
Filosofisk tidskrift

Nummer 1 · Årgång 3 · Februari · 1982

Innehåll

Georg Henrik von Wright
Om behov 1

Hans Mathlein
En vän i nöden 13

Rolf Lindborg
En seg Jesus? 18

Recensioner 23

Notiser 47

AKADEMILITTERATUR 15:-

Filosofisk tidskrift

Stiftelsen Filosofisk tidskrift · Förlaget Akademilitteratur

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar, på omkring 10–25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör

Lars Bergström (ansvarig utgivare)

Redaktionskommitté

Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Manuskript

Manuskript sändes till redaktören:

Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma.

Förlag

Förfrågningar beträffande produktionstider, prenumerationer, annonser ställes till förlagets kontaktman:

Kjell Sundquist, Box 500 50, 104 05 Stockholm

Telefon 08-15 89 73

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Lösnummer pris Svkr 15:–

Prenumeration Svkr 55:–/år

Postgiro 56 25 65-2

Annonser

1/4-sida Svkr 1 000:–, 1/2-sida Svkr 600:–, 1/4-sida Svkr 300:–

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Graphic Systems AB, Gbg 1982

ISSN 0348-7482

ISBN 91-7410-188-9

Om behov

1.

Ett karakteristiskt drag i bilden av vår tids tänkande har varit ett tilltagande intresse för handlingslivets filosofi. Inom den logiskt-analytiskt orienterade riktningen, som länge varit förhärskande i de anglosaxiska och skandinaviska länderna, har utom handlingsbegreppet ett antal med detta sammanhängande begrepp såsom avsikt (intention), begär, motiv, vilja och önskan varit föremål för undersökning. Ett viktigt begrepp, som hör till samma grupp, har emellertid råkat i skymundan. Det är begreppet *behov* (engelska: *need*). En blick i Index i de viktigaste arbetena från senare år i handlingsfilosofi är härvid belysande. Ofta söker man där ordet förgäves.

De tankar om begreppet behov, som jag här skrivit ner, har i viss utsträckning inspirerats av läsningen av ett otryckt manuskript av en ung dansk filosof, Kai Sørlander, samt av professor Knut-Erik Tranøys uppsats "From Human Needs to Human Rights" i tidskriften *Ratio* för år 1972. Tranøys artikel synes mig höra till det bästa, som skrivits om behovsbegreppet inom den analytiska traditionen.

2.

I mitt arbete *The Varieties of Goodness*, som kom ut för snart tjugo år sedan, har jag tidigare gjort ett försök att bestämma begreppet behov. Min "definition" kan parafrastras så här: En varelse *behöver* sådant, som det är *illa* för den att undvara.

"Definitionen" vill ingalunda täcka alla faktiska och väletablerade användningar av substantivet "behov" och verbet "behöva". Tvärtom finns det, som vi senare skall se, också en annan helt normal användning av ordet "behov". Då avses med det något som krävs för att ett visst *ändamål* skall kunna uppnås. Det finns en tendens att smälta samman de två användningarna. Jag skall försöka visa, varför denna tendens är skadlig.

Till utgångspunkt för diskussionen skall jag ta definitionen i *The Varieties of Goodness*. I denna bestäms begreppet behov genom begreppet om vad som är illa för en varelse, skadligt för varelsens välfärd. Men vad som är bra eller illa för en varelse är, säger man kanske, en fråga om *värdering*. Utom i vardagslivet spelar begreppet behov en viktig roll i flera vetenskaper: nationalekonomi, psykologi, sociologi, också biologi och medicin. Vetenskapen är, eller skall vara, värdefri. Ett begrepp behov, som bestäms utifrån en föreställning om en varelses väl, kan väl inte vara "vetenskapligt"? Jag föreställer mig att en orsak, varför filosoferna försummat begreppet i fråga, har varit dels svårigheten att undvara termerna "bra" och "illa" i sammanhanget, dels en fruktan för att införa värden i vetenskapen.

En sådan fruktan är oberättigad här. Den är det av flera orsaker. *En* är att påståendet, att en varelse har det illa, inte är något egentligt värdeomdöme. Att någon har det illa, är objektivt sant eller falskt, låt vara att det ofta kan vara svårt att avgöra, hur saken ligger till. Begreppet är *vagt* – och i detta måste man finna sig. Det leder till en falsk beskrivning av verkligheten, om man i en vetenskap använder sig av mera exakta (precisa) begrepp, än ämnet tillåter. För en sådan förfälskning varnade redan Aristoteles (*Den nikomachiska etiken*, Bok I, kap 3).

3.

Bara om *levande* varelser kan man i en egentlig mening säga, att de har det bra eller illa. Därför kan bara levande varelser ha behov. Man säger visserligen, t ex, att en bil behöver smörjas efter så och så många kilometers körning. Men ett sådant talesätt återgår på att bilen tjänar *människors* behov (ändamål). För att kunna fylla sin funktion måste bilen med viss regelbundenhet smörjas. Bilen själv har inte några behov.

Levande varelser indelas traditionellt i växter, djur och människor. (Människan är förvisso också ett djur, men ett mycket speciellt sådant – i varje fall som objekt för filosofisk betraktelse.) Alla tre slagen av varelser har behov.

En växt behöver ljus, luft och vatten, temperaturer inom drägliga gränser, en jordmån att växa i som har en bestämd kemisk sammansättning, olika för olika slag av växter. Blir dessa behov inte tillfredsställda upp till en viss minimigräns, dör plantan; blir de inte tillfredsställda upp till en lite högre gräns, *tynar* eller vissnar den. Får växten, vad den behöver, *trivs* den. En tynande planta har det illa, en planta som trivs har det bra. Dylika uttryck är inte att betrakta som metaforer.

Jag tror inte det är riktigt att kalla "tyna" och "trivas" värdebegrepp.

Det *syns* på en växt om den tynar eller trivs. Tynandet *uttrycker*, att den har det illa; att den trivs uttrycker att den har det bra. Man kunde kanske kalla begrepp som tyna och trivas *fysiognomiska begrepp*.

Vi vet alla av erfarenhet *ungefär* under vilka betingelser en planta trivs. Men en detaljerad kunskap om saken – tex om den nödiga kemiska beskaffenheten hos jordmånen – förutsätter undersökningar och expertis. Sambandet mellan det som en planta behöver för att trivas och dess tillstånd av trivsel är ett *kausalt* samband. Varje fråga av typen ”Behöver en varelse det och det?” är en fråga om kausalsamband. (Detta gäller också djur och människor, inte bara växter.)

När det gäller växter, är betingelserna för deras trivsel omständigheter av fysikalisk och kemisk natur. Nu kunde man mena, att också själva tillståndet av trivsel borde kunna beskrivas i fysikaliska och kemiska termer rörande växtens fysiologi och anatomi. Detta är sannolikt riktigt. En växtfysiolog skulle kanske med lätthet kunna ge en sådan beskrivning. Kausalrelationen mellan det som växten behöver och dess tillstånd av trivsel skulle då motsvara en relation mellan vissa fysikaliskt-kemiska processer och tillstånd hos plantan. Att känna till relationen kan vara av stort vetenskapligt intresse. Däremot vore det ett filosofiskt misstag om man menade, att man därmed hade gjort sig kvitt, eliminerat, de fysiognomiska begreppen tynande och trivsel. Ty för att kunna veta, om man lyckats riktigt beskriva tillståndet av trivsel i fysikaliskt-kemiska termer, måste man genom försök och iakttagelser fastställa, att plantan, när det fysikaliskt-kemiskt beskrivna tillståndet föreligger, faktiskt *trivs!* Det är alltså med tillhjälp av de ”ovetenskapliga” begreppen trivsel och tynande, som man kontrollerar om den ”vetenskapliga” beskrivningen i fysikaliskt-kemiska termer stämmer. De inexakta fysiognomiska begreppen har inte blivit *ersatta* med exakta begrepp. De utgör fortfarande grunden, på vilken påståenden om plantans behov vilar.

Jag har dröjt så pass utförligt vid dessa exempel ur växtvärlden, därför att jag tror, att de i all sin enkelhet är belysande för vissa karakteristiska drag hos begreppet behov och också för vissa filosofiska fördomar som vi är benägna att förknippa med det. Dessa drag återfinns också i mera komplicerade sammanhang, tex när vi talar om mänskliga behov. Men då är de kanske inte lika lätta att urskilja.

4.

Både växter och djur har behov. Men avsikter, begär, önsknings förefaller man inte kunna tala om hos växter. ”Blommorna på ängen törstar efter vatten” är en metafor. Men boskapens törst är ”verklig”.

Att man kan tillskriva djur men inte växter begär, sammanhänger med att djur i motsats till vad normalt är fallet med växter kan *röra sig*. (För denna synpunkt har jag att tacka Kai Sørlander.) Det törstiga djuret går efter, *söker* vatten – det hungriga föda. (Men också växtens rötter kan sägas "söka sig" mot det svåråtkomliga vattnet. Är detta talesätt bildligt? Jag förmodar, att så är fallet.)

Hunger och törst är i sig själva varken begär eller behov. De är snarare en sorts *förnimmelser*, som väcker ett *begär* att tillfredsställa ett *behov*. Den hungrige grips av lust efter mat. Föda är något som man behöver. Man kunde kalla hunger och törst ett slags *behovs-signaler*.

En varelses alla begär gäller emellertid inte saker, som den behöver. Björnen, som rivit en ko, grips, sägs det, av "blodtörst" och störtar sig nu begärligt över boskap. Men har den ett behov av animalisk föda? Det betyder: far den illa av att försaka en kött-diet?

En normal mänsklig varelse har inte ett alkoholbehov – på samma sätt som hon har ett behov av vissa vitaminer. Har alkoholisten ett behov av alkohol? Primärt har en alkoholist ett starkt *alkoholbegär*, som han ibland inte kan behärska. Han kanske också faktiskt har ett *alkoholbehov*, men den saken är inte alls enkel att veta. En läkare kan säga om en alkoholist, att han behöver sprit – nämligen om hans frustration, när han inte får dricka, skall anses vara ett större ont, skadligare för hans välbefinnande, än det onda som han gör sig med att dricka. Av en liknande orsak kan en narkoman tillåtas köpa och använda vissa droger. Han kan helt enkelt inte "leva" utan giftet, låt vara att också *det* gör honom illa.

