
FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 4
1986



*Staffan Carlshamre
Sören Halldén
Carola Sandbacka
Svante Bohman
Ingmar Persson*

*Filosofins metaforer
Allvarsmannen inför ordspråken
Moral och godhet
Medvetandets problematik
Rosings misslyckade illusionist-
nummer*

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 4 · 1986 · ÅRGÅNG 7

<i>Staffan Carlshamre</i>	Filosofins metaforer	1
<i>Sören Halldén</i>	Allvarsmannen inför ordspråken	13
<i>Carola Sandbacka</i>	Moral och godhet	21
<i>Svante Bohman</i>	Medvetandets problematik	32
<i>Ingmar Persson</i>	Rosings misslyckade illusionist- nummer	36
	Recension	39
	Notiser	47

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

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 och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162618 (arb), 08 7686512 (bost)

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris SEK 100:—, lösnummer 30:—/ex (för 1986 80:— resp 25:—), postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Holms Gårds tryckeri, Edsbruk 1986

Staffan Carlshamre

Filosofins metaforer — några reflektioner i anslutning till Derrida

Det mesta av vad Jacques Derrida har skrivit handlar, på det ena eller andra sättet, om filosofins retorik, och därmed om de "troper" och retoriska figurer som präglar filosofins språk. Men han har också ägnat ett par uppsatser speciellt åt begreppet metafor, och metaforers plats i det filosofiska språket. Den viktigaste av dessa uppsatser är "La mythologie blanche", i samlingen *Marges* från 1972 (i engelsk översättning som "White Mythology", i *Margins of Philosophy*, 1982). Följande artikel försöker i all enkelhet presentera en del av vad Derrida har att säga om metaforer inom filosofin, i huvudsak med utgångspunkt från "La mythologie blanche".

Citat från Derrida och Hegel är översatta av mig. För Derrida ges sidhänvisningar till både den franska och den engelska utgåvan av *Marges*, med de franska sidorna först. Platoncitaten är ur Dalsjös översättning. Den avslutande strofen är hämtad ur *Zen. En zenbuddhistisk antologi*, redigerad av Elin Lagerkvist.

1. Filosofins språk

Det är en vanlig observation att filosofiska facktermer ofta har ett metaforiskt ursprung, att de har betecknat konkreta, "sinnliga" fenomen innan de fick sin nuvarande abstrakta innebörd. För en svensk är detta ofta uppenbart i fråga om vår inhemska vokabulär, med ord som "begrepp", "begripa", "förstå", "inse" etc, men det gäller i minst lika hög grad för den internationella terminologin med dess rötter i grekiska och latin. Det är också en standardåsikt att dessa metaforer inte längre är "levande", utan "döda" eller "slitna" metaforer.

Till dessa föregivna fakta har man traditionellt förhållit sig på två motsatta sätt. I "ekonomiska" termer, som spelar en viss roll för Derrida i det här sammanhanget, kan man säga att man antingen betraktat

de filosofiska metaforernas död som en *vinst*, eller som en *förlust*.

Enligt det första betraktelsesättet är metaforernas död det oundgängliga villkoret för att frigöra filosofins termer från det sinnligt konkreta, och möjliggöra för filosofen att tala "bokstavligt" om abstrakta och intellektuella ting. Förmodligen delas detta betraktelsesätt i någon form av nästan alla fackfilosofer, men Derridas huvudexempel är Hegel, för vilken den här processen är ett exempel på en dialektisk "Aufhebung", ett "upphävande" i den dubbla betydelsen av förintelse och upphövande.

Det andra betraktelsesättet har varit vanligare bland tänkare som förhållit sig kritiska till filosofi eller metafysik i allmänhet. Enligt detta har det filosofiska språket, i takt med att dess metaforiska innehåll nöts bort, förlorat sin konkreta innebörd utan att denna förlust kompenserats av någon motsvarande vinst på annat håll. Endast genom etymologiskt arbete kan de filosofiska termerna återges sitt innehåll. Derrida nämner Nietzsche som exempel på denna etymologiska inställning. Det är naturligt att här också tänka på Heidegger, även om Derrida säkerligen betraktar hans fall som betydligt mer komplicerat än så. Det är också denna inställning som, via en passage hos Anatole France, fått ge "La mythologie blanche" dess titel. I "Jardin d'Epicure" ger denne en etymologisk översättning av en filosofisk utsaga, som får den att låta som en "Vedisk hymn". I samband därmed låter han en av sina personer säga att metafysiken är vår "vita" (bleka, anemiska) mytologi.

Derridas syfte är inte att ta ställning för den ena eller andra sidan i denna konflikt, även om han tveklöst håller med etymologisterna om att den metaforiska bakgrunden till vårt filosofiska språk är av mer än historiskt intresse. Hans syfte är i stället att "dekonstruera de metafysiska och retoriska schemata" (256, 215) i termer av vilka striden förs. Detta involverar bl a en diskussion av begreppet "metafor" självt, dess plats inom filosofin och dess eget metaforiska ursprung, och av de metaforer med vars hjälp de inledande självklarheterna formulerades: tal om "levande" och "döda" metaforer, "slitna" metaforer etc.

För den som känner till något om Derridas filosofi kan kanske en allmän förutsägelse om hur Derrida "borde" behandla den här typen av problem vara till glädje. Det klassiska metaforbegreppet, och de antydda alternativa sätten att se på metaforers historia i språket, bygger på en uppsättning begreppsliga oppositioner, motsatspar. Först och främst, naturligtvis, själva motsättningen metaforisk/bokstavlig, men

också sådana oppositioner som den mellan arbiträra och motiverade tecken, och den mellan synkroni och diakroni.

Att i ett begrepp läsa en metafors dolda historia, är att privilegiera *diakronin*, på bekostnad av systemet, och satsa på /miser sur/ den *symbolistiska* uppfattning om språket som vi har pekat ut i förbigående: om också aldrig så väl dolt så måste bandet mellan betecknande och betecknat ha varit och förbli ett band av naturnödvändighet, av analogisk delaktighet, av likhet (255, 215).

Derridas allmänna strategi i sådana här sammanhang är att underkänna själva motsättningen, normalt genom att appellera till någon mera "grundläggande" nivå där den inte längre är giltig, samtidigt som han, delvis av "taktiska" skäl, tenderar att ta parti för "lågstatusledet" i det givna motsatsparet. I det här fallet betyder det att han skulle underkänna distinktionen bokstavlig/metaforisk, men att hans position mer träffande kan uttryckas så att allt språk är metaforiskt, än på det motsatta sättet.

2. En klassisk metafor teori

En normerande traditionell idé om metaforer, åtminstone i teoretiska sammanhang, är att varje metafor kan göras om till en bokstavlig beskrivning. Dess formel är "ett ord för ett annat", och ordningen återställes genom att det undanträngda uttrycket återinsätts på sin rättmätiga plats. Aristoteles klassiska beskrivning (*Poetiken*, 1457b) följer, eller kanske snarare skapar, det här mönstret. Metaforen bestäms som en sorts *substitution*: av genus för species, av species för genus eller av species för species. Förutom de tre uppräknade fallen urskiljer Aristoteles ett fjärde, analogin. Denna involverar egentligen fyra termer, grupperade i par, där A förhåller sig till B som C förhåller sig till D. I en sådan situation kan t ex B och D metaforiskt substituera för varandra. Aristoteles exempel: Ares förhåller sig till sin sköld som Dionysos förhåller sig till sin bägare, alltså kan man metaforiskt kalla bägaren "Dionysos sköld", eller skölden "Ares bägare". Inget av detta hotar det bokstavligas hegemoni. Men, säger Derrida, i samband med analogin och sitt exempel på en sådan noterar Aristoteles två exempel som inte riktigt stämmer med bilden.

Det ena är att något av leden i analogin kan sakna "eget" namn. "Solen sår sina strålar" är en metafor som utnyttjar likheten mellan såningsmannen och hans verksamhet i förhållande till säden å ena sidan,

och solen och dess verksamhet i förhållande till solstrålarna å den andra. Men denna solens verksamhet kan bara betecknas metaforiskt, den saknar bokstavlig beteckning. Med detta får metaforen en sorts kreativitet i förhållande till det bokstavliga skiktet i språket. Ungefär så har man väl tänkt sig det metaforiska införandet av den filosofiska terminologin, ”sinnliga” fenomen har fått ge namn åt ”intellektuella” i den takt man uppmärksammat dem.

En ännu större avvikelse från mönstret utgör, enligt Derrida, ett av Aristoteles i förbigående berört exempel: i stället för att referera till den bokstavliga skölden som ”Ares bågare”, så kan man tala om den som ”bågaren utan vin”. Skillnaden är att i detta uttryck står metaforen på egna ben, ingen bokstavligt menad beteckning knyter den till sin referent.

Men detta tillvägagångssätt kan, även om Aristoteles inte säger det, följas och kompliceras i det oändliga. Då ingen referent bokstavligen (proprement) omnämns i en sådan metafor, förs figuren bort på äventyr: i en lång implicit fras, i en hemlig berättelse om vilken ingenting försäkras oss att den kommer att leda tillbaka till en bokstavlig beteckning (au nom propre) (290, 243).

3. Några meningsteorier

En övertänkt uppfattning om hur metaforer fungerar i teoretiska texter måste förmodligen bygga på en teori om språklig mening i allmänhet, och speciellt om hur den ”bokstavliga” innebörd är beskaffad mot vilken den metaforiska kontrasteras, och som tänks komma även metaforen till del sedan den slitits ut. För att ha litet bakgrund skall jag börja med att skissera en mycket enkel sådan teori — den är säkert felaktig, men lite insikt om dess brister kan, hoppas jag, i någon mån problematisera föreställningen om vad det innebär att en metafor dör. Den insikt jag vill nå fram till är att viktiga metaforer inte kommer ensamma, utan i sammanhängande grupper, system. För detta ändamål vinnande antyder jag fortsättningsvis hur en något, om också inte mycket, mer realistisk meningsteori kunde se ut, samt anför några exempel på sammanhängande metaforsystem ur vardagsspråket. Ingenting i detta avsnitt anknyter direkt till Derrida.

Ett icke ovanligt sätt att se den bokstavliga meningen hos en deskriptiv term är som en uppsättning kriterier för tillämpningen av termen. ”Guld” är, för att ta ett klassiskt exempel vars specifika brister inte spelar någon roll här, en gul, mjuk metall. Att ett uttryck används

metaforiskt betyder inte att det används godtyckligt, så rimligtvis är också den metaforiska användningen styrd av kriterier, som naturligtvis skiljer sig från de bokstavliga. Att någon "har ett hjärta av guld" betyder inte att vederbörande har ett hjärta av gul, mjuk metall, men att det *finns* kriterier för tillämpningen av denna metafor inser man lätt genom att aktualisera några fall där den vore klart malplacerad. Men om detta är sant skulle man ju kunna eliminera metaforen genom att införa ett nytt uttryck, styrt av samma kriterier som det relevanta metaforiska bruket av det gamla, så fort detta fått en någotsånär institutionaliserad form. Det nya uttrycket skulle bokstavligen beteckna vad det gamla betecknade metaforiskt. Samma effekt kan naturligtvis uppnås genom att man helt enkelt glömmer bort det gamla uttryckets metaforiska ursprung, och detta är, enligt denna teori, precis vad som händer när metaforer dör.

Den här meningsteorin är, som sagt, alldeles säkert felaktig, eller åtminstone så grov och överförenklad att den är otjänlig som bakgrund till en teori om metaforer. Jag återkommer strax med en något mer sofistikerad teori. Det viktigaste draget hos den, för våra syften, är att den tar för givet att skillnaden mellan en levande och en död metafor ligger i huruvida den som använder den är *medveten* om den metaforiska bakgrunden eller inte. En metafor dör när man "glömmer" att den är en metafor. Denna förutsättning måste naturligtvis ifrågasättas av den som vill hävda att t o m en fackterm som lånats in i ett språk med sin nuvarande innebörd, fortfarande kan påverkas av sitt metaforiska ursprung i ett annat språk och en annan tid. Måste den metaforiska effekten vara beroende av medvetandet?

För att inse att detta inte är så självklart räcker det att ersätta den ovan antydda empiristiska meningsteorin med en annan teori ur samma tradition. Jag tänker på den teori om "teoretiska termer" som Carnap utvecklade sedan han övergett tanken att sådana termer skulle gå att "reducera" till observationstermer, och som sedan kom att fungera som den logiska empirismens standardteori för mening. Grovt antydd säger denna teori att meningen hos ett uttryck består av två komponenter: en "systematisk" och en "empirisk". Den systematiska komponenten består i de logiska relationer uttrycket inom ett språk upprätthåller till andra uttryck, den empiriska komponenten har att göra med uttryckets roll i härledningen av empiriska förutsägelser inom en teori. Om man så vill är detta en "strukturalistisk" meningsteori: meningen hos ett uttryck bestäms av dess roll i ett språkssystem.

Med hjälp av denna teori kan man formulera en rikare bild av metaforers roll i språk och tänkande. En intressant metafor är inte bara ett lösryckt uttryck, analogiskt applicerad på ett främmande område. Den för också med sig en struktur, ett system av sammanhängande uttryck. Så kan metaforen fortsätta att verka efter det att medvetandet om den försvunnit: den struktur den förde med sig fortsätter att organisera tänkandet på det "nya" området. Är detta sant så är de isolerade metaforer ur vardagsspråk och poesi som brukar få illustrera filosofisk litteratur på området föga upplysande exempel.

De filosofiska metaforer som intresserar Derrida bildar mycket riktigt sammanhängande system, men innan vi går över till dem skall jag ta några exempel från annat håll.

I sin bok *Metaphors We Live By* driver Lakoff och Johnson tesen att metaforer, och speciellt system av sammanhängande metaforer, spelar mycket stor roll för att organisera vårt sätt att tänka på de flesta områden. Två av deras exempel på "strukturella" metaforer är "Argument is war" och "Time is money", som de menar influerar hela vårt (eller åtminstone amerikaners) sätt att tänka på argumentering respektive tid. Här är en del av de uttryck med vilka de försöker belägga sin tes:

ARGUMENT IS WAR:

Your claims are *indefensible*.
He *attacked every weak point* in my argument.
His criticisms were *right on the target*.
I *demolished* his arguments.
I've never *won* an argument with him.
You disagree? Okay, *shoot!*
If you use that *strategy*, he'll *wipe you out*.
He *shot down* all of my arguments.

TIME IS MONEY:

You're *wasting* my time.
This gadget will *save* you hours.
I don't *have* the time to *give* you.
How do you *spend* your time these days?
That flat tire *cost* me an hour.
I've *invested* a lot of time in her.
I don't *have enough* time to *spare* for that.

Samtliga de anförda uttryckssätten skulle förmodligen kunna anföras som exempel på "döda" metaforer ur vardagsspråket. Poängen är naturligtvis att det finns kulturer för vilka synen på tiden som en begränsad resurs är fullkomligt främmande, och att detta spelar roll; liksom

det skulle göra skillnad om den grundläggande metaforen för argumentering vore hämtad t ex från något samarbetsprojekt med gemensamt mål ("att argumentera är att bygga en bro"). Att vi inte tänker på de här uttryckssätten som metaforiska hindrar inte metaforerna från att verka — det kanske tvärtom gör dem effektivare.

4. Några filosofiska metaforsystem

Det är alltså sådana här system av filosofiska metaforer som intresserar Derrida. Jag skall här bara ta två exempel, varav det första spelar stor roll i "La mythologie blanche", medan det andra är hämtat från annat håll.

