket. Liksom andra språkfilosofier, vilka har vardagsspråket som utgångspunkt för en analys av kunskapsteorin, låtsas han som om det skulle finnas något entydigt bestämt vardagsspråk. De facto är detta en illusion. 1900-talets vardagsspråk är inte likt 1800- eller 1700-talets vardagsspråk, för att nu inte jämföra med ännu tidigare epoker. Inte heller är medelstensens vardagsspråk likt Israels och hans akademiska krets vardagsspråk. Jag har t ex svårt att tänka mig att begreppsparet subjekt—objekt, vilka utförligt diskuteras i boken, både i den kunskapsteoretiska och den allmänfilosofiska betydelsen (dock utan att de två betydelserna klart avgränsas, jfr t ex ss 19 f, 67, 110, 192, 201 ff) ingår i medelstensens vardagsspråk. Om så är fallet, så får man misstänka att det vardagsspråk författaren talar om är det han själv använder som "språkbrukare", för att använda hans egen terminologi.

Syftet med min granskning av förhållandet mellan språk och kunskap är inte att undervärdera språkets roll i en analys av epistemologiska problem utan att påpeka att den kritik av den traditionella empiristiska kunskapsteorin som framförs av Israel inte är tillräckligt övertygande och att de problem han tror sig ha löst genom att ta vardagsspråket som utgångspunkt förblir olösta. Den i boken avvisade traditionella epistemologin har perceptioner som utgångspunkt för en kunskapsteoretisk analys. Detta är utan tvekan ensidigt och fel. Israel vill ha språket som utgångspunkt. Detta tycks mig också vara ensidigt och fel. Skulle man inte i stället kunna tänka sig en kunskapsteori som bygger på både perceptioner och språk som komplementära faktorer och låter båda ingå som element i

praxis (jfr s 64 f)? Man skulle då säkerligen undvika ensidighet och förhoppningsvis en del av de kontroverser som oftast är ett resultat av just ensidighet.

3. *Språk och verklighet*

Diskussionen angående förhållandet mellan språk och kunskap vore otillfredsställande om den inte skulle utvidgas till en diskussion om deras förhållande till verkligheten. Och eftersom Israel de facto identifierar språk med kunskap (frågan: "Vad är kunskap?" identifieras med frågan: "Vad är det att ha ett språk?", s 26), så reduceras diskussionen till problemet om förhållandet mellan språk och verklighet.

Utgångspunkten för författaren är att det existerar en värld oberoende av subjektet och att relationen dem emellan är av intern karaktär. Hans argument är följande: (i) Att ha ett språk betyder att kunna göra vissa korrekta utsagor (s 27). (ii) "Vi kan överhuvudtaget icke tala om att något är riktigt eller oriktigt, utan att implicera att det finns en värld som existerar oberoende av oss själva" (s 36). (iii) "Handlingen i allmänhet och användningen av språket kan icke skiljas från varandra. Därför förutsätter det faktum att jag är en person att det existerar en värld på vilken jag med mitt handlande – inklusive mitt språk – kan inverka" (s 37). (iv) För att kunna använda språket "måste vi förutsätta att det existerar ett samhälle, ty en person kan icke ensam tala ett språk" (ibid).

Frågan är nu, hur språket förhåller sig till den av subjektet oberoende verkligheten? Både den dualistiska uppfattningen om ett oberoende mellan språk och verklighet och den monistiska som reducerar verkligheten till språket avvisas bestämt av författaren. I stället föreslår han att man skall "betrakta språk och verklighet som en dialektisk enhet" eller totalitet (s 38). Detta innebär att språk och verklighet (1) är olika, (2) är ömsesidigt beroende av varandra, (3) har identiska egenskaper.

(1) verkar självklar och kräver därför inga kommentarer. Den innebär helt enkelt att språk och verklighet inte kan reduceras till varandra. (2) säger att språket handlar om verkligheten och samtidigt självt är "en del av denna verklighet" (ibid). Vad betyder detta? Det kan betyda endera följande: (a) Att språket beskriver verkligheten på ett eller annat sätt och att vår uppfattning eller upplevelse av verkligheten som vi får genom beskrivningen påverkas av den och i den meningen är verkligheten beroende av språket. (b) Att verklighetens beskaffenhet (inklusive den erfarenhet vi har av vårt förhållande till den, vilket uppnås genom praxis) påverkar det sätt på vilket vi beskriver den. I den meningen är språket genom praxis beroende av verkligheten. (c) Att det finns två verkligheter: en språklig och en icke-språklig, som är olika men som ömsesidigt påverkar varandra. (d) Att det finns bara en verklighet och att språket är en del av den.