Ett djur eller en människa känner inte att spontant begär efter allt som varelsen i fråga faktiskt behöver. En människa behöver en viss dos C-vitamin. Behovet blir i normala fall tillfredsställt av den sammansättning, som vår kost traditionellt har. Men jag vet inte, om underskott av C-vitamin, t ex vid skörbjugg, alstrar ett begär efter sådana födoämnen, som är särskilt rika på C-vitamin.

Begreppen begär och behov täcker sålunda inte varandra. Allt som man begär behöver man inte – och allt som man behöver begär man inte. Men trots dessa diskrepanser, så råder inom det egentliga djurriket en sorts "pre-etablerad harmoni" mellan begär och behov. (Så förefaller det mig i varje fall.) *I stort sett* har ett djur begär efter vad det behöver – och behöver det som det åtrår. För att upprätta denna harmoni spelar på det animala planet vissa organiska *förnimmelser*: hunger, törst, könsdrift, en förmedlande roll mellan begäret och behovet.

Det finns ingen anledning att mystifiera denna preetablerade harmoni. Fenomenet har säkert något att göra med selektionsmekanismer och villkoren för arters överlevande. Man jag finner saken märklig och värd

också en *filosofisk*, dvs begreppsligt-logisk, undersökning.

Jag skall likväl inte närmare fördjupa mig i frågan här.

5.

Det är troligen riktigt, att djur praktiskt taget undantagslöst följer sina begär, vare sig de behöver eller inte det begärda. Detta utesluter inte, att ett djur samtidigt kan erfara flera begär, som det inte samtidigt kan tillfredsställa. Det följer då den impuls, som är starkast. Jag skall inte spekulera om frågan, huruvida två lika starka begär verkar förlamande på ett djurs beteende. (Buridans famösa åsna mellan hötapparna.) Frågan är inte ointressant.

Jag föreställer mig, att det är djurets "slaviska beroende" av sina begär, som gör oss obenägna att tala om *handlingar*, när det gäller djur. Att handla, kunde man säga, är att göra något som man i samma situation *kunde* ha låtit bli att göra. Vad detta betyder, är mycket svårt att säga; den som lyckas har löst problemet om viljans frihet. Saken sammanhänger med att vi tillägger människor, men inte djur, föreställningar om påföljder, fattandet av beslut, vägande av skäl. Och allt detta hör i sin tur samman med att människan har ett språk, är en *talande* varelse. Man skall likväl inte tro, att här går en knivskarp gräns mellan människor och (andra) djur.

Med talförmågan sammanhänger också, att människan inte bara – liksom djuren – kan åtrå sådant som hon inte behöver och behöva sådant som hon inte åtrår, utan också *ha en mening* om huruvida hon behöver det som hon åtrår eller åtrår något som hon inte behöver. En sådan mening kan vara sann eller falsk. En falsk mening kan vara en rationalisering: man intalar sig, att det skulle vara illa för en att inte få, vad man åtrår, man m a o berättigar eller legitimerar begäret under en hänvisning till ett förment behov. En falsk mening kan också vara en illusion, som man bibringats av det sociala trycket i ett samhälle – modets nycker, reklamens makt och liknande behovsalstrare.

Tack vare nyssnämnda omständigheter är behovslivet hos människan ofantligt mycket mera komplicerat än hos djuren – och likaså svårigheterna att avgöra, vad som är ett verkligt behov, ofantligt mycket större.

6.

Man talar om "sanna" och "falska" behov, ibland också (Tranøy) om "legitima" och "illegitima" behov. Men detta är strängt taget en smula

vilseledande. Ty om det är illa för en varelse att vara utan en viss sak, så behöver varelsen i fråga "verkligen" denna sak. I vissa samhällen kan det emellertid vara *illegalt* att tillfredsställa ett ("sant") behov. Man kan t ex mena, att det är illa för människorna i ett modernt samhälle att bli undanhållna information om viktiga tilldragelser i världen. Detta samhälle kan då kritiseras för att undertrycka ett legitimt behov hos sina medlemmar. Det är snarast så vi skulle uttrycka oss och därmed skilja mellan det som är illegitimt och det som är illegalt.

I det moderna "konsumtionssamhället" lever människorna under ett enormt socialt tryck, som formar deras åsikter om vad de behöver. För cirka ett kvart sekel sedan uppstod ett "behov" i normala familjer att skaffa sig TV, senare blev det färg-TV, nu håller det på att bli audiovisuell utrustning för kassetter.

En i och för sig falsk eller ogrundad föreställning om ett behov kan få en sådan styrka, att man faktiskt "far illa" av att inte få begäret tillfredsställt. Grannarna betraktar kanske med förakt eller misstro den, som inte har bil fast han hade råd till det; kanske blir han rentav utfrusen ur gemenskapen såsom avvikande. Om han nu lider eller skulle lida under detta, behöver han faktiskt saken i fråga. Man kan kalla sådana av det sociala trycket framkallade (sekundära) behov *konstlade*. De förtjänar att kallas konstlade, emedan de framkallats av själva *föreställningen*, idén om att ett behov föreligger.

7.

Hur skall man veta, vad en människa behöver? Innan vi försöker besvara frågan, måste vi säga något om en annan användning av orden "behov" och "behöva" än den vi hittills uppmärksammat.

För att kunna slå in en spik behöver jag en hammare. För att kunna ta mig till och från mitt dagliga arbete behöver jag ett fortskaffningsmedel (privat eller publikt).

De två exemplen är sinsemellan lite olika. I det första fallet föreligger en *målsättning*: jag önskar slå in en spik. I det andra föreligger ett *normativt* förhållande: som innehavare av en tjänst är jag skyldig att infinna mig vid en bestämd tid på en bestämd plats. I båda fallen är påståendet, att jag behöver det och det, objektivt grundat i fakta om min situation – min förmåga, min boplats, mina önskningar, mina åtaganden. I intetdera fallet kan påståendet, att ett behov föreligger, kallas ett "värdeomdöme". Men det begrepp behov, varom här är fråga, faller inte heller *direkt* under det som åsyftades i vår "definition".

Jag behöver en hammare för att slå in en spik – men *behöver* jag slå in

en spik? Vanligen behöver man en sådan sak för något *annat* ändamål, t ex för att timra en låda. Varför behöver man timra en låda? Så kan man fortsätta att fråga, tills man angivit ett yttersta mål, som man inte mera kan ge skäl för. Ibland når man denna ändpunkt redan efter ett par omgångar frågor. Men ofta vet man snart inte längre, vad man skall svara.

Jag måste anlita ett fortskaffningsmedel för att komma till mitt arbete. Men behöver jag bo just där jag råkar bo och behöver jag ha det arbete jag har och behöver jag fylla mina förpliktelser i tjänsten (t ex att vara på plats en viss tid)? Någonstans måste jag ju bo och jag hade intet val (bostadsbristen är svår). Ett arbete behöver jag för att kunna försörja mig. Detta jobb är det enda, som jag har utbildning för. Och fyller jag inte mina avtalade förpliktelser, går jag miste om jobbet. Alltså: har jag inte tillgång till fortskaffningsmedel, blir det katastrof *för mig*. Jag far i högsta grad illa. Transport är sålunda inte bara ett medel för mig att komma i tid till jobbet – utan det är något som jag behöver för min välfärd. Behovet är i sista hand ett behov i den mening från vilken vi utgick i våra betraktelser.

Samma sak *kan* också gälla honom, som behövde en hammare för att slå in en spik. När det yttersta målet för hans handlande anges, kan det visa sig att det verkligen är "livsviktigt" för honom att få tag på en hammare, att han far illa om hans behov inte blir tillfredsställt. Men om det verkligen förhåller sig så eller inte är vanligen mycket svårt att med säkerhet fastställa.

Svaret på frågan, huruvida en människa *behöver* förverkliga sina målsättningar eller fullgöra sina skyldigheter beror sålunda på om en människa far illa av att frustreras eller av att försumma sina plikter. En enskild frustration behöver inte vara skadlig. Den kan tvärtom vara en hälsosam läxa: sträva inte efter sådant! eller: överskatta inte dina krafter! Men lika uppenbart är det, att upprepade eller ständiga frustrationer är skadligt. Den frustrerade mister självförtroendet, blir bitter och förgrämd, bär på olika resentment. Konsten att "leva ett gott liv" består till stor del i att man lyckas stämma sina målsättningar i harmoni med sina möjligheter. För hur detta skall ske finns det knappast något allmängiltigt recept, fastän många försök gjorts att skriva ut sådana.

I fråga om förpliktelser ligger saken lite annorlunda till. Det kan sägas höra ihop med normens själva idé, att "den illa gör den illa far". För att kunna leva ett normalt liv måste de flesta människor godta det sociala livets spelregler – inte bara följa lagens bud utan också de oskrivna regler, som angår vår heder: hänsyn för andra, pålitlighet och solidaritet.

Som känt kan lagens bud stå i strid med de normer, som vi själva godtagit (internaliserat) för vårt handlande. Några har menat, att en

människa far mera illa av att handla i strid med sin övertygelse än av att utstå straff för vägran att lyda lagen. Men inte heller på den konflikten tror jag det finns någon allmängiltig lösning.

8.

Handlande som syftar till att förverkliga den handlandes målsättningar eller till att fullgöra hans skyldigheter är *målinriktat* handlande. (I det senare fallet är målet att fullgöra skyldigheten.) Inriktningen på målet ger de handlingar och saker, som behövs för ändamålet, en särskild form av *rationalitet*. Termen "ändamålsrationalitet" (*Zweckrationalität*) har blivit känd framför allt tack vare den stora tyska sociologen Max Weber.