Den metafor kring vilken "La mythologie blanche" huvudsakligen är organiserad är den filosofiska "grundmetafor" som beskriver *tänkande* som en form av *seende*. Denna får sitt klassiska uttryck i liknelsen mellan solen och det godas idé i Platons Staten:

Vad det goda är i tankens värld i förhållande till tankeförmågan och tankens föremål, det är sålunda solen i den synliga världen i förhållande till synförmågan och de sedda föremålen.

Till denna metafor är många av de filosofiska termer vi ärvt från grekerna knutna, sådana termer som *idé* (av eido, att se) och *fenomen* (av faino, med betydelser som att "lysa", "skina", "bringa i ljuset" etc). Den senare traditionen har också flitigt utnyttjat och byggt på den här metaforen: "det naturliga ljuset" lyser upp medvetandet hos rationalister och upplysningsfilosofer, kunskap bygger på vad man "klart och tydligt inser", det "självklara" står mot det "dunkla", och kanske det "svåröverskådliga" etc.

Hit hör också, för Derrida, alla de tankemotiv som är förknippade med spelet mellan det "synliga" och det "osynliga", det "dolda" och det "uppenbarade" (det är viktigt för Heidegger att *aletheia*, med standardöversättningen "sanning", också kan betyda "det ofördolda") — och därmed det som för Derrida är grundmotsättningen i hela den filosofiska traditionen, paret närvaro/frånvaro. (Tanken på sanningssökande som ett avslöjande/avtäckande är också relaterad till det sexuella metaforsystem som intresserat Derrida på många ställen, t ex i diskussionen, i *Eperons* (1978), av Nietzsches "sanningen är en kvinna".)

Denna visuella metafor präglar, enligt Derrida, fortfarande i hög grad den moderna filosofin, något som han i *La voix et le phenomene* för-

sökt visa beträffande Husserl. Som symbol för den utnyttjar han i "La mythologie blanche" *solen*, och en viktig tes är att begreppet metafor självt bara kan definieras inom denna övergripande metafor. Metaforen är, med en typisk vits, en "heliotrop".

Ett mera komplext exempel är den metaforiska/metonymiska struktur som är knuten till ordparet *soma/sema* i klassisk grekiska. *Soma* betyder naturligtvis *kropp*. Den för filosofer mest kända betydelsen hos *sema* är *tecken*, men ordet kan också betyda *grav* (möjligen genom en metonymi: det betecknar troligen från början inskriptionen på gravmonumentet). Associationen mellan människokroppen och en grav hos Platon är ju välbekant, och finns på flera ställen, men i följande passage från dialogen *Kratylos*, där Sokrates skall förklara varför kroppen heter just "soma", vävs alla betydelserna samman:

Sokrates: Detta ord kan förklaras på ganska många sätt, äfven om man blott gör en liten ändring. Somliga säga, att kroppen (*soma*) är själens graf (*sema*), där hon är begravd för närvarande. Och emedan själen med kroppen ger till känna och betecknar allt hon vill beteckna (*semainein*) så kallas han på detta sätt likaledes riktigt *sema* (*tecken*). Men i synnerhet synes mig detta ord vara bildadt och använt af Orphikerna i den meningen, att själen lider straff för det hon har att umgälla och att hon, för att bli bevarad, har detta omhölje liksom ett fängelse. Detta är således för själen, till dess hon betalt sin skuld, just hvad det heter: ett förvaringsrum (*soma*), utan att en bokstav behöver ändras.

Hur ser den här strukturen ut? Den innehåller åtminstone följande komponenter, som var och en är en exemplarisk aristotelisk "analogi".

(a) Metaforen *grav/kropp*: graven förhåller sig till den begravde som kroppen förhåller sig till själen.

(b) Metaforen *grav/tecken*: tecknet är den grav i vilken meningen är nedlagd, och bevaras.

(c) Metaforen *kropp/tecken*: relationen mellan tecknet och meningen är i sin tur analog med relationen mellan kropp och själ, meningen "besjäl" ordet.

Här finns alltså en uppsättning metaforer baserade på likheten mellan relationerna *kropp/själ*, *grav/kropp*, *tecken/mening*, men dessa understöds naturligtvis av den fonetiska likheten mellan de inblandade orden, och skulle kanske aldrig "uppmärksammas" utan denna — det handlar lika mycket om vitsar som om metaforer. Har nu dessa vitsar någon betydelse för förståendet av den efterföljande traditionen?

Att (a) har spelat roll vid utvecklingen och konsolideringen av det Platonska själsbegrepp som fortfarande, via Augustinus och Descartes,

i hög grad influerar vårt sätt att tänka om kropp och själ är väl tämligen självklart, och jag skall inte argumentera för det här. I uppsatsen "Le puits et la pyramide" har Derrida försökt visa hur (b) styr Hegels språkfilosofi, tecknet är en *pyramid*, under vilken meningen finns gömd och bevarad. Så här låter det i paragraf 458 av *Encyklopedie der Philosophischen Wissenschaften*:

Tecknet är en omedelbar åskådning, som representerar en fullständigt annan betydelse än som naturligt tillhör den; det är den pyramid in i vilken en främmande själ har förflyttats, och där denna bevaras.

Den tredje analogin, mellan det meningsfulla tecknet och den besjälade kroppen, har Derrida analyserat hos Husserl, i *La voix et le phénomène*, men tanken att meningen "besjälas" tecknet återfinns också på många andra håll. Här är naturligtvis också samspelet mellan de olika metaforerna betydelsefullt: (a) understöder bilden av själen som en från kroppen självständig entitet, kopplad till denna med ett rent kontingent band, men därigenom kommer (c) att influera synen på språklig mening i samma "reifierande" riktning. Den "själ" som blir metafor för tecknets mening är själv redan metaforiskt koncipierad (jfr citatet som avslutar avsnitt 2 ovan).

5. En filosofisk metaforik?

Med detta borde ens nyfikenhet vara väckt på det projekt som Derrida kallar filosofins "metaforik", en teori om metaforens plats och funktion inom det filosofiska språket. I vilken utsträckning förekommer metaforer i den filosofiska traditionen? Vilka är de viktigaste? Är de väsentliga eller eliminerbara? Intressanta frågor, kan det tyckas, men tyvärr är en sådan teori, enligt Derrida, omöjlig redan av principiella skäl. Det för oss viktigaste skälet berör själva begreppet metafor, men för bakgrundens skull börjar vi med ett annat. Det filosofiska språket är så genomsyrat av metaforer att där inte finns begreppsliga resurser att formulera en (bokstavlig) teori om metaforens roll i filosofin.

metaforen verkar involvera användningen av det filosofiska språket i dess helhet, inget mindre än användningen av det språk som kallas naturligt i filosofisk diskurs, användningen av naturligt språk *som* filosofiskt språk (249, 209).

Alla grundläggande filosofiska begrepp ("filosofem") svarar, får vi veta litet senare, mot "troper" eller "figurer". Men också om filosofins

språk självt är alltigenom metaforiskt, så kunde man tänka sig att filosofins metaforik skulle låta sig formuleras från någon punkt utanför filosofin, t ex inom språk- eller litteraturvetenskap. Men inte heller detta är möjligt enligt Derrida, och skälet är att begreppet metafor självt är ett filosofem, ett "metafysiskt" begrepp, och alltså självt metaforiskt.

Om man ville föreställa sig och klassificera alla filosofins metaforiska möjligheter, så skulle minst en metafor alltid förbli utesluten, utanför systemet: den, åtminstone, utan vilken begreppet metafor inte kan konstrueras, eller, för att synkopera en hel resonemangskedja, metaforen metafor (261, 220).

Någon samlad beskrivning av denna metafor får vi inte av Derrida, och i själva verket har han förmodligen ingen enstaka metafor i tankarna. Det handlar snarare om att metaforbegreppet är "solidariskt" med hela fältet av filosofiska metaforer. Ett viktigt tema har vi redan berört: förbindelsen mellan metaforbegreppet och begreppet idé, som i sin tur är knutet till det metaforsystem som solen fick symbolisera. Bakom distinktionen mellan bokstavliga och metaforiska uttryckssätt ligger tanken på språklig kommunikation som uttryck för idéer, vars identitet och innehåll för talaren är givna oberoende av hur de uttrycks. Man väljer en metafor framför en bokstavlig beskrivning av estetiska, ekonomiska ("för att spara en lång utläggning"), eller pedagogiska skäl, men detta berör inte det uttryckta innehållet.

Allt det i talet (*discours*) om metaforen, som passerar genom tecknet *eidos*, med hela dess system, artikuleras inom analogin mellan förnuftets blick (l'égard du *nous*) och sinnets blick, mellan den intelligibla och den synliga solen (303, 253f).

En annan metafor som Derrida fäster vikt vid i sammanhanget är den "ekonomiska" och numismatiska bild, till vilken själva talet om en metafor som "sliten" förmodligen hör. Den metafor som någon "myntat" slits under vandringen från hand till hand, så att bilden slutligen helt utplånas. (En effekt av just denna metafor är att den för med sig en kontinuitetsförutsättning: metaforen slits undan för undan, snarare än t ex transformeras då och då.) Derrida berikar denna ekonomiska metafor med en ny term: "usure", som skall förena idéerna om en metafors användning och nötning med föreställningen om den "vinst", det "mervärde" som uppstår för tänkandet i själva cirkulationsprocessen ("usure" är, normalt betraktad, en homonym på franska med betydelseerna "nötning" och "ocker").

En tredje metafor är naturligtvis den som ligger i själva termen "me-

tafor", från verbet metafero, att "föra över", "förflytta". I detta ligger distinktionen mellan ett ords egentliga tillämpningsområde, och det område där det används oegentligt, i "överförd" bemärkelse. Förutom de spatiala metaforerna finns här en koppling till ett semantiskt system vars filosofiska roll intresserat Derrida i många sammanhang: "la valeur du propre — *idion, proprium, eigen*". Termer som "autentisk", "egentlig", "äkta" spelar ju stor roll i många filosofiska texter — bl a hos Heidegger. (Men räkna också förekomsterna av fraser som "i egentlig mening" eller "egentligen finns det naturligtvis inga X" i den analytisk-filosofiska litteraturen.) Ordet "propre" förenar sig i många betydelser, och saknar direkt motsvarighet på svenska. I olika sammanhang kan det översättas med "egen", "egentlig", "passande" etc. Men det har också en förbindelse, via "egendom", till det ekonomiska komplexet.

(Inför den här typen av översättningsproblem kan man reagera på olika sätt. Många analytiska filosofer uppfattar det väl närmast så att det som med nödvändighet försvinner i en översättning saknar filosofisk relevans — översättning kunde t o m tänkas fungera som ett filter för filosofiskt brus! En diametralt motsatt ståndpunkt vore att filosofi bara kan bedrivas på vissa utvalda språk — Heidegger tenderar väl ditåt, med grekiska och tyska som filosofiskt överlägsna media. Derrida är mera neutral: hans *studieobjekt* är snarast relationen mellan filosofiska åsikter och de språk i vilka de uttrycks — även om begreppet "språk" måste behandlas med försiktighet i sammanhanget.)

6. Och så föll botten ur

Det finns också ett annat värde som hos Aristoteles är knutet till idén om en egentlig (propre) mening hos varje term. "Le propre" är egentligen för varje ord att ha *en* mening.

Entydighet är språkets väsen, eller bättre dess *telos*. Ingen filosofi, som sådan, har någonsin förnekat detta aristoteliska ideal. Det är filosofin. Aristoteles erkänner att ett ord kan ha flera meningar. Det är ett faktum. Men detta faktum har rätt till inträde i språket bara i den mån mångtydigheten inte är oändlig, när de olika innebörderna är begränsade till antalet, och framförallt tillräckligt *åtskilda*, så att var och en förblir en och möjlig att identifiera. Språket är det det är, språk, bara så länge det förmår bemästra och analysera mångtydigheten (295, 248).

Det är svårt att tänka sig en analytisk filosof som inte i någon mån känner igen sig i den här beskrivningen, och det är mot bakgrund av den som man skall se Derridas helgerån att skapa nya termer för att införa nya "mångtydigheter" och sudda över skillnader, snarare än för att markera distinktioner. Den ovannämnda "usure" är ett exempel, hans mest berömda nyskapelse, "la difference" ett annat. Det klassiska metaforbegreppet är anpassat till det här entydighetsidealet, och det är det som hotas vid en attack på själva distinktionen bokstavlig/metaforisk. (Den moderne metaforforskare som Derrida nämner med störst respekt är I A Richards, och det kan vara värt att notera att dennes *Philosophy of Rhetoric*, förutom en teori om metaforer också innehåller en allmän meningsteori i vilken han tar starkt avstånd från tanken att ett ord har ett bestämt antal innebörder.)

Ett nyckelord hos Derrida är *jeu*, "spel" eller "lek", som ofta får karaktärisera språk och språklig verksamhet. Idén om språket som ett spel, med schack som standardexemplet, är ju helt allmän i vårt århundrades filosofi, men det är inte den innebörden hos "jeu" som är den centrala för Derrida. Lite närmare kommer man om man tänker på barns lekar i stället — de följer regler men det finns ett "spelrum" för förändring och innovation under spelets gång. Allra viktigast är dock just detta "spelrum", det "spel" som finns i en mekanism, delarnas frihet att röra sig på egen hand. Det är detta "spel" i språket som filosofen försöker kontrollera och reducera genom definitioner, analyser, formalisering. Och det är denna kontroll som hotas av de meningsskapande mekanismerna i språket, "troperna" — främst metafor och metonymi. Den klassiska metaforteorin är i sin tur ett kontrollinstrument, en mekanism som skall hålla metaforen på plats. Men också i denna mekanism finns ett spel. Det faktum att själva begreppet metafor inte låter sig definieras i bokstavliga termer, liksom att metafor kan byggas på metafor i en process utan slut, innebär från den här synpunkten att spelet alltid tar hem spelet — i stället för den "grund" filosofin söker och kräver öppnar sig en "avgrund" i språket, en polysemi oåtkomlig för all kontroll.

Så skedde det.

Jag ville rädda den gamla stävan,
då bambuvidjan höll på att brista.

Till slut föll botten ur.

Intet vatten mer i stävan!

Ingen måne mer i vattnet!

□

Sören Halldén

Allvarsmannen inför ordspråken

”Föret är trögast i portgången”, ”Den som hugger efter mycket mister ofta hela stycket”, ”Det man inte har i huvudet, får man ha i fötterna” — i ett samhälle med fylligt kulturutbud förefaller sådana stäv en aning torftiga. Från mina ungdomsår minns jag hur fadda de kändes, när det alltför ofta hände att de citerades med förnumstigt tonfall, och menande åtbörder. Till genren hör en stereotypi som ibland blir prövande.

Senare, när jag själv försökt att förklara livets realiteter för mina barn, har jag då och då i tysthet kommit att tänka på dylika visdomsord, och ibland reflekterat över deras pregnans och väsentlighet. Kanske har mina egna erfarenheter gjort dem intressantare?

I en provokativ artikel i Dagens Nyheter har Anna Christensen jämfört ordspråksvisdomen med modern samhällsvetenskap. Hon anspelar på det välbekanta förhållandet att många samhällsvetenskapliga forskningsresultat har en prägel av självfallenhet. När universitetsfolket påstår att underprivilegierade inte kan utnyttja samhällets förmåner, är nyhetsvärdet dåligt. Ordspråket ”När det regnar manna från himlen har den fattige ingen sked” innehåller samma information. ”Forskarnas upptäckter påminner mig ofta om Columbus ’upptäckt’ av Amerika. Indianerna hade visserligen redan upptäckt Amerika, eftersom de bodde där, men det räknades inte, för de var inte européer. På samma sätt räknar inte forskningen med de kunskaper och erfarenheter som finns samlade hos vanligt folk.”