(a), (b) och (c)-tolkningarna skulle säkerligen avvisas av författaren. Genom att i (a) tala om en beskrivning av verkligheten antas implicit en dualistisk attityd. Den dualistiska attityden förstärks i (b) genom att tala om både verklighetens beskaffenhet och beskrivning. (c)-tolkningen är explicit dualistisk. Det är (d) som Israel skulle acceptera. Språket handlar, enligt honom, om verkligheten men samtidigt är det "en del av denna verklighet" (min kursivering).

Just till denna tanke ställer jag mig tveksam. Om författaren menar att både

språket, samhället och naturen, i den mån de är involverade i vår praxis, är produkter av den mänskliga aktiviteten och i den meningen hör till samma verklighet, så kan jag hålla med honom. Men vad skulle det i så fall betyda att språk och verklighet är olika, att de inte kan reduceras till varandra? Jag sitter nu och skriver maskin. Dessförinnan skrev jag med en penna. Båda är materiella arbetsverktyg, tillverkade av människan, och de hör till samma verklighet. Men de är också olika verktyg och kan ej reduceras till varandra. Är de då olika i samma mening som språk och verklighet är olika? Knappast. Denna olikhet skulle vara för trivial och inte ha med totalitetsbegreppet att skaffa. Men i vilken mening är då språk och verklighet "olika" och ändå "samma"?

I bokens fjärde kapitel diskuteras bla identifikationsbegreppet och där görs en intressant distinktion mellan att "identifiera något *med* något" och "identifiera något *som* något". Distinktionen följer en "identifieringsbetingelsens regel". Den säger: "*Vi kan i vårt dagliga språk icke använda endera uttrycket utan att logiskt förutsätta det andra. Vi kan icke använda de ord som är manifestationer av denna regel, nämligen ord som 'lika', 'gemensam' etc., utan att veta vad det betyder att använda ord som 'olika', 'specifik' osv. och omvänt*" (s 127).

Hur den nämnda regeln dialektiskt missbrukas framgår av den av Israel (s 125 f) genomförda kritiken av von Bertalanffy's påstående om att "Samma bord är för fysiken ett aggregat av elektroner, protoner och neutroner, för kemisten en förbindelse av organiska mängder, för biologen ett komplex av tråceller, för konsthistorikern en barockpjäs, för ekonomen en nytthet med ett bestämt penningvärde och ingen kan göra anspråk på att hans beskrivning skulle ha mera värde än någon annans" (cit efter Israel, s 125).

Israel kommenterar: "En relationistisk utgångspunkt, som förespråkas av von Bertalanffy, förvandlas till en motsägelsefull relativistisk ståndpunkt om vi inte följer identifieringsbetingelsens regel. För att kunna använda ett språk, som beskriver ett ting på olika sätt, dvs. som är relationistiskt, måste vi kunna tala om något som är gemensamt. För att kunna beskriva bordet på *olika* sätt, måste vi kunna tala om *samma* bord; det innebär att vi måste ha kunskap om vad ett bord i allmänhet är. Med andra ord: Vi måste veta vad vi talar om när vi använder ordet 'bord' " (ibid).

Det är sant att i varje different beskrivning av ett och samma bord har vi samma utgångsläge, nämligen den vardagliga upplevelsen eller den vardags-språkliga beskrivningen av ett föremål som identifieras av oss som ett bord. Men om en fysiker skulle beskriva det som "ett aggregat av elektroner, protoner och neutroner", så skulle det inte vara "samma" bord som vi upplever dagligen, utan något helt annat. De egenskaper vi tillskriver bordet i den vardagliga upplevelsen är olika de som en mikrofysiker tillskriver det. Samma gäller väl för kemisten, biologen, konsthistorikern och ekonomen.

Ordet "samma" betyder för Bertalanffy – såvitt jag förstått – "samma" enbart i förhållande till den vardagliga erfarenheten. I förhållande till de olikartade vetenskapliga beskrivningarna är det däremot olika egenskaper hos föremålet det är fråga om. De olikartade egenskaper som tas upp i dessa beskrivningar av "bordet" gäller även andra föremål, t ex skåp. Hur skall man då kunna skilja en beskrivning av ett bord i tex termer av elektroner, protoner och

neutroner från en liknande beskrivning av ett skåp? Man ser omedelbart att "olika" och "samma" utesluter varandra och att Israel har missuppfattat ordet "samma" i Bertalanffy's citat.