Jag tror det finns en benägenhet, både i teori och i praktik, att återföra alla frågor om behov till frågor om målinriktat handlande. I det moderna samhället har detta närt en tendens att uppfatta de sociala problemen som "tekniska" problem, som kan lösas av "experter" på olika typer av medel-mål-förhållanden. Man glömmer då lätt, att om det som behövs för ett visst ändamål är något som "verkligt" *behövs* beror på huruvida ändamålet självt är väsentligt för människors välfärd. Och den saken kan ingen vanlig expert avgöra.

9.

Innan vi går vidare, måste vi ännu säga något om en typ av behov, som intar ett slags mellanställning mellan de målbestämda behoven och de behov, som direkt har att göra med människors väl.

En människa, som är *sjuk* – fysiskt eller mentalt – har det illa. Men långtifrån alla, som har det illa, är sjuka. (Och det kan ifrågasättas, om alla, som är "objektivt" sjuka, har det illa – men sådana fall torde få hållas för marginala.) Sjukdom är sålunda ett speciellt slag av illabefinnande.

Den sjuke behöver medicin och terapi för att, om möjligt, bli botad. Men människor behöver – i allmänhet – inte medicin eller vård för att bevara hälsan. Normalt far en människa inte illa av att vara utan läkemedel. Det kan t o m vara bra att försöka undvara dem. Den sjukets behov av medicinsk hjälp faller därför inte direkt under den "definition" av behovsbegreppet, som gavs i början av uppsatsen.

Jag kan inte här gå in på sjukdomsbegreppets filosofi. (En beaktansvärd skrift på svenska om saken är docent Lennart Nordenfelts *Till sjukdomsbegreppets semantik, en begreppsanalytisk studie*, 1979.) Men

några saker må, starkt förenklade, nämnas.

I ett mycket stort antal fall kan sjukdom (också lyte och skada) fastställas på basen av somatiska symptom, som är logiskt oberoende av patientens illabefinnande. Att symptomen är logiskt oberoende betyder, ungefär, att de kan konstateras utan att man frågar patienten, hur han mår. Terapins ändamål är att påverka dessa symptom och, om möjligt, få dem att försvinna. Läkemedel, kirurgiska ingrepp, vård är medel till detta mål. Visst finns det olika meningar bland läkare om medlens effektivitet och rätta användning. Men meningarna grundar sig oftast på solid medicinsk forskning eller klinisk observation och i de grundläggande frågorna råder, får man väl tro, samstämmighet i uppfattningarna. Frågor om behov, som är ställda inom denna medel-mål ram är typiskt "tekniska" frågor, som medicinsk expertis har att besvara. Såsom sådana är de frikopplade från frågor om patientens väl.

Likväl får hela läkekonsten sin mening av att här finns en förbindelse. Ibland glömmar man det – vilket skämtsamt blir antytt i ordet "operationen lyckades, men patienten dog". Att närmare klargöra förbindelsen är också ett problem, men jag vet inte, om det med rätta kan kallas ett medicinskt problem. När har en människa det illa på det sätt som vi kallar att vara sjuk? Till en del måste svaret bero på hur hon själv värderar sin situation: klagar över smärtor eller illamående, nedsatta livsfunktioner, frustration över att inte "vara som andra", trötthet och leda vid livet. Men alla sådana värderingar godtas inte av den sociala omgivningen. Ibland avfärdas de som kverulans eller inbillningssjuka. Vad som är "verklig" sjukdom och därför *behöver* medicinsk behandling, kan inte alltid entydigt besvaras.

10.

Hälsa och sjukdom är sidor av den mera omfattande helhet, som jag kallat en varelses *väl*. Hälsa är en varelses naturliga tillstånd; sjukdom har sin grund i en störning av det naturliga eller normala tillståndet. Det utmärker sjukdomsaspekten av en varelses väl, att den har relativt väl definierade motsvarigheter i olika somatiska tillstånd hos varelsen i fråga – såsom jag ovan försökt förklara. Häri skiljer sig sjukdom från andra sidor av en varelses illa-befinnande.

Hos växter och djur är hälsa och sjukdom de viktigaste eller nästan de enda aspekterna av deras väl. Inte så hos människan. Växter och djur kan trivas och frodas. Men växter kan knappast skattas lyckliga eller olyckliga. Också djurens lycka och olycka är för det mesta kortvariga

och odifferentierade tillstånd i jämförelse med en människas och påminner mera om det vi omtalar som glädje och sorg.

Låt oss för enkelhetens skull kalla en människa, som har det illa utan att vara sjuk, olycklig. Vad en olycklig människa behöver för att bli lycklig kan i vissa avseenden jämföras med den terapi en sjuk människa behöver för att återfå hälsan. Liksom det finns en tendens i det moderna samhället att behandla sociala problem som "tekniska" frågor om medel till givna mål, så finns det, tror jag, en tendens att betrakta missförhållanden av typen narkomani, brottslighet eller prostitution som samhälls-sjukdomar, vilkas symptom man strävar att avlägsna med tillhjälp av lämplig terapi. En sak, som då ofta råkar i skymundan, är själva målsättningen, dvs arten av det sociala hälsotillstånd, som menas ha rubbats och vars återställande de terapeutiska åtgärderna förmodas tjäna. Vad är ett friskt samhälle och vad *behöver* dess medlemmar för att kunna leva ett fullvärdigt liv?

Olycka är liksom sjukdom ett tillstånd, som visar sig dels i en människas egen värdesättning av sin livssituation, dels i hennes faktiska livsföring. Olika former av aggressivt och asocialt beteende: flykt undan ansvar, hänsynslöshet och oginhet mot andra, känslökyla och själviskhet kan vara objektiva tecken, som visar, att en människa har det illa också helt oberoende av hur hon själv "känner det". Man kan vara av olika mening om hur sådana tecken skall tydas, men att kalla själva tydningen ett "värdeomdöme" är nog inte riktigt. En människas illabefinnande är, liksom en växts tynande, ett *fysiognomiskt* tillstånd eller ett uttryck som vi registrerar – också då det inte, som när sjukdom föreligger, har bestämda motsvarigheter i somatiska anomalier hos varelsen i fråga (människan eller växten).

11.

Det som en människa behöver för sitt väl eller för att inte fara illa kunde också kallas det som en människa behöver *såsom människa*. Man bör skilja behov i denna mening från behov som är målinriktade. Människans väl är inte något "ändamål" i ordets egentliga mening. Ändamål är sådant som människor på grund av läggning eller yttre omständigheters tvång fullföljer – den ena ett, den andra ett annat. (Ändamål är "kontingenta" kunde man säga med nyttjande av vedertagen filosofisk terminologi.)

En del av de behov, som (direkt) angår hennes väl, har människan gemensamt med djur och växter. Hit hör behovet av näring, av skydd mot vädrets växlingar, av en fredad plats att uppföda sin avkomma på.

Man kan kalla dessa gemensamma behov "animaliska" och skilja dem från de "specifikt mänskliga". *Det som behövs* för att tillfredsställa dessa gemensamma behov, är likväl mycket olika hos människor och djur – och likaså olika i olika samhällen eller på olika stadier av ett samhälles utveckling. Också människans animala behovsliv har en *historisk dimension* som, i varje fall i det stora hela, saknas i djurvärlden.

Ett exempel. Den diet, som för låt oss säga hundra år sedan var den vanliga i våra länder, skulle troligen i dag anses ensidig och ohälsosam. Vi "lever bättre" i dag, säger man; vi fruktar inte (just nu) hungersnöd av det slag, som tidigare ofta hemsökte också våra länder. Men detta betyder *inte*, att människorna *då* hade "behövt" alla sådana ingredienser i sin kost, som vi har och utan vilka många av oss skulle fara illa. Det kan hända att det fanns relativt *flera* människor då, som hade det illa på grund av otillräcklig föda – men det är en annan historia.

Inte behoven såsom sådana, men det som krävs för att tillfredsställa dem är alltså en funktion av samhällsförhållandena och förändras med förändringar i den historiska situationen. Förändringar i samhället är i sin tur på olika sätt betingade av behovens dynamik, – men på detta beroendeförhållande skall jag inte här försöka gå in.

12.

Vilka är då de specifikt mänskliga behoven? En kärleksfull och trygg omgivning, särskilt i barndomen och under uppväxtåren, uppfostran till ett liv i den människogemenskap, som man naturligt hör till, möjligheter att få och ge bevis på vänskap och ömhet: detta är vad människan behöver utöver den animala tillfredsställelsen. Men också dessa "högre" behov har sin "animala" förankring. Vi finner dem i deras rudimentära former i djurvärlden. Det specifikt mänskliga synes bara bestå i de komplikationer, som följer av att människan är en talande varelse (jfr avsnitt 5 ovan) och därför, allena i djurriket, utvecklade livsformer som vi kallar *kultur*.

Det är också människans beroende av sina kulturmönster, som äventyrar hennes möjligheter att få det som hon behöver för sitt väl. I varje kultur finns ett frö till konflikt mellan målinriktad rationalitet och det som är bra för "människan som människa", mellan det hon önskar och åtrår eller hetsas till att söka och det hon verkligen behöver. När konflikten tillspetsas uppstår det tillstånd, som med Freud kunde kallas "vantrivsel i kulturen" (*das Unbehagen in der Kultur*) och som förmodligen hänger samman med de slitningar, som utmärker en högkulturs förfall.

Många tecken tyder på att vår tid upplever just en sådan konflikt

mellan begär och behov. Den målinriktade rationalitet, som kommit att spela en allt överskuggande roll i vår egen kultur samtidigt som den brutit sönder gamla kulturmönster över hela jordklotet, representeras av den *tekniska utvecklingen* och den *industriella produktionsformen*. Målsättningen är att maximalt kunna exploatera naturens tillgångar och optimalt kunna styra naturkrafterna. Denna målsättning försöker man legitimera med att den syftar till att göra livet lättare för människan genom att höja hennes materiella levnadsstandard. Det är högst tvivelaktigt, om detta är annat än en sken-legitimering. Det industrialiserade och teknifierade konsumtionssamhällets livsstil ifrågasätts i tilltagande grad i den rika delen av världen. Och om denna livsform överhuvudtaget går att genomföra globalt, antingen i form av en utjämning av skillnaden mellan rika och fattiga länder eller en gradvis höjning av de senares nivå i riktning mot de förras, börjar tyckas alltmer tvivelaktigt. Det är långt mera troligt, att förutsättningen för att den livsstil, som blivit vår, skall kunna bevaras, är en fortgående utarmning av dem, som står utanför.

