

FILOSOFISK TIDSKRIFT

4/01

JAN S ANDERSSON *Värderingar och attityder*

**JENNIFER
BULLINGTON** *Psykosomatik: en biomedicinsk anomali
– hur ska vi förstå det psykosomatiska*

**LARS-GÖRAN
JOHANSSON** *Naturlagar*

**LENNART
NORDENFELT** *Om hälsa och naturliga funktioner*

BO PETERSSON *Hans Larsson och moral-
principernas steg*

**FREDRIK
SVENAEUS** *Filosofi som xenologi: främlingskap som
tema i nya fenomenologiska studier*

**ANNIKA
TÖRNSTRÖM** *Om relativism
och konstruktionism*

INNEHÅLL

<i>Värderingar och attityder</i>	3
<hr/>	
JAN S ANDERSSON	
<i>Psykosomatik: En biomedicinsk anomali – hur ska vi förstå det psykosomatiska?</i>	13
<hr/>	
JENNIFER BULLINGTON	
<i>Naturlagar</i>	24
<hr/>	
LARS-GÖRAN JOHANSSON	
<i>Om hälsa och naturliga funktioner</i>	35
<hr/>	
LENNART NORDENFELT	
<i>Hans Larsson och moralprincipernas steg</i>	44
<hr/>	
BO PETERSSON	
<i>Filosofi som xenologi: främlingskap som tema i nya fenomenologiska studier</i>	55
<hr/>	
FREDRIK SVENAEUS	
<i>Om relativism och konstruktionism</i>	64
<hr/>	
ANNIKA TÖRNSTRÖM	
<i>Notiser</i>	73

Filosofisk tidskrift nr 4 2001 årg 22.

Utges av Stiftelsen Filosofisk Tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

www.philosophy.su.se/filtid/filosofisktidskrift.htm

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 2001: 160 kr. Lösnr 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2001

ISSN 0348-7482

Förord

Det här numret av *Filosofisk Tidskrift* består av artiklar författade av personer verksamma vid eller med anknytning till Linköpings universitet. Linköpings universitet är ungt – knappt trettio år. Sedan början av 80-talet förekommer filosofisk forskning och forskarutbildning med inriktning mot begreppsfrågor och etiska frågor inom hälso- och sjukvården vid *Tema H* ("Hälsa och samhälle"). Tema H är en enhet nästan helt inriktad på forskning och forskarutbildning. Sedan något mer än tio år finns också grundutbildning i teoretisk och praktisk filosofi. För denna svarar *Avdelningen för filosofi*, som numera också bedriver viss forskarutbildning. Samarbetet mellan filosoferna vid Tema H och vid Avdelningen för filosofi är givetvis omfattande, och vi medverkar också i varandras kurser.

Artikelförfattarna representerar såväl Tema H som Avdelningen för filosofi och såväl lärare som doktorander. Texterna ger naturligtvis ingen tydlig bild av den filosofiska verksamheten vid universitetet. En viss bredd antyds och några av våra intresseinriktningar, främst "hälsofilosofin", framgår tydligt. Valet av ämnen visar också en viss öppenhet mot kontinental filosofi. Artiklarna är ordnade i bokstavsordning efter författarnamn. En kort presentation av författarna ges i slutet av tidskriften. Vi hoppas att våra texter ska ge en intressant och berikande läsning.

Lennart Nordenfelt

Bo Petersson

JAN S ANDERSSON

Värderingar och attityder

1. Inledning

Under en tid har jag arbetat med ett projekt som bl a går ut på att studera hur människor använder det etiska språket och resonerar i etiska frågor. Jag avser också att undersöka hur människor själva ser på sin språkanvändning i dessa sammanhang och på sitt sätt att resonera och argumentera. Resultatet av sådana undersökningar tror jag kan vara av intresse t ex inom tillämpad etik. Som ett första steg formulerar jag några värdeteoretiska antaganden vars överensstämmelse med människors språkanvändning och sätt att argumentera skall prövas i mitt fortsatta arbete. I den här uppsatsen skall jag presentera några av dessa antaganden.

2. Emotiv värdeteori och attityder

Jag menar att den emotiva värdeteorin innehåller element som återger grundläggande och korrekta insikter i hur det etiska språket normalt används. Den emotiva teorin brukar antas innehålla två grundantaganden:

- (1) Värdeutsagor uttrycker känslor eller attityder. (Den emotiva tesen.)
- (2) Värdeutsagor är varken sanna eller falska. (Den ateoretiska tesen.)

Det har ansetts att den emotiva tesen på något sätt medför den ateoretiska tesen. Själv menar jag att detta inte alls är nödvändigt. Det är den emotiva tesen som jag lägger till grund för mitt resonemang här.

Ofta säger man litet slarvigt att den emotiva värdeteorin antar att värdeutsagor används till att uttrycka *känslor eller attityder*. Jag menar att värdeutsagorna har en central roll i att uttrycka eller manifesteras etiska *attityder*. Ibland uttrycker de också på ett uppenbart sätt vissa *känslor*, men det är troligen så att inte alla användningar av värdeutsagor,

som innebär att en attityd manifesteras med utsagan, också är ett tydligt uttryck för en speciell känsla. Jag utgår alltså från att värdeutsagorna har en central roll i att manifestera attityder, vad vi nu skall mena med detta. Som utgångspunkt har jag tagit det socialpsykologiska attitydbegreppet, som det beskrivits i några elementära framställningar i ämnet.

3. Attityd – en socialpsykologisk definition

En attityd är en relativt varaktig organisation av vissa känslor, uppfattningar och beteenden riktade mot bestämda personer, grupper, idéer, företeelser eller föremål.

Exempel: Främlingsfientlighet

<i>Känslomässig aspekt</i>	<i>Kognitiv aspekt</i>	<i>Beteendenaspekt</i>
Ogillande, hat.	Uppfattningar, antaganden om faktiska förhållanden. ”Invandrare är inte som vi”, ”Invandrare hotar vår kultur”.	Fysiskt hot och våld, diskriminering. Talhandlingar, t ex uttryck för förakt, verbalt hot, propaganda mot invandring.

Känslorna grundar sig på personens antaganden om faktiska förhållanden. Ibland är dessa antaganden osanna och utgörs av fördomar. Känslorna tar sig uttryck i olika handlingar. En attityds aspekter kan vara utvecklade i högre eller lägre grad. En attityd kan ha en stark kognitiv bas, där många skilda uppfattningar om fakta ingår, men kan också grunda sig på ett begränsat antal föreställningar om verkligheten. De känslor som innefattas i attityden kan vara många och starka eller få och svaga, och människor kan av skilda orsaker undvika att omsätta sina attityder i handling. Ibland kan det råda ”oordning” i attitydbildningen, sk *dissonans*. En person kan t ex få information om fakta, som inte ”stämmer med” attityden men ännu ha kvar ”känslodelen” och även handla utifrån dessa känslor. *Dissonans* kan också uppstå genom att en persons handlingar stämmer överens med hur någon med en viss attityd vanligen handlar utan att han själv har motsvarande känslor eller gör antaganden som skulle motivera sådana känslor och handlingar. Vi kan ta följande exempel: En invandravänlig person kan hamna i en rasistisk miljö, där han känner sig tvingad till

konformitet med omgivningens handlande. Han börjar t ex instämma i omgivningens rasistiska jargong. Hans känslor och uppfattningar om invandrare har dock inte ändrats. Han ”mår dåligt” av detta och börja söka efter ”fakta” som bekräftar att omgivningens hållning till invandrare är välmotiverad. Tycker han sig finna sådana fakta kan också hans känslor börja ändra sig i rasistisk riktning och han undkommer på detta sätt dissonansen.

Förekomsten av dissonans kan ge upphov till problem vad gäller definitionen av attitydbegreppet. I det vi kunde kalla ”normalfallet” består den främlingsfientliga attityden i att personen i fråga reagerar känslomässigt på vissa uppfattningar, som han har, om vilka faktiska förhållanden som föreligger. Dessa uppfattningar motiverar vissa känslor och på grund av dessa känslor utför han fientliga handlingar mot främlingar. Frågan är om alla tre delarna av attityden måste föreligga för att man skall tillskriva en person viss attityd.

Det verkar rimligt att anta att man inte vill tillskriva en person en främlingsfientlig attityd utan att han har negativa känslor mot främlingar eller vill utföra främlingsfientliga handlingar. Vi kan då tänka oss tre fall där det råder bristande överensstämmelse i attitydbildningen:

- (a) Personen A har negativa känslor mot invandrare och handlar främlingsfientligt men saknar uppfattningar om fakta som är tillräckliga för att motivera dessa känslor,
- (b) A har negativa känslor mot invandrare och har uppfattningar om fakta som är tillräckliga för att motivera dessa känslor men handlar inte främlingsfientligt,
- (c) A har negativa känslor mot invandrare men saknar uppfattningar om fakta som är tillräckliga för att motivera dessa känslor och handlar inte främlingsfientligt.

Man kan nu ställa frågan om attitydbegreppet skall definieras så att vi kan säga att en främlingsfientlig attityd föreligger inte endast i normalfallet utan också i fall som a–c. Svaret är delvis beroende på om definitionen är avsedd att avspegla socialpsykologers användning av attitydbegreppet eller om den skall tänkas återge någon vardaglig användning av begreppet eller vara en stipulativ definition, t ex en som jag uppställer för att få ett attitydbegrepp som är lämpligt att använda i min undersökning. När jag i fortsättningen talar om vad som är karakteristiska egenskaper hos (moraliska) attityder lämnar jag

frågan om den exakta definitionen av attitydbegreppet öppen, men de egenskaper jag nämner är sådana att de kan ligga till grund för en stipulativ definition av attitydbegreppet som kan vara användbar i den undersökning jag ämnar göra och förhoppningsvis också, med tanke på undersökningens syfte, för en definition som stämmer överens med vanligt språkbruk.