Om jag har rätt, så är författarens påstående om att identifieringsbetingelsens regel har "alla de egenskaper som en dialektisk relation har" falsk (förhållandet mellan komplementaritet och dialektik, som tas upp i detta sammanhang, kommer jag att diskutera separat). Jag anser att Israels "identifieringsbetingelsens regel", som i hans system är en av de viktigaste reglerna, visar att han gör en felaktig tolkning av förhållandet mellan den vardagsspråkliga och vetenskapliga beskrivningen av föremål. "Denna regel är . . . inte enbart en regel i vardags-språkets grundläggande logik. Den tycks förena språk och dialektik. Den är grundläggande för dialektikens språk, liksom för språkets dialektik" (s 126). Författaren är övertygad om att med utgångspunkt från just denna regel skulle man på ett meningsfullt sätt kunna tala om en dialektisk logik (ibid, se även s 129).

(3) innebär "att kunskap om språket nödvändigtvis också är kunskap om verkligheten" (s 38–39). Om språket hör till verkligheten, så är det självklart att kunskap om språket samtidigt måste vara kunskap om verkligheten. Frågan är bara vad för verklighet författaren avser: är det den språkliga eller icke-språkliga verkligheten han åsyftar? Menar han den förstnämnda, så är (3) en tautologi. Menar han den sistnämnda, så kan detta rimligtvis betyda: (i) att kunskap om verkligheten är kodifierad i språket och i den meningen är då kunskap om språket samtidigt kunskap om verkligheten, eller (ii) att verklighetens och språkets logik är identiska och i den meningen är kunskap om språkets logik nödvändigtvis också kunskap om verkligheten. (i) kan jag acceptera. Men (ii) är rena hegelianismen. Avser han både den språkliga och den icke-språkliga verkligheten, så måste på något sätt den specifika kunskapen om språket och den kunskap om verkligheten som är kodifierad i språket avgränsas från varandra.

4. Den dialektiska ormen

Om dialektiken och den dialektiska metoden finns det så många olikartade uppfattningar att man har svårt att överblicka dem alla. Medveten om detta undviker Israel att diskutera kontroversiella tolkningar, utan genomför i stället en konstruktiv analys av det han kallar för dialektikens språk. Med en konstruktiv analys menar jag här att författaren både analytiskt granskar de s k dialektiska kategorierna och konstruerar ett dialektiskt system där kategorierna är element (jfr s 132 f). Utgångspunkten för analysen är Hegel och Marx.

Trots att Marx själv i "Efterskrift till 2:a upplagan av Kapitalet" beskrev den dialektiska metoden i icke-dialektisk jargong och ansåg sig bara ha koketterat här och där med den store tänkaren Hegel (se mera om detta i Puterman 1979) identifieras i boken Marx' dialektik med Hegels (jfr bl a ss 88, 108, 147 f och särskilt s 149).

Man undrar ibland över den popularitet dialektiken fått, oaktat dess ringa betydelse för vetenskaplig forskning. En rimlig, ehuru icke uttömmande förklaring till detta ges av 1980-års Nobelpristagare i litteratur Czeslaw Milosz. Han skriver:

”Den dialektiska metoden utövar på den moderna människan en dragningskraft, som man måste kalla magnetisk, därför att den på ett hittills okänt sätt understryker att alla fenomen befinner sig i rörelse och är beroende av varandra. Till och med den trögaste hjärna måste medge att vi, det tjugonde århundradets människor, lever i en värld, där den ”naturliga” stabiliteten har försvunnit. Att tänka i rörelsebegrepp förefaller vara det bästa sättet att ta verkligheten på bar gärning. Den dialektiska metoden är vidare hemlighetsfull, ingen förstår den och just det gör den så fascinerande. Den är till sist elastisk . . . som en orm, och av följande lilla historia framgår att ormen är ett dialektiskt väsen.

— Pappa, har ormen någon svans, frågar den lille gossen.

— Ormen är en enda lång svans, svarar gossens fader.

Hart när obegränsade möjligheter öppnar sig!” (*Själar i fångenskap*, Natur och Kultur, Stockholm 1980, s 60).

Låt oss nu titta litet närmare på de möjligheter som den dialektiska metoden öppnar för Israel. Till det dialektiska förnuftets grundläggande kategorier hör, enligt honom, (i) totalitet, (ii) interna relationer, (iii) process och (iv) relationernas relation. Dessa kategorier är ömsesidigt beroende av varandra och bildar ”dialektikens dialektiska ram” (s 80). Med hjälp av den analytiska metoden diskuterar han dessa kategoriernas innebörd. Detta leder till förståelsen av dem. Men för att kunna begripa deras ömsesidiga dialektiska relationer måste det dialektiska förnuftet användas.