Kritik av samma slag kan riktas mot oss som är verksamma inom vetenskapsteorin. På ett egendomligt sätt har man lyckats glömma bort ”de kunskaper och erfarenheter som finns samlade hos vanligt folk”. Vetenskapsteorin har blivit en teori för ett skriftligt kunnande som bärs upp av särskilda inrättningar. Universitetstraditionerna hör självfallet dit, och till nöds kan man intressera sig för de babylonska prästernas anteckningar om stjärnhimlen. Men den breda kunskap som traderats muntligt och som måste ha existerat sedan mycket lång tid tillbaka har

lämnats utanför.

Är detta enklare vetande ointressant? Om så verkligen vore fallet borde dess villkor och uppbyggnad ändå vara av principiellt intresse. Vad slags insikter är det fråga om, vad har det för slags grund, hur skiljer det sig från den mer akademiska kunskapen? Detta är frågor som borde vara centrala för vetenskapsteoretikern. Ändå har de nonchaleras.

Om man ser på dem ur den synvinkeln blir ordspråken återigen intressanta. Och vi kan börja jämföra dem med den vanliga vetenskapens hypoteser och leta efter likheter och olikheter. Skall vi räkna med att ordspråksvisdomen utvecklas enligt samma regler som vanlig vetenskap? Låt oss se på "Föret är trögast i portgången"? Är denna jämförbar med gravitationsläran? Eller skall vi börja leka med den tanken att det finns en alternativ logik, som skiljer sig från den vanliga?

Två fallgropar väntar här på den oförsiktige. En risk är att han alltför stelbent tillämpar kända föreskrifter och att han då underskattar ordspråkstraditionens egenart. En annan möjlighet är att han känner exotismens lockelse och börjar fantisera om okända kunskapsvägar.

Personligen har jag svårt att tro att ordspråkens logik skiljer sig från den vanliga. Ändå kan tillämpningsvillkoren vara väsentligen olika.

1. En motsägande bild av verkligheten?

Låt mig genast ta upp en skiljaktighet som är betydelsefull. Det har påpekats att ordspråken ibland motsäger varandra. Låt mig citera Fredrik Ström: "Ordspråken te sig som axiom. De utgöras av kategoriska påståenden. De taga ingen notis om undantagen. Det är regeln som ristats i stenen. Men ibland händer det, att de förskjutna undantagen resa sig, protestera och taga hämnd, antingen så, att de haka sig fast vid det regelrätta ordspråket som en svans, ibland en svans med en humoristisk knorr på, eller också så, att undantaget skapar sig ett eget nytt ordspråk, lika kategoriskt som det förra. Så uppstå en hel rad av mot varandra stridiga ordspråk, som kämpa en hopplös kamp med varandra. Intet kan segra, ty båda ha rätt, båda spegla det evigt växlande, motstridiga livet."

Motsägelserna är kanske inte så vanliga, men de förekommer. Den som sätter sin lit till talet om portgångsföret får kanske höra att "Slutet är värst". Inför "Det är kläderna som gör mannen" är det lätt att svara "Det är inte kåpan som gör munken". "Av klen fåle kan bli en god

häst" väcker hopp, liksom "Efter regn följer solsken", men detta släcks snabbt av "Den ena olyckan drar den andra med sig". Och när manschauvinisten hävdar att "Karl är karl, om ock inte större än en bytta", kan han få höra att "Icke alla äro karlar, som bära byxor".

Dessa motsatser är av principiellt intresse. Skall vi tala om "livets motsägelsefullhet" och försöka utlägga denna tanke i hegeliansk anda? Mer näraliggande är att jämföra med det akademiska livet och säga att folk har ju olika åsikter. Den som menar detta kan åberopa stäv som "För mycken lärdom gör rasande" och "Lärdom föder kiv och strid". Också ordspråkstraditionen är ju en lärdomstradition.

Emellertid tror jag inte att detta är hela sanningen. När två ordspråk motsäger varandra, måste man varje enskild gång fråga i vad mån motsägelsen är skenbar eller inte. Det finns ordspråk som uttrycker väsentligen skiljaktiga åsikter. Den som menar att man skall löna ont med gott accepterar inte att man skall betala tand för tand och öga för öga. I citatet ovan närmar sig Fredrik Ström emellertid en annan tankemöjlighet, nämligen den att de skenbart oförenliga påståendena *kompletterar* varandra.

Jag skall försöka utveckla denna kompletteringsidé, som onekligen är besvärlig. Sammanhanget blir någorlunda begripligt, om vi föreställer oss att de ordspråk som en enskild person sätter sin lit till ingår i en repertoar. Genom att presentera viktiga alternativ ger repertoaren honom en beredskap för problemlösning. Beroende på situationen använder han den ena eller den andra av schablonerna inom repertoaren.

I vissa lägen finner han att "kläderna gör mannen", i andra att "det är inte kåpan som gör munken". Detta betyder inte ofrånkomligen att repertoaren blir trivial; vi vet ju inte att den lämnar *allting* öppet. Motsatsförhållandet mellan de skilda satserna är alltför egenartat för att man skall ha rätt att hävda att någon av de två med nödvändighet skall vara tillämplig.

Låt oss inte glömma suggestionen hos de enskilda orden. Vid en läsning av de två satser jag just nämnt finner man exempelvis att ordet "munken" har en speciell funktion — det inriktar uppmärksamheten på sinnesförfattningen hos den som uppbär de yttre insignierna. Och själva nakenheten hos motsvarande term i den andra av de två satserna: "mannen", är suggestiv. Själv tänker jag mig här en person utan dramatiskt påträngande personlighetsegenskaper, en varelse som i sitt framträdande är litet diffus.

Eller låt oss jämföra "Tiden läker alla sår", med dess positiva ton,

och ”Ingen skall prisa dagen före kvällsringningen”, som varnar för optimism. Den ena talar om ”sår”, en metafor med rätt speciell syftning, den andra leder tanken till en okomplicerad vardag i vilken regelbundenheten kan brytas genom något oväntat. Syftningarna är skilda och inspirerar till utnyttjande i olikartade sammanhang.

Härmed kommer jag till kontexten och dess betydelse. Det enskilda ordspråket har sitt språkliga uttryck i en kort och kärnfull formulering, men det får inte restlöst identifieras med denna. I sin användning är det omgivet av en nimbus som underlättar tillämpningen. Uttrycket ”Kläderna gör mannen” får inte läsas som ”För varje människa gäller att vederbörande kommer att bedömas efter sitt yttre framträdande oavsett vad han har för personliga egenskaper”. Till uttrycket knyter sig benägenheter som har med tillämpningen att göra, ett sökande efter nyanseringar, en känsla av att uttrycket syftar på psykologiska *tendenser*, inte på ofrånkomliga konkreta sammanhang, och kanske också annat. Begränsningar i användningen av formeln begränsar själva tillgängligheten, gör att bäraren inte tänker på den. Det är heller inte så att motsäggande ordspråk brukar konkurrera i tillämpningsögonblicket — bara en av kandidaterna brukar infinna sig.

Ovan lekte jag med tanken att ordspråket kan jämföras med den vetenskapliga hypotesen. Men jag får nu erkänna att det är riktigare att låta jämförelsen gälla, inte det enskilda ordspråket, utan i stället ordspråksrepertoaren. De enskilda ordspråken fungerar endast som byggbitar, när ordspråkstraditionen beskriver verkligheten. Här får vi inte glömma att byggbiten består av dels en språklig kärna, dels benägenheter som har med tillämpningen att göra. Men det avgörande är uppsättningen av sådana byggbitar, den *repertoar* i vilken dessa ingår. Det är repertoaren som prövas, när ordspråken konfronteras med verkligheten.

2. Varför fungerar repertoaren?

Ibland ställer ordspråk säkert till med elände. Låt oss emellertid stanna inför en person som har glädje av sin ordspråksrepertoar. Eftersom ordspråk är oklara, ofta skamlöst metaforiska och dessutom saknar stöd i forskarsamhället, kan den utomstående betraktaren förväna sig. Hur är detta möjligt? Hur kan detta trams vara till någon hjälp?

En lösning är att den kritiske bedömaren helt djärvt gör gällande att repertoaren ifråga saknar sakligt innehåll. Genom totalgardering har den blivit innehållslös — vad som än händer, så finns ett ordspråk som

täcker saken.

Trivialiteter är ibland till stor nytta. Bl a hjälper de oss att mobilisera latent kunskap. Har man exempelvis ställt sig frågan om den akademiska utstyrelsen kan vara oväsentlig ur logisk synpunkt, leder detta fram till insikten att så verkligen är fallet.

Trivialitetshypotesen skall kanske inte avfärdas utan vidare. Men låt oss se om man kan förklara funktionsdugligheten på annat vis. Vi tänker oss då att ordspråksvisdomen har ett sakligt innehåll, att den inte innebär en totalgardering, att den i olika livssituationer ger en saklig ledning. Om så är fallet, finns det i så fall en förklaring?

Den vetenskapsteoretiskt bevandrade får här hänvisa till sk ”evolutionär kunskapsteori”. Juridikprofessorn Anna Christensen har formulerat den avgörande synpunkten på ett enkelt sätt i den ovan nämnda artikeln i Dagens Nyheter: ”Hur uppstår ett ordspråk? Någon kommer på en kort sentens som på ett fyndigt sätt sammanfattar hans erfarenheter. Om många människor tycker att sentensen stämmer också med deras erfarenheter, sprids den och blir så småningom till ett ordspråk, en kollektiv kunskap.”

Ordspråk som tillfredsställer får hemortsrätt i repertoaren, ordspråk som inte behagar elimineras. Genom en rensning, som innebär att de starkaste elementen överlever, så trimmas ordspråksrepertoaren till allt högre effektivitet.

Men vilka är villkoren för trimningen? Hur pass besläktade är de med villkoren för den akademiska kunskapens växt? Inom vetenskapsteorin är det brukligt att man åberopar tre huvudkriterier: trovärdigheten, räckvidden, enkelheten, och det händer ibland att ett fjärde blir omnämnd. Detta fjärde kriterium är den sk ”fruktbarheten”, en icke särskilt väldefinierad storhet.

Av vilken vikt är dessa kriterier vid ordspråksrepertoarens utveckling? Det är uppenbart att enkelhetskriteriet får en helt annan betydelse än det har inom vetenskapen. En vetenskaplig teori kan tillåtas fylla en bok, medan ordspråket får svårigheter att klara sig om det kräver mer än en inandning. En koncis och pregnant formulering är den första betingelsen, garanterar inte överlevnad, men ger god hjälp på vägen.

Kravet på räckvidd är ett krav på intressevärde, och måste av det skället uppfattas som väsentligt. Men vi får räkna med att de intressen som gynnas inte alltid är identiska med de som hävdar sig inom den akademiska traditionen. Urvalet blir ett annat, ibland plumpare, säkert mer livsnära. De indirekta värdena lär ha svårare att göra sig gällande, och

det som inte har en omedelbar slagkraft riskerar att snabbt glömmas bort, utan stöd av de lärdas auktoritet och skolsystemet.

Låt oss sedan se på trovärdigheten. Sådan har att göra med sanning och falskhet och frågan uppstår om man kan tala om någonting dylikt, när det gäller ordspråken, så oklara och så metaforiska som dessa är. Låt emellertid jämföra ”När katten är borta, dansa råttorna på bordet” med ”Även när katten är hemma, dansa råttorna på bordet”. Även den som inte vill säga att den ena av dessa satser är riktig och den andra är oriktig, kan finna en olikhet i verklighetsnärlighet mellan dessa. Onekligen är det så att en av dessa satser speglar verkligheten på ett trognare sätt än den andra.

Denna föreställning om verklighetsnärlighet är inte oproblematisk, men ändå användbar. Det är lätt att se att verklighetsnärligheten på sikt blir betydelsefull, när det gäller utvecklingen av ordspråksrepertoaren. Detta gäller både vid införandet av nya element och vid eliminationen av gamla. Verklighetsnära visdomsord lär från början vara mer lockande — ingen skulle lansera ”Även när katten är hemma, dansar råttorna på bordet”. Och bland de sentenser som vunnit burskap inom en ordspråkstradition har de verklighetsnära en extra möjlighet att överleva. Utvecklingen går rimligen mot en allt högre trovärdighet.

Det fjärde kriteriet gällde den s k ”fruktbarheten”. Det är lätt att ge denna en bestämd innebörd, när det gäller den här aktuella problematiken. Varje utsaga kan betraktas som skelettet till någonting fylligare, en mer innehållsrik utsaga. Detta gäller också ordspråken. Vi kan föreställa oss att de fungerar som modeller för teoribyggnad, när ordspråksbäraren möter en konkret svårighet.

I sin ”genetiska kunskapsteori” skildrar Piaget hur barnet undan för undan nyanserar och utvecklar en ursprunglig repertoar av enkla färdigheter (som sugande och gripande), lägger till och drar ifrån. Det är en tanke som kan överföras till idéhistorien.

Vi kan också använda den när vi försöker förstå hur ordspråken kommer till användning. De ursprungliga formuleringarna utgör ett material på vilket man kan bygga vidare, abstrahera och specificera. Ordspråksbäraren bygger så upp en exaktare och fylligare teori för den situation han hamnat i. De sentenser som fått hemortsrätt inom traditionen lämpar sig olika väl som material i sådana sammanhang, och det ligger nära tillhands att rubricera den högre användbarheten just som ”fruktbarhet”. Om fruktbarheten utlägges på detta vis, så ser man lätt att den anger en väsentlig betingelse för överlevnad.

Denna evolutionistiska betraktelse klargör användbarheten hos fyra kriterier, när vi betraktar ordspråkstraditionerna: enkelhet, räckvidd, trovärdighet och fruktbarhet. Och åtminstone de första tre har en likhet med motsvarande kriterier inom universitetstraditionen.

3. En intellektuell verktyglåda

Jag vill se på ordspråksrepertoaren som en verktyglåda med intellektuella verktyg som den enskilde för med sig. Ibland passar det ena, ibland passar det andra; med sin kunskap om särarten hos verktygen får vederbörande ta fram det som för ögonblicket är lämpligast.

Det enskilda verktyget i lådan, det enskilda ordspråket i repertoaren, förefaller oansenligt. Den som är van vid de krav på bevisföring och säkerhet som utvecklats inom den akademiska traditionen lägger märke till dess opålitlighet, och fäster sig vid att det i så många fall visar sig felaktigt. Men det skall noteras att de verktyg som det här är fråga om inte har snickarredskapets oföränderlighet. De modifieras vid användningen, växer och blir effektivare.

Som jag tidigare understrukt, kan det enskilda ordspråket fungera som en mall. När det nyttjas i en konkret livssituation, ger det ett schema för förståelsen, som ibland byggs ut till en fullvärdig teori.

Ett första steg består i en konkretisering i förhållande till situationen, ett andra i verifikation. Den uppfattning som tar form blir inte bara fylligare, utan också trovärdigare.

Som exempel tar jag "Hungern är den bästa kocken". Ett antal måltider under olika villkor gör klart vad detta stäv syftar på, och ger den verbala schablonen en tydligare privat innebörd. Och erfarenheten säger något om inskränkningarna — man tvekar att använda stävet på den som är sjuk eller gammal. Så nyanseras det, och i sin nyanserade form prövas det. Upprepade bekräftelser ger det sedan den trovärdighet som det förtjänar.