Sålunda kan den "kulturkris", som de västerländska nationerna i dag upplever, ses som uttryck för en "behovskonflikt", dvs som en konflikt mellan det som krävs för att bevara industrisamhällets produktions- och konsumtionsmönster intakta och det som människan såsom människa behöver för sitt välbefinnande. Jag tror, att detta är ett nyttigt perspektiv om man vill förstå mänsklighetens nuvarande situation. En fråga för sig är, om ur en sådan självförståelse kan framgå annat än en resignerad visdom eller om den också kan bidra till att frigöra sådana självbevarande krafter inom människan, som räddar henne från undergången.

En vän i nöden?

A: Hur mår du?

B: Inget vidare – jag har just haft ett långt samtal med överläkaren. Nu lever jag högst tio dagar till.

A: Det är verkligen trist . . . men det är väl kanske ändå bra att du har din situation helt klar för dig?

B: Jovisst – det är viktigt för mig att jag hinner ordna några praktiska saker innan allt är för sent. Du kan väl förresten hjälpa mig med några problem?

A: Självfallet! Men som du vet måste jag resa bort i dag så det här är sista gången vi träffas. Jag vill därför återigen fråga dig – vill du ha hjälp att dö?

B: Vi har talat om det här tidigare och jag står fast vid mitt beslut att dö en naturlig död.

A: Jag trodde du insett att det ur moralisk synpunkt naturligtvis inte spelar någon roll om man dör naturligt eller onaturligt.

B: Jag håller med om det. Det vara bara ett klumpigt sätt att säga att jag inte vill ha någon dödshjälp.

A: Du är ju farmakolog så du . . .

B: inser att döden i lungcancer kan bli förfärlig – ja. Jag vet att morfin kan verka andningshämmande och att jag därför troligen inte får tillräckliga doser den allra sista tiden som håller smärtorna borta. Jag vet att om det inte tillstöter komplikationer så kommer jag till sist att kvävas till döds. Men alternativen att begå självmord eller få dödshjälp är uteslutna. På den här avdelningen tror faktiskt alla att

det är en viktig moralisk skillnad mellan sk aktiv och passiv döds-
hjälp. Här tillämpas – ibland – passiv dödshjälp, men aldrig aktiv.
Jag tycker det är bra att de inte inser att den här distinktionen är
värdelös ur saklig synpunkt. Jag tror det har goda konsekvenser att
den här fördomen upprätthålls.

- A: Även om det faktiskt har bättre konsekvenser om den här fördomen
omfattas av de som arbetar här, så är det nog ändå skrämmande om
den uppfattas som en absolut princip som man aldrig bör bryta mot.
- B: Kanske du har rätt. Jag vet bara att i just mitt fall är det tryggt att
veta att de håller fast vid sina i och för sig ohållbara idéer eftersom
jag inte vill ha mitt liv förkortat. Det finns ingenting de nu kan göra
som skulle förkorta mitt liv och som inte för dem skulle framstå som
aktiv dödshjälp.
- A: Men varför vill du till varje pris inte förkorta ditt liv som ju om några
dagar kan bli alldeles förfärligt?
- B: Jag vill inte ta upp den diskussionen igen – jag håller med om att
min barnatro inte kan underbyggas med några goda skäl. Men jag
vill att min inställning ska respekteras. Om det var så att andra led
svårt t ex vid tanken på sättet jag troligen dör på så skulle jag
allvarligt överväga att förkorta den tid jag har kvar. Men som du vet
så är jag helt ensamstående – det lidande jag kommer att utsättas
för orsakar troligen inte något elände för någon annan än mig själv.
Du, som är min närmaste vän, är ju utilitarist och känner väl en
förpliktelse att vara glad oavsett vad som händer mig?
- A: Njaa – man har bara en förpliktelse att vara glad, när detta leder till
bättre konsekvenser, om man kan välja att vara glad eller ej. Tyvärr
är det inte alltid så lätt att påverka hur man känner sig . . .
- B: och det kanske har bättre konsekvenser än om det vore enkelt att
påverka sitt känsloliv!
- A: Kanske det – jag är t ex orolig för vad som kommer att hända dig –
och den här oron gör att jag grubblar åtskilligt över vad jag nu bör
göra.
- B: Det ska du inte göra – saken är ju klar – jag vill inte ha någon hjälp
att förkorta mitt liv.

- A: Men att du vill något kan inte gärna vara ett tillräckligt skäl för mig att se till att du får det som du vill – även om din önskan bara berör dig själv.
- B: Varför inte?
- A: Antag att du nu var ung och frisk och hade en bra prognos för framtiden, men ändå ville dö. Jag skulle absolut försöka förhindra att du dog.
- B: Så du anser inte att man har rätt att begå självmord – även om ingen annan påverkas?
- A: Jag tycker mitt exempel tydligt visar att en sådan rättighet vore absurd, men dessutom anser jag alltså att det är lika absurt att man ska ha någon rätt att leva, oavsett hur ens liv gestaltas.
- B: Så du anser inte att autonomi är något värdefullt?
- A: Jag anser att autonomi – som så mycket annat, t ex tandläkarbesök – kan vara värdefullt som medel, men däremot har det inte något egenvärde.
- B: Vad menar du har egenvärde då?
- A: Jag lutar nog åt en hedonistisk inställning – att det enda som har egenvärde är lust och olust.
- B: Så du skulle föredra att vara en lycklig gris framför en olycklig Sokrates – allt i övrigt lika?
- A: Självfallet!
- B: Nää, fy tusan – det tror jag inte. Du lever ju inte som någon vällusting . . .
- A: Jag är inte egoist – andra får ofta betala ett högt pris för vällustingarnas upplevelser – som världen nu råkar se ut. Jag är ju hedonist och utilitarist – jag anser alltså att det gäller att maximera lusten, att se till att mängden lust blir så stor som möjligt och att mängden lidande blir så liten som möjligt.

B: Så om mängden av lidande skulle överstiga mängden av lust så skulle du ta kål på en människa, om detta var det enda sättet att ändra balansen.

A: Ja – om de totala konsekvenserna faktiskt var bättre – i hedonistisk mening – så skulle jag anse att det var min plikt!

B: Även om personen vill leva – och ingen annan än hon själv får bära lidandet?

A: Javisst – jag är ju som sagt hedonistisk utilitarist och anser alltså att lust och lidande är precis lika viktigt oavsett var det förekommer.

B: Men hur kan vi någonsin veta något om de totala konsekvenserna?

A: Det är nog ofta svårt att veta hur det är med den saken. Men eftersom vi måste handla ständigt så får vi försöka ta reda på detta så gott det går. Att t ex underlåta att handla har naturligtvis även det konsekvenser. Du påpekade själv att distinktionen mellan aktiv och passiv dödshjälp inte har någon saklig grund! Och visst kan vi t ex vara ganska säkra på att du inte kommer att leva någon längre tid – eller hur?

B: Så du skulle nu kunna tänka dig att döda mig – mot min vilja – för att förhindra mitt eget framtida lidande?

A: Naturligtvis inte – oroa dig inte en sekund – de åsikter jag omfattar rent intellektuellt omsätter jag sällan i praktiken. Självfallet respekterar jag din önskan, även om jag anser att den inte är rationell.

B: Puuh – jag började ett slag bli smått orolig . . .

A: Vad tror du om mig egentligen? Nej, låt oss sluta med det här pratet och i stället ta itu med dina praktiska problem.

(några timmar senare)

B: Då kommer allt att ordna sig! Hyggligt av dig att ta hand om allt detta. Nu ska du inte gå och oroa dig för vad som kommer att hända mig – du vet ju att jag vill ha det på det här sättet.

A: Jag ska försöka . . .

B: Nu är jag trött, låt oss skiljas utan något onödigt prat. Hejdå – och lev väl!

A: Sov gott!

(fjorton dagar senare)

Bäste herr A,

Jag lovade er att sanningsenligt berätta om herr B:s bortgång. Hans sista tid blev mycket svår. Förutom smärtor så upplevde han säkert svår ångest. Det är förfärligt att kvävas ihjäl. Vi gjorde allt som stod i vår makt för att hjälpa honom – men vad förmår vi stackars människor inför det oundvikliga? Jag kan emellertid försäkra er att han fick sin vilja respekterad att få dö en naturlig död.

Vänliga hälsningar

Carl Carlsson

Leg. läkare

En seg Jesus?

– Det var mej en segan Jesus, sa den nykonfirmerade flickan och spottade ut oblaten utanför kyrkporten.

Något liknande kände jag, när jag försökte läsa Richard Matz' artikel om Heidegger i Filosofisk tidskrift 1981:3. Man skall vara "öppen", man skall inte "sitta fast i positivismen", man skall vara tolerant och allt sådant. Men i fallet Heidegger går inte det. I öppenhetens namn ansträngde jag mig för att förstå, och att låta bli att protestera. Men skall *Varat och tiden* nu blir den Jesus som skall frälsa oss, då kommer många – med rätta – att finna den på tog för seg.

Jag skall i huvudsak begränsa mig till de tre punkter i artikeln som jag begrep. På två av de punkterna har Heidegger fel, och på den tredje är han oförsämd. Men först en mera allmän reflektion!