4. *Moraliska attityder*

Hur skulle vi då kunna beskriva de moraliska attityderna? I översikten nedan anger jag hur jag vill benämna de moraliska attityderna och vad jag tänker skall innefattas i var och en av dem. Sedan tar jag upp dessa aspekter till diskussion i tur och ordning

<i>Emotiv, konativ aspekt</i>	<i>Kognitiv aspekt</i>	<i>Pragmatisk aspekt</i>
Känslor, önskningsar, Viljor, preferenser	Antaganden om fakta	Handlingar, bl a olika slag av talhandlingar

5. *Kognitiv aspekt*

I den kognitiva aspekten ingår sådana föreställningar som kan ge upphov till känslor, önskningsar, vilja och preferenser av etiskt slag. Personen känner, önskar, vill eller föredrar något, därför att han antar att vissa faktiska omständigheter föreligger.

En person kan anta att människor lider skada av att bli bestulna på sin egendom och därför önskar, vill eller föredrar han att alla ser det som sin skyldighet att avstå från stöld. Det kan också vara så att han har en benägenhet att känna moralisk indignation gentemot människor som stjälar, därför att de åstadkommer skada hos andra människor.

Någon annan kan kanske på samma sätt motiveras till liknande reaktioner enbart av det faktum att en handling är stöld, att någon utan tillstånd tar något från någon annan. Jag tänker mig alltså att man kan tänka och reagera både "teleologiskt" och "deontologiskt". Det kan vara så att somliga människor för det mesta eller alltid tänker teleologiskt medan andra alltid eller för det mesta tänker deontologiskt. Det kan också tänkas att samma person lika ofta tänker på det ena som på det andra sättet, beroende på situationen eller den bedömda handlingens karaktär. Det kan t ex vara skillnad då man reagerar mot en handling som innebär stöld från en enskild person och en som

innebär skattebrott. Att det finns sådana olikheter i tänkesätt är en gissning från min sida, men jag menar att man kan göra empiriska undersökningar av om sådana här skillnader finns hur de mera exakt ser ut.

Intressanta frågor som inställer sig i det här sammanhanget gäller en del ”fakta” som antas kunna föreligga enligt vissa värdeteorier. Närmast tänker jag på antaganden som: ”Stöldhandlingar har den objektiva (icke-naturliga) egenskapen att vara orätt”.

Vi kan fråga oss om och på vilket sätt personer kan motiveras moraliskt av föreställningar om att fakta av det här slaget föreligger. Som synes är det fråga om fakta som de etiska utsagorna handlar om enligt vissa traditionella metaetiska analyser. Om vi skulle finna personer som låter sig motiveras av antaganden om att sådana fakta föreligger skulle vi få en intressant belysning av dessa analyser.

Finns det personer, kan vi fråga oss, som motiveras moraliskt av sin uppfattning att den handling som bedöms har en objektiv etisk egenskap t ex den att vara orätt?

Det kan hända att en metaetiker som är värdeontologisk realist skulle kunna bli motiverad till etiska attityder på grund av att han har en sådan uppfattning.

Vad gäller ”vanligt folk” skulle man kunna resonera på följande sätt: Det är inte troligt att ”Svensson” någonsin tänker att ”stöld har den objektiva etiska egenskapen att vara orätt” och därför känner sig motiverad eller få ytterligare motivation för att inta en negativ moralisk attityd till stöld. Däremot kan man kanske finna att vissa människor gör implicita antaganden av detta slag. Att formulera frågor som kan avslöja värderealistiskt tänkande är en troligen svår men intressant uppgift. Det är viktigt att påpeka att resultatet av en sådan undersökning inte är direkt avgörande för hur vi skall ställa oss till värderealismen som metaetisk teori.

En sådan här undersökning kan också knytas till en undersökning av värdeobjektivismen som en värdesemantisk teori. Det kan ju tänkas att den vanlige språkanvändaren på ett implicit eller omedvetet sätt gör antagandet att deras etiska utsagor handlar om objektiva etiska egenskaper. I så fall skulle kanske en form av semantisk värdeobjektivism kunna vara försvarbar, om vi t ex gör det icke okontroversiella antagandet att en meningsteori skall spegla den innebörd som vanliga språkanvändare lägger i sina begrepp. Ett sätt att pröva objektivismen

vore kanske då att ställa vanliga människor inför den objektivistiska analysen av värdesatsers mening. Skulle ett tillräckligt antal av dessa då säga att "så där har jag ju alltid menat", så har man kanske ett argument för värdeobjektivismen, eller åtminstone för att denna på ett riktigt sätt analyserar meningen hos många människors etiska språk. Det ligger nära till hands att anta att dessa "värdeobjektivister" också är värderealist.

(Jag vill framhålla att argument utifrån språkanvändares uppfattning om vilken mening de lägger i orden inte kan anses tillräckliga för att vare sig bevisa eller motbevisa *värderealismen* som *ontologisk* teori, dvs teorin att det finns objektiva värdefakta.)

6. *Emotiv/konativ aspekt*

I den emotiva/konativa delen av den moraliska attityden finns de känslor, viljor, önskingar och preferenser som utgör drivkrafter som får personen att handla i enlighet med en moralisk attityd. Vilka känslor som förknippas med en viss moralisk attityd kan vara olika från person till person. Det finns människor som drivs av ett starkt moraliskt patos och som har starka moraliska känslor, men det finns också människor som har en ganska sval emotionell hållning, när det gäller den moral de ansluter sig till. För att man skall kunna säga att någon har en moralisk attityd räcker det kanske med att han, vill, önskar, eller föredrar, att vissa handlingar utförs eller underlåts. Det är möjligt att det att vilja önska eller föredra något involverar att vissa känslor eller känslodispositioner föreligger. Jag tycker inte att det är omedelbart givet att det är så, och jag tror inte heller att dessa känslor måste vara av det slag som vi skulle kalla moraliska känslor.

Jag är dock mycket tveksam på den här punkten. Krävs det ändå inte att en person t ex har en benägenhet att känna någon grad av moralisk upprördhet, när han ställs inför handlingar som strider mot moralen, om vi skall kunna säga att han har en negativ moralisk attityd till dessa handlingar?

Vanligast är väl i alla fall att människor som har en moralisk attityd också har vissa moraliska känslor knutna till attityden. Det är möjligt att det finns moraliska känslor som personer ständigt förnimmer, men det vanligaste är väl att moraliska känslor uppstår eller aktualiseras i vissa situationer, t ex då han ställs inför en handling som är särskilt klandervärd eller berömvärd ur moralisk synvinkel. Det är också så att

många av de språkhandlingar som ingår i den pragmatiska aspekten av en moralisk attityd innebär att man uttrycker moraliska känslor, som vi strax skall se.

Hur skall vi uppfatta fall då det råder dissonans och då personer har mer eller mindre starka känslor mot de handlingar de utför på grund av att de känner sig tvingade till konformitet med omgivningen? Så länge personen egentligen föredrar att handla på ett helt annat sätt än vad han gör på grund av omgivningens krav, kan vi inte säga att han har en fullt utvecklad positiv attityd till sitt handlings sätt. Enligt socialpsykologiska rön är det dock troligt att en sådan person söker efter fakta som kan motivera en ändring av känslorna, så att de stämmer överens med den attityd han handlar i enlighet med. Det finns också människor som har så starka känslor mot sitt konforma agerande att de i stället försöker bryta med sin omgivning. Jag skulle förmoda att människor i det tidigare Jugoslavien mött stora problem av det här slaget då man på grund av omgivningens tryck tvingats vända sig mot tidigare goda grannar ur en annan folkgrupp.

Man möter ofta tanken att de moraliska inställningarna har ett slags prioritet på det sättet att en inställning inte räknas som en moralisk inställning om innehavaren inte alltid handlar eller försöker handla i enlighet med sin hållning. Skall vi då ställa kravet att en attityd får räknas som en moralisk attityd endast om den som har attityden alltid handlar eller försöker handla i enlighet med sin attityd? Jag tror att detta krav på en moralisk attityd är för starkt.

Visst kan jag ha en moralisk inställning t ex att man alltid skall hjälpa människor som blir orättvist behandlade, men ändå avstå från att ställa upp för en sådan person. Det kan t ex bero på att jag själv skulle råka illa ut om jag inskred till försvar för den som behandlats illa. Det kan ju vara min chef som mobbar min arbetskamrat och jag är rädd om mitt eget skinn. Det finns andra drivkrafter inom oss än de moraliska, egoism, rädsla, brist på civilkurage och feighet. Dessa drivkrafter kan ibland ta över och driva oss att handla mot vår moraliska övertygelse. Det är sådana konflikter mellan våra övertygelser om vad som är rätt och fel och våra andra böjelser, som ger upphov till dåligt samvete, då vi agerar mot vår moraliska inställning.

Detta resonemang talar för att attitydbegreppet bör uppfattas så att man kan sägas ha en moralisk attityd, fastän man ibland utifrån olika motiv handlar i strid mot denna attityd. De moraliska känslorna och

drivkrafterna kan vara olika starka hos olika människor, så att vissa lättare övervinner de drivkrafter som konkurrerar med de moraliska.

Intressanta forskningsuppgifter är att undersöka vilka känslor och drivkrafter det är som utgör grunden för människors moraliska handlande och att undersöka hur de själva ser på dessa känslor och drivkrafter. (Förmodligen bör en undersökning av det förra starta med en undersökning av det senare.)

7. Pragmatisk aspekt

Den moraliska attityden tar sig uttryck i handlingar av olika slag. Jag handlar i överensstämmelse med attityden. Om jag har attityden att det är orätt att deklarerera falskt, så undviker jag att själv göra detta. Jag försöker ibland också att få andra att handla som jag, genom uppmaningar eller klander. Jag kanske också försöker få andra att inta samma moraliska attityd som jag själv har, vilket möjligen är något mera än att bara förmå någon att handla på det sätt som jag finner moraliskt acceptabelt.

Många av de handlingar det rör sig om här är olika slags talhandlingar eller språkliga handlingar. En sorts talhandlingar som spelar en central roll i det här sammanhanget kan vi kalla för *kommunikativa akter*. Jag skall först ange vad jag menar med kommunikativa akter och sedan ge exempel på de roller sådana akter kan spela som uttryck för attityder.

S utför en *kommunikativ akt* gentemot mottagaren M med hjälp av yttrandet (beteendet) Y omm det är korrekt (enligt de språkliga [och andra] konventioner som gäller för kommunikation inom det samhälle [den grupp] som S och M tillhör) för M att anta att S vill att M skall ta Y som ett uttryck för att han har en vilja eller önskan att A,B,C... (t ex att M skall göra något, skall anta något, skall inta en viss attityd osv). S:s vilja eller önskan att A,B,C... kallar jag aktens *kommunikativa innehåll*.