Låt oss inte glömma hur sannolikheten växer i samband med en tillämpning. Ett antagande, som har en obetydlig sannolikhet i utgångsläget, får större trovärdighet, när det bekräftas. För varje icke-trivialt belägg, så växer sannolikheten, och den kan i slutläget bli mycket hög. Denna utveckling beskrivs genom Bayes' teorem, en lag som visserligen ibland förhånas, men vars matematiska giltighet inte kan bestridas.

Det kan vara av intresse att jämföra den verktygssats som ordspråkstraditionen tillhandahåller med den som den vetenskapliga traditionen

har att erbjuda. Med en förenkling vill jag hävda att den ena av dessa traditioner är inriktad på halvfabrikat, den andra på färdigvara. Den vetenskapliga upptäckten är inte beroende av överarbetning i tillämpningsögonblicket, det finns en ordentlig motivering för den innan den överlämnas till allmänheten.

Innebär detta en självfallen fördel? Man får inte glömma att vi ibland har ett bruk för halvfabrikat. Den ene vill ha färdiga bullar, den andre mjöl för att baka själv. Och ingenting säger att just kunskapsproduktionen skall inriktas på färdigvara.

Och tänk efter — är det självfallet att den akademiska kunskapsproduktionen skall vara helt inriktad på färdigvara? Framför allt föreställer jag mig att samhällsanalysen har bruk för verktygslådor av det slag som ordspråkstraditionen tillhandahåller, uppsättningar av kloka schabloner som byggs ut och prövas vid undersökningen av olika sociala bildningar. Men detta är ett stort ämne, som förtjänar sin egen undersökning.

Ordspråkstraditionen har självfallet många brister och man lägger ibland märke till hur ordspråk missbrukas, utnyttjas för en omotiverad försköning av verkligheten och för förtal. Ett ordspråk som nyttjats i onskans tjänst är "ingen rök utan eld". Jag vill se detta som ytterligare en likhet mellan ordspråkstraditionen och den akademiska traditionen — bägge används på farliga sätt. □

Litteratur

Anna Christensens artikel har tryckts om i samlingen *Motbilder*, Liber, Lund 1983. Citatet från Fredrik Ström är hämtat ur förordet till *Svenska ordspråk*, Prisma, Stockholm 1981 s 14. Beträffande Piagets genetiska kunskapslära, se J H Flavell, *The Developmental Psychology of Jean Piaget*, Van Nostrand, Princeton 1967. Av intresse i sammanhanget är också det temabegrepp som utnyttjas av Bertil Mårtensson i det psykiatrihistoriska arbetet *Soma och psyke*, Filosofiska institutionen, Lund 1984. Olika typer av kunskapstraditioner behandlas i två antologier som getts av Gunnar Bergendal, *Knowledge and Higher Education*, UHÄ, Stockholm 1983, och *Knowledge Policies and the Traditions of Higher Education*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1984.

Carola Sandbacka

Moral och godhet

I denna uppsats vill jag diskutera en frågeställning som uppkommer ur ett visst sätt att betrakta begreppet "moral". Det synsätt som jag har i tankarna faller sig naturligt för oss, och återfinns även inom moralfilosofin i olika former. Det är bilden av moralen som vägledning för mänskligt handlande. Ett naturligt sätt att besvara frågan om vad moralen egentligen är ser ut att vara precis detta: moralen är en rad regler, eller principer som styr mänskligt handlande och hjälper människan att handla rätt i olika situationer. Ur en sådan synvinkel ser det ut som om moralen i första hand hade att göra med att *förbättra* oss: om vi handlar enligt moraliska principer leds vi samtidigt närmare det rätta och det goda (jfr t ex Frankena 1963 och Warnock 1973). Tanken att moralen har att göra med att förbättra människor kan, åtminstone vid ytligt betraktande, återfinnas också i idén att våra motiv, den anda i vilken vi handlar, är avgörande för hur goda eller onda våra handlingar är (jfr Donagan 1977 s 54). För denna tanke innefattar ju, att vissa motiv är bättre än andra. Och det är naturligtvis sant att handlingar, som till det yttre är lika, kan utföras på många olika sätt. "Samma sak", om vi nu kan kalla den "samma", kan till exempel utföras av förakt, medkänsla eller tanklöshet. Och givetvis beror det moraliska värdet av vad man gör inte enbart av *vad* man gör, utan också av *hur* man gör det. Det är vid denna punkt som det problem jag vill diskutera i den här uppsatsen uppstår. För om vi medger att en moraliskt god handling är en handling som utförs i en viss anda (jfr Weston 1982 s 107 ff) vill vi gärna fråga oss hur man då *uppnår* en sådan anda. Om moralen helt enkelt vore en kod som, om vi följer den, automatiskt gör oss till goda människor ser det ut att följa, att människan kunde använda sin *vilja* för att bli god. Hon kunde då tvinga sig själv att följa reglerna eller föreskrifterna i koden och på så sätt kunde hon, definitionsmässigt, bli en bättre människa. Men människan kan inte med sin vilja förändra motiven till sitt handlingssätt. Och hon kan heller inte genom en viljeakt omskapa den anda i vilken hon handlar. Hur kan hon då bli god? Min avsikt är att i det föl-

jande ta upp vissa problem som sammanhänger med att man ställer denna fråga.

För att förtydliga problemet vill jag ta ett exempel ur Peter Winchs artikel "Can a Good Man be Harmed?" (1972 s 193—209). Mot slutet av denna artikel talar Winch om begreppet tålmod. Tålmod, säger han, innefattar ett godvilligt accepterande av oundvikligt lidande. En sådan inställning: att man godvilligt accepterar det oundvikliga, kännetecknar, som jag förstår det, den goda människan enligt Winchs uppfattning. Winch talar också om att begreppet tålmod gör det möjligt för oss att inse sambandet mellan det absoluta kravet hos det moraliska "bör" och den absoluta omöjligheten att skada en god människa. En människa som accepterar det absoluta moraliska kravet är, säger Winch, en människa som accepterar att man inte kan skada en god människa. Det här betyder, att om man godtar styrkan i det moraliska "du bör", så tänker man att ingenting är av betydelse i jämförelse med vikten av att handla rättvist och hederligt. Och detta, fortsätter Winch, är att bära livets prövningar med tålmod.

Det jag vill fråga är då, hur man gör det här. Hur "bär man livets prövningar tåligt"? Om vi ser på frågan ur en lite annan synvinkel så innefattar den hur vi kan *lära oss* detta: att tåligt bära livets prövningar. Det är förstås inte dessa frågor som Winch diskuterar i sin artikel. Men han säger några saker som är av betydelse för dem. För han konstaterar att en människa som är tålmodig i denna bemärkelse trots allt tänker att det finns någonting som kan skada henne: nämligen, att hon upphör att vilja det goda. Och hon kan drabbas av detta som en följd av de prövningar hon genomgår (Winch s 207). Det här är viktigt för frågan om, hur vi kan bli goda människor, för här stöter vi igen på problemet med vad vi kan och inte kan göra viljemässigt. Om det är möjligt att prövningar kan besegra viljan till det goda, hur kan vi då *hindra* dem från att göra det? Kan den goda människan använda sin *vilja* för att hindra att hon faller offer för känslor av bitterhet, hat eller avund till exempel? Det ser ut som om vi måste svara nej, för vi kan förstås inte ändra våra känslor med hjälp av vår vilja. Den goda människan kan förstås försöka ställa sig över sin bitterhet eller sin avund. Och med sin vilja kan hon styra sina handlingar så, att dessa känslor inte påverkar dem. Men kallar vi en sådan människa *god*? Det beror på vad vi menar med godhet. För man kan argumentera för att den goda människan inte behöver kämpa mot sina onda känslor. Eftersom hon är en god människa har hon nämligen inga sådana.

1. Naturlig godhet

I sin introduktion till Simone Weils bok *Gravity and Grace* skriver Gustave Thibon:

. . . ett helgon väljer inte att bli renhjärtad och trofast: han kan inte handla annorlunda; han går mot godheten som biet mot blomman. Godhet som vi väljer genom att väga den mot ondska har knappast annat än socialt värde (. . .) Sann godhet står inte i motsats till ondska (för att stå i direkt motsats till någonting måste det vara på samma nivå); den transcenderar och utplånar ondskan (Thibon 1972 s xxiv. Jfr Gaita 1982 s 89).

Då jag betraktar dessa tankar vill jag säga att de är vackra, men samtidigt så stränga att jag vill fråga om de är gjorda efter människans mått. Hur många av oss kan leva upp till sådana krav? Det ser ut som om den syn på sann godhet som Thibon här förespråkar inte godtar vanliga fall av godhet som vi alla känner till *som* godhet: till exempel fall där en människa övervinner sig själv och handlar rätt, fast hon är frestad att handla annorlunda. Vi vill säkert ifrågasätta tanken att sann godhet kan visas bara av en människa som inte ser några alternativ utanför det goda (jfr Gaita 1981 ss 171 ff). Man kan argumentera för att det finns typer av godhet där godheten ligger till stor del just i, att det är svårt att visa den. Är en människa som övervinner en frestelse mindre god än den, som inte överhuvudtaget ser någon frestelse att övervinna? Helgonet som Thibon talar om är, kunde vi säga, en människa vars kamp är över: han ”går mot godhet som biet mot blomman”. Det förefaller mycket hårt att säga att den som *också* går mot godhet, fast inte på detta sätt utan med stor svårighet, visar godhet som knappast har annat än socialt värde. Å andra sidan vill vi kanske hävda att den verkligt goda människan är den som faktiskt inte ser några alternativ utanför det goda. Jag tror att man kan förstå något av vad Thibon menar i termer av det naturliga eller spontana; kanske också det oskuldsfulla. Sann godhet vore då någonting som människan visar utan övervägande; något som är en del av hennes natur. Hon besitter sådan godhet som en gåva. Jag vill ta ett exempel ur George Eliots roman *Middlemarch* för att betrakta detta närmare.

2. Dorothea och Lydgate

I den situation jag tänker på möter Dorothea, George Eliots hjältinna, Lydgate, en ung läkare i staden Middlemarch. Som en följd av olyckliga

omständigheter har Lydgate hamnat i en ytterst svår situation. Han har lånat pengar av Mr Bulstrode, ortens bankir, som i sin tur är offer för utpressning. Raffles, mannen som pressar Bulstrode på pengar, insjuknar och blir Lydgates patient. Lydgates föreskrifter för patientens vård blir inte åttlydda och Raffles dör. Skvallret tar genast fart. Allmänheten, som tidigare har ansett Lydgate vara en snobb, misstänker att han är skyldig till Raffles död. Lydgate kan inte försvara sig eftersom det skulle innebära att han misstänkliggör Bulstrode. I detta skede besöker han Dorothea för att diskutera planerna på ett nytt sjukhus där det är meningen att han skall bli chef. Emellertid säger han henne att hon inte skall lita på att han ställer upp; det är möjligt att han måste lämna staden. Dorothea svarar:

”Inte för att ingen tror på er väl?” sade Dorothea. Hennes ord föll klara och de kom ur hennes överfulla hjärta. ”Jag känner till de olyckliga misstagen i fråga om er. Jag visste att det var frågan om misstag från första stund. Ni har aldrig gjort någonting oärligt. Ni skulle inte kunna göra någonting ohederligt.”

Det här var första gången som Lydgate fick höra att någon trodde på honom. Han drog ett djupt andetag, och sade ”Tack”. Han kunde inte säga något mera: i hans liv var det något mycket nytt och egendomligt att dessa några förtroendefulla ord av en kvinna kunde betyda så mycket för honom. ”Jag ber er berätta för mig precis hur det gick till”, sade Dorothea oförskräckt. ”Jag är säker på att sanningen skulle rentvå er . . . Det är elakt att låta människor tro onda ting om en när det kan förhindras.”

Lydgate vände sig om och mindes var han befann sig. Han såg Dorotheas ansikte. Hon betraktade honom med ett mildt förtroendefullt allvar. I närvaron av en ädel natur, generös i sina önskningar och öppen i sin medkänsla, ändras ljusen för oss: vi börjar igen se tingen i deras större, lugnare massa, och tro att också vi kan bli sedda och bedömda enligt helheten i vår karaktär. Detta inflytande började påverka Lydgate (. . .) Han satte sig ner igen, och kände att han höll på att återfå sitt gamla jag genom medvetandet att han var tillsammans med någon som trodde på honom (Eliot s 819).

Vad är det Dorothea gör? Ett svar är att hon uttrycker sitt förtroende för Lydgate: att hon är god mot honom. När man läser *Middlemarch* kan det också tänkas att man, på det här stället, suckar av lättnad: äntligen någon som förstår Lydgate och som dessutom har karaktärsstyrka nog att stå upp för honom. Man kan också helt enkelt slås av hur vackert Dorothea handlar i den här situationen. Låt oss emellertid för filosofiska syften anta att till exempel en utilitaristiskt tänkande filosof hävdar att allt detta är sentimentalt nonsens. Om det finns godhet hos Dorothea så framgår det av följderna av vad hon gör. Således måste vi vänta och se om hennes förtroende för Lydgate har några verkningar

och i så fall, hurudana de är, för att kunna avgöra om hon faktiskt visar godhet eller inte. Att hon litar på Lydgate och öppet ställer sig på hans sida saknar moralisk betydelse. Vore det nu möjligt att *påvisa* för någon som argumenterar så att Dorothea faktiskt *visar* godhet mot Lydgate?

3. Godhet och bevisföring

Jag vet inte hur det skulle gå till. För naturligtvis är det möjligt, till och med troligt, att mänsklig godhet av detta slag *saknar* sådana följder som vår utilitarist vore villig att ta i beaktande. Det är betydelsefullt att vi kan använda uttrycket ”mänsklig godhet” som vi gör i föregående mening. För detta tyder på att Dorotheas godhet inte beror på de eventuella följderna av hennes handlande; den finns där, given i vad hon gör. Vi kunde bemöta vår utilitarist genom att säga, ser du inte? fast det förstås knappast är troligt att detta skulle öppna hans ögon. Vi kunde också ge exempel på liknande fall, men vi kan inte *bevisa* att detta nu är en av de former som godheten kan ta sig. Att försöka sig på ett bevis vore missriktat bland annat därför, att vi då skulle medge att här finns någonting oklart: att det finns rum för en undersökning av, huruvida Dorothea nu *faktiskt* visar godhet eller inte. Men jag vill hävda att detta inte är öppet för diskussion; vad vi menar med mänsklig godhet konstitueras till en del av det faktum att det finns fall där vi identifierar den direkt. Detta betyder givetvis inte att godheten är beroende av att det finns någon till hands som lägger märke till den. Men det betyder att det finns fall, och det här är ett av dem, där godheten inte kan bestridas.

Om vi medger att Dorothea visar godhet mot Lydgate kan vi vidare säga också, att hennes handlande kan beskrivas genom att säga att hon helt enkelt är sig själv. Att hon handlar såhär är typiskt för henne. Hon gör det inte för att följa en princip, regel eller moralisk föreskrift. Inte heller gör hon det *i syfte* att vara en god människa; med tanke på hurudan hon är vore det absurt. Hon bara handlar så. Vad lär hon oss då genom att handla som hon gör? Eller, som man kunde säga, genom att vara som hon är? En viktig sak här är den att George Eliot kan få oss att förstå att godheten i en handling kan bestå just i detta: att handlingen *inte* utförs i något *syfte* (jfr Winch 1972 ss 183—184 och Stocks 1969 ss 28 ff). Den typ av godhet som Dorothea här visar består till stor del av att hon handlar som hon gör spontant. Om henne kan vi säga att hon går mot godhet som biet mot blomman.