Israel skriver: ”För att kunna använda det dialektiska förnuftet måste vi förstå innebörden av de grundläggande begrepp och kategorier, varpå det dialektiska tänkandet bygger. Men för att *förstå* dessa begrepp och kategorier, för att uppnå en förståelse, måste vi *begripa* dialektiken dvs. den kontext i vilken dessa kategorier och begrepp ingår. Det betyder att vi i förväg måste ha en viss kunskap om det dialektiska förnuftet. Detta är dialektiken och detta är vad dialektiken handlar om” (s 80).

För att kunna framställa den dialektiska metodens överlägsenhet över den analytiska metoden gör författaren en distinktion mellan ”förstå” och ”begripa” (motsvarar Hegels distinktion mellan förstånd och förnuft). Med hjälp av den analytiska metoden uppnås enbart förståelse. Begripa kan man med hjälp av dialektiken. Detta förutsätter att vi i förväg har kunskap om det dialektiska förnuftet. Den som alltså inte har kunskap om det dialektiska förnuftet eller inte vill acceptera det kan inte begripa utan bara förstå.

Att den stipulativa distinktionen mellan ”förstå” och ”begripa” strider mot dess vardagsspråkliga användning är uppenbart. Den verkar också vara spekulativ och vilseledande. Att begripa ett begrepp betyder – såvitt jag uppfattat distinktionen – att se dess samband med andra begrepp. Gäller inte detta för förståelse i lika hög grad? Kan man överhuvudtaget tala om förståelse av ett begrepp utan att ta hänsyn till dess förhållande till andra begrepp?

Totalitetens kategori verkar, trots påståendet om det ömsesidiga beroendet mellan de fyra grundläggande kategorierna, vara den fundamentala faktorn i ”dialektikens dialektiska ram” (jfr s 153). Detta överensstämmer förresten med författarens övertygelse om att i varje dialektisk relation finns ”en *huvudsaklig aspekt*” (s 133). Han är inte så restriktiv med den ”huvudsakliga aspekten” som

tex Sven-Eric Liedman är med sin "dominerande faktor". (Se mina invändningar mot den sistnämnde i Puterman 1979.) Inspirerad av Mao Zedong tillåter Israel att två motsägelsefulla element i en dialektisk relation som inte är av samma vikt kan byta plats med varandra, dvs att under vissa omständigheter är ett av elementen den huvudsakliga aspekten och under andra omständigheter är det andra elementet den huvudsakliga aspekten (s 133 f).

Utöver den huvudsakliga aspekten är det för en dialektisk relation karakteristiskt: (1) att den bildar en totalitet, (2) att elementen är olika, (3) att elementen är "avhängiga av varandra på ett motsättningsfullt sätt", (4) att det ömsesidiga beroendet är "icke godtyckligt eller tillfälligt" (s 132). Totalitetens kategori fastställer att de olika motsatta och ömsesidigt beroende elementen i en dialektisk relation utgör en helhet. Den förutsätter att relationer mellan element är interna. "Alla dialektiska relationer är interna relationer" (s 82). Vad författaren menar är inte att internalitet ingår i en dialektisk relation, utan att internalitet och dialektiska relationer är identiska (jfr definitionen av en dialektisk relation på s 132 med definitionen av en intern relation på s 113). Detta skulle då betyda att alla interna relationer också är dialektiska.

Totalitetens kategori utesluter, enligt Israel, både dualism och monism i samtliga deras möjliga former. En totalitet är, på grund av de motsättningar som råder mellan de ingående elementen, en dynamisk helhet. Den förutsätter därför begreppet process. Begreppen "struktur" och "process" uppfattas av Israel som komplementära begrepp (s 138). Men samtidigt, i enlighet med sin dialektiska fantasi, hävdar han att processen är primär i förhållande till strukturen och att strukturen är en tillfällig egenskap hos processen. I det dialektiska tänkandet betraktas processen "som primär och strukturen som tillfällig, t ex en tidsmässigt begränsad, dvs historisk, egenskap hos processen. Den första ståndpunkten är den dominerande" (s 139). Jag skall senare återkomma till denna tanke.