Jag skall nedan ge några exempel på kommunikativa akter som manifesterar moraliska attityder.

i. Klargöra sin moraliska inställning. Kommunikativt innehåll (KI): M skall anta att S har en viss moralisk inställning eller attityd. Ex: "Jag anser att det är en moralisk skyldighet att inte deklarerera falskt."

Den som har en moralisk attityd har också normalt vissa moraliska

känslor eller känslodispositioner. Som jag sade tidigare är det kanske också så att vi kräver att vissa moraliska känslor eller känslodispositioner skall föreligga för att vi skall tala om en moralisk attityd. Det verkar därför rimligt att anta att man i den här typen av talakt, där man *klargör* sin moraliska inställning, också meddelar att man har vissa känslor eller känslodispositioner. Detta innebär inte att man nödvändigtvis också meddelar att en *aktuell* känsla föreligger eller ”uttrycker” en sådan känsla.

ii. Uppmaning till att avstå från ett visst handlande. KI: M skall avstå från att handla på ett visst sätt. Ex: ”Det vore moraliskt förkastligt av dig att deklarerera falskt.”

iii. Påverkan (uppmaning) till att inta en viss attityd. KI: M skall inta en viss attityd. Ex: ”Det är moraliskt förkastligt att deklarerera falskt.”

En talhandling av typ (*iii*) kan ingå i ett sammanhang där det är uppenbart att S syftar till att uppnå en attitydförändring hos M och inte bara försöker förmå honom att handla på ett visst sätt i ett enskilt fall. Handlingen kan ingå i en längre process, där S försöker påverka M genom att argumentera för att M bör ändra sin inställning till skattefusk t ex genom att visa på att en slapp attityd till skattefusk får dåliga konsekvenser för samhället och enskilda personer.

iv. Uttrycka moralisk indignation över en viss handling. KI: M uppfattar att S är moraliskt upprörd över M:s handlande. Ex: ”Du gjorde orätt som deklarerade falskt.”

I den här typen av talhandlingar uttrycker S en moralisk känsla. S kan ha en vidare avsikt med en sådan talhandling, då den kan ingå i en process där S försöker påverka M att inta en viss attityd.

v. Uttrycka ånger, självförelåtelse. KI: M skall anta att S känner ånger eller har dåligt samvete för sitt handlingsätt. Ex: ”Jag gjorde orätt som deklarerade falskt.”

Jag vill betona att, när jag säger att man i vissa kommunikativa akter uttrycker känslor, menar jag inte att talakten nödvändigtvis *orsakas* av de känslor som uttrycks, eller att det ens skulle vara nödvändigt att den talande *har* de känslor som uttrycks. Vad den talande gör, tänker jag mig, är att med sitt språkliga och övriga beteende i en viss situation göra det korrekt för mottagaren att anta att han vill *visa* att han har

dessa känslor. I de flesta fall har avsändaren de känslor han på detta sätt uttrycker, men det kan också vara så att han inte har dem, t ex i fall då det råder dissonans mellan känslor och handlingar. Den talande kanske ser sig tvungen, på grund av omgivningens tryck, att uttrycka moralisk indignation över en handling som han inte alls ogillar moraliskt.

Jag har nämnt bara några få exempel på handlingar som kan ingå i den pragmatiska aspekten av moraliska attityder, men man kan ändå göra en hel del intressanta iakttagelser utifrån dessa exempel.

Användandet av värdesatser och normativa satser för att manifesterat attityder är skiftande och mångsidigt. Om man tittar på de olika användningarna av dessa satser kan man få inspiration till de flesta av de traditionella metaetiska teorierna. Om man tar fasta på användningar där en person klargör att han har en moralisk inställning, utan att han försöker påverka någon att handla på ett visst sätt eller inta en viss attityd, kan vi tyckas få belägg för en subjektivistisk eller "självbio-grafisk" tolkning av värdeutsagor, som säger att den talande med värde-utsagorna beskriver sin moraliska hållning. Emotivister, som menar att värdesatserna uttrycker känslor, kan ta fasta på de användningar av slagen (iv) och (v) ovan. Preskriptivister kan hitta belägg för sin teori i användningar av typ (ii) och (iii). Slutsatsen blir att ingen av de traditionella metaetiska teorierna speglar mångsidigheten i värde-satsernas användning.

JENNIFER BULLINGTON

Psykosomatik: En biomedicinsk anomali – hur ska vi förstå det psykosomatiska?

En medelålders man remitterades till vår psykiatriska mottagning på grund av oförklarliga, plågsamma ryggsmärtor. Distriktsläkaren hade inte kunnat hitta någon fysisk orsak till smärtorna. Trots upprepade undersökningar och diverse sjukgymnastiska behandlingar, förblev denne man utom sig av smärta och ångest över sina ryggproblem. På remissen stod det "en man med psykosomatiska ryggsmärtor" och längre ned, önskades "lämplig behandling." En ganska vanlig remiss, med ett tankeväckande innehåll. Exakt *vad* är det som ska behandlas, och *hur* ska det gå till? Ryggen skulle inte behandlas med traditionella somatiska metoder, eftersom han redan hade fått all tänkbar behandling i den vägen. Hans "psyke" skulle inte heller behandlas, eftersom han sökte sjukvården för ont i ryggen. Kroppens symptom kan inte betraktas som ett rent somatiskt problem och de psykiska komponenterna kan inte behandlas med vanlig psykoterapi. Uttryckt på ett annat sätt, behandlingen måste beröra *både/och* i det mellanområde som kallas för "psykosomatik."

Psykosomatiska symptom och sjukdomar är utmanande och svårbegripliga, eftersom vårt sätt att tänka kring kropp och själ för oss rakt in i en mängd teoretiska svårigheter. Trots att vi har en intuitiv förståelse för vad psykosomatik är, blir det ändå svårt att förstå kropp–sjel-sambandet när vi börjar reflektera närmare kring psykosomatik. Hur kan något som jag upplever i mitt själsliv påverka min materiella kropp? Vad är "kropp" och vad är "själ"? Hur hänger de ihop? Är det överhuvudtaget fruktbart att tala om psykosomatik som ett "samband" mellan två (olika) områden? Vårt sätt att tala om kropp och själ låser oss onekligen i vissa bestämda tankemönster. Vi talar om kroppen som ett ting, som om den inte vore jag själv. Vi upprättar ett slags skiljelinje

mellan mig och min kropp, som om kroppen är någonting som *jag* förfogar över. Med den utgångspunkten följer det eviga kropp–själ-problemet, och vi blir tvungna att ge oss in i till synes olösliga frågor som handlar om relationen mellan det materiella och det immateriella. Det är uppenbart att vi behöver en ny, annorlunda utgångspunkt om vi vill komma vidare i förståelsen av psykosomatik, en utgångspunkt som inte utgår ifrån de traditionella kategorierna ”kropp” och ”själ.”

Psykosomatik är en anomali som utmanar den traditionella biomedicinska referensramen. Biomedicin är uppbyggd kring beskrivningar av fysiologiska, neurologiska, materiella processer som pågår i en ”objektiv” kropp, medan psykosomatik handlar om en *levd kropp* som är subjektiv, kontextbunden, expressiv/kommunicerande och meningsbärande. Jag kommer här att presentera en annorlunda syn på psykosomatik, som utgår ifrån den levda kroppen snarare än den objektiva kroppen. Den alternativa psykosomatiska teorin är hämtad ur min egen teoribildning från min avhandling (Bullington, 1999), där jag har inspirerats av den franske fenomenologen Maurice Merleau-Pontys (1942; 1945) nydanande syn på kropp och själ. Men först en kort orientering i problemställningen.

1. Psykosomatik och kropp–själ-problemet

Vi har länge antagit att kropp och själ samverkar i en mängd kroppsliga symptom och sjukdomar. Men vi moderna människor har också försökt begripa hur de mentala processerna kan påverka och förändra organiska strukturer i en materiell kropp. Alla psykosomatiska teorier delar en gemensam problemställning, nämligen att försöka reda ut hur fysiska symptom relaterar till vad som kan kallas en meningsdimension. Vantrivsel, konflikter, oro ger sig till känna som kroppsliga symptom. Psykosomatik handlar i så fall om en talande kropp, men ett sådant begrepp är problematiskt, eftersom vi inte brukar tillskriva en meningsnivå till kroppen. Det är inte kroppar som talar, utan personer. Och personer talar med tankar och ord, inte med sina kroppar. Hur kan en *kropp* mena någonting? Vi närmar oss nu kärnpunkten i psykosomatisk problematik, nämligen kropp–själ-frågan.

Kropp–själ-problemet är ett gammalt filosofiskt diskussionsämne som handlar om hur själen och kroppen hänger ihop. Det är lätt att inse att detta är en central fråga inom psykosomatik. Hur kommer det sig att en människa blir fysiskt sjuk av något hon tänker, känner, vill

eller fruktar? Vad är det som händer när t ex en obesvarad kärlek "orsakar" ont i ryggen, hur går det till när sorg "leder till" cancer, missnöje uttrycks som ont i lederna? Vi moderna västerlänningar är vana att tänka på kroppen som något mekaniskt, kausalt påverkat, tinglikt, medan vi konceptualiserar vårt inre liv som annorlunda än våra kroppar. Att dela upp människan i två delar, det psykiska och det fysiska brukar kallas för kropp-själ-dualism. Kärnan i alla dualistiska uppfattningar är att människan delas upp i en del som är materiell, dvs kroppen, och en del som inte är materiell, som vi kallar för själen, eller som vi idag benämner "det psykiska" eller "medvetandet". Det som hör till den materiella världen, kroppen, följer naturens lagar. Kroppen är lokalisierbar, observerbar, mätbar, och vi kan diskutera kroppens processer och tillstånd som objektiva fakta. Vem som helst kan observera materiella, fysikaliska och fysiologiska processer i kroppen, och vi talar om dem i tredje person. Å andra sidan, anser vi att det som hör till det psykiska området inte är materiellt. Vi kan inte lokalisera tankar och upplevelser eller mäta dem som man kan mäta fysiologiska processer. Vi säger att det själsliga är subjektivt, hörande till det inre livet, och vi pratar om dessa aspekter av oss själva i första person. Den här uppdelningen i materiell-icke-materiell utesluter inte att man kan försöka korrelera subjektiva erfarenheter till objektiva fysiologiska processer, men poängen är att enligt det dualistiska tänkesättet hör kropp och själ till olika kategorier, och har uteslutande egenskaper. Det som är psykiskt kan inte vara kroppsligt och vice versa. Svårigheten blir att teoretiskt få ihop dessa två delar till en. Vi upplever vanligtvis att vi *är* en kropp-själ-enhet, fast våra tanketraditioner ger oss inte några ord för att beskriva denna levda enhet, eftersom vi gärna delar upp kropp och själ i två väsensskilda, uteslutande kategorier.