George Eliot visar också en annan sak som hänger ihop med att godheten är en del av Dorotheas natur. Det är att godhet av detta slag inte är något vi kan *kopiera*. George Eliot uppmanar oss inte att bli *lika* Dorothea, eller att åtminstone försöka vårt bästa för att bli det. Dorotheas handlingar blir vad de är genom vad *hon* är. Hennes godhet är inte någonting som vi kan försöka ta över i våra egna liv. Vi ser hur märkvärdig idén att försöka efterlikna Dorothea är om vi tänker oss en liknande situation där någon efter övervägande skulle minnas vad Dorothea sade och upprepa någonting liknande i ett försök att bli lik henne. Det här skulle inte vara ett uttryck för förtroende; det kunde tänkas vara ett försök att "vara god" och det skulle, förefaller det mig, vara en smula falskt just på den grunden. För en människa som handlar så bryr sig inte på allvar om den hon talar till, så som Dorothea bryr sig om Lydgate. Snarare bryr hon sig om sin egen godhet; det kan tänkas att hon genom sitt handlande försöker visa sig god och att hon misslyckas just därför att den moraliska godheten inte ger plats för det slaget av handlande. Att Dorotheas godhet inte är någonting vi kan efterlikna innebär givetvis inte att moraliska ideal saknar betydelse, eller att vi inte kan lära oss något om moraliska värden genom att läsa *Middlemarch*. Men den typ av betydelse, och lärdom, som här finns är inte av det slag där vi lär oss göra likadant som andra människor; där vi märker hur de gör och lägger det på minnet: god idé, det ska jag också göra om jag får en möjlighet. Vi kan beundra Dorothea, hennes godhet, oskuld och förtroendefullhet. Men vi kan inte försöka uppnå detta själva; man kan inte sträva till att bli oskyldig och förtroendefull; begreppet strävan har ingen plats i ett sådant sammanhang. Det ser således ut som om vi skulle slå in på orätt spår om vi frågar hur sådan godhet som Dorothea Brookes kan uppnås. För den kan inte uppnås överhuvudtaget; den är ingenting man kan eftersträva med hjälp av sin vilja.

4. Godhetens olika former

Men också om vi tar Dorothea Brooke som exempel på en människa som är god i Thibons mening så kan vi fortfarande hävda att hennes godhet bara är ett visst slag av godhet. Om vi, med en terminologi som låter litet gammalmodig, talar om förtroendefullhet och oskuld som naturliga dygder kan vi ändå hävda att alla dygder inte är av detta slag. Tålmod till exempel, och även mod, kan i någon mån uppövas: om vi vet att vi är otåliga eller förskrämda kan vi försöka lära oss bli tålmodi-

gare eller modigare. Men vi kan inte försöka bli lika Dorothea Brooke: eller om vi försöker det, har vi redan gjort ett misstag. Vad lär oss Dorothea då, om inte hur vi själva kan bli goda människor? Jag vet inte hur man skall besvara den frågan annat än genom att säga att vi kan lära oss *om* godhet av henne. Det vill säga, av romaner som *Middlemarch* kan vi lära oss om de former som godhet — och ondska — kan ta sig in i människans liv (jfr Diamond 1982 och Stocks 1969 ss 45 ff). Men givetvis finns det inga garantier för att vi faktiskt lär oss det här; och måste vi inte härtill säga att kännedom om människan kan användas för både goda och dåliga syften? Här är det viktigt att skilja mellan kunskap om den mänskliga naturen, och kunskap om gott och ont (jfr Stocks 1969 ss 45 ff). För givetvis är det möjligt att veta en hel del om människorna, om deras svagheter och styrka, utan att vara en god människa. Och sådan kunskap kan också missbrukas: man kan vara skarp-synt, veta hur människor kan manipuleras, och använda sin skarpsynthet till att manipulera dem. Men kan kunskap om det goda missbrukas? Sokrates skulle svara nej; en analytiskt lagd filosof skulle kanske säga att "missbruk av kunskap om det goda" är en begreppslig motsägelse (jfr Evans 1975 och 1982). Givetvis hänger kunskap om det goda ihop med kunskap om människorna, till exempel när någon förstår en hurudan gåva som gläder hans vän, en förälder vet vad som är rätt i förhållande till just detta barn eller en lärare vet hur han skall hjälpa just den här eleven. Man kan också ha sådan kunskap till exempel genom att inse det nödvändiga i att följa en kallelse, att förstå att man måste uppfylla en plikt, eller veta att man måste följa en princip. Som jag förstår begreppet kunskap om det goda, innefattar det något som är svårt att uttrycka i annat än kvasireligiösa termer, med hjälp av begreppet välsignelse. Men givetvis kan det vara en välsignelse av ett mycket krävande slag. Förvisso har den ingenting att göra med nytta eller nöje, eller ens med lycka i trivial mening (jfr Gaita 1984).

5. Absolut godhet

Vi kan således säga att *Middlemarch*, och Dorothea Brooke, visar oss möjligheter till godhet. Men varken George Eliot eller Dorothea kan garantera att vi förstår dessa möjligheter rätt. Det är klart att vi kan missförstå dem på alla möjliga sätt, eller inte förstå dem alls; och det kan tänkas att vi uppfattar Dorotheas godhet som någonting vi själva bör försöka uppnå. Men alla slag av godhet är inte sådana att det är

möjligt att sträva till dem. Man kan inte försöka uppnå naturlig godhet; inte heller godhet av det slag som R F Holland kallar absolut. I en vacker uppsats där han talar om skillnaden mellan en absolut och en relativ etik säger Holland:

Tänk på skillnaden mellan att återgälda vad man är skyldig då detta ses i termer av jämvikt eller kompensation och å andra sidan att fortsätta att ge, förlåta och vända andra kinden till . . . där ont återgäldas enbart med gott; eller på skillnaden mellan egennyttig kärlek som föds ur behov och bygger på tillfredsställelse, och å andra sidan vad Spinoza uttryckte när han sade: den som älskar Gud väntar sig inte att Gud skall besvara hans kärlek (1980 s 130).

När vi betraktar godhet av det slag som Holland ger oss exempel på framgår det att hela tanken att försöka *uppnå* sådan godhet är absurd. Jag vill säga att absolut godhet, de typer av handlingar en människa som uttrycker sådan godhet i sitt liv kan utföra, inte överhuvudtaget är möjlig att sträva till. Vi kan råka på absolut godhet i livet — om vi har tur — och känna igen den. Men den är mycket olik de slag av godhet som vi kan uppöva; och den är olik också den naturliga godhet som en människa kan besitta som en gåva. Jag tror att vi måste säga att absolut godhet är något mycket sällsynt och mycket strängt. I sådan godhet ingår det en kamp, medan naturlig godhet återigen är godhet just för att den visar sig utan svårighet hos de människor som har den. Men den kamp som ingår i absolut godhet är inte en kamp där man kämpar för att nå målet godhet.

6. Godhet som ett mål

Vi kan således säga att själva tanken att "försöka bli god" kan tillämpas bara på vissa slag av godhet. Vi kan försöka uppöva vårt tålmod, och vårt mod; men vi kan inte försöka uppnå absolut godhet, inte heller sådan godhet som några av oss har som en gåva. Och vidare kan vi säga att själva frågan "hur kan jag bli god?" är ganska egendomlig. Den ser ut att uttrycka en ganska osympatisk upptagenhet med den egna godheten. Kan det då vara så, att om man frågar sig detta, hur man kan bli god, så begår man redan ett misstag? Jag tror att det måste bero på hur frågan blir ställd. För helt visst kan det inte vara orätt att fästa vikt vid det som *är* viktigt: att bry sig om hur man skall handla för att handla rätt, eller hur man bäst gör en annan rättvisa till exempel. Men att bry sig om det är en annan sak än att bry sig om sin egen godhet. Och felet ligger inte i att bry sig om godhet, utan i att betrakta den som ett mål

man kan uppnå genom att göra det ena eller det andra; kanske som ett objekt man kan besitta, eller ett tillstånd där man kan befinna sig. Att till exempel inse att man har handlat orätt, ångra sig och försöka göra bättring är en sak. Att fråga sig hur man skall bli en god människa är en annan. Den andra frågan låter litet som om den ställdes ur världens synvinkel: ur deras synvinkel som betraktar den goda människa man hoppas bli och beundrar henne.

Ett viktigt drag hos såväl naturlig som absolut godhet är att en människa som är god i någon av dessa bemärkelser inte är god "i jämförelse med" något alls. Hon är heller inte lik någon annan; alla som har godhetens gåva är inte lika Dorothea Brooke. Den som är god är inte "bäst" (jfr Holland 1980 s 128). I motsats härtill är den vardagliga godhet som människor kan visa något som kan jämföras med andras godhet: vi talar ju om att en människa är "en bättre människa" än en annan. Men verkligt djup godhet är inte ett objekt för jämförelser, inte heller är den något som vi *mäter*. Den verkligt goda människan är inte den som vinner en tävling om godhet; och hon kommer inte nära ett enda, gemensamt ideal. Snarare kan vi säga att hon står fast vid sin egen godhet. Detta innebär också att den goda människan inte lever så att hon ängsligt vaktar på huruvida hennes handlingar är goda eller inte. Den som lever så bryr sig inte om godheten, utan om sin egen godhet; och det igen är något helt annat.

Ändå kanske vi vill protestera mot tanken att vi måste vara vad vi är, och att även den godhet vi kan uppöva måste växa ur vår egen natur. Ur en existentialistisk synvinkel kunde man hävda att människan är en varelse som kan göra något åt vad hon är; att detta är vad som i grunden kännetecknar människan: hennes möjlighet att välja vad hon blir (jfr Taylor 1976). Om det är sant att det i någon mening beror på en människas val vad hon blir måste det också vara sant att hon kan bli god genom att själv välja det. Men i den här tankegången ligger det något missvisande. Om vi ställer upp moralisk godhet som ett mål, värt att välja framför moralisk ondskas, ger vi rum för många egendomliga frågor: varför skall vi välja just det målet? Vilka fördelar har det? Och så vidare. Vi kan konstatera att det goda och det onda i människans liv inte finns ute i världen, som objekt vi kan eftersträva. Snarare bär vi godhet och ondskas med oss, i våra handlingar. Och om vi ser på moralisk godhet som ett mål blir hela problematiken förfalskad: den moraliska godheten blir då någonting som vi kan eftersträva, kanske för att bli beundrade av andra eller för att beundra oss själva. Det är förstas sant

att vi kan vilja vara vad vi inte är, vara bättre än vi är. Men vi kan inte ändra vad vi är genom att välja: till exempel kan vi inte ersätta ett mindre ädelt motiv till våra handlingssätt med ett ädelt sådant genom ett val.

Det ser ut som om frågan om hur vi kan bli goda hörde ihop med hur vi ser på den mänskliga naturen. Om vi tänker på godheten som en gåva vill vi kanske säga att endast de som har denna gåva kan visa godhet (jfr Holland 1967). Men om vi anser att människan är en varelse som väljer vad hon blir, kan hon välja också att bli god eller ond. Vi kanske också vill säga att godheten nödvändigtvis beror på oss själva i någon mening: för annars kan vi ju sätta oss ner med armarna i kors och säga att vi inte kan göra någonting åt vad vi är. Kanske svårigheterna här uppkommer av att vi betraktar godheten alltför snävt: som om människors godhet eller ondska vore en fråga om ett antingen/eller. Om det vore sant att människor är antingen goda eller onda kunde man säga att antingen har man godhetens gåva eller inte; och har man den inte beror det på hur vi ser på den mänskliga naturen, om någonting kan göras åt saken eller inte. Men godheten har många olika former. Dorotheas godhet mot Lydgate är inte "samma sak" som den godhet en människa, som inte hämnas en oförrätt, kan visa; och även det senare slaget av godhet kan ta sig många olika uttryck. Vi kan säga att varje människas godhet beror på henne själv: hon kan bara visa sin egen godhet, inte den större godhet som andra besitter. Att fråga "hur kan jag bli god?" i betydelsen "hur kan jag förändras?" är kanske att begå ett misstag, om det gäller inte att bli någonting, utan att finna sina egna möjligheter. Det är viktigt att söka, men vad man kan finna beror på vad man är.

(Jag vill tacka professor Lars Hertzberg för hans många värdefulla kommentarer till tidigare versioner av denna uppsats)

Litteratur

- Diamond, Cora: "Anything but Argument?", *Philosophical Investigations* 1/1982.
- Donagan, Alan: *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1977.
- Eliot, George: *Middlemarch*, Penguin Classics, Harmondsworth 1981.
- Evans, Donald: "Moral Weakness", *Philosophy* 50/1975.
- Evans, Donald: "Reason and Action", *Philosophical Investigations* 5/1982.
- Frankena, William: *Ethics*, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, N J 1963.
- Gaita, Raimond: "Integrity", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume LV*, 1981.

- Gaita, Raimond: "Better One Than Ten", *Philosophical Investigations* 5/1982.
- Gaita, Raimond: "Virtues, Human Good, and the Unity of a Life", *Inquiry* 26 (1984).
- Holland, R F: "Moral Scepticism", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume XLI*, 1967.
- Holland, R F: *Against Empiricism*, Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Stocks, J L: *Morality and Purpose*, Routledge and Kegan Paul, London 1969.
- Taylor, Charles: "Responsibility for Self", in Amelie Oksenberg Rorty (ed) *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1976.
- Thibon, Gustave: *Introduction to Simone Weil, Gravity and Grace*, Routledge and Kegan Paul, London 1972.
- Warnock, G J: *The Object of Morality*, Methuen & Co Ltd, London 1973.
- Weston, M H: "Willing the Good", *Ratio* 23 (1982).
- Winch, Peter: *Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1972.

Prenumemera
på

Filosofisk tidskrift
för 1987

Kostnaden är 100 kr för 4 nummer.
Inbetalningskort medföljer.

Svante Bohman

Medvetandets problematik

Ingmar Perssons utmärkta analys (i FT 1984:2) av flera av de många oklarheterna i Hans Rosings bok *Medvetandets Filosofi* behöver kompletteras. Persson anmärker inte på att Rosings filosofihistoriska framställning helt och hållet bortser från den mycket ingående diskussion av medvetandets natur som de båda framstående Uppsala-filosoferna Hägerström och Phalén hade redan i början av seklet. Hägerström analyserade "det empiriska självmedvetandet" (1910) och återkom ofta i sina skrifter till sin uppfattning om medvetandet som han betraktade som basen för sitt verklighetsbegrepp och sin skarpsinniga kritik av subjektivismen (*Selbstdarstellung*). Jag erinrar också om Phaléns stora arbeten om "Begriffs des Psychischen", den sk "inre erfarenheten" och "de psykiska företeelsernas allmänna struktur" (1913—14). Båda har definierat medvetandet och självklart utgått ifrån att det är en realitet.

Det kan också nämnas att Wedberg i viss mån granskat teorier om medvetandet och funnit dess problematik väsentlig och central för filosofiskt tänkande samt att han efterlyste en kritisk, analytisk historik över teorierna (*Filosofins historia* III 28). Jag tror inte att han skulle godkännt Rosings bok, eftersom den saknar analyser av själva medvetandet. Själv har jag närmare analyserat Hägerströms och Phaléns tankar och kommit fram till ett delvis nytt begrepp (*Analyses of Consciousness as well as observation Volition and Valuation*, Studia Philosophica Upsaliensia, 2 1977). Boken blev inte recenserad i *Theoria* trots löften. Det skyldes på bristen på kompetenta recensenter.