Processkategorin förutsätter kategorin relationernas relation. För att vara exaktare kan man säga att de två kategorierna förutsätter varandra. Båda dessa förutsätter i sin tur totalitetens kategori. I vardagsspråket talas det om ting och relationer mellan ting. I det dialektiska språket talas i stället om relationer och relationernas relation, ty "det dialektiska tänkandet i analysen av samhälleliga processer förhåller sig i sin tur på ett internt eller dialektiskt sätt till andra relationer" (s 83).

Författaren själv konstaterar att kategorin relationernas relation "är svårast att förstå". För mig verkar den vara helt obegriplig. Skulden till detta är säkerligen min bristande dialektiska fantasi.

Kunskapsteorins utgångspunkt skall, enligt författaren, vara vardagsspråket. Vardagsspråket är också grunden för alla andra språk, även det dialektiska språket. Men samtidigt införs ett slags dualism (trots att detta strider mot totalitetens princip!) mellan vardagsspråket och det dialektiska språket. Samma dualism införs mellan "den samhälleliga världen", för vilken kategorin relationernas relation gäller, och "objektvärlden", för vilken det är tveksamt om den gäller, ty objektvärlden består ju av ting. Dessutom får vi på köpet ett slags dualism mellan ontologi och kunskapsteori. På det ontologiska planet har vi att

göra med ting eller som författaren också säger ”med individuationsprocessen”. Det är dock inte detta plan som är hans problem. Hans problem är kunskaps-teoretiskt, dvs hur den sociala verkligheten beskrivs (jfr s 155 f).

”När vi” – skriver han – ”analyserar *samhälleliga* processer kan vi analysera våra objekt såsom relationer. Vi har t ex påpekat, att vi kan analysera varor som relation mellan bruks- och bytesvärde och deras transformation. Vi kan t ex säga att bagaren, som säljer sitt bröd, har en bytesvärderelation till brödet. Vi kan också säga, att han har en bruksvärderelation till det bröd han själv äter. Men vi kan i vårt vardagsspråk inte meningsfullt säga att bagaren äter bruksvärden. Han äter bröd. Och bröd är ett ting” (s 155).

Några kommentarer: (i) Begreppen ”den samhälleliga världen och ”objektvärlden” som de användes i boken (jfr s 154 f) är tvetydiga. Med ”objektvärlden” kan menas både naturobjekt och samhälleliga objekt. Trädet jag nu ser genom fönstret är ett objekt, men objekt är också bagaren och brödet han bakar. Vad består då ”den samhälleliga världen” av: relationer och relationernas relation enbart?

(ii) Tvetydigt är också påståendet att objekt (även om de vore blott samhälleliga) kan analyseras såsom relationer. Menas här med ”objekt” ting, så strider påståendet mot common sense. Användes termen ”objekt” i den mening i vilken man allmänt brukar tala om kunskapsobjekt, så kan naturligtvis även relationer betraktas som objekt för vår kunskap. Men *i detta avseende* finns det inget skäl att skilja mellan ting och relationer.

(iii) Slutligen borde anmärkas att de exempel på ”objekt” som presenteras här såsom relationer de facto inte är några objekt utan teoretiska begrepp i Marx’ varoteori. Att identifiera begrepp med objekt verkar vara en konsekvens av (1) de sympatier författaren hyser för Hegel och (2) den framförda identifieringen av verkligheten och språket. I (iii) gäller det dock inte längre vardagsspråket utan det teoretiska språket och dess förhållande till verkligheten.

5. *Det dialektiska miraklet eller hur en tekanna förvandlas till en elefant*

De fyra grundläggande dialektiska kategorierna omfattar ”dialektikens dialektiska ram” (s 153). Inom denna ram ryms en mängd närliggande dialektiska problem. Till dem hör bl a den dialektiska principen ”att dela i två” (s 64, jfr detta med Lenins definition av dialektiken i ”Philosophical Notebooks”, s 359), motsättningsteorin (varvid författaren helt och hållet följer Mao, s 130 f), den dubbla negationens princip (där Hegel och Marx står som impulsgivare. Men också Engels spelar en betydande roll, trots att han inte ens nämns vid namn i bokens svenska version. I den engelska versionen nämns han bara två gånger men inte heller i direkt samband med diskussionen av principen om negationens negation), etc.

Dialektikens ”obegränsade möjligheter” är till ingen hjälp för en artikelskribent. Han måste ta hänsyn till de begränsningar redaktionen ålägger honom. Jag skall därför lämna därhän de nämnda problemen och i stället illustrera, med hjälp av Israels lärorika saga om hur en tekanna genom negation och överskridande förvandlas till en elefant, hur det dialektiska tänkandet fungerar.