Det kan trots allt hända, att jag har lyckats fatta själva tendensen i viktiga delar av Heideggers förkunnelse. Vetenskapen nu för tiden *har* blivit omänsklig. Om det är riktigt som Matz säger, att till och med humanistisk forskning i dag eftersträvar att bli exakt vetenskap, "i rang jämförbar med den avgudade teoretiska fysiken", så innebär ju det att denna forskning strängt taget inte *är* humanistisk längre. Och teknik och fysik och ekonomi skall vi inte tala om: det väg- och mätbaras värld är för dessa vetenskaper allt, och människans värld, den värld av färger och former, hunger och törst, lidande och kärlek, glädje och sorg, som sinnena berättar om, den världen är för dessa vetenskaper intet – med kända följder i form av krigsmaskinsforskning, okontrollerbar kärnkraftsutbyggnad och Friedmanpolitik och vägen rak mot helvetet. Ifall det är viktigt att *förmänskliga* vetenskapen – och har jag fattat saken rätt så är det vad Heidegger vill – så måste man väl fråga sig om inte ansträngningarna i den vägen kommer att ta obotlig skada när de får *Varat och tiden* som sin bundsförvant. Om vi skall kritisera teknokraterna genom att kasta sådana glosor på dem som Heidegger har hittat på – tillhandshet och förhandenhet, "i-sig-varo" och "i-världen-varo", "till-varon är 'varitande' (gewesend)" med mera sådant – kommer vi då inte att utsätta oss bara för ett berättigt löje? (Fast i sanningens namn måste här tilläggas, att det språk, den mesopotamiska höll jag på att säga, som

ni "analytiska" filosofer och ni "icke-analytiska" filosofer ibland brukar när ni bråkar om Stenlunds *Den Osägbara* inte alltid är mycket skönare och mycket begripligare!) – Det var den allmänna reflektionen, nu till de tre punkterna.

Första punkten

Vågar man som jag räkna sig som något av Descartesspecialist, så är det närapå en plåga att läsa vad Matz har att säga om Heideggers "kritik mot Descartes". Det står på ett ställe (s 16): "Tingens 'i-sig-varo' finner Heidegger inte i någon blott "utsträckt materia" (Descartes) utan i stället i något skenbart trivialt som han kallar *tillhandshet* (Zuhandenheit), tingens användbarhet till . . .".

Det kan tyckas pedantiskt att här anmärka på att Heidegger använder den inadekvata termen "utsträckt materia" (han kunde i själva verket lika gärna ha sagt "utsträckt utsträckning" eller "materiell materia"). Men saken förtjänar ändå påpekas, eftersom det antagligen *är* något viktigt som *Varat och tiden* här vill säga fast den lindar in det i lager på lager av svår- eller obegripligheter. Descartes var den filosof som mer än någon annan gjorde en ideologi av det slags tänkande som ligger till grund för "den vetenskapliga revolutionen", tillkomsten av den moderna fysiken vid 1600-talets mitt. För den gängse åskådningen på den tiden, alltså aristotelismen, var människan "hemma" i världen på ett sätt som hon sedan aldrig mera blivit enligt någon vetenskap eller filosofi. I de flesta handböcker i filosofins historia kan man inhämta, att en förnimmelse, en varseblivning, enligt aristotelisk kunskapsteori innebär att vår själ i viss mening "antar" det yttre förnumna föremålets "form". Det finns alltså enligt aristotelismen en grundläggande "likhet" mellan å ena sidan vår förnimmelse av solen eller av skrivbordet och å andra sidan den i verkligheten existerande solen eller det verkliga skrivbordet: verkligheten *är* vad den "ser ur" att vara!

Efter Descartes blev det aldrig mera så. Det kan man också (eller det borde man också kunna) inhämta i de flesta handböcker i filosofins historia. Det finns *något* utanför oss, som i oss ger upphov till *idéerna* "sol" och "skrivbord". Men vi vet inte vad detta något är. Vi vet inte ens säkert *om* det finns. I alla händelser kan våra idéer inte "likna" tingen utanför oss eftersom färger, dofter, smaker, ljud och ljus och sådant inte är annat än vår själs sätt att uppfatta vissa rörelser i den yttre fysiska världen.

Naturligtvis kan man, som Matz gör, använda uttrycket "dualism" om denna moderna åskådning: det yttre fysiska rummet är *en* sak, våra

förnimmelser på grund av rörelser hos partiklarna i detta rum är en helt annan sak. Men det är inte exakt detta som i egentlig mening avses med den cartesianska "dualismen". Utan därmed avses den radikala skillnad som föreligger mellan det kroppsliga och det själsliga såsom substanser. Allt kroppsligt är uppbyggt av den "substans" som kallas "det utsträckta tinget" (*res extensa*), dvs materien, medan våra idéer och förnimmelser däremot är egenskaper hos den "substans" som är så skild från materien som något alls kan vara, nämligen "det tänkande tinget" (*res cogitans*), dvs själen. Ingenting hos den utsträckta substansen – rörelse, storlek, form etc – kan vara en egenskap hos den tänkande substansen, och omvänt: en "tanke" kan inte finnas som egenskap hos materien. Gränsen mellan substanserna i den cartesianska dualismen går inte – som Matz gör gällande – mellan å ena sidan homo sapiens, å andra sidan tingen, utan den går rakt igenom människan: min hand och min tand hör till det utsträcktas, till materiens, värld, men känslan i handen och värken i tanden – allt "psykiskt" – hör till det tänkande tingets, själens, immateriella värld.

Descartes vänder sig i graven när han läser vad Matz skriver (s 17), nämligen att "Heideggers kritik mot förhandenheten såsom universalnyckel till 'världen' innebär en ofta högst ironisk polemik mot Descartes' typiskt 'västerländska' dualism mellan människan (*materia cogitans*) och världen . . .". *Materia cogitans* betyder "tänkande materia". Inget uttryck skulle kunna vara mera främmande för Descartes än detta! Det är bara materialister och ateister som enligt 1600-talets åskådning kan tala om en "materia som tänker", och till det lägret ville sannerligen inte den moderna filosofins fader räkna sig. Att tänka, det är just vad materien *inte* kan enligt Descartes – att inte kunna tänka är just vad som utmärker den utsträckta substansen, till skillnad från den tänkande. Vad Matz beskriver är i själva verket en materialistisk lära liknande den som La Mettrie kom att lägga fram vid 1700-talets mitt, hundra år efter Descartes.

Nu kan Richard Matz invända, att "med lite god vilja" går det att fatta vad Heidegger menar även om han har missuppfattat Descartes' *Principia philosophiae*. Kanske det. Men läsare av filosofiska skrifter kännetecknas inte av god vilja. De kännetecknas av ond vilja. De vill missförstå. Skall man övertyga dem så måste man försöka skriva så klart, att texten inte *kan* missförstås av en läsare som anstränger sig att finna fel.

Den regeln har Heidegger inte kommit ihåg att tillämpa.

Att inte betrakta materien såsom blott "det i rummet utsträckta", utan som något som det är "bevänt med", alltså att intressera sig för hammaren i den mån det går att slå i spik med den, och inte intressera sig för den bara i den mån den är ett i rummet utsträckt ting av grundämnet

Fe med atomvikten 55,84, det är väl inte två saker som utesluter varandra, så som Matz tycks mena (s 16)? Här krävs också större skärpa och klarhet. Det är viktigt att vetenskapen börjar intressera sig mera för hammaren som don än som ett järnföremål rätt och slätt, det är viktigt att vetenskapen börjar intressera sig mera för kärnkraften som risk och fara för mänskligheten, eller som välsignelse för mänskligheten, än som "djävligt intressant fysik" rätt och slätt.

Men det måste man förklara med tydligare ord än Heideggers.

Andra punkten

Den andra punkten är denna: "Medan dagens empiristiska historieforskning eftersträvar att bli en exakt vetenskap, i rang jämförbar med den avgudade teoretiska fysiken, och därvid betraktar det förgångnas händelser som sitt föregivna revir, och källkritisk kartläggning av dem som sin metod, ser Heidegger däremot historieskrivningens uppgift väsentligen motiverad av tillkommelsen, framtiden. Historismen, den historiska empirismen, ser Heidegger snarast som ett 'vetenskapligt' försök att beröva människorna insikt i sitt förgångna, och att göra den historiska kunskapen till en exklusiv, 'respektabel' hantering för experter, en tendens som är omiskännlig i vårt land, och som bl a innebär något slags självdestruktivt förakt för 'populariseringen', som ju dock är historiens 'pedagogiska' slutprodukt" (s 22).

Richard Matz har rätt i, att det har förekommit visst förakt för populärvetenskap bland humanister. Men det finns inte längre nu. Han har också rätt i att det har förekommit tendenser att "göra naturvetenskap" av humaniora, och han har rätt i att dessa försök är misslyckade och ofta klandervärda. (Frågan i vad mån det alls är möjligt att i historien finna "lagar" motsvarande fysikens, alltså frågan i vad mån det alls är möjligt att generalisera utifrån historiska fakta, är för stor för att kunna tas upp här.)

Men i egenskap av historiker vill jag protestera mot framställningen i övrigt. Det finns just nu, i dessa "strukkturalismens" och snart kanske också "ny-existentialismens" dagar för mycket förakt mot hederlig gammaldags empirisk forskning (Matz skriver "empiristisk", men menar väl "empirisk"). Det måste med kraft understrykas att om historien skall göra sig förtjänt av namnet vetenskap så har den ingenting annat att göra än att arbeta i nära kontakt med det material som är den enda källa till kunskap om det förgångna som finns: kvarlevor av händelser, eller dokument som berättar om händelser. Richard Matz' för mig obegripliga negativa omdömen om "källkritisk kartläggning" är i själva verket

lika malplacerade som om någon sade att botanister bör sluta titta på blommor och astronomer bör sluta titta på stjärnor och språkmän bör sluta lyssna på språk. Det finns ingen annan metod att nå kunskap om det förgångna, och att slita sönder fördomar om det förgångna, än att bokstav för bokstav "källkritiskt" och tålmodigt granska de dokument som förfäderna lämnat efter sig. "Historisk metod" är att gå till riksarkivet (eller motsvarande), samvetsgrant läsa och tolka vad som står i dokumenten där och sätta in de funna resultaten i ett sammanhang. Heideggers snack om att man genom empiriskt studium "berövar människorna insikt i sitt förgångna" är så totalt felaktigt som något snack kan vara.