Hägerström beskrev ju sig själv som "en upplyst materialist". Det kan sägas också om Phalén. Båda tänkte sig människan som ett enhetligt komplex av kroppsliga och orumliga, psykiska egenskaper. Enheten uppfattades varken dualistiskt eller mystiskt som en identitet av kroppsligt och psykiskt utan helt enkelt som en funktionerande helhet av kroppslighet och medvetenhet. De observerade att "medvetandet om något" är en adekvat term för en särskild kvalitet (Phalén) eller en sär-

skild kvalitet i en speciell, orumlig och otidlig relation (Hägerström). De förstod att kvaliteten i fråga måste vara orumlig och enkel för att kunna upplevas som ett medvetande om en företeelses egenskaper eller förändring, vilket medvetande är något annat än själva företeelsen. De insåg också att intet medvetande kan vara ett medvetande om sig själv. Det implicerar nämligen motsägelsen subjekt-objektivitet, eftersom differensen subjekt-objekt är utmärkande för medvetandet om en företeelse.

Trots sin intensiva kamp mot metafysik och "ande"-teorier förnekade inte Hägerström medvetandets orumliga realitet, eftersom det vore som att såga av den gren som forskaren sitter på. Hans liksom Phaléns sunda princip var: Låt detta vara detta! Naiv materialism och enögd behaviorism väckte enbart förvåning, ty "vetenskapen handlar ju i grund och botten om: vad saker och ting verkligen är" för att citera Rosing. Något av det jag anfört borde ha hindrat recensenten Gårdenfors från att påstå att medvetandets "problem har varit sorgligt försummat i svensk filosofi" (FT 1983:3).

Det är vanligt att tala om "inre" upplevelser och att då kalla medvetandet "introspektivt" eller "inåtvänt". Enligt Phalén implicerar det motsägelsen subjekt-objektivitet. Eftersom "inre" betyder en viss rumlig relationsbestämmdhet som förutsätter rumliga relationsled, är det bättre att tala om "observation" av medvetanden eller tänkta företeelser. I Rosings bok är emellertid "inre" ett nyckelord tillsammans med termen "identitet". Han tycks ha uppfattat dess mening bokstavligt, vilket vållar ett olösligt problem som han på flera ställen och på olika sätt försöker lösa men med dåligt resultat. Det gäller relationen mellan medvetandet och hjärnans neurologiska processer. Rosing vill undgå dualismen utan att hamna i idealismen eller materialismen. Han väljer inte Phaléns ovannämnda, monistiska modell utan säger besynnerligt nog (22): "Processerna i hjärnan är utifrån sett materiella processer, men upplevda 'inifrån' är de psykiska processer." Det finns nämligen "två sätt att studera en process i hjärnan: Det som utifrån och objektivt sett är ett komplicerat mönster av elektrokemisk aktivitet . . . är inifrån, dvs subjektivt sett, ett mentalt, medvetet fenomen" (120). Hur kan t ex tanken på ett problem eller känslan av glädje observeras objektivt som elektrokemisk aktivitet? Och omvänt: Hur kan hjärnans elektrokemiska aktivitet observeras inifrån eller subjektivt? Detta är en bedräglig lek med ord som tjänar syftet att dölja den absoluta differensen mellan hjärnan och psyket.

På andra ställen tänker sig Rosing att "varje medvetandeprocess är identisk med ett komplex av elektrokemiska och/eller kemiska processer i hjärnan", varvid det omvänt gäller att "endast hjärnprocesser av någon speciell (okänd) typ är medvetandeprocesser". Det innebär en materialistisk tro som kan undgås, om "är identisk med" utbytes mot "är delvis identisk med" eller, bättre, mot "åtföljes av". Rosing invänder att han inte avser en "rent logisk identitet" utan en "empirisk". Som exempel nämner han, att "blixten är identisk med en elektrisk urladdning". Men om blyxtens egenskap att vara elektrisk skall klargöra medvetandets identitetsrelation till hjärnans neurologiska processer, så innebär också detta en materialistisk teori.

Problemet kommer tillbaka i diskussionen av smärtans lokalisering till den onda foten (113 f). De rumligt utsträckta färgkvaliteterna upplevs ju inte som lokaliserade till ögonens nervprocesser, även om en subjektivistisk kunskapsteori skulle kunna kräva det, utan i stället som egenskaper hos substantiella företeelser som reflekterar solljuset på olika sätt. Den konkreta smärtan däremot upplevs tillsammans med den kroppsdelen, där den retade smärtnerven finns. Det innebär inte att smärtan observeras som rumligt utsträckt i eller hos kroppsdelen, låt vara att det kan ske naivt och oklart. Den orumligen smärtekvaliteten kan ju inte reellt sett vara en egenskap hos foten liksom dess färg, men den upplevs tillsammans med foten. Relationen mellan dem består i att de upplevs tillsammans, men den tolkas vanligen så att smärtan *är i* foten. Man tror att den finns på ett rumligt sätt, eftersom det är det sätt på vilket företeelser vanligen finns.

Rosing sammanblandar först smärtan med medvetandet om smärtan och påstår sedan, att smärtupplevelsen "finns i" hjärnan och inte "i" foten. Som bevis anför han den sk fantomupplevelsen, där en upplevd smärta lokaliserar till foten, trots att den amputerats. Det visar, anser Rosing, att smärtans sätt att upplevas tillsammans med foten är en illusion, ty i verkligheten "finns den i" huvudet. Och han tror att "strängt taget" gäller det alla slags upplevelser (114). Hela sinnevärlden blir sålunda en "Mayas slöja".

Jag vet inte om Rosing menar allvar, men det finns ju en tredje möjlighet, nämligen att varken smärtan eller medvetandet om smärtan kan sägas "vara i" någon kroppsdelen. Smärtans "verklighet" eller realitet består då enbart däri att något upplevs som smärta. Och medvetandets realitet består i att något observeras som t ex känslan av smärta.

När vi observerar t ex ett flygplan bland molnen, så iakttar vi enligt

Bertrand Russell "vad som försiggår i våra huvuden". När vi känner ryggvärk, så är värken i huvudet enligt Rosing. Båda förväxlar det upplevda med upplevelsens neurofysiologiska korrelerat.

Rosing gör nya försök att lösa identitetsrelationens problem. Han säger att begreppen smärta och medvetande "räkar beteckna samma sak som vissa neurobiologiska begrepp" (115). Men har begreppen samma sakliga omfång, så är det ett och samma begrepp, och materialismen är oundviklig. Men Rosing accepterar inte detta utan säger: "Vi är så-lunda i vår fulla rätt att säga att en del av hjärnan består av någonting psykiskt, som tankar, känslor, fantasier osv och *mena detta bokstaveligt*." Här tänkes det psykiska vara "en del av hjärnan", vilket är obegripligt. Eller menar Rosing något som han inte menar?

Rosing slutar med att säga att Anthony Quinton "ger en ovanligt klar sammanfattning av identitetsteorin", då han påstår att "ett tillstånd hos hjärnan" och "ett mentalt tillstånd" "är en och samma sak som beskrivs på olika sätt . . . efter de två olika sätt man får tillgång till dem: observation av hjärnan och introspektion" (116). Detta kan tolkas på minst två olika sätt: 1) Hjärnan och det psykiska är två helt olika sidor eller företeelser hos en sammanhängande psykofysisk enhet. De kan då inte sägas vara identiska. 2) Observationen av hjärnans nervprocesser och observationen av psykiska tillstånd visar att nervprocesser och psykiska företeelser betinga varandra, trots att de är helt olika. Någon identitet är det inte fråga om.

I sitt svar på Perssons kritik gör Rosing ännu ett nytt försök att lösa identitetsproblemet. Han betraktar det psykiska som "ett högre, emergent tillstånd hos liv, och följaktligen hos materia" (FT 1985:4, 38). Eftersom "emergent" har samma betydelse som "uppdykande" eller "framgående", säger termen ingenting om det psykiskas natur. Värderingstermen "högre" är också intetsägande. Men Rosing påstår att när lekmannen talar om t ex smärta, så "upplever han ett högre, emergent materiellt komplex". Detta kan inte vara sant, när han faktiskt upplever t ex *smärta* eller en *känsla* av glädje eller att han *tänker* på en person.

Rosings många försök att försvara identitetsteorin visar att relationen medvetandet-hjärnan blir ett mycket svårlöst problem, om medvetandet eller dess förekomst tänkes på ett rumligt sätt. □

Ingmar Persson

Rosings misslyckade illusionistnummer

I "Rosing och psykoneural identitet" (*Filosofisk tidskrift* 1984:2) kritiserade jag Hans Rosings bok *Medvetandets filosofi* i några avseenden. Rosing står upp "till försvar för den psykoneurala identiteten" i samma tidskrift 1985:4. Av de tre punkter som han tar upp till behandling lämnar jag den första därhän, enär Rosing här tycks ge mig rätt i sak. Det är således hans punkter (2) och (3) vilka jag här sysselsätter mig med att bemöta.

I min artikel poängterade jag distinktionen mellan ett mentalt *tillstånd*, som t ex att förnimma smärta, och detta tillstånds *objekt*, i det här fallet den förnumna smärtan. En av mina teser var att en identitetsteoretiker inte kan erkänna existensen av dessa (fenomenella) objekt, att han är förpliktad att uppfatta ett mentalt tillstånd annorledes än som en relation till ett objekt. Anledningen är att han vill identifiera det mentala med något fysikaliskt — vanligtvis ett förlopp i hjärnan — och att identitet bara kan råda mellan företeelser som har samma egenskaper. Fenomenella objekt tycks emellertid besitta kvaliteter — smärtan kan vara brännande eller stickande och lokaliserad till stortån, efterbilden kan vara rund, röd och avteckna sig emot väggen, etc — vilka uppenbarligen inte tillkommer något skeende i hjärnan.

Men kanhända vi misstar oss rörande de fenomenella objektens attribut. Om man får tro Rosing, kan så vara fallet beträffande en smärtans rumsbestämning: i själva verket kanske den befinner sig i hjärnan, och vi är offer för en "subjektiv illusion" när vi förnimmer den i t ex stortån. Han undviker dock visligen att besvara min fråga (1984, s 25) om han också är beredd att förfäktat att det är en "illusion" att smärtan är brännande eller stickande och att den i själva verket är utrustad med de elektrokemiska egenskaper som utmärker neuronprocesser. Hur vill Rosing undgå den flagranta absurditet som ett jakande svar innebär?

Rosings grundläggande misstag är att tro att man kan tala om perceptionsillusioner när det gäller fenomenella objekt som en smärta. Att fal-

la offer för en dylik illusion betyder att man varseblir eller upplever något annorlunda än det i verkligheten är. Givet att varseblivandet eller upplevandet är en akt som riktar sig mot ett objekt (d v s att analyser av den adverbiala typen är falska), följer det att det finns något — ett fenomenellt objekt — som har de bestämningar vilka man felaktigt upplever det verkliga tinget som i besittning av. Rosings påstående, att en smärta saknar vissa kvaliteter vilka vi upplever den som utrustad med, är därför regresskapande: det alstrar ett *annat* (fenomenellt) objekt som besitter dessa egenskaper och som därför är lika motspänstigt för identitetsteoretikern. Allt under förutsättning att perceptionen har objektkinriktning. Rosing borde således inte kavat ha deklarerat att ”det är alldeles onödigt att komplicera IDT genom att försöka visa att allt tal om smärta i själva verket är tal om tillstånd” (1985, s 35), d v s att försöka visa att en analys av den adverbiala typen äger giltighet.

Rosings fyra ”exempel på empirisk evidens för att smärtlokaliseringen är en illusion” (1985, s 36—37) demonstrerar i realiteten bara att det råder en nomologisk eller lagmässig relation mellan tillståndet att känna smärta och vissa neurala processer (snarare än mellan det förra och skeenden i den kroppsdel dit smärtan förläggs): närhelst den ena händelsen uppträder, så förekommer också den andra. Rosing är bara en i en lång rad av filosofer och psykologer som från antagandet av denna nomologiska relation sluter sig till att tillståndet att känna smärta — och därmed smärtan — befinner sig på samma plats som sitt fysikaliska relatum. Såvitt jag känner till har dock ingen redovisat någon plausibel tilläggspremiss som legitimerar denna slutledning.

Kanske Rosing vill gemäla: om inte smärttillståndet är lokaliserat till hjärnan, var är det då beläget? En sådan frågeställning är dock baserad på en förutsättning som inte alls är självklar, nämligen att alla händelser har en plats i (det fysikaliska) rummet. Redan Hume betvivlade den i *A Treatise of Human Nature*, (Oxford: Clarendon Press, 2:a ed, 1978, s 235—236). Begrunda t ex en händelse som att jag blir bankrutt — var äger den rum? Där jag befinner mig när mina aktier blir värdelösa? I bankvalvet där aktierna vilar? På tomterna där de olycksaliga företagen står? Alla förslagen verkar lika otillfredsställande; så det tycks alltså som om det finns händelser som saknar bestämd plats i rummet. Måhända mentala händelser är bland dem. Rosing har i varje fall inte presenterat något skäl för att lokalisera dem — och deras objekt — till hjärnan.

(Min syn på de ovan diskuterade problemen utvecklas utförligare i

min bok *The Primacy of Perception*, Library of Theoria No 16, Gleerup, Lund, kap 2 & 4.

Så mycket för Rosings första försök att trolla bort psykiska fenomen, nu till det andra. Rosings idé, att man utan att inta en reduktionistisk hållning skulle kunna betrakta mentala kvaliteter, i analogi med egenskapen att vara levande, som "högre, emergenta" egenskaper hos materia, är kuriös. Om man ingående observerar ett stycke levande materia, kan man i det iaktta processer som inte äger rum i oorganisk eller död materia. Men under förutsättning att mentala predikat betecknar det de *prima facie* förefaller att göra, d v s upplevelser som att varsebli eller tänka något, så kan ett studium av en hjärnas delar vara hur inträngande som helst utan att man för den skull kan konstatera att ett dylikt predikat är tillämpligt på dem. Antag att det existerar en monitor som möjliggör en närgående iakttagelse av de relevanta regionerna av ens hjärna samtidigt som man har en viss upplevelse av exempelvis smärta. Blotta tanken, att man i denna monitor skulle se bl a sin smärtförnimmelse, är befängd.

Slutsatsen blir sålunda: om man förkastar reduktionistiska analyser av mentala predikat och godtar att de betecknar vad de *prima facie* tycks beteckna, nämligen speciella mentala kvaliteter, blir Rosings "strikta identitetsteori", inom ramen för vilken ett sådant predikat sägs vara en benämning på "ett högre, emergent, materiellt komplex" (1985, s 38), motsägelsefull. Det är och förblir ett mysterium hur den strikta identitetsteorin kan undvika egenskapsdualism (och korrelationslagar) utan att försvära sig till reduktionism beträffande mentala egenskaper. □

Recension:

Tom Regan: *The Case for Animal Rights*, Routledge and Kegan Paul, London, Melbourne and Henley, 1984, 425 ss.

Föreliggande bok utgör förmodligen ett av de största enskilda arbetena i djuretik någonsin. Den är i mitt tycke inte bara kvantitativt omfattande, utan spänner också över stora tankeytor. Som alltid gör Regan ett starkt intryck genom sitt klara och lättflytande sätt att skriva. Att sedan vissa centrala tankegångar inte alltid ter sig så klara och övertygande, är en annan sak.