Ett sätt att försöka komma ur dualismens problem är att ansluta sig till en materialistisk uppfattning. Materialismen innebär att man utgår ifrån att allt som existerar i verkligheten är ting eller fysiska processer. I det här sammanhanget, anser materialismen att medvetandet och "det psykiska" kan förstås som fysiologiska processer i nervsystemet. Vi behöver alltså inga andra förklaringsmodeller eller begrepp för att förstå medvetandets verkliga natur.¹ Människans tänkande är inte

¹ Denna ståndpunkt har kallats för "the explanatory adequacy of physics", (fysikens adekvata förklaringsvärde) vars innebörd är att det kan finnas (eller kommer att

väsentligen annorlunda än de processer som vi har lyckats skapa i våra datorer. Människohjärnans ”program” utgörs av levande, organiskt material, men principen är densamma. Denna ståndpunkt reducerar det väsentliga i fenomenet till en beskrivningsnivå som exkluderar dessa dimensioner per definition.² De flesta av oss är intuitivt inte nöjda med den strikta reduktionismen. Om materialismen vore den rätta lösningen på kropp–själ-problemet, skulle vi inte heller behöva en *psykosomatisk* teori, eftersom det skulle räcka med de vetenskaper som studerar ting och fysiska processer, som till exempel, kemi och fysik.

Sammanfattningsvis, måste de dualistiska teorierna försöka förklara hur själen och kroppen interagerar, en svår uppgift med tanke på dualismens grundantaganden om kropp och själ. En materiell ”objektiv” kropp, uppfattad och beskriven i tredje person (endorfiner, transmittosubstanser osv) måste på något sätt relateras till en meningssfär. De materialistiska teorierna har en grunduppfattning om människan som en komplex maskin och beskriver mänsklig existens i termer av ett fungerande system där personen ofta ersätts med beskrivningar av hjärnan och hjärnprocesser. Men en person är inte en hjärna. Hjärnan är ett materiellt organ som ligger innanför skallen. *Personaspekterna* beaktas inte i en sådan beskrivning. Trots att alla teorier om psykosomatik har anspråk på att ta sig an människan som en odelad helhet, arbetar psykosomatiska teorier antingen med den tu-delade människan, med alla de medföljande problemen att få ihop människan till en helhet,

finnas en enhetlig vetenskaplig teori som förmår att ge en sann och uttömmande förklaring till alla fenomen i uteslutande fysiska termer. Vad det gäller kropp–själ-diskussionen, innebär det att mentala akter är fysiska processer och tillstånd. Författare som Smart, Fodor och paret Churchland företräder en sådan position. Andra författare som Nagel och McGinn tror inte att den naturvetenskapliga ansatsen någonsin kan förklara eller fördjupa förståelse för mentala akter och subjektivitet.

2 Thomas Nagel (1994) skriver, ”Utöver deras funktionella roll i förklaringar av beteende och deras konkreta fysiologiska grund, har medvetna mentala tillstånd en tredje karaktäristik, känd av oss alla, nämligen deras subjektiva, erfarenhetsmässiga kvalitet: hur de är eller hur de framträder eller känns från subjektets perspektiv” (s 64, min översättning). ”*In addition to their functional role in the explanation of behavior and their concrete physiological basis, conscious mental states have characteristic of a third type, familiar to us all, namely, their subjective, experiential quality: how they are or how they appear or feel from the point of view of their subjects.*”

eller utgår ifrån ett materialistiskt synsätt som reducerar människan till förtingligade processer, en varelse utan någon psykosocial verklighet. I varken det ena eller det andra fallet lyckas vi finna en meningsfull psykosomatisk teori, som kan göra det psykosomatiska symptomet begripligt. Vi måste försöka hitta ett sätt att undvika kropp–själ-problemet utan att förlora det specifikt psykosomatiska ur sikte. Det är nu dags att lämna traditionella teorier och vända blicken mot den fenomenologiska traditionen, och i synnerhet Merleau-Pontys arbete om ”den levda kroppen.”

2. Merleau-Pontys fenomenologi och den levda kroppen

Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) är den franske fenomenolog som har ägnat särskild uppmärksamhet åt kroppen. Hans tankar om den levda kroppen är i synnerhet fruktbara för nytänkande inom området psykosomatik. Låt oss nu närma oss den levda kroppen genom en inledande betraktelse över den mänskliga kroppen. Vad är en kropp?

Kroppen är en del av den materiella världen. Den utgörs av materia i form av ben, hud, muskler, sensor, diverse vätskor och kemiska substanser. Den är utsträckt i rummet och den äger konsistens och kontinuitet över tiden. Jag kan titta på min kropp, nypa mig själv i armen, även titta i mina egna ögon i en spegel. På det sättet verkar kroppen vara ett ting bland andra ting i världen. Men den är i så fall ett mycket speciellt ting. Ett vanligt ting, som en stol, kan man gå ifrån, men ens kropp kan man inte gå ifrån. Den är alltid där. Den är med mig, eller snarare den *är* mig hela tiden. Jag kan inte ställa kroppen ifrån mig eller gå runt den. Kroppen är den plats varifrån världen sprider ut sig. Kroppens perspektiv är världens centrum, den ursprungliga öppningen mot ”Annanhet”. Vid närmare eftertanke tillhör kroppen inte världen på samma sätt som stolar och bord. Kroppens objekt-status är snarare ett kvasi-objekt. Kroppen kan inte vara ett vanligt objekt, eftersom den är förutsättning för att något objekt överhuvudtaget kan uppstå som objekt för oss människor.

Merleau-Ponty skriver att människan inte är *i* världen som ting, utan *mot* världen, som en riktning.³ Att uppfatta människan som ett ting ”i”

3 Termen ”i-världen-varo” på franska *être-au-monde* har den konnotationen ”att vara riktad mot världen,” snarare än att ”befinna sig *i* (*dans*) världen”. På liknande sätt, betyder ordet *Sens* på franska både förnuft, betydelse och riktning.

världen ger felaktiga associationer till ett slags "behållar"-metaforik, där diverse objekt i världen står bredvid eller staplade ovanpå varandra; bilar, hus, kartonger, träd, barnvagnar och så människor. Den mänskliga kroppen är aldrig bredvid bordet på samma sätt som fåtöljen är bredvid bordet. Mellan den mänskliga kroppen och bordet uppstår ett betydelseutrymme som har att göra med människans riktadhet eller "intentionalitet," som det kallas inom fenomenologiskt språkbruk. Bordet som är nära mig kan vara precis vad jag behöver för att skriva ned ett snabbt brev, eller vara i vägen när jag vill öppna fönstret. Den mänskliga kroppens rumslighet kan alltså inte mätas eller förstås som ett faktiskt avstånd mellan kroppen och tingen. Den horisont som öppnar upp från kroppens position i rummet kan snarare beskrivas som ett betydelseutrymme, omkring vilken en värld och en situation kan uppstå. För att ta ett enkelt perceptuellt exempel, fönstret kan vara förgrund när jag ser fettfläckar som jag vill tvätta bort, eller bakgrund när jag tittar genom fönstret efter min vän som snart skall komma. Fönstret är *där* för mig på ett sätt som det inte är för bordet framför fönstret. Fenomenet figur/grund existerar inte *i* rummet som något faktiskt föreliggande, utan uppträder endast som relation mellan människan och världen. Kroppen som kvasi-objekt utstrålar en rumslighet som är annorlunda än det avstånd som råder mellan tingen. Så, om kroppen inte är ett vanligt ting, och inte heller själen, vad är den för slags vara?

Merleau-Ponty karaktäriserar den mänskliga existensen i termen av "den levda kroppen." Den levda kroppen, *le corps propre* på franska, betyder både den egna kroppen och den egentliga kroppen. Men denna egna kropp finns inte i något slags vakuum. Min levda kropp är en kropp-själ-närvaro som alltid existerar i förhållande till en befintlig, konkret situation. Merleau-Ponty karaktäriserar denna helhet som olika sektorer av ett och samma fält. Den levda kroppen kan således sägas beskriva en människas levda relation till sin värld. "Världen" förstådd ur ett fenomenologiskt perspektiv är det som visar sig för människan och det mot vilket vi ständigt förhåller oss. Genom den relationen uppstår mänsklig erfarenhet. Det finns ingen förståelse som inte är rotad i en kroppslig tillvaro, inga kroppsliga erfarenheter som åtminstone inte har en rudimentär mening, och ingen värld utan en kropp-själ-närvaro. Dessa tre poler är, enligt Merleau-Ponty, den grundläggande basen för all vidare undersökning och reflektion. Den levda kroppen är detta

fält, människan som en kropp–själ-enhet i ständigt relaterande till det som hon möter i sin riktadhet, dvs en meningsfull värld, en situation. Den fenomenologiska uppgiften för Merleau-Ponty är att avtäcka och undersöka just detta fält, och framför allt att blottlägga kroppens betydelse i helheten.

Om vi sätter våra föreställningar om den objektiva kroppen åt sidan, och riktar uppmärksamheten mot fenomenet den levda kroppen, vad finner vi? Vi har nyss sagt att den levda kroppen ska förstås som en kropp–själ-enhet eller närvaro. Vad betyder det? Frågan för oss rakt in i kropp–själ-problematiken och de eviga frågorna ”vad är kropp och vad är själ, och hur förhåller de sig till varandra?”. Merleau-Ponty har avvisat de klassiska positionerna, dualism och materialism, till förmån för en tredje term som är varken själ-i-en-kropp (dualism) eller kropp-utan-själ (reduktionistisk materialism). Hans kropp–själ-enhet kan beskrivas som ett kontinuum av framträdanden på olika nivåer, från kroppsliga, perceptuella, icke-tematiska erfarenheter till de kognitiva, språkliga, kulturella nivåerna. Den nivå som framträder i ett konkret ögonblick beror på vilken situation som för tillfället råder. Människan är alltid både kropp och själ samtidigt, men denna blandning visar sig inte som en kroppslig behållare av mentala akter, och inte heller som ett rent mekaniskt (sjäslöst) system, utan som en pendling på ett kropp–själ-kontinuum.