Tredje punkten

Ifall man skriver så suddigt, att det inte går att förstå vad man skriver, då är det en ren oförskämdhet att skylla på läsaren, att skylla på att läsaren inte tolererar att "samhällets grundvalar blottläggs och ifrågasätts" (s 23) och därför kommer med kritik. Vi läsare som kritiserar Heidegger har nämligen inte märkt, att hans filosofi blottlägger och ifrågasätter samhällets grundvalar. Med alla sina "ek-staser" och sitt tal om "tillvarons specifika i-förväg-framför-sig-varo" med mera sådant har Heidegger ställt sig utanför möjligheten att bli förstådd, och då skall han inte komma och skylla på läsaren. Jag vill behålla rätten att kritisera *Varat och tiden* utan att fördenskull bli kallad för en representant för "etablissemangen" (s 24), som inte vill se att kejsaren inte har några kläder på sig.

Om det inte vore så att Heideggers filosofi *antagligen* (vad vet jag?) innehåller saker som borde betraktas som väldigt viktiga i dag, så finnes ingen anledning att kritisera den.

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 tex 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" överflödigt.

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 överflödigt, 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 bl a 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 synonymer 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 synonymer 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 ”objekt-världen” 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.

II

Harald Ofstad: *Ansvar og handling*, Universitetsforlaget, Oslo 1980.

”Moral är att ta det allvarliga allvarligt. Det allvarliga är att människor och djur lider, förnedras och har det illa. Att ta detta allvarligt betyder att engagera sig, skaffa sig så säkra kunskaper som tid och tillfälle tillåter och söka handla så att världen blir mindre ond.”

Dessa ord, hämtade ur Harald Ofstads nya bok *Ansvar og handling*, kan sägas uttrycka författarens syn på moralen och den praktiska filosofin, som han under sin verksamhet som filosof framlagt i en rad numera delvis svåråtkomliga skrifter. Boken är indelad i tre delar: moralfilosofi, socialfilosofi och rättsfilosofi. Om dem alla gäller att man är tacksam för att Ofstad velat ge en översiktlig sammanfattning av sina ställningstaganden och teorier i praktisk-filosofiska frågor. Man får en samlad överblick över hans grundläggande moraliska värderingar, hans normativa ”humanistiska etik” och hans tidigare i boken *Vårt förakt för svaghet* utförda grundliga analys av ”nazistisk etik”, som han tycker om att ställa emot sin egen humanistiska etik. Medan den nazistiska etiken är en elit-etik, som gör en fundamental skillnad mellan ”vi” och ”de andra”, där ”vi” avser en elit, som kan behandla ”de andra” (de ”mindervärdiga”) som det passar den, skall den humanistiska etiken vara universalistisk: enligt den är det lika viktigt att alla människor lever ett gott liv som att jag gör det.

Huvudinnehållet i den humanistiska etikens moralkodex formulerade Ofstad i boken *Val och värde* (1962) med följande ord:

”Enligt min åsikt finns det fem primära värden:

- att söka kunskap (söka nå fram till allt djupare och mera omfattande vetande om människans natur),
- att bemöda sig att handla och uppträda etiskt riktigt,
- att skapa och uppleva något som har estetiskt värde,
- att öka fysiskt och psykiskt välbefinnande,
- att identifiera sig med sina medmänniskors väl och ve (dvs att hysa kärlek till människorna).”

Ofstad menade där att detta värdesystem bör kompletteras bl a med normer som tar ställning till fördelningen av förmåner, till frågan om vad som är rättvist, till normen att inte döma en oskyldig, att inte tortera, att inte förråda. I den nya boken ges vid karakteristiken av ”den moraliska idealpersonen” en mera systematisk skildring av den humanistiska etikens värde- och normsystem, varvid stor vikt fästes vid självinsikt, öppenhet för motargument och normen att ständigt underkasta de moraliska värderingarna kritisk granskning. Metanormen att söka handla moraliskt riktigt och normen att skapa och uppleva estetiska värden omnämns inte. Identifikationen med andra väsen förtydligas med att det gäller (1) att den moraliska idealpersonen anser det viktigt att inte bara hon utan också

andra lever ett gott liv, (2) att hon blir glad när det går dem väl och bekymrad när det går dem dåligt och (3) att hon är inställd på att söka hjälpa dem i deras svårigheter. (Att med "andras väl och ve" avse andra *människors* väl och ve förefaller vara en naturlig förutsättning. På en del ställen ersätter Ofstad emellertid "andras" med "andra kännande väsens" (tex s183), ja, han talar om "*människors och djurs* väl och ve" (s 13) utan att någon gräns dras i djurens serie. Inför denna utvidgning av tesen frågar man sig helt naturligt om jakt och fiske, ja, avlivandet av en irriterande fluga enligt författarens mening är att betrakta som en omoralisk handling.) Några större ändringar i moralsystemet företas inte. Även om det innehåller en del i litteraturen omstridda normer, är det i stort sett lätt att acceptera det. Detta gäller även för de båda för systemet grundläggande värdesatserna "lyckan är något intrinsikalt gott" och "smärta är något intrinsikalt ont".

Strävan efter klarhet och exakthet, som är utmärkande för Ofstads tidigare produktion, präglar också den nya boken. Tidigare begreppspreciseringar och distinktioner utnyttjas, men även nya införs. Speciellt vill man peka på analysen av begreppen "amoralisk" i kap 3, "opartiskhet" i kap 6, "moraliskt ansvar" i kap 7 och "normers och värderingars giltighet" i kap 9. En fruktbar distinktion, som Ofstad inför vid diskussionen av giltighetsfrågan, är den mellan härledda och "rettlede" normer och värderingar. Han skiljer på vanligt manér mellan yttersta moraliska principer som inte låter sig härledas inom systemet och härledda principer som logiskt följer av de yttersta principerna. Men han påpekar att det finns partikulära principer som visserligen inte kan härledas inom systemet (och såtillvida är "yttersta") men ändå på sätt och vis bestäms av systemet, dock inte i detalj, på samma sätt som juridiska domar som i ett enskilt fall bestämmer straffets längd (tex ett års fängelse) innehåller något nytt i förhållande till rättsregeln som blott talar om gränsen för straffets längd (tex fängelse upp till tre år). Sådana partikulära principer är inte härledda utan, såsom Ofstad uttrycker det, "rettlede" av systemets grundprinciper.

Många av de teser som Ofstad i sina tidigare skrifter förfäktade som viktiga förutsättningar för den humanistiska etiken upprepas också i den nya boken. Några exempel: (1) Liksom i det stora verket *Inquiry into the Freedom of Decision*, där Ofstad urskilde sex olika valfrihetsbegrepp (frihet som frånvaro av tvång, frihet som obestämdhet, frihet som uttryck för den handlandes väsen, frihet som valets rationalitet, frihet som dygd och frihet som makt) hävdas även nu att den sistnämnda betydelsen av valfriheten ("personen *P* valde fritt i situationen *S*" = "*P* hade i *S* i sin makt att välja annorlunda än han gjorde") är den grundläggande. (2) Vid diskussionen av moraliska principers giltighet går Ofstad igenom olika tänkbara betydelser hos ordet "giltig", tillämpat på etiska normer och värderingar: att en norm är giltig kan betyda att den är allmänt accepterad, att den är sann, att den överensstämmer bättre än någon annan alternativ norm med människans natur, att den klarar sig bättre mot den kritik som riktas mot den (har bättre "argumentativ balans") än någon alternativ norm, osv. Liksom i sina tidigare skrifter förkastar Ofstad även i den nya boken samtliga tolkningar utom den som åberopar "argumentativ balans". (3) I det stora verket rekommenderade Ofstad det han kallade "festina lente"-metoden

när det gäller fattandet av ett beslut. Metoden innebär att ett i vår personlighet förankrat, stabilt beslut ibland måste föregås av en långvarig överläggning, noggrann insamling av information, eftertanke och självprövning. Beslutet växer till slut fram i samband med sådan eftertanke och självanalys. Metoden rekommenderas också i den nya boken. (4) En helt annan, mindre övertygande tes, förfäktad redan i de tidigaste rättsfilosofiska skrifterna, nämligen att rättsbegreppet är ett *relationsbegrepp*; återkommer också i den rättsfilosofiska delen av den nya boken. "Rätten" och "rättsregler" betecknar enligt denna tes inte rätt och slätt en klass av föreskrifter utfärdade i laga ordning av en myndighet, utan "föreskrifter som står i vissa relationer till en klass av handlingar och underlåtelser". Ofstad ifrågasätter i sin kritik av Karl Olivecrona att man med ett lands rättsregler bara menar "en summa av föreskrifter som efterlevs därför att de upprätthålls av landets starkaste maktapparat". Avser vi verkligen detta med begreppet rättsregel, frågar han. "Kräver vi inte också att föreskrifter för att vara rättsregler måste vara *giltiga* i viss mening? Kan verkligen föreskrift som påbjuder folkmord vara en rättsregel? Kan föreskrifter som har majoriteten av folket mot sig vara rättsregler?" (321) Nej, menar Ofstad och hävdar – som det tycks i strid mot vanligt språkbruk, som ju accepterar uttrycket "obsoleta rättsregler" – att i begreppet *rättsregel* med nödvändighet ingår tanken på en relation, som består däri att regeln i de flesta fallen verkligen efterlevs (350).

Ett viktigt tankekomplex i Ofstads tidigare produktion liksom i den nya boken är *kritiken av utilitarismen* som en etisk teori om hur ett val mellan olika handlingsalternativ i en given handlingsituation bör ske. I kapitlet "Handlingsriktighet och usikkerhet" sammanfattar han en rad invändningar som han i flera tidigare skrifter riktat mot *handlingsutilitarismens* tre huvudteser:

- (1) *kommensurabilitetstesen*: lust och olust eller andra positiva och negativa värden som konsekvenser av handlingsalternativ kan jämföras med varandra, så att det kan avgöras vilken handling som frambringar mest lust (värde);
- (2) *konsekvenstesen*: endast de olika handlingsalternativens konsekvenser är etiskt relevanta, och
- (3) *tesen "att allt kan vara tillåtet"*, dvs att ingen handling är sådan att den är alltid påbjuden eller förbjuden, och att vilken som helst handling kan vara moralisk plikt.