Bokens tre första kapitel ägnas åt en komparativ analys av människors och djurs förmåga med avseende på medvetenhet. I huvudsak kritiseras här Descartes och R G Frey, vilka båda kan sägas företräda en restriktiv syn på djurs mentala förmåga. För att börja med Descartes, så menar denne som bekant, att djurens beteende i ett väsentligt avseende skiljer sig från människornas: det bör förklaras uteslutande i lekamliga termer. Människornas göranden, däremot, ses som ett samspel mellan ett medvetande och en kropp. Descartes förnekar inte att djur har förnimmelser, t ex av smärta, men han förnekar att de har erfarenheter som beror på "medvetandets förening med det kroppens organ som påverkas" (i Regan, s 4). Han förnekar således att djuren är medvetna och har tankar. Beviset för detta är, enligt Descartes, att de saknar lingvistisk förmåga, ty, säger han, "eftersom hundar och andra djur förmedlar sina känslor till oss, så skulle de också förmedla sina tankar, om de haft några" (s 11).

Regan kritiserar först de filosofer (t ex John Cottingham) som gjort gällande att Descartes ingalunda fullständigt frånkänner djurens medvetenhet (s 3). Han gör detta genom att hänvisa till en passus i Descartes' *Reply to Objections VI*, där denne säger, att man kan generellt utpeka tre slags medvetandegrader med avseende på förnimmelser. (1) Den första graden gäller det faktum att t ex en ljusstråle registreras av ögat, eller att ögat påverkas av en ljusstråle (2). Den andra graden utgör det omedelbara mentala resultatet av (1) — ett medvetande registrerar ljusstrålen. (3) Den tredje medvetandegraden slutligen anger ett mera komplext propositionellt tänkande. Descartes säger att detta slags medvetande "innehåller alla de omdömen som vi, vid händelse av rörelse i sinnesorganet, från våra tidigaste år vant oss vid att fälla om ting i vår yttervärld" (s 4). Nu menar Regan, att eftersom Descartes förnekar att djur har något medvetande, så måste han också förneka att de har förnimmelser av andra och tredje medvetandegraden — och härmed förnekar han också att de skulle erfaras några som helst förnimmelser.

Trots denna uppdelning i olika "grader" av förnimmelser" som Descartes gör, tror jag inte att Regan är riktigt rättvis när han säger, vad gäller (1): "att i denna betydelse säga att djur 'har sensationer' är bara att säga att de har sinnes-

organ (t ex ögon och öron) som kan stimuleras genom yttre påverkan" (s 4). Det är inte särskilt troligt att Descartes tänkt sig saken så, även om en bokstavlig tolkning kan ge Regan rätt. För om djuren skall lyckas vara "automater", som Descartes uttrycker det, så räcker det inte med att de har sinnesorgan. De måste också ha något slags centrum för samordning av de intryck som kommer från dessa sinnesorgan. Det räcker inte med att ögat, t ex hos en hund, registrerar att det finns mat framför hundens nos. Därför måste signaler föras vidare till munnen — ingen varelse kan stilla sin hunger bara med ögat. Skedde inte denna samordning, skulle djuren snart upphöra att vara ens fungerande maskiner.

Jag skulle snarare vilja tolka Descartes på följande vis: Vad gäller sensationer eller förnimmelsers förhållande till medvetandet kan man tänka sig tre olika alternativ. Antag nu att det föreligger en förnimmelse hos x . Först (i) kan man peka på den "rena" förnimmelsen, dvs på hjärnans (men inte medvetandets) blotta registrering av att t ex en ljusstråle träffar ögat. Vid nästa medvetandegrad (ii) registreras ljusstrålen i x 's medvetande. Här kan man säga att x är medveten om att en förnimmelse föreligger — men inte heller mer. Slutligen har vi ett slags medvetande (iii) som kan kallas själv-medvetande, där förutom det att (i) och (ii) är uppfyllda, x är medveten om att en förnimmelse föreligger hos x ; x är medveten om sig själv såsom havande en förnimmelse. (Denna distinktion har i en ursprungsversion föreslagits mig av Ingmar Persson.) Distinktionen mellan (i) och (ii) är kontroversiell, och långt ifrån alla filosofer är beredda att gå med på dess allmängiltighet (jfr t ex Roger Trigg i *Pain and Emotion*, Clarendon Press, Oxford, 1970). Men vi känner ju alla till att man i distraktion kan "se" på saker, t ex vägen som man går på, utan att alls tänka på vad man ser. Det är orimligt att tänka sig, att om man inte medvetet registrerar de signaler som kommer från ögat, så föreligger heller inga synförnimmelser. För i så fall, om inte annat, skulle de flesta promenader som man gör i tankspriddhet sluta mindre lyckligt. Visar sig däremot distinktionen mellan (i) och (ii) hålla, kan man i en mening säga att x kan ha t ex smärtförnimmelser utan att vare sig vara medveten om *dem* eller det förhållande att det är *han* som har dem.

Tillämpar man denna modell på Descartes' resonemang, så kan en välvillig men förmodligen mera rättvis tolkning se ut på följande sätt: Djuren har förmåga att förnimma smärta, men däremot inte förmåga att medvetandegöra vare sig dessa förnimmelser eller det förhållande att det är de som har dem. Men huvudpoängen hos Regan kvarstår — enligt Descartes är djuren inte medvetna om den smärta de känner. (Att smärta är en sorts förnimmelse är ett ganska okontroversiellt påstående.)

Regan kritiserar, som sagt, Descartes' inskränkande av djurens medvetande. Han gör detta genom vad han kallar "det kumulativa argumentet för djurens medvetande" (s 25), som gör gällande, att antagandet om att djuren (åtminstone vissa av dem) är medvetna är både den enklaste och mest fruktbara förklaringsmodellen för deras beteende. Argumentet förefaller i sin helhet övertygande, även om man kan sakna vissa komparativa fakta som komplement. Så skulle, enligt min mening, argumentet bli betydligt starkare om man också poängterade de likheter i nervsystemet som förefinns hos människor och djur. Regan säger visserligen, vad gäller de beteendemässiga likheterna, att "det är poänglöst att utmana Descartes genom att redogöra för *några som helst* fakta om hur

djuren betar sig . . . Den fråga som skiljer Descartes och hans kritiker åt är *hur dessa fakta skall tolkas och förklaras*” (s 6). Men vad jag förstår, så är den andra frågan, och alltså huvudfrågan, i högsta grad beroende av den första — det är rimligt att förklara det beteende som djuren uppvisar på liknande sätt som vi tolkar och förklarar mänskligt beteende endast i den mån som människors och djurs beteende i väsentliga avseenden är likartat.

Nästa uppgift som Regan tar sig an, är att med hjälp av samma kumulativa argument försöka vederlägga Freys synsätt att djur inte har trosföreställningar eftersom de inte har lingvistisk förmåga (se R G Frey, *Interests and Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980). (Frågan om djurs trosföreställningar är både viktig och aktuell, bl a med anledning av trosföreställning-viljeattitydsteorin (”the belief-desire theory”, s 35) som förklaringsmodell för beteende). Han ger härvidlag två starka argument mot Freys ståndpunkt. Dels förklarar han, att om det verkligen förhöll sig så, att språklig förmåga var ett nödvändigt villkor för innehavet av trosföreställningar (eftersom vi enligt Frey i en trosföreställning inte håller för sant en *proposition* utan däremot en språklig sats, så skulle vi aldrig kunna säga att t ex en engelsman och en portugis som inte behärskar annat än sitt modersmål kan hysa (kvalitativt) samma trosföreställningar med avseende på ett sakförhållande. Detta svär uppenbart emot normalt språkbruk. Och dels gör Regan gällande att om Frey har rätt, så är det svårt att se hur vi någonsin skulle kunna lära oss vårt första språk. Regan vänder på Freys tes, och säger att förmågan att hysa trosföreställningar är ett nödvändigt villkor för erhållande av språket. Betrakta t ex hur vi går till väga med barn: vi utpekar en sak i dess omgivning, t ex en boll, som vi samtidigt namnger. Nu säger Regan, att barnet skulle aldrig lära sig språket om det inte hade ”förspråkliga trosföreställningar, som skiljer ut bollen som den sak vi refererar till när vi säger ’boll’ ”. Följaktligen blir slutsatsen den, att om Frey har rätt, kan ”ingen någonsin tro någonting”, förutsatt att vi människor inte har medfödd kunskap om ords betydelse och referens (s 45).

Därmed anser sig Regan ha klarat av argumentet att djur måste sakna trosföreställningar eftersom de saknar lingvistisk förmåga. Hans motargument är, vad jag kan förstå, giltiga. Härnäst undersöker han ett liknande men (vad gäller anspråken) mindre starkt argument, nämligen Stephen Stichs (se dennes ”Do Animals Have Beliefs?”, *Australian Journal of Philosophy*, 57, nr 1, mars 1979). Stich menar att det är ett mindre viktigt faktum att djur kan hysa trosföreställningar, eftersom vi ändå aldrig kan veta vilka deras trosföreställningar är. Detta gör att vi inte kan tillämpa trosföreställning-viljeattitydsteorin på deras beteende. Stich säger att då det i alla trosföreställningar ingår begrepp, är det möjligt att förstå en trosföreställning endast om man förstår de begrepp som den innehåller och dessa begrepps inbördes förhållande. Nu siktar Stich in sig på, att det är djurens begrepp som vi inte kan få någon kunskap om. Låt oss t ex se på begreppet ben. En normal vuxen människa anser att ett antal propositioner är sanna om ett föremål som faller under detta begrepp — det är kalkhaltigt och hårt, i regel vitaktigt, utgör eller har utgjort en skyddande, bärande och stabiliserande del av en levande varelse, osv. Vad däremot hunden tänker om sådana föremål som vi låter falla under begreppet ben, kan vi människor, enligt Stich, inte utröna. Men vi har anledning att tro, att den åtminstone inte tänker något

om den anatomiska härkomsten, och kanske ingår inte heller egenskapen att vara vitaktigt som en delbestämmelse. Men Stich menar att även om *vissa* element är gemensamma för den vuxna människans och hundens uppfattning av det föremål vi kallar ben, så följer inte härav att hund och människa åtminstone delvis har ett gemensamt begrepp, ty *vårt* begrepp, som Stich säger (och här menar han det begrepp som han själv och i detta avseende likasinnade har) är på grund av att det är mera specifikt ett helt annat än hundens.

Regans kritik är uppenbar och enkel. För det första, säger han, har Stich missuppfattat begreppet begrepp. Det förhåller sig helt enkelt inte så, att det är en fråga om allt eller intet huruvida två begrepp kan sägas vara likartade. Regan vill snarare förfäktat att "olika grupper och individer kan ha samma begrepp i en större eller mindre utsträckning" (s 54), ty antar man inte denna analys, kan vi aldrig förklara hur vi erhåller våra begrepp. Det bär emot att säga, att om en människa tror att ett tiotal propositioner (bestämningar) angående det som vi kallar ben är sanna, så skulle försanthållandet av ytterligare propositioner (t ex den att ben används som råämne vid framställningen av fosfor, vilken visserligen är en *accidens*) konstituera ett begrepp helt annorlunda det som tidigare omfattades. Det är då naturligare att mena, att man kan ha mer eller mindre noggrant bestämda begrepp. Frågan är om vi människor någonsin annars skulle kunna meddela oss med varandra.

Så, för det andra, frågar sig Regan: Hur får vi då kunskap om djurens begrepp, t ex hundens begrepp om det som vi kallar ben? Att söka reda på de nödvändiga och tillräckliga morfologiska betingelserna, anser Regan vara utsiktslöst. Snarare är lösningen att finna i hur hunden relaterar ben till sina intressen och dessas tillfredsställelse. Vad vi sålunda kan veta är att hunden föreställer sig, om inte annat, att (gnagandet på) ben tillfredsställer vissa viljeattityder. Men sedan kommer ett led i Regans argumentering, som jag inte tror att det finns underlag för. Han skriver ". . . Fido tror att ben är relaterade till hans viljeattityder på följande sätt: Ben tillfredsställer vissa viljeattityder som han har, och bör (instrumentellt) väljas för att dessa viljeattityder skall tillfredsställas" (s 59). Tidigare såg vi hur Regan lyckades argumentera för att djur kan vara medvetna om förnimmelser. Det är också rimligt att anta, att de kan vara medvetna om viljeattityder. Däremot finns det inget som säger, att de kan uppnå den grad av medvetande med avseende på viljeattityder som motsvarar medvetandegrad (iii) med avseende på förnimmelser — m a o själv-medvetande. Regan menar också att själva det faktum att djur i någon mening har begrepp om framtiden tvingar oss erkänna dem som själv-medvetna. Han skriver, bl a med anledning av att hundar brukar gräva ner ben för framtida behov: "För att en individ A, skall kunna handla nu i syfte att tillfredsställa sina behov någon gång i framtiden krävs det att A är själv-medveten åtminstone i den utsträckningen att A tror att det är *hans* viljeattityder som kommer att tillfredsställas i framtiden, som ett resultat av vad han gör nu" (s 75). Jag kan inte se att man måste betrakta saken på detta sätt. Genom att åberopa distinktionen mellan (ii) och (iii), kan man hävda att det är alldeles tillräckligt att tillskriva hunden medvetandet om att en framtida viljeattityd kommer att föreligga. Men även detta tycks mig litet lättvindigt. Räcker det inte med att tillskriva hunden medvetande om viljeattityden *vis-à-vis* att ett ben skall grävas ner, och sedan säga att denna viljeattityd är

dikterad av instinkter?

Med detta vill jag dock inte säga att djur inte kan vara själv-medvetna. Det kan de antagligen, men det krävs mera utarbetade resonemang än det nyss nämnda för att påvisa detta.

Därmed lämnar jag den del, dvs de två första kapitlen, som jag ändå på många sätt tycker är den starkaste — men kanske inte den mest intressanta. Ett tredje kapitel diskuterar djurens "welfare", som den engelska termen lyder. Man skulle kanske våga översätta denna term med det förklarande uttrycket "det som är livets goda", men o det som utgör grunden för ett i sig själv värdefullt liv. Regan vill bestämma djurens "välfärd" sålunda: "Liksom vad gäller människor, så är deras liv i sig självt värdefullt i den utsträckning som de (1) eftersträvar och erhåller vad de är intresserade av, (2) känner tillfredsställelse av denna sin strävan efter och sitt erhållande av vad de är intresserade av, och (3) om det som de eftersträvar och erhåller ligger i deras intresse" (s 93). Jag befärar att Regan här måste skriva under på en cirkeldefinition, ty på sidan 87 har han förklarat uttrycket "att något ligger i någons intresse" just med hänvisning till vad som bidrar till denna någons "välfärd". Hursomhelst, så framgår Regans huvudsyfte rätt klart i ovanstående citat: Han vill visa att det inte föreligger någon väsentlig skillnad mellan djurens och människornas "välfärd". Jag kan inte se annat än att Regans argumentering är övertygande, bortsett från nämnda underlighet. Dessutom innehåller kapitlet en hel del klagörande distinktioner.