Vi är ursprungligen den här kropp–själ-enheten innan vi tankemässigt delar upp människan i en materiell, objektiv kropp och en immateriell själ. Vi behöver inte förlägga själsliga fenomen som förståelse, avsikter och mening till en själslig sfär bakom eller bortom vår kroppsliga existens. Kroppen vet och kroppen förstår, men inte på det sättet som vi brukar associera till själens tankar. Kroppens tankar är som rudimentära, prototankar. Av den anledningen, behöver vi inte undra hur vi ska kunna införliva en mekanisk, objektiv kropp med en mystisk själ. Mening är ingenting avskilt från vår kroppsliga natur. Men vi måste hitta ord för den kropp som är levande, subjektiv och meningsbärande.

Kropp–själ-relationen beskrivs av Merleau-Ponty som en överlappning. Kroppen är bara ”den andra sidan” av själen. Vi pendlar hela tiden på ett kropp–själ-kontinuum, mellan olika nivåer av existens. Ibland är människan nästan enbart kropp (dvs det kroppsliga framträder), ibland är hon mycket själ och lite kropp. Kropp och själ kan liknas vid två nivåer som samspelar med varandra. Benämningarna ”kropp” och

”själ” beskriver olika existensmöjligheter hos oss som blir aktiverade i olika grad beroende på vad det är som för tillfället möter oss. Den tänkande kroppen och den förkroppsligade själen är alltid närvarande, fast hur dessa nivåer visar sig varierar från situation till situation. ”Jag” som kropp och själ befinner mig alltid någonstans på detta kropp–själ-kontinuum. Med sin idé om ett kropp–själ-kontinuum bryter Merleau-Ponty upp traditionella föreställningar om kropp och själ, mening och materia. Vi kan inte tänka en tanke som inte är genomsyrad av vår kroppsliga natur, men vi kan inte heller uppleva kroppen som någonting meningslöst, utan själ. Kropp och själ delar ett gemensamt liv, och det är det pendlande, gemensamma livet som blir stört då vi inte kan möta det vi upplever på den nivå som motsvarar situationen. I det läget uppstår en disharmoni, eller en störning i flödet. Här närmar vi oss det område som kallas ”psykosomatik”, dvs ett kroppsligt svar på en psykosocial utmaning.

3. Fenomenologisk teori om psykosomatik

För att göra ”den talande kroppen” begriplig, måste vi komma ihåg att kroppen äger en rudimentär förmåga till att uppfatta och uttrycka mening. Mina ben ”vet” hur de ska gå uppför trapporna, mina händer finner sig hemma vid tangentbordet när jag skriver på datorn. Ett litet barn spottar ut mat och vevar med armarna när det säger ”nej” osv. Ju äldre vi blir, desto mer utvecklade blir våra möjligheter att uttrycka och nyansera mening. I och med språk- och kulturkompetens lär vi oss en mängd olika sätt att t ex sätta gränser och avvisa som tidigare var mycket trubbigt uttryckt i form av till exempel utspottande av mat. Vi hittar oftast den nivån vi behöver för att klara av olika situationer. Den här pendlingen på kropp–själ-kontinuum i förhållande till olika konkreta situationer är den levda kroppens grundläggande harmoni. Våra vardagliga upplevelser utgörs, till största delen, av den här typen av spontan automatisk anpassning. Den levda kroppen är ett smidigt ”kropp-själ-värld”-system.

På samma sätt som det ständigt pågår ett samspel mellan kroppsliga och själsliga nivåer hos subjektet, pågår ett ständigt samtal mellan människan och världen. I ett kontinuerligt samspel svarar vi på världen och dess kallelse, och samtidigt utfrågar vi den. På kroppsliga, psykiska och sociala nivåer är vi ständigt utmanade och involverade i det som försiggår runt omkring oss. Vi hittar det vi behöver för att bemästra

och förstå, arbeta och njuta. Det kan handla om att kunna utföra en intellektuell uppgift, eller att lära sig något nytt, som att köra bil eller spela schack, eller ibland blir vi utmanade på ett existentiellt plan, och då måste vi anpassa vår grundläggande förståelse av hur saker och ting är inför nya oväntade omständigheter och insikter.

Merleau-Ponty beskriver samspelet mellan människa och värld (situation) i termer av strukturer. Strukturer är de kroppsliga, psykologiska, sociokulturella mönster som vägleder vårt sätt att uppfatta och handskas med världen. Det är tack vare våra strukturer som vi kan uppleva världen som bekant. Vi behöver inte ägna energi åt att koncentrera oss på kroppen när vi utför vanemässiga rörelser, inte heller behöver vi lära om vårt modersmål när vi ska tala. Strukturer är med nödvändighet sedimenterade, dvs de tenderar att upprepas i invanda mönster och därmed blir det möjligt för oss att ägna oss åt det som är nytt och spännande. Men strukturer är inte enbart stabila och sedimenterade, utan också rörliga och transformerbara. För att ta ett exempel, hur går det till när vi ska lära oss ett främmande språk? I början låter det nya språket helt obegripligt. Man förstår ingenting, och det kan te sig som en övermäktig uppgift. Men man lär sig först ett ord, och sedan ett ord till, och så småningom så har man erövrat ett nytt språk. När lärde vi oss språket? Det går inte att peka på ett enda ögonblick då det skedde, utan snarare får vi se det som en gradvis transformering av en språkstruktur. En transformation har skett, och det som var nytt och främmande har blivit en del av vår språkliga sedimentering.

Eftersom vi är öppna för det nya kan vi hela tiden utöka vår repertoar och utveckla mer och mer nyanserade sätt att handskas med världen. Om strukturer inte vore transformerbara, skulle vi bara se det vi brukar se och tänka det vi brukar tänka, göra det vi brukar göra. Strukturer både sedimenterar våra upplevelser och vår förståelse av världen i stabila mönster, men det är också möjligt för oss att skapa nya strukturer, eftersom strukturer också är spontana, rörliga och transformerbara. Och när vi har transformerat våra strukturer, blir den nya strukturen en del av den invanda. Till exempel, om jag har lärt mig att spela piano, kan jag inte annat än att framöver uppleva pianot på ett annat sätt än jag gjorde innan jag kunde spela. Min upplevelse av pianot har transformerats både perceptuellt (jag ser nu de olika tangenterna i deras inbördes relation) kroppsligt (det känns annorlunda att

sitta framför pianot) och även kognitiv/emotionellt (att jag kanske får tankar och känslor om detta instrument som inte fanns innan jag kunde spela). Genom levd erfarenhet har jag förvärvat en ny struktur gentemot pianot som är en transformering av den gamla. Att transformera en struktur är att uppnå en ny harmoni. Strukturtransformering reducerar den spänningen som det nya alltid introducerar. Strukturer ska vara lagom stabila, lagom rörliga och spänningsreducerande. De hjälper oss uppnå en ny harmoni eller ekvilibrium med det som utmanar oss.

Genom att utgå ifrån den levda kroppen (en kropp-själ-värld-enhet) i stället för den objektiva kroppen, och använda oss av strukturtransformeringar i stället för stimulus-respons-tänkande, kan vi börja förstå psykosomatik på ett nytt sätt. Jag har i min avhandling beskrivit psykosomatik som först och främst en kollaps i strukturtransformeringar. När vi utmanas av någonting i våra liv som vi inte härbärgerar med våra sedimenterade, invanda strukturer, måste vi transformera dem för att återigen erövra balans och förstå vår värld. Det psykosomatiska symptomet uppstår när vi inte förmår transformera våra strukturer. I stället för att formulera en "själslig" mening kring det som har skett, responderar vi till det som utmanar oss med ett kroppssymptom, en kroppsmening på den kroppsliga nivån. Det blir kroppen som träder in och försöker uttrycka och kommunicera det som inte går att formulera på den själsliga nivån med tankar, känslor och direkta tal. Meningen är levd och uttryckt som kropp. Kroppsmening är ett försök till att återerövra harmoni, fast svaret är på fel nivå. De psykosomatiska symptomen kan inte lösa upp spänningen som har uppstått, för det krävs en strukturtransformering på den nivå där utmaningen har visat sig. En problematisk arbetssituation kan inte bemästras genom somatiska behandlingar av ryggsmärtor. Hur många gånger patienten än söker för somatiska besvär, kommer hon inte åt den adekvata meningsnivån. Psykosomatisk problematik är att inte förmå hitta den rätta nivån som kan lösa upp de problem som har uppstått i den levda kroppen.

Med den levda kroppen i centrum, finner vi en enhetlig utgångspunkt som tar hänsyn till människan som både kropp och själ. Vi ska inte förstå kroppens nivå som fysiologiska processer pågående i en meningslös, objektiv kropp, och inte heller skall det psykologiska uppfattas som en sfär bortom kroppens närvaro. Kropp och själ är integrerade och riktade mot världen som *existens*, och de svårigheter vi har att förstå denna enhet härstammar från felaktiga konceptualiseringar av kropp

och själ. Att existera som människa är just att vara denna tvetydiga blandning – på en och samma gång – både kroppsligt och själsligt konstituerad. Kropp, intentioner och värld (situation) är närvarande i ett och samma flöde, trots att vi vill tenderar att göra analytiska distinktioner i denna helhet. Psykosomatik bör uppfattas framför allt som ett sätt att vara-mot-världen, då kroppsliga strukturer och nivåer framträder i ett misslyckat försök att uttrycka en mening som inte låter sig formas på adekvat (psykosocial) nivå. Psykosomatisk etiologi handlar då inte om hur ett *pour-soi* (medvetande) kan interagera med en *en-soi* (materiella kroppen) utan snarare om hur den levda kroppen ”väljer” en kroppsmening i brist på strukturtransformering.