Ofstads diskussion av dessa tre teser är utförlig och grundlig och leder till resultatet att de alla tre är ohållbara. I många fall kan situationer tänkas där valet står mellan handlingsalternativ, vilkas konsekvenser inte tycks skilja sig i fråga om värde (lustkvalitet), men där valet av det ena alternativet klart skulle strida mot vanligt accepterade normer sådana som att löften bör hållas, en oskyldig inte får dömas, en rättvis fördelning av förmåner bör eftersträvas osv. (Om *regelutilitarismen*, som inte drabbas av vissa av de invändningar som riktas mot handlingsutilitarismen, har Ofstad mycket litet att säga. I kapitlet "Utilitaristisk straff og oskyld" diskuterar han dock vid kritiken av J Rawls skillnaden mellan de båda formerna av utilitarism.)

Bortser man från en rad ofta påpekade invändningar: svårigheten att jämföra två lustupplevelser, då de – såsom sker i utilitarismen – fattas ”tvådimensionellt” (de båda dimensionerna, lustens varaktighet och dess intensitet låter sig inte jämföras med varandra), vidare svårigheten att mot varandra väga å en sidan upplevelsens styrka och varaktighet och å andra sidan antalet av dem som har lustupplevelsen, så är det särskilt en av Ofstads invändningar man fäster sig vid: jämförelsen av två handlingar i avseende på deras konsekvenser är en värdering, vars riktighet inte i sin tur kan tolkas utilitaristiskt. Att finna att ett handlingsalternativs konsekvenser är bättre än ett annat handlingsalternativ är inte ett konstaterande utan en värdering. Jämförelsen förutsätter således redan en värdering, och denna värderings riktighet förutsätter en icke-utilitaristisk avvägning.

I Ofstads tidigare skrifter om utilitarismen var det inte lätt att riktigt förstå hans ställningstagande. Trots att han i ”*To studier om opartiskhet och utilitarisme*” (1962) tog avstånd från de tre huvudteser som han betraktar som centrala för utilitarismen, tillskrev han bl a i *Inledning till utilitarisme* (1970) denna teori bestående värde: ”trots mina kritiska synpunkter ser jag det inte som någon uppgift att driva ut utilitarismen . . . Problemet är mer att nyansera utilitarismens teser vidare och skapa en syntes mellan dem och andra principer”. Det är dock svårt att förstå hur detta skall ske, sedan teorins viktigaste teser visat sig vara felaktiga. Men i *Val och värde* deklarerar Ofstad uttryckligen att nyttomoralen inte är en valmetod. Konsekvensetikerna kan, menar han, ”inte ta ställning” i en valsituation genom att beräkna handlingsalternativens följder. Valet bestäms av samvetet. – I den nya boken sägs visserligen (s 43) att handlingsutilitarismen, som Ofstad kritiserar, ”representerar en relativt enkel, rationell och i många avseenden tilltalande form av etiskt tänkande”, men man förstår att den omsorgsfullt genomförda kritiken här måste leda till en ”utdrivning” av utilitarismen som ett etiskt system.

Ofstad är angelägen om att framhålla att olika moment bör ingå i den praktiska filosofins program. En praktisk filosof konfronteras, säger han, med empiriska, normativa och analytiska problem, problem som för sin lösning fordrar olika metoder. Det vore fel att som man på vissa håll gjort i analytisk filosofi begränsa den praktiska filosofins uppgift till analysen av begrepp sådana som god, rätt, ansvar, moralisk skuld osv. Ofstad talar om en sådan begränsning som en ”galenskap”, vars tid lyckligtvis är förbi. ”Att analysera begrepp av anförd slag är visserligen en legitim uppgift för den praktiska filosofin, men den får inte betraktas som den enda uppgiften. Praktisk filosofi bör ta normativa och värderingsmässiga problem upp till debatt.” Programförklaringen är avsedd att vara en kritik av den så kallade emotiva värdeteorin, speciellt i den utformning den fått i Hågerströms *värdenihilism*. Teorin fattar värde- och börautsagor som rena känslouttryck, varför de inte får ges ut för att vara påståenden som kan vara sanna eller falska och vilkas giltighet kan vetenskapligt prövas. Mot de ofta citerade slutorden i Hågerströms installationsföreläsning ”Om moraliska föreställningars sanning”: ”moralvetenskapen kan inte vara en lära i moral, utan blott en lära om moral”, invänder Ofstad ”det skulle vara galenskap att följa ett program som hävdar att det är ’ovetenskapligt’ och därför förbjudet att dryfta

normers och värderingars hållbarhet” (s 3).

Man kan anföra exempel på samma missförstånd. Då Hägerströms professur skulle besättas efter hans emeritering, fanns det personer i ansvarig ställning som menade att professuren lika väl kunde dras in, då ju Hägerström, såsom de trodde, visat att den praktiska filosofins föremål är ovetenskapligt(!). Hägerströms sats att det inte finns en lära (vetenskap) i moral bör självklart ses mot bakgrunden av den ingalunda orimliga uppfattningen att vetenskapen skall vara värderingsfri. Moralfilosofin som vetenskap ”har inte att på något sätt värdera” (uppställa värde- eller normsystem), skrev Hägerström i installationsföreläsningen, men detta innebär inte att värderingar inte kan vetenskapligt behandlas; moralfilosofin är ”en vetenskap om de faktiska moraliska värderingarna i deras historiska växt, stödd på en psykologisk analys och ledd av kritiskt filosofiskt inträngande i här verksamma idéer”. Synen på vetenskapen skiljer sig här blott föga från Ofstads, då denne frågar: ”vad annat är vetenskap än litet mera rationell och metodisk granskning av det vi bedriver till vardags?” Att tala om ”Hägerströms förbud mot värderingar inom moralfilosofin” (324) är också klart vilseledande. Att Hägerström i sina åsikter och sitt handlande – inte minst i sitt bestämda avståndstagande från den nazistiska ideologin – bestämdes av normer som blott föga skiljer sig från det som utmärker Ofstads humanistiska etik, vet envar som haft förmånen att känna honom. Vad förbudet gäller är inte värderingar utan tolkningen av värde- och börsatser som teoretiska utsagor i vilka fastställs hur något förhåller sig och som därför kan vara sanna eller falska.

Ställningstagandet till värdenihilismen skulle förvisso vinna på en diskussion dels av Hägerströms argument för att värde- och börsatser inte har deskriptiv funktion utan är uttryck för känsloreaktioner och dels av Hägerströms teori att den fasta association som föreställningsinnehållet i sådana satser ingår med den känsla de uttrycker kan leda till (den felaktiga) uppfattningen att vi i dem har att göra med deskriptiva satser (dvs något som är sant eller falskt) och hans teori att detta i sin tur möjliggör logisk argumentering, dvs slutledningar, i vilka satserna i fråga kan figurera som premisser resp slutsatser. En sådan diskussion skulle säkert förta intrycket att teorin kan avfärdas som ”galenskap”.

Konrad Marc-Wogau

III

Craig Dilworth: *Scientific Progress. A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories*, Synthese Library, vol 153, Reidel 1981. Doktorsavhandling i teoretisk filosofi framlagd vid Uppsala universitet den 26 september 1981.

Vetenskapen gör inte framsteg genom att nya sanningar ständigt läggs till redan fastlagd kunskap. Den moderna vetenskapsteorien har visat att när en ny teori ersätter en gammal inom någon disciplin så går den nya teorin inte på något enkelt sätt att jämföra med den gamla. Thomas Kuhn m fl har hävdad att ett byte av teorier (eller "paradigm") innebär ett *gestaltskifte* – den nya teorin ger ett nytt *perspektiv* på sitt tillämpningsområde.

Det främsta målet i Craig Dilworths avhandling är att ge en definition av "vetenskapligt framsteg" som tar hänsyn till att olika teorier inom samma område kan vara ojämförbara i logisk mening. Detta mål blir särskilt lockande om man tänker på vad Thomas Kuhn och Paul Feyerabend, som är de som främst har argumenterat för teoriers ojämförbarhet, har att säga om vetenskapliga framsteg. Kuhn brottas med problemet i sista kapitlet av *De vetenskapliga revolutionernas struktur*. Han menar att en ny teori innebär en "utveckling" i darwinistisk mening i jämförelse med en gammal, men det finns inget "mål" för vetenskapen i relation till vilket man kan tala om framsteg. För Feyerabend är idén om vetenskapliga framsteg en del av den "rationalistiska myten" och han avfärdar problemet eftersom han anser att "framsteg" är ett av de honnörord som bör bannlysas tillsammans med "förnuft", "sanning" och "moral".

Dilworths bok kan på ett naturligt sätt delas upp i två delar. I de första sex kapitlen ger han en kritisk genomgång av de logiska empiristernas, Karl Poppers och Imre Lakatos' åsikter om vetenskapens natur och han förkastar deras teorier om vetenskapliga framsteg. Den andra delen består av de sista sex kapitlen där Dilworth först lägger fram en gestaltmodell för vetenskaplig förändring. Med hjälp av modellen ger han sedan en definition av "vetenskapligt framsteg" och undersöker konsekvenserna av denna med exempel och jämförelser. De båda delarna av boken kommer här att behandlas var för sig.

I den första delen utgår Dilworth ifrån att såväl de logiska empiristernas som Poppers och Lakatos' uppfattningar om vetenskapen kan struktureras i enlighet med "den deduktiva modellen". Den mest väsentliga kritiken är att de logiska empiristerna inte kan förklara hur vetenskapliga teorier kan komma i konflikt med varandra och att Popper inte ger någon tillfredsställande förklaring av varför en ny teori innebär ett framsteg över en annan. Dilworth visar bland annat problemen i Poppers försök att bestämma "innehållet" och "sanningslikheten" hos en teori. Hans kritik är väl väsentligen riktig, men den innehåller inga stora nyheter.