Israel berättar hur det på en konstutställning i Köpenhamn presenterades

skulpturer av små elefanter, vilka vid närmare påseende visade sig vara upp och ner vända tekannor. Den konst- och kunskapsskapande processen som resulterat i att tekannor förvandlades till elefanter förklarar av författaren på följande sätt: "Något som vanligtvis kategoriseras som tekannor behandlas som ett negativt faktum. Skulptören betraktar tekannan icke som tekanna utan som en negativ tekanna dvs som en icke-tekanna . . . Men för att skapa något nytt, för att överskrida det gamla, måste han också negera icke-tekanna genom en handling som i Hegels terminologi kallas för 'Aufhebung' (överskridande)" (s 57).

"Aufhebung" innesluter tre moment: (1) en negation av något, (2) en konservering av något och (3) en upphöjning till något annat, något nytt. Först negerar skulptören tekannan, sedan negerar han icke-tekannan (negationens negation). En elefant blir resultat. "Genom negationen av en negation, genom att negera icke-tekannan skapade han något nytt, elefanten" (ibid).

Den första negationen leder till en motsägelse: tekanna – icke-tekanna. Motsägelsen har åstadkommit "genom att kalla en tekanna en icke-tekanna". För att kunna lösa den uppkomna motsägelsen måste negationen själv negeras (s 110). Den andra negationen "skapade" elefanten.

Om elefanten skulle vara det enda möjliga resultat av tekannans dubbla negation skulle detta helt överensstämma med Hegels logik, men inte med den dialektiska ormens logik. Därför inför författaren en extra princip som han kallar för "den öppna dialektikens princip" (ibid). Enligt denna princip är elefanten "inte den enda lösningen på den motsägelse som förvandlingen från tekanna till icke-tekanna innebär . . . I den sociala världen måste vi räkna med många alternativa möjligheter" (ibid).

Jag skulle tro att var och en som inte är någon övertygad (för att inte säga troende) anhängare till dialektiken, men av ett eller annat skäl hyser vissa sympatier för den, skulle ställa sig tveksam till dialektiken efter att ha läst sagan om tekannans mirakulösa förvandling. Hela resonemanget bygger ju på förväxlingar.

Att använda termen "negera" beträffande ting skulle betyda att man använder den på ett meningslöst sätt. Inom ramen för Hegels idealistisk-rationalistiska filosofi är det inte orimligt att använda termerna "negation" och "negationens negation". Det verkar dock orimligt att använda dem (på det sätt som görs!) i ett materialistiskt system (jfr Engels' filosofi och hans användning av den dubbla negationens princip – "lagen om negationernas negation" – i *Anti-Dühring* och *Naturens dialektik*) eller i ett system som författaren kallar för "rationell och dialektisk kunskapsteoretisk realism".

Israel skriver ibland om en negation av begreppet tekanna, ibland helt enkelt om tekannans negation. Låt oss anta – för att tolka honom välvilligt – att det andra uttryckssättet bara är en förkortad version av det första. I enlighet med logiken negeras alltså begreppet tekanna. Men det som förändras är inte begreppet utan tekannan själv. En negation av ett begrepp leder således till en förändring hos ett föremål. Det är inte svårt att här känna igen Hegel och hela den klassiska tyska idealismen. Men det är omöjligt att känna igen Marx.

Även begreppet motsägelse användes i resonemanget på ett felaktigt sätt. När jag negerar tekannan genom att säga att den är en icke-tekanna, så får jag en

motsägelse bara om jag dialektiskt accepterar att både tekanna och icke-tekanna gäller. Jag får däremot ingen motsägelse om jag genom en negation av begreppet tekanna accepterar som gällande enbart icke-tekanna. Inte heller kan man tala om en motsättning mellan tekanna och icke-tekanna. Låt oss anta att två personer *A*, *B* av vilka *A* betraktar tekannan som en tekanna och *B* betraktar den som en icke-tekanna. I detta fall uppstår en motsättning mellan *A*:s och *B*:s uppfattningar, men inte mellan tekannan och icke-tekannan.

Låt mig avsluta mina kommentarer till den diskuterade dubbla negationens princip med ännu ett citat ur Milosz' *Själar i fångenskap*. "Det dialektiska resonemanget har sin styrka, men konst föds inte ur dialektiska resonemang" (s 242).