Litteratur

- BULLINGTON, JENNIFER. 1999. *The Mysterious Life of the Body: A New Look at Psychosomatics*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 1942/1963. *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Éditions Gallimard.
- NAGEL, THOMAS, 1994. Consciousness and objective reality, i R Warner & T Szubka (red) *The Mind-Body Problem*, ss 63–68. Oxford: Blackwell Publishers.

LARS-GÖRAN JOHANSSON

Naturlagar

1. Inledning

Vad är en naturlag? Enkel fråga, skulle kanske en del säga, det är sådana satser som Newtons lagar, Hookes lag, lagen om energins oförstörbarhet osv. Detta är ett svar på frågan, man blir upplyst om extensionen för predikatet naturlag. Men frågan kan också tolkas som en fråga om hur man definierar begreppet naturlag och den frågan är mycket knivigare att besvara. Många ansatser till analys har gjorts men ingen har vunnit allmän acceptans. Det är ett ganska häpnadsväckande faktum att det å ena sidan finns en stor enighet om vad som skall räknas till naturlagar, även om det finns oklara gränsfall, men å andra sidan ingen som helst enighet om definitionen av begreppet.

Det råder i stort sett enighet om att naturlagar har den logiska formen 'för alla x , om Ax , så Bx '. (Några menar i stället att naturlagar skall tolkas i andra ordningens logik, som relationer mellan universalialia, mera därom nedan.) Alla naturlagar som uttrycks genom ekvationer (t ex Newtons andra lag, $F=ma$) har denna form om man läser ut den fulla innebörden av dem. En fullständigare uttolkning av Newtons andra lag är:

#1 För alla kroppar x gäller att om x har massan m och accelerationen a , så ges kraften F på x av $F=ma$.

I en del fall, t ex Coulombs lag, måste man kvantifiera över par av ting, men det är detaljer som endast kräver en generalisering av formuleringen.

Det finns många satser som har samma logiska form som lagar utan att vara lagar. Ett exempel givet av Goodman (Goodman, 1946, 1954) är

#2 Alla mynt i min ficka är av silver.

Även om #2 är sann så är det inte en lag, det är blott en *accidentiell generalisering*. Att vara en allkvantifierad villkorssats kan alltså möjligen utgöra ett nödvändigt, men ej ett tillräckligt villkor på en naturlag. Problemet med att definiera lagar kan formuleras som problemet att skilja lagar från accidentiella generaliseringar.

En tanke som Goodman prövade var att skilja på naturlagar och accidentiella generaliseringar genom att titta på sanningsvärdet hos motsvarande kontrafaktiska villkorssatser. En kontrafaktisk villkorssats som är associerad med #1 är

#3 Om denna kropp hade accelerationen a och massan m , så skulle kraften F på den vara ma .

På motsvarande sätt kan vi ur #2 konstruera:

#4 Om detta mynt vore i min ficka, vore det av silver.

Intuitivt uppfattar vi #3 som sann och #4 som falsk, men vad grundar sig denna intuition på? Om vi tolkar #3 och #4 som materiella implikationer så blir båda sanna i de fall försatserna är falska. Detta visar att den rent extensionella analysen inte kan vara riktig. Problemet med att skilja naturlagar från accidentiella generaliseringar har alltså transformerats till en fråga om analysen av sanningsvillkoren för kontrafaktiska villkorssatser.

I sin uppsats diskuterade Goodman olika möjligheter att lösa problemet genom att anta att det fanns underförstådda bivillkor i antecedenten, men alla försök ledde omedelbart till att man måste förutsätta naturlagar. I en rimlig tolkning av Goodmans uppsats är slutsatsen att problemet med att skilja naturlagar från accidentiella generaliseringar och problemet med den semantiska analysen av kontrafaktiska villkorssatser väsentligen är ett och samma problem.

Många känner instinktivt att det är något begränsat, något i tid och rum lokalt förhållande som gör #2 sann, medan #1 är en äkta universalitet, ej blott en all-sats. Goodman diskuterade några olika försök att ge ett kriterium som bygger på en sådan skillnad, men han fann inget som var minsta övertygande och de flesta har givit honom rätt på denna punkt.

Bas van Fraassen har (van Fraassen, 1989) givit ett exempel för att tydligt visa att problemet är djupare än så. Hans exempel är kontrasten mellan följande två satser

#5 Alla klot av guld är mindre än 1 km i diameter.

#6 Alla klot av U-235 är mindre än 1 km i diameter.

Eftersom U-235 är en radioaktiv isotop som vid en viss koncentration och mängd ger upphov till en kedjereaktion som resulterar i en explosion, är förekomsten av även ett mycket litet klot av detta ämne en omöjlighet. I en fullständig beskrivning av mekanismerna är #6 är en logisk följd av några grundläggande lagar i kärnfysiken och det ter sig naturligt att säga att #6 är en lag. Vi har då använt följande slutledningsprincip:

P. Om p är en universell generalisering och härledbar från en mängd lagar, så är p en lag.

I motsats till #6 är #5 en accidentiell generalisering. Det blott råkar vara så att det (såvitt vi vet) inte finns några stora guldklumpar.

2. Van Fraassens kritik av lagbegreppet

Efter Goodman har många andra försök gjorts att definiera begreppet naturlag. Van Fraassen går i ovan nämnda bok igenom ett flertal ansatser och delar in dem i tre grupper: (i) de som bygger på en realistisk syn på möjliga världar; (ii) de som i Mills anda menar att naturlagarna utgör axiomen i en framtida tänkt axiomatisering av hela naturvetenskapen; (iii) de som menar att naturlagarna inte skall tolkas som universella satsar i första ordningens predikatlogik utan som relationer mellan universalia.

Den första ansatsen, utvecklad av bl a Pargetter, Vallentyne och McGall, bygger alltså på en realistisk syn på möjliga världar. Man säger att ett samband är en naturlag om den gäller i alla möjliga världar. Uppenbarligen måste man ha en karakteristik av begreppet möjlig värld som inte bygger på begreppet naturlag. Därav följer att man inte kan tolka 'möjlig värld' som ett icke aktualiserat tillstånd i vår värld, ty i en sådan tolkning identifierar man en möjlig värld som en värld där våra naturlagar gäller men där initialvillkoren är andra än de i vår värld. Men hur identifierar vi då de möjliga världarna? Och vad skiljer en möjlig från en omöjlig värld åt?

Den andra ansatsen har intressant nog utvecklats av David Lewis; man skulle ju kunna tro att han skulle använda sin realistiska syn på möjliga världar för att analysera begreppet lag, men, som van Fraassen påpekar, begreppet möjlig värld används av Lewis för att visa att lagar

är nödvändiga sanningar, inte för själva lagdefinitionen. Så empiristen van Fraassen har inga metafysiska problem med Lewis' lagdefinition som grovt sett säger att naturlagarna är de satser som beskriver naturens observerbara regelbundenheter och som optimerar de två kraven på styrka och enkelhet. 'Styrka' tolkas som informationsinnehåll. Van Fraassen observerar nu att det finns en spänning mellan kraven på styrka och enkelhet: om man har en teori och lägger till en lag för att ge den större informationsinnehåll (den kan förklara fler regelbundenheter) så blir den därmed mindre enkel. Således måste man säga att kravet på balans mellan styrka och enkelhet är ett tredje kriterium på lagarna. Vi har alltså tre kriterier och frågan är hur de skall kombineras. Den slutsats van Fraassen drar är att den Mill-Lewisiska analysen inte känns särskilt övertygande.

Den tredje ansatsen (utvecklad av bl a Armstrong, Tooley och Dretske), att lagar utgör relationer mellan universalia, har prima facie en del som talar för sig. Många lagar uttrycks genom matematiska formler som beskriver hur kvantitativa storheter relaterar till varandra och dessa kvantiteter kan tolkas som universalia. Lagar uttrycker en typ av implikationsrelationer mellan universalia, symboliskt F-het \rightarrow G-het. Tillämpat på exempelvis formeln $pV = \text{konstant}$ tolkas detta som att egenskapen att ha ett visst tryck hos en gasmassa implicerar en viss volym. (Även omvändningen gäller här.) Problemet med denna förklaring är att man måste postulera en primitiv implikationsrelation mellan universalia. Denna implikationsrelation mellan universalia är något annat än materiell implikation, som är en relation mellan satser. Men vad är det då? Armstrong hävdar att vi måste acceptera förekomsten av en primitiv relation mellan universalia och vidare att den är identisk den med den materiella relationen! Kan man vara nöjd med ett sådant svar? Knappast.

Van Fraassen finner således bärande invändningar emot alla tre ansatserna och drar slutsatsen att det inte finns några naturlagar. Men denna slutsats är, som jag tolkar honom, för van Fraassen närmast välkommen, ty givet hans empiristiska grundsyn så tjänar begreppet naturlag inget syfte. Ty frågan om en viss sats är en naturlag eller ej spelar ingen roll för frågan om dess empiriska konsekvenser: En sats p , implicerar (givet en del bakgrundsteori) ett antal empiriska påståenden och det enda vi kan veta är enligt van Fraassen huruvida dessa empiriska påståenden stämmer med verkligheten. Exakt samma empiriska konsekvenser

följer av satsen 'det är en naturlag att p' som av satsen 'p', varav följer att vi inte med empiriska medel kan avgöra om p är en naturlag eller ej. Och varför bryr sig? Det enda som har någon betydelse är om teorin i vilken p ingår är empiriskt adekvat, dvs om teorin har någon modell som är isomorf med de empiriskt observerade fenomenen.

Min egen ståndpunkt är att van Frassen har givit goda argument för att förkasta alla hittills gjorda ansatser till att analysera begreppet naturlag. Men nog måste det väl gå att formulera en definition som i stort sett fångar det vi intuitivt uppfattar som lagar? Vad menar vetenskapsmännen när de hävdar att vissa samband i naturvetenskapen är lagar? Om problemet formuleras på detta sätt så förflyttas fokus från den ontologiska till den semantiska och pragmatiska aspekten av problemet.

3. Naturlagars sammanhang

Det ligger enligt min mening något sunt i Mills och Lewis' tanke att för att räknas som en naturlag måste en sats utgöra en del i ett sammanhängande system av påståenden i en teori. En observerad regelbundenhet i naturen utgör en *kandidat* till naturlag, inte mer. Vidare, om vi godtar principen P så kan vi återföra lagkaraktären till några grundläggande samband av universell karaktär. Låt oss kalla dessa icke-härledda lagar för de grundläggande naturlagarna. Vad är det hos dessa samband som gör att vi kallar dem för lagar?