Kapitel fyra till och med sex handlar dels om vad man skall kräva av moralomdömen och moralprinciper, och dels om två synsätt. Jag skall här koncentrera mig på den senare frågan: Genom det första synsättet äger vi människor inga direkta plikter gentemot djuren; vi har sådana plikter endast i den utsträckning som vårt beteende gentemot djuren t ex har följd för vårt beteende gentemot människorna. Regan kritiserar med rätta olika slag av sådana teorier om indirekt plikt (s 150 ff). Genom det andra synsättet har vi verkligen direkta plikter gentemot djuren. En av de moralfilosofer som tas upp som företrädare för detta synsätt är Peter Singer, som genom sin intresseutilitarism måste förespråka att varje varelse som har förmågan att hysa intressen ingår i klassen av alla dem som vi människor har direkta plikter gentemot, dvs som vi har plikter gentemot för deras egen skull (se t ex Singers *Practical Ethics*, Cambridge U P 1979; se också Ingmar Persson, "Kan djur ha moralisk ställning?" i denna tidskrift, nr 1, 1983). Vi har därför en plikt att inte, under i övrigt lika omständigheter, åsamka den varelse smärta som är intresserad av att inte erfara smärta, och vi har en motsvarande plikt att inte döda den varelse som önskar fortsätta leva.

En förrent fördel med detta slags utilitarism är att enligt den är inte de själv-medvetna varelserna utbytbara (s 208), som de är enligt varje hedonistisk variant av utilitarismen, där "välfärden" utgörs av någon form av lycka eller välbehag. Enligt en sådan hedonistisk utilitarism är varje varelse att likna vid, som Regan uttrycker det, en "kopp" (s 205), och varelsen har värde endast i förhållande till vad den innehåller som "kopp" — vare sig detta nu är lycka eller välbefinnande. "Kopparna" (varelserna) saknar egenvärde, och deras värde består uteslutande av att de är "behållare" för den totala mängden "välfärd". Detta gör att om det visar sig att man genom att byta ut en "kopp" som endast innehåller litet "väl-

färd" kan ersätta denna med en "kopp" som innehåller mera av denna "välfärd" och om man därmed också bidrar till att den totala mängden "välfärd" ökar (optimalt), så är det ens plikt att genomföra detta byte. Singer menar att detta visserligen bör gälla för varje *blott* medveten varelse, men dock ej för den varelse som är medveten om sig själv som en distinkt varelse med ett intresse av att leva. I det första fallet, med en blott medveten varelse, korsar vi inget intresse (av att leva) genom att döda och ersätta med en lyckligare varelse; det gör vi däremot om vi dödar och ersätter en själv-medveten varelse som vill fortsätta leva. Detta utgör, enligt Singer, preliminärt garantin för att ingen varelse som vill leva bör betraktas såsom varande utbytbar.

Men Singer har också menat att det är direkt fel att under i övrigt lika omständigheter döda vilken själv-medveten varelse som helst (frånsett kanske dem som har ett klart intresse av att dö). Dock, säger Regan, detta följer inte av ovanstående analys. Han föreslår därför att Singer modifierar sin ståndpunkt på följande sätt: "Ett tillräckligt villkor för att dödandet av A skall vara ett direkt fel begånget mot A är att fortsatt liv *ligger i A's intresse* — det betyder, det gagnar A och är något som, vad gäller själv-medvetna varelser, möjliggörs tillfredsställandet av de viljeattityder som det ligger i deras intresse att tillfredsställa. Modifierad på detta sätt, kommer Singers position att implicera att det *är* direkt fel att döda själv-medvetna djur, även om de själva ej kan sägas 'vilja fortsätta leva' " (s 208), dvs de har inte format några intressen som handlar om "deras eget liv" och "deras egen död". Jag instämmer i Regans förslag härvidlag, men frågar mig varför en sådan analys endast bör äga tillämpning på själv-medvetna varelser. Varför är det inte direkt fel att döda även den blott medvetna varelsen om dess fortsatta liv skulle gagna den?

Vidare, säger Regan, så följer inte heller av Singers analys den centrala slutsatsen att inga själv-medvetna varelser är utbytbara (jfr H L A Hart, "Death and Utility", *The New York Review of Books*, 27, nr 8, 15 nov 1980). För även om vi korsar ett intresse av att leva genom att döda en sådan varelse, så kan detta rättfärdigas om vi därigenom kan få till stånd ett ännu mer intensivt intresse av att leva, som vi också tillfredsställer. Hart säger att "det finns ingenting som visar att sådana intressen som värderas av intresseutilitarismen genom referens till antal och intensitet ej kan ersättas av andra lika väl som de kan uppvägas av andra sådana intressen" (Regan s 209). Jag kan hålla med Regan här (och även Hart förstås); detta är en given kritik av teserna i *Practical Ethics*. Men samtidigt torde Regan i synnerhet men också Hart ha haft möjlighet att konsultera andra arbeten av Singer. Det intryck som åtminstone jag får av artikeln "Killing Humans and Killing Animals" (*Inquiry*, vol 22, nr 1—2, 1979) är att Singer där garderar sig mot all sådan kritik som den nyss nämnda. I korthet föreslår Singer, att när det gäller blott medvetna varelser, kan man använda en version av utilitarismen som kalkylerar både med aktuella och potentiella varelser, så att det verkliga kan vara rätt att ersätta en aktuell varelse som erfar en lägre grad av intressetillfredsställelse med en potentiell varelse som kommer att erfar en högre grad av intressetillfredsställelse. (Jag skriver "erfar" även om det inte är alldeles säkert att det måste gälla något upplevt.) Däremot är inte de själv-medvetna varelserna utbytbara på detta sätt, ty i fråga om dem bör endast de varelser förekomma i den utilitaristiska kalkylen som är aktuella, dvs som existerar vid

tiden för det moraliska beslutet, eller som är potentiella men kommer att existera oberoende av vad slags moraliskt beslut vi fattar. Detta gör att vi inte kan betrakta dessa varelser som ett oändligt antal aktuella eller potentiella "koppar", vars existens endast bör sanktioneras av hänsyn till den totala mängden intresse-tillfredsställelse. Snarare är det så, att vi har ett visst antal sådana "koppar" till vårt förfogande, som det gäller att på bästa möjliga sätt fylla med det som är intrinsikalt gott. Visserligen alstrar detta svar ett antal nya frågeställningar, som jag dock inte här kan fördjupa mig i.

Kapitlen sju och åtta är de mest "egenartade" i Regans bok. Där utvecklar han sin teori om inneboende värde samt sitt postulat om att alla varelser med ett sådant värde skall skyddas genom vissa rättigheter. För enkelhets skull koncentrerar jag mig här endast på rätten till liv.

Först kan man fråga sig vad som menas med ett inneboende värde. Regan är inte särskilt klar på denna punkt. Jag skulle till och med vilja säga att han är tendentiöst dunkel i denna del av sin bok. På så sätt svär den emot övriga delar, framför allt mot den första hälften av boken. Min misstanke är att allt detta beror på att det är fåfängt, att genom klara distinktioner och argument försöka avskärma vad som är av inneboende värde från vad som är av intrinsikalt värde. Det är bl a därför, tror jag, som Regan väljer att "förklara" begreppet metaforiskt och i termer av negationer. Så säger han i en passus, att inneboende värde innebär att "det är koppen, och inte bara vad denna innehåller, som är värdefull" (s 236). Vidare säger han att "inneboende värde är sålunda ett kategoriskt begrepp. Antingen har man det eller så har man det inte. . . . Vad mer är, alla som har det, har det i lika stor utsträckning. Det låter sig inte gradera" (s 240—241). Det kan ej heller, enligt Regan, jämföras med eller utbytas mot intrinsikalt värde (s 236), och därför kan man inte rättfärdiga hänsynstagande till det intrinsikala värdet på bekostnad av det inneboende. Härmed menar sig Regan undvika både att blott medvetna och själv-medvetna varelser riskerar bli utbytbara. Jag skall snart försöka visa att detta resonemang är mindre starkt. Symptomatiskt nog förklaras också begreppet inneboende värde på flera ställen i följande termer: Varelserns inneboende värde är oberoende av "deras nytta relativt *andras* intressen. Därför misslyckas vi med att visa de varelser som har inneboende värde tillbörlig respekt när helst vi skadar dem för att på så sätt åstadkomma de sammanlagt bästa konsekvenserna för *alla* som påverkas av en sådan behandling" (s 248—249, min kursivering; jfr också s 243). Detta sätt att förklara saken återkommer i Regans hela framställning. Endast på ett fåtal ställen har jag funnit belägg för att det inneboende värdet hos en varelse också är oberoende av varelsens egna värderingar (se ss 232, 249). Det är fullt förståeligt att Regan inte trycker så hårt på denna sista tes, ty gjorde han det, så skulle det bli framgå hur svårt det är att argumentera för vilka de varelser är som har ett sådant värde.

Ett tillräckligt villkor för innehavet av inneboende värde är, enligt Regan, att varelsen i fråga är "föremål för ett liv" (s 243). Regan karaktiserar en sådan varelse bl a som en som har "trosföreställningar och viljeattityder . . . begrepp om framtiden, inklusive sin egen framtid . . ." (s 243). Det förefaller som om de egenskaper Regan räknar upp pekar på att vi här har att göra med en varelse som har begrepp om sitt liv och som också är i stånd att värdera det. Vad får Regan

att välja just detta kriterium, om det inneboende värdet av en varelses liv inte beror på varelsens egna värderingar av sitt liv? Man vill ju inte gärna tänka sig att kriteriet är uppställt oberoende av Regans övriga teser och postulat. Litet tillspetsat kan man dessutom fråga sig vad vi har för glädje av att hävda ett inneboende värde hos livet, som är oberoende av det värde livet har för den som lever det och för alla andra också. Det är också fullt möjligt att säga att Regans postulat är begreppsligt ohållbart, då allt värde förutsätter att det finns någon som värderar det (i en betydelse som direkt hänvisar till viljeattityder och intressen).

I kapitel åtta diskuterar Regan under vilka omständigheter de rättigheter som härrör från det inneboende värdet får upphävas. En första sk minimierande princip säger följande: "Om inte särskilda omständigheter föreligger och vi måste välja mellan att upphäva rättigheterna hos många oskyldiga eller få oskyldiga, och om varje berörd individ kommer att skadas på ett *prima facie* jämförbart sätt, så bör vi välja att upphäva de fås rättigheter till förmån för de många" (s 305). Men i och med att Regan på detta sätt medger att inneboende värden kan adderas och därigenom erhålla större vikt, riskerar han att spolia resultatet av de ansträngningar han tidigare gjort för att visa t ex att vi människor inte är utbytbara. För lägg till denna princip följande uttalande: "Låt oss anta att nyfödda vilda däggdjur (t ex sälungar) ännu inte uppfyller kriteriet om föremål-för-ett-liv; dock, helt klart, gör de detta potentiellt. Varför skulle då en moralisk måttstock för hur dessa bör behandlas på något sätt skilja sig från måttstocken för hur mänskliga barn bör behandlas?" (s 358). Regan har tidigare klargjort att det är fullt möjligt att barn bör visas samma respekt som vuxna vad gäller rätten till liv, då kriteriet om föremål-för-ett-liv endast anger en *tillräcklig* betingelse (s 246). Detta betyder att Regan kan medge att man bör visas samma hänsyn vare sig man potentiellt eller aktuellt sett är föremål för ett liv. Men då blir det svårt att förneka att det är rätt att byta ut (döda) en nu existerande människa om vi därmed kan aktualisera t ex två nya varelser som uppfyller kriteriet. Ty enligt den minimierande principen är det fel att upphäva rättigheterna hos ett större antal till förmån för ett mindre antal.

Nästa princip gäller för situationer i vilka skadan hos de inblandade ej är jämförbar, dvs i väsentliga delar likartad. Den säger: "Om inte särskilda omständigheter föreligger och vi måste välja mellan att upphäva rättigheterna hos många eller få oskyldiga, och när skadan som vi kan göra de få är större än skadan hos vilken som helst av de många, som blir resultatet vad vi än väljer att göra, så bör vi upphäva de många rättigheter" (s 308). Då Regan uppenbarligen förlitar sig på intuitionernas (åtminstone de reflekterade) auktoritet i moraliska frågor (jfr s 133—140), är det inte missriktat att peka på de kontraintuitiva resultat som kan följa av denna princip. Anta t ex att man kan mäta den nämnda skadan i förlust av intressetillfredsställelse. Därmed måste vi förmodligen erkänna att vi under i övrigt lika omständigheter kan skada ett högre djur, t ex en hund som antagligen har flera år kvar att leva, mera än en människa som vi har skäl att tro endast har ett år kvar att leva. Har vi således att välja mellan att rädda ett hundratal, eller faktiskt hur stort antal som helst, sådana människor eller rädda ett sådant djur, så bör vi välja att rädda djuret. Utan att på något sätt förklara djurets betydelse i jämförelse med människans, så torde detta vara en stötande konsekvens, inte minst för att principen så fullständigt negli-

gerar den totala summan av tänkbar skada. Nu kan det förstås tänkas att Regan utesluter sådana resultat genom klausulen om "särskilda omständigheter". Men då åligger det honom att klargöra vilka dessa omständigheter är.

I ett avslutande kapitel (nio) redogör Regan för konsekvenserna av sina postulat och teser, med avseende på bl a jakt och djurförsök. Jag skall nöja mig med påpekandet, att förmodligen är han alltför kategorisk i sitt fördömande härvidlag. Det förefaller bl a som om Regan inte tillräckligt tagit hänsyn till vad hans eget synsätt inte bara måste tillåta utan också förespråka.

Regan säger i förordet till sin bok, att hans ambition varit att skriva både för den allmänt intresserade av djuretik och för fackfilosofen. Jag har en bestämd känsla av att han lyckats i detta. Helt säkert kommer vi att höra mer om arbetet från fackfilosofiskt håll. Och helt säkert kan också Regans bok, som på så många sätt är föredömligt enkel, tilltala den intresserade och debatterande allmänheten. □

Dan Egonsson

Notiser

På Rabén och Sjögrens förlag har nyligen följande två böcker kommit ut:

Staffan Källström, *Den gode nihilisten*. Axel Hägerström och striderna kring uppsalafilosofin.

Bengt Börjeson, *Se människan*. Tio föreläsningar om Jean-Paul Sartres Varat och Intet.

Thomas Wetterström har givit ut *Towards a Theory of Basic Ethics* på Doxa (Oxford) Ltd, 1986.

Bokförlaget Thales har övertagit distributionen av *Library of Theoria*, tidigare distribuerad av Liber, samt *Filosofiska småtryck* och *Filosofiska studier*, tidigare förlagda av Akademilitteratur. Thales adress är Box 50034, 104 05 Stockholm.

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: Staffan Carlshamre är doktorand i filosofi i Göteborg, Sören Halldén är professor i teoretisk filosofi i Lund, Carola Sandbacka är doktorand i filosofi vid Helsingfors universitet, Svante Bohman är pensionär och bosatt i Landskrona, elev till Hägerström och Phalén, Ingmar Persson är forskarasistent i praktisk filosofi i Lund och Dan Egonsson är doktorand i praktisk filosofi också i Lund. Omslagsbild av Christian Swärdshammar.



SÖREN HALLDÉN. *The Strategy of Ignorance*. Library of Theoria, no 17. Thales, Stockholm 1986. ISBN 91-87172-02-X. Pris 152 kr + porto vid beställning direkt från förlaget (studerandepris 112 kr + porto).

Författaren utgår från det enkla konstaterandet att mänskligheten är i besittning av vidsträckta, detaljerade och korrekta insikter, och ställer den kantianska frågan: Hur är detta möjligt? Han söker svaret bland beslutsteorins grundläggande principer, och försöker visa att den mänskliga kunskapens utveckling kan förklaras som en långtidseffekt av regler för informationsbehandling som själva är svaga. Hänsyn till tidsskalan leder till en diskussion av kunskapsbildningens tidiga nivåer. Genetisk kunskap tas på allvar, och författaren definierar teoretiska begrepp som skall förklara kunskapsutvecklingen under tidiga biologiska stadier.

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- 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 brev vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar 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.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482