6. Dialektik och komplementaritet

I en artikel om komplementaritetsprincipen (*Filosofisk tidskrift*, nr 4, 1981) har jag diskuterat Léon Rosenfelds tolkning av förhållandet mellan dialektik och komplementaritet. Där påpekar jag bl a att det som är gemensamt för det dialektiska tänkandet och komplementaritetstänkandet är att båda accepterar motsättningar. Det som skiljer dem är, att inom det dialektiska tänkandet talas det om motsättningar mellan element tillhörande en och samma totalitet; inom komplementaritetstänkandet däremot är det frågan om motsättningar mellan olika totaliteter (mellan olika mättningsprocedurer eller mellan olika teorier).

Israel vill, liksom Rosenfeld, tolka komplementaritetförhållandet som ett dialektiskt förhållande, och komplementaritetsprincipen som en dialektisk princip. Jag skulle därför här vilja något utvidga de argument jag framfört i den ovan nämnda artikeln, och börja med subjekt-objektrelationen.

I den svenska versionen av den här diskuterade boken hänvisar Israel till Niels Bohrs *Atomteori och naturbeskrivning* (I den engelska versionen nämns varken boken eller Bohr trots att det där också talas om komplementaritet). Israel påpekar bl a att enligt den kvantteoretiska uppfattningen skall den experimentella anordningen (mättningsanordningen) inkluderas i förklaringen av de fysikaliska fenomen man undersöker. Detta skulle då betyda att både subjekt och objekt "ingår i en helhet och integrerar med varandra" (s 4). Detta skulle i sin tur vara ett bevis på det dualistiska tänkandets felaktighet och riktigheten hos det dialektiska tänkandet, som har helhet, totalitet som utgångspunkt. Det är sant att kvantmekanikens syn på subjekt-objektrelationen grundligt skiljer sig från den traditionella dualistiska uppfattningen. Men det är dock fel att tro att den överensstämmer med den dialektiska uppfattningen.

Den helhet som kvantmekaniken talar om är ett komplicerat system bestående av tre växelverkande element: (1) mikroobjekt, (2) makroinstrument och (3) människa. Av de fem villkor som Israel, inspirerad bl a av K Kosik, tillskriver en "konkret totalitet" (s 94 f) är det, såvitt jag kan se, bara det första som systemet säkerligen uppfyller, nämligen att det "kan ses som ett organiserat och strukturerat helt". Att systemet också skulle ses som en hierarkiskt uppbyggt helhet (villkor två) eller att det skall ses som "en fortlöpande process av förvandling . . . och 'Aufhebung' i dess tredubbla betydelse" (villkor tre) är, med utgångspunkt från kvantmekaniken (eller fysiken överhuvudtaget), svårt att fatta. Lika

svårt är att begripa vad som kan menas i detta sammanhang med villkor fyra som säger "att totaliteten producerar och är producerad" och villkor fem som kräver att motsättningar inom systemet (mellan ingående element – "deltotaliteter") skall "betraktas som drivande krafter för förändring och överskridande." Jag medger att subjekt-objektrelationen enligt den kvantmekaniska uppfattningen bör tolkas som en totalitet. Men denna totalitet saknar – såvitt jag förstår – de egenskaper som tillskrives en dialektisk totalitet.

Det andra problemet är komplementaritetsprincipen. Den uppfattas, som sagt, av författaren som en dialektisk princip. Det dialektiska tänkandet har totaliteten och interna relationer som grundläggande kategorier. Att tänka i termer av komplementaritet betyder däremot att tänka dualistiskt. Det är just med hänsyn till komplementaritet som Leopold Infeld skriver att dualistiskt tänkande har blivit allt vanligare bland fysiker (Infeld 1957, s 49).

Hur kunde då en sådan förväxling mellan dessa båda tankesätt uppstå? En tänkbar förklaring är att subjekt-objektrelationen som jag nyss diskuterat miss-tolkas och uppfattas som en dialektisk totalitet. En annan tänkbar förklaring är att vissa komponenter som ingår i ett komplementaritetsförhållande har formellt gemensamma drag med en dialektisk relation. Det är två sådana komponenter jag tänker på, nämligen: (1) det reciproka uteslutningsförhållandet och (2) det faktum att de element som ingår i både ett komplementaritetsförhållande och en dialektisk relation ömsesidigt förutsätter varandra. Förväxlingen uppstår då man ser bara det formellt gemensamma men inte det som faktiskt skiljer dem åt.