Eftersom lagkaraktären är en egenskap som tillkommer villkorssatser, så är det uppenbart att lagkaraktären har att göra med sambandet mellan predikaten i antecedenten och konsekventen. Jag tror inte det är möjligt att ersätta predikaten med generiska beteckningar 'A' och 'B' och ge en för alla naturlagar gemensam analys. Man kan urskilja åtminstone två typer av naturlagar: (i) de som formuleras som kvantitativa relationer mellan fysikaliska storheter, vanligen uttryckta genom formler, och (ii) konserveringslagar. Därutöver finns det en del samband som vi brukar kalla naturlagar men som inte hör till någon av dessa två kategorier. Vi har t ex principen om ljushastighetens konstans, den fotoelektriska effekten och Paulis uteslutningsprincip. Dessa får i detta sammanhang bilda en restgrupp. Vad beträffar lagarna i kategori (i) och (ii) skall här skisseras en analys. Vad gäller naturlagarna i restgruppen kan jag inte se någon allmängiltig analys, utan de måste diskuteras var för sig, tror jag. I denna uppsats lämnar jag dem därhän.

4. Numeriska relationer mellan kvantitativa storheter

En tanke som är värd att pröva är om inte vissa naturlagar i den första gruppen närmast har karaktären av definitioner. Intuitivt uppfattas vissa naturlagar som grundläggande. Från dessa kan de andra lagarna härledas. Givet principen P så ärver dessa härledda satsen lagkaraktären hos de grundläggande lagarna. Det är dessa grundläggande lagar som kan betraktas som en slags definitioner av teoretiska begrepp.

Denna tankegång skall här utföras något mer detaljerat vad avser klassisk mekanik; uppenbarligen måste ett fullständigt argument utgöra en systematisk genomgång av åtminstone fysikens samtliga kvantitativa begrepp.

För att beskriva blott kroppars lägen vid olika tidpunkter behöver vi endast de fysikaliska storheterna tid och sträcka. (Begreppen hastighet och acceleration kan definieras ur dessa.) Dessa predikat har explicita operationella definitioner i SI-systemet (se nedan). När man sedan övergår till dynamiken, dvs beskrivningen av hur kroppar påverkar varandra, införs Newtons tre lagar samt gravitationslagen. Vi kan i detta sammanhang bortse från den första lagen såsom ett specialfall av den andra, och den tredje som uttrycker ömsesidigheten i fysikaliska kroppars påverkan. Kvar att reflektera över är då Newtons andra lag, som säger att kraften på en kropp = massan gånger accelerationen, samt gravitationslagen.

I Newtons andra lag och gravitationslagen uppträder två fysikaliska storheter förutom de tidigare introducerade tid och plats (eller sträcka), nämligen massa och kraft. En vanlig uppfattning är att begreppet massa definieras ostensivt; vi pekar på massprototypen i Paris och säger att den har massan 1 kg per definition. Men massa är en dynamisk kvantitet som vi använder vid beskrivningen av hur föremålen verkar på varandra och denna aspekt av massbegreppet finns inte direkt med i ostensionen av massprototypen. Det rimligaste är att säga att Newtons andra lag kopplar samman två nya teoretiska storheter, kraft och massa, med en tidigare införd kinematisk storhet, acceleration. Men man kan ju inte med ett samband definiera två nya teoretiska begrepp. Vi behöver ytterligare ett samband som knyter samman kraft och massa, nämligen gravitationslagen

$$F = G \frac{m_1 m_2}{r^2}$$

som ger sambandet mellan kraften F mellan två kroppar, deras

massor m_1 och m_2 samt det inbördes avståndet r (G är en konstant). Dessa två lagar, Newtons andra lag samt gravitationslagen, innehåller båda storheterna kraft och massa. Således kan man säga att två teoretiska begrepp introduceras genom två lagar, Newtons andra lag och gravitationslagen. Det är uppenbart att vi behöver två samband för att introducera två nya kvantitativa begrepp.

Jag har här negligerat skillnaden mellan tung och trög massa, vilket är en invändning så länge som vi negligerar relativitetsteorin; enligt denna är ju tung och trög massa samma sak. Således kan man av konsistensskäl inte betrakta klassisk mekanik som en isolerad teori.

Man kunde invända att symbolen F står för olika saker i de två formlerna; i Newtons andra lag symboliserar F den totala kraften på föremålet, medan F står för enbart gravitationskraften i gravitationslagen. Men detta är ingen bärande invändning; om vi börjar med att tänka oss fysikaliska system där inga andra krafter än gravitation förekommer (friktion och fjäderkrafter, t ex, är i grunden elektromagnetiska fenomen) så är, i dessa system, F i de två formlerna beteckning på samma sak. När man sedan tillfogar andra krafter definieras de med utgångspunkt från ytterligare samband.

Det är ett välkänt faktum att en teori kan axiomatiseras på flera olika sätt. Varför inte göra en alternativ axiomatisering och därvid få andra grundläggande lagar? Detta är en invändning som har bärkraft om man tänker sig att blott rent logiska aspekter är relevanta vid analysen av lagbegreppet. Men som jag ser det är de pragmatiska och semantiska aspekterna nog så viktiga. Vetenskapssamfundet *betraktar* vissa samband som mer grundläggande än andra, varvid inte blott logiska aspekter spelar roll. En analys av lagbegreppets användning kan inte gärna bortse från detta.

Att vissa begrepp och samband betraktas som fundamentala kodifieras i strukturen hos SI-systemet, det internationellt antagna systemet för kvantitativa storheter och därtill hörande måttenheter. I SI-systemet utgör sju storheter grunden, nämligen längd, tid, massa, ström, temperatur, materiemängd och ljusintensitet. Alla övriga kvantitativa storheter i naturvetenskapen införs som härledda storheter ur dessa sju. De samband varmed nya storheter införs är inget annat än grundläggande fysikaliska lagar.

Faktum är att även vissa av grundstorheternas definitioner bygger på andra grundläggande storheter; så t ex definieras ström implicit

med hjälp av begreppen sträcka och kraft i en ganska komplicerad experimentbeskrivning. De sju grundstorheterna är således inte alla logiskt oberoende av varandra, men detta ändrar inte på slutsatsen att alla övriga storheter införs via naturlagar som fungerar som implicita definitioner av nya kvantitativa begrepp.

Om man säger att vissa samband har karaktären av definitioner, så är den naturliga följdfrågan: vad för slags definitioner? Om vi t ex betraktar begreppen kraft och massa, så kan man säga att de två ovan relaterade lagarna utgör en slags *explikation* av mer vardagliga och oprecisa begrepp. Men för vissa andra, t ex elektriskt fält, finns ju inte något vardagligt begrepp att explikera. För en realist (som jag själv), som tror att modern vetenskap beskriver en av oss oberoende verklighet, åtminstone i huvuddragen, så är en aristotelisk realdefinition det närmast liggande tolkningsalternativet. En sådan syn har emellertid den nackdelen att den innebär att man postulerar existensen av universaliala, vilket jag gärna skulle vilja undvika. Man kan helt enkelt tänka att de fundamentala naturlagarna introducerar teoretiska predikat i teorin och samtidigt tillskriver dessa kvantitativa relationer. Huruvida de ting som satisfierar ett visst predikat alla har del i någon gemensam egenskap i någon djupare metafysisk mening behöver vi inte ta ställning till.

5. Konserveringslagar

En grupp naturlagar har formen av konserveringslagar. De mest kända är principerna om energins, rörelsemängdens och rörelsemängdsmomentets konstans. Enligt Noethers teorem så är varje konserveringslag en logisk konsekvens av kravet på invarians under kontinuerliga transformationer av en viss parameter. T ex så kan man härleda energiprincipen ur kravet att beskrivningen av tillståndet hos ett fysikaliskt system skall vara invariant under tidstransformationer, dvs oberoende av valet av nollpunkt i tidskoordinaten. Detta invarianskrav kan betraktas som ett objektivitetskrav eftersom valet av tidpunkten noll är en rent subjektiv fråga. På samma sätt är valet av riktningar och nollpunkt i ett koordinatsystem då vi beskriver fysikaliska tillstånd och förlopp med utgångspunkt från ett sådant system rent konventionella. Därför bör en maximalt objektiv naturbeskrivning vara oberoende av sådana val, och detta krav leder till rörelsemängdens och rörelsemängdsmomentets konstans. Dessa objektivitetskrav synes mig utgöra en förklaring av lagkaraktären av de därur härledda konserveringslagarna. Det finns

ytterligare några konserveringslagar och i samtliga fall kan de alltså betraktas som konsekvenser av kravet på maximal objektivitet i naturbeskrivningen.

6. Övriga lagar

Vissa naturlagar är varken relationer mellan kvantiteter eller konserveringslagar, varav några exempel gavs i avsnitt 3. Huruvida det går att ge någon slags ”förklaring” av dessa sambands lagkaraktär är oklart för mig.

Det finns också samband som trots att de utgör relationer mellan kvantitativa storheter inte låter sig inordnas i en teoretisk struktur via definitioner grundade på mer primitiva storheter. Skall man säga att dessa samband är naturlagar ändå? Jag är skeptisk; varje sådant samband grundar sig på en begränsad mängd observationer och hur vet man att det är en naturlag och inte blott en accidentiell generalisering? Varje kriterium i termer av empiriskt stöd är otillräckligt för att skilja en naturlag från en accidentiell generalisering. Men man kan inte heller kategoriskt avfärda möjligheten att sambandet, eller en närliggande variant där begreppen getts vissa preciseringar, visar sig vara härledbart från redan etablerade lagar. Det enda vi vet säkert är att det ännu inte låtit sig göras. Min slutsats är att vi skall avvakta med att kalla ett samband för en naturlag tills vi lyckats inordna det i en teori vars grunder utgör redan kända naturlagar, även om det har gott empiriskt stöd.

7. Lagars nödvändighet

Naturlagar uppfattas som nödvändiga sanningar. Det är inte logisk nödvändighet som avses utan ett slags fysikalisk nödvändighet. Men vad är det?