Den deduktiva modellen används på ett något missledande sätt. Modellen

presenteras i det första kapitlet som Hempel-Oppenheims teori för deduktiva förklaringar. Ett av kraven som ställs i denna teori är att de satsen som ingår i en förklaring skall vara sanna. Dilworth kritiserar sedan Popper för att han inte kan bevisa att en teori är falsk eftersom han inte kan visa att de falsifierande bassatserna är sanna (s 25). Lakatos kritiserar på samma sätt på s 54. Det är visserligen sant att Popper betraktar den deduktiva logiken som ett viktigt verktyg för sin vetenskapsteori, men det innebär inte att hans mall är Hempel-Oppenheims förklarings teori (det kan noteras att denna teori utgår från en skiss i Poppers *The Logic of Scientific Discovery*, avsnitt 12, men där nämner Popper inte något om förklarings satsernas sanning).

Vad Dilworth förbigår här är att Popper, och i ännu högre grad Lakatos, kompletterar den deduktiva logiken med en analys av de *metodologiska beslut* som forskarna fattar, medvetet eller omedvetet, för att avgöra vad som skall godkännas som den empiriska basen för en teori. Lakatos skiljer mellan "dogmatiska" falsifikationister som utgår från att det finns en objektivt given empirisk bas som kan bevisas från observerbara fakta och "metodologiska" falsifikationister som erhåller den "empiriska basen" till en teori genom en serie beslut som ovan. Dilworth skriver som om Popper och Lakatos vore dogmatiska falsifikationister vilket de naturligtvis inte är.

I kapitel 6 antar Dilworth att Popper och Lakatos arbetar inom "den deduktiva modellen" och han kritiserar dem för att deras vetenskapsteoretiska begrepps bildningar inte låter sig beskrivas inom modellen. Men Poppers och Lakatos' syften har aldrig varit att begränsa sig till den deduktiva modellen och definitivt inte i den form Dilworth presenterar den.

Som helhet är denna del av avhandlingen en god sammanställning av de argument som riktats mot de logiska empiristernas och Poppers uppfattningar om vetenskapliga framsteg. På några ställen blir kritiken missvisande som antytts ovan och argumenten mot Lakatos är inte alls övertygande.

I den andra, mer konstruktiva, delen av boken presenterar Dilworth först sin gestaltmodell med hjälp av den kända "ankhare"-bilden (se tex *Filosofisk tidskrift* nr 2 1981, s 16). En central idé för modellen är att samma empiriska fenomen kan ses ur olika och oförenliga "perspektiv". En annan viktig tanke är att en gestalt inte bara kan tillämpas fullständigt eller inte alls på ett givet faktaområde, utan man kan meningsfullt tala om att en gestalt är mer eller mindre acceptabel som en beskrivning av dessa fakta.

I kapitel 9, som är bokens hjärta, beskrivs en vetenskaplig teori i analogi med gestaltmodellen som ett "begreppsligt perspektiv". Att två teorier inom samma område är ojämförbara innebär enligt Dilworth inte bara att de är logiskt ojämförbara utan också att man med hjälp av de olika teorierna ser de empiriska fenomenen ur skilda perspektiv. Detta förklarar också de vetenskapliga begreppens skiftande mening.

En central definition i boken (s 96) är att en teori utgör ett *framsteg* i jämförelse med en annan om den första teorins perspektiv ger en mer *noggrann, omfattande* eller *enkel* bild av relevanta fakta än den andra teorin. Denna definition är ett intressant alternativ till Kuhns och Feyerabends negativa inställning till allt tal om vetenskapliga framsteg i samband med ojämförbara teorier. Definition-

nens tre nyckelbegrepp hade emellertid varit värda en mera utförlig behandling.

I tionde kapitlet ger Dilworth ett exempel på en tillämpning av sin "perspektivistiska" uppfattning av vetenskapliga teorier. Exemplet behandlar två teori-bildningar inom den kinetiska gasteorin – Bernoullis modell av "ideala" gaser och van der Waals mer förfinade modell. Tyvärr är detta exempel en dålig illustration av ett gestaltskifte inom en vetenskap. Det verkar mycket krystat att säga att van der Waals modell ger ett annat perspektiv på gaser än Bernoullis modell (s 107) – snarare är Bernoullis modell ett viktigt specialfall av van der Waals modell. Dilworth hade kunnat illustrera perspektivförändringar mycket bättre med hjälp av någon av de vetenskapliga revolutioner som Kuhn har studerat. I detta sammanhang bör också nämnas att Dilworth inte jämför sin "perspektivistiska" syn med Kuhns och N R Hansons teorier.

Kapitel 11 ägnas åt en presentation och kritik av Joseph Sneeds och Wolfgang Stegmüllers mängdteoretiska modeller för vetenskapliga teorier. Dilworths kritik av Sneeds och Stegmüllers definition av reduktion av teorier och av hur de bestämmer en teoris avsedda tillämpningsområde är givande och i stort sett berättigad. Det finns emellertid några punkter där Dilworths beskrivning av den mängdteoretiska uppfattningen inte är helt tillfredsställande. Den viktigaste av dessa är kritiken av Sneeds behandling av begreppet "massa" (ss 120–121) där det verkar som om Dilworth använt "massa" dels som det används i Newtons teori och dels som "vikt" som det användes före Newton.

En förutsättning som Dilworth gör genomgående i andra delen av boken är att det finns empiriska "fakta", tex mättningsresultat, som kan erhållas *oberoende* av den teori som de används för. Denna förutsättning om faktas teorioberoende har ju kritiserats hårt av Kuhn och Feyerabend m fl. Men Dilworth diskuterar inte alls detta problem, trots att förutsättningen är viktig för hans framställning.

Som en sammanfattning av andra delen av avhandlingen kan sägas att Dilworths uppfattning av teorier som begreppsliga perspektiv är tankeväckande och en lovande ansats. Bristen på väl valda och genomarbetade exempel på hur den "perspektivistiska" uppfattningen kan tillämpas gör det emellertid svårt att bedöma teorins styrka.

Peter Gärdenfors

Notiser

Mats Furberg, filosofiprofessor i Göteborg, har utgivit en bok med titeln *Verstehen och förstå. Funderingar kring ett tema hos Dilthey, Heidegger och Gadamer* (Doxa 1981). Den utmynnar i "tre argisinta övertygelser. Den första är att om samhällsvetarna tror att de sysslar och bör syssla med blott och bart Verstehen har de fel, liksom de har det om de tror att de kan klara sig utan Verstehen. Den andra är att litteraturvetenskap och andra texttolkande discipliner förutsätter förståelse men klarar sig utmärkt utan den sorts Verstehen som är något annat än vanlig förståelse. Den tredje är att utforskandet av de två största labyrintherna, Heideggers och Gadamers, väl inte är helt bortkastad tid men åtminstone i Gadamers fall näppeligen ger rimligt utbyte för mödan".

Aant Elzinga och Andrew Jamison har utgivit *Cultural Components in the Scientific Attitude to Nature: Eastern and Western Modes?*, Forskningspolitiska institutet, Lund 1981.

Sven Ove Hansson, som är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, har gjort ett första utkast till en filosofisk ordlista. Den ser ut så här:

analytisk filosofi. En riktning med huvudprincipen att ingenting är så självklart att det inte med hjälp av vederbörliga definitioner och klarlägganden kan göras fullständigt obegripligt.

cirkeldefinition. En utsaga som söker redovisa innebörden i en term, och som antingen implicit eller explicit, i det sistnämnda fallet dock i regel bakom ett kamouflage av långa och intetsägande fraser, vilka för läsaren förvirrar sammanhanget, ändå är en cirkeldefinition.

deduktion. Den slutledningsmetod varmed den filosofistuderande ur de båda premisserna "Jag klarade ingen av uppgifterna på logiktentan" och "Man måste ha flera rätta svar för att bli godkänd på en skrivning" drar slutsatsen "Jag går på krogen i kväll".

dialektisk process. Något som författaren inte förstått, men gärna vill ge intryck av att ha ett djupare slags insikt om.

disputation i filosofi. Invigningsritual för en kategori blivande arbetslösa.

feedback, se återkoppling.

filosof. Person som sysslar med en akademisk disciplin och som inte kan definiera vad denna disciplin handlar om.

hedonist. Person som håller den egna lustan i schack för att använda all sin tid åt att skriva artiklar om att lustan är det högsta goda.

självreferens, se självreferens.

spekulation. Begreppsanalys utförd av en filosof man ogillar.

språkfilosofi. Utredning av vad begrepp och konstruktioner i de naturliga språken skulle innebära, om de naturliga språken närmare än vad som är fallet anslöt sig till de begrepp och konstruktioner som studeras inom språkfilosofin.

transcendental filosofi. En riktning vars huvudprincip är att det dunkelt sagda är det filosofiskt tänkta.
återkoppling, se feedback.

Med detta nummer av Filosofisk tidskrift medföljer ett inbetalningskort som används vid förnyandet av prenumerationen. Med inbetalningskortet kan man även beställa tidigare utkomna nummer av tidskriften. Nästa nummer utkommer i april.

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Georg Henrik von Wright* är professor vid Finska Akademin i Helsingfors. *Hans Mathlein* är lärare i praktisk filosofi i Stockholm. *Rolf Lindborg* är docent i idé- och lärdoms historia i Lund. *Zalma Puterman* är forskningsassistent och lärare i praktisk filosofi i Uppsala. *Konrad Marc-Wogau* är professor emeritus i teoretisk filosofi i Uppsala. *Peter Gärdenfors* är docent i teoretisk filosofi i Lund.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

TVÅ NYHETER:

Karl R. Popper:
DET ÖPPNA SAMHÄLLET
OCH DESS FIENDER

Del 2: Hegel och Marx

Nu i bokhandeln! *Ca-pris 125:–*

Del 1: Platon, tidigare utkommen! *Ca-pris 98:–*

Hans Rosing:
MEDVETANDETS
FILOSOFI

En bred och grundläggande genomgång av förhållandet mellan medvetande och materia, som det behandlas hos en rad filosofer från Platon till de moderna, t ex Wittgenstein.

Utkommer i mars! *Ca-pris 92:–*

AKADEMILITTERATUR

Postadress: Box 500 50, 104 05 Stockholm.

ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-188-9