Det reciproka uteslutningsförhållandet (1) är, enligt dialektiken, ett förhållande inom en och samma totalitet, men enligt komplementariteten är det ett förhållande mellan två olika totaliteter. Även (2) har en annan innebörd för det dialektiska tänkandet än för komplementaritetstänkandet. Det ömsesidiga beroendet mellan element i en totalitet, som dialektiken talar om, är ett direkt ontologiskt beroende. Arbetare och kapitalister i ett kapitalistiskt system står i ett reciprokt uteslutningsförhållande men också i ett ömsesidigt beroende av varandra, i den mening att de inom den givna totaliteten (inom det kapitalistiska systemet) inte kan existera utan varandra. Detta är en direkt ontologisk beroende-relation.

Det ömsesidiga beroende som äger rum i ett komplementaritetsförhållande är av annan natur. Här är det fråga om en slags indirekt beroende på tre olika plan.

För det första, om man antar existensen av en ontologisk oberoende realitet (ontologisk realism), så kan man säga att två uteslutande mätningar eller två uteslutande teorier handlar om "samma" fysikaliska fenomen.

För det andra kan en mätningssed procedur ses som ett bestående av två moment: (i) en mätningssanordning och (ii) ett mätningresultat. Låt M_1 och M_2 beteckna två mätningssanordningar och M_{r1} och M_{r2} två mätningresultat. M_1 och M_2 är enligt kvantmekaniken helt oberoende av varandra. Det var därför jag skrev ordet "samma" inom citationstecken. Det ontologiska antagandet ligger så att säga utanför kvantmekaniken och är av filosofisk karaktär. Ur Heisenbergs osäkerhetsrelation följer att M_1 och M_2 inte kan påverka varandra och just i den mening är de oberoende av varandra. Likaså är M_{r1} och M_{r2} oberoende av varandra. Däremot är, om man bortser från okända och av teorin oförutsägbara

faktorer, mättningsresultatet M_{r1} på ett naturligt sätt beroende av M_1 . Likaså är M_{r2} beroende av M_2 . Två komplementära teorier är givetvis också oberoende av varandra.

När man säger att två komplementära mätningar eller två komplementära teorier förutsätter varandra, så menar man inte att de är oberoende av varandra i den mening att de inte kan existera utan varandra eller att de på något sätt påverkar varandra. Vad man menar är att båda ger oss den kompletterande information som är nödvändig för att få en fullständig beskrivning av de fenomen man undersöker och "en motsägelsefri tolkning av de kvantteoretiska metoderna" (Bohr, a a, s 15).

Avslutningsvis vill jag påpeka ytterligare en väsentlig skillnad mellan dialektiskt tänkande och komplementaritet.

Israel skriver att "Begreppen 'struktur' och 'process' står i motsättning till varandra. De är komplementära begrepp. Utan struktur ingen process och ingen process utan struktur" (s 138). Så långt håller jag med författaren (jfr med det jag skrivit om förhållandet synkroni-diakroni i artikeln om komplementaritetsprincipen). Man måste dock tillägga att enligt komplementaritetstänkandet är inget av de komplementära begreppen på något sätt dominerande. De är likställda. Men det är de inte enligt det dialektiska tänkandet. "I det dialektiska tänkandet utgår vi dock" – skriver Israel – "från process som det primära" (s 139). Slutsatsen är att komplementaritet och dialektik inte hänger ihop, de står i ett uteslutningsförhållande till varandra.

Zalma M Puterman

Litteratur

- Bohr, Niels: *Atomteori och naturbeskrivning*, Aldus/Bonniers, Stockholm 1967.
- Engels, Friedrich: *Anti-Dühring*, Arbetarkultur 1970.
- Engels, Friedrich: *Naturens dialektik*, Gidlunds 1975.
- Infeld, Leopold: *Nowe drogi nauki (Vetenskapens nya vägar)*, Wiedza Powszechna, Warsawa 1975.
- Israel, Joachim: *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language*, Munksgaard, Copenhagen 1979.
- Israel, Joachim: *Språkets dialektik och dialektikens språk*, Esselte Studium, Stockholm 1980.
- Lenin, V I: "Philosophical Notebooks", i Lenin, V I: *Collected Works*, Vol 38, Lawrence & Wishart, London 1961.
- Marx, Karl: *Människans frigörelse*, Ett urval ur Karl Marx skrifter av Sven-Eric Liedman, Aldus/Bonniers, Stockholm, Tredje upplagan, Lund 1971.
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, i: Marx-Engels: Werke. Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin 1968.
- Milosz, Czeslaw: *Själar i fångenskap*, Natur och kultur, Stockholm 1980.
- Puterman, Zalma M: "Spelets motsatser", *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr 3, 1979.
- Puterman, Zalma M: "Komplementaritetsprincipen", *Filosofisk tidsskrift*, nr 4, 1981.