Med utgångspunkt från ovan föreslagna tolkningar av lagkaraktären kan man hävda att nödvändigheten är en underförstådd konsekvensrelation. I stället för att säga ’Om man med kraft och massa menar de kvantiteter som definieras i SI-systemet, så har man också accepterat Newtons andra lag och gravitationslagen’, så säger man att Newtons lag och gravitationslagen är nödvändiga. I stället för att säga ’Om man vill hävda naturbeskrivningens oberoende av val av nollpunkt och riktning i rums- och tids-koordinaterna, så följer energi-, rörelsemängds- och rörelsemängdsmomentkonservering’, så säger man att energiprincipen

osv är nödvändiga sanningar. Vidare, alla härledda lagar är logiska konsekvenser av andra redan tidigare accepterade lagar. En liknande analys har Quine (1966) gjort vad avser många vardagliga användningar av uttrycket 'nödvändigt'. Vi säger t ex: 'det är nödvändigt att betala sina räkningar', vilket kan tolkas som en förkortad version av villkorssatsen 'om man vill undvika besök av kronofogden, så skall man betala sina räkningar'. Man använder ordet 'nödvändigt' när man underförstår ett villkor som samtidigt uppfattas som välkänt och helt okontroversiellt sant.

8. *Sammanfattning*

Begreppet naturlag omfattar en ganska heterogen samling av teoretiska satser i naturvetenskaperna. En helt generell analys av begreppet naturlag är inte möjlig. Alla säkra exempel på naturlagar ingår dock i någon teori och hänger logiskt samman med ett stort antal andra satser. En stor del av dessa naturlagar utgörs av all-kvantifierade villkorssatser där predikaten i både antecedenten och konsekventen uttrycker kvantitativa egenskaper hos tingen. Dessa naturlagar kan återföras på ett litet antal grundläggande lagar, vilka i sin tur kan ses som definitioner av teoretiska begrepp. Om vi godtar principen P så följer att lagkaraktären ärvs av alla allkvantifierade satser som logiskt kan härledas ur dessa grundläggande samband.

Konserveringslagarnas lagkaraktär kan också ges en rimlig förklaring. De är ytterst konsekvenser av kravet att en viss observatörs subjektiva position eller val av koordinatsystem inte skall påverka innehållet i naturbeskrivningen. Detta är ett objektivitetskrav.

Det kvarstår dock ett antal samband, oklart hur många eller exakt vilka, som nog betraktas som naturlagar men som inte kan förstås på något av ovanstående sätt. Huruvida de kommer att kunna ges en tillfredsställande analys eller ej är en öppen fråga. Likaså är det en öppen fråga om ett rent empiriskt samband, dvs ett samband som inte hittills kunnat inordnas i en teori grundad på tidigare accepterade naturlagar, är en första approximation till en naturlag eller en accidentiell generalisering.

Litteratur

DRETSKE, FRED: "Laws of Nature", *Philosophy of Science*, 44, 1977, s 248–68.

GOODMAN, NELSON: "De kontrafaktiska villkorssatsernas problem", i Marc-Wogau (utg): *Filosofin genom tiderna, 1900-talet*. Ursprungligen i *Journal of Philosophy* (1946) och omtryckt i hans *Fact, Fiction and Forecast*, London, 1954.

LEWIS, DAVID: *Counterfactuals*, Harvard University Press, 1973.

McCall, STOLLS: "Counterfactuals based on Real Possible Worlds", *Nous* 18, 1984, s 463–77.

PARGETTER, ROBERT: "Laws and Modal Realism", *Philosophical Studies* 46, 1984, s 335–47.

QUINE, V.W.O: "Necessary Truth" s 68–76 i *The Ways of Paradox and other Essays*. Harvard University Press, 1966.

TOOLEY, MICHAEL; "The Nature of Law", *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 1977, s 667–98.

VALLENTYNE, PETER: "Explicating Lawhood", *Philosophy of Science*, 55, 1988.

VAN FRAASSEN, BAS: *Laws and Symmetry*, Clarendon Press, 1989.

LENNART NORDENFELT

Om hälsa och naturliga funktioner

1. Inledning

Den moderna hälsoteoretiska diskussionen domineras idag av två tankeströmningar. Företrädare för den ena brukar kallas naturalister. Företrädare för den andra kallas oftast normativister. De förra har en huvudsakligen naturvetenskaplig förankring och menar att hälsobegreppet liksom alla besläktade begrepp (såsom sjukdom, skada och defekt) kan fullständigt definieras i vetenskapliga termer, företrädesvis biologiska men också psykologiska och statistiska. De senare förnekar att det är möjligt med en sådan fullständig reduktion. Hälsobegreppet (och de besläktade begreppen) innehåller, menar de, ett irreducibelt normativt element. I den mest explicita formen av normativism definieras hälsa helt enkelt som ett *gott* kropps- och själstillstånd.

I tidigare skrifter har jag själv (1995, 2000 och 2001) pläderat för en form av svag normativism (en variant där hälsoanalysen innehåller både beskrivande och normativa element). Jag har också givit argument för att avvisa den mest kända varianten av naturalism vilken presenterats av den amerikanske filosofen Christopher Boorse (senast 1997). I denna uppsats skall jag koncentrera mig på en analys och kritik av en annan form av naturalism, vilken har en tydlig förankring i biologisk evolutionsteori.

Enligt denna form av naturalism, under det senaste decenniet aktualiserad särskilt av amerikanen Jerome Wakefield, skall begreppet sjukdom knytas till begreppet naturlig funktion, på det sättet att en avvikelse från naturlig funktion, s k dysfunktion, är ett nödvändigt element i sjukdom. Begreppet naturlig funktion kommer således att stå i fokus för min analys.

2. Wakefields presentation av begreppen naturlig funktion och dysfunktion

Utgångspunkten för Wakefields analys är den definition av psykisk störning som ges i den inflytelserika amerikanska klassifikationen *Diagnostic Statistical Classification of Mental Disorders* (DSM IV). Wakefield förenklar denna definition och presenterar slutligen en egen version som har två huvudelement:

En psykisk störning är ett psykiskt tillstånd som (a) orsakar ett betydande lidande och en betydande invalidisering, och som (b) är en manifestation av en psykisk dysfunktion. Detta innebär att Wakefields position hälsoteoretiskt är komplex. Strängt taget är han normativist. En psykisk störning är både en defekt i relation till den naturliga ordningen och ett tillstånd som innebär något negativt värderat.

Wakefields argumentation koncentrerar sig emellertid praktiskt taget helt på den naturalistiska sidan. Han betraktar villkoret att vara en evolutionär dysfunktion som ett nödvändigt villkor för att något skall kvalificeras som en sjukdom. (Denna generalisering av kriteriet från att gälla mental sjukdom till att också gälla fysisk sjukdom görs av honom själv.) Jag bestrider att detta förhållande skulle gälla. Jag menar dessutom att begreppet naturlig funktion i sin evolutionära tolkning i sig är ett mycket problematiskt begrepp.

3. Begreppen naturlig funktion och dysfunktion

Enligt Wakefield har varje mänskligt (liksom mera universellt varje biologiskt) organ en naturlig funktion. Betrakta hjärtat och dess intuitivt insedda funktion att cirkulera blodet runt i den mänskliga organismen. Vad innebär det att tillskriva hjärtat denna funktion? Wakefields preliminära svar är att hjärtat har denna funktion därför att det blev skapat (designed) för detta syfte.

Men att tala om skapelse är att tala metaforiskt, medger Wakefield. Termerna "species design" och "selection" är metaforer liksom många andra termer i den evolutionsteoretiska diskursen. De har valts i analogi med det fall där en människa medvetet skapar en artefakt och tilldelar delar av denna artefakt vissa funktioner.

När vi talar om en skapelse i det biologiska fallet måste vi göra en icke-intentional tolkning, menar Wakefield. Denna tolkning är kausal. Bakom ett enskilt hjärtas existens i en människokropp finns en särskild kausal historia. Denna kausala historia involverar på ett bestämt sätt det

faktum att mänskliga hjärtan cirkulerar runt blodet i de kroppar där de är organ. Tankegången är ungefär den följande.

I mänsklighetens tidiga historia fanns individer som på många sätt liknade oss. De hade hjärtan och lungor som arbetade på ett sätt likt det på vilket hjärtan och lungor arbetar idag. Dessa organ bidrog i dessa äldsta tider till individernas överlevnad. Och eftersom människorna hade tillräckligt med andra goda egenskaper kunde individerna överleva och reproducera sig. Nästkommande generationer har också lyckats överleva och reproducera sig och människosläktet har därmed kunnat överleva till idag. Dagens människor har fortfarande ett hjärta som pumpar blod så att blodet kan cirkulera runt i kroppens organ och syresättas. Eftersom denna verksamhet genom generationer bidragit till människans överlevnad, kan vi kalla hjärtats cirkulation av blod för dess naturliga funktion.

Så långt introduktionen av idén om en naturlig funktion. Begreppet dysfunktion kan sedan lätt karakteriseras. Ett organ har en dysfunktion om och endast om detta organ inte helt uppfyller sin naturliga funktion, så som den framvuxit genom generationerna. En dysfunktion är därmed en egenskap som tillkommer individerna i en art. Begreppet funktion däremot är knutet till arten som helhet.

4. Något om begreppet naturlig funktion och dess räckvidd

Jag avser nu att problematisera begreppet naturlig funktion och framför allt ställa frågan om det kan användas för att karakterisera det mänskliga hälsobegreppet. Jag begränsar mig här till en presentation av två problemområden: (a) hur många och vilka är egentligen de mänskliga naturliga funktionerna? Finns det inte evolutionära "free riders" som saknar naturliga funktioner? (b) Enligt modern evolutionsteori finns inte bara naturliga funktioner utan också så kallade exaptationer (ett begrepp som kommer att förklaras senare). Jag argumenterar för att många sjukdomar, särskilt på det psykiska området, är defekter i relation till exaptationer och inte i relation till naturliga funktioner.

Problemet med free riders. Individerna i varje population har en lång rad egenskaper. Några av dessa gör individerna mycket viabla och bidrar till dessa individers överlevnad och reproduktion. I människans fall kan man tänka sig att vår utmärkta gripförmåga med våra händer liksom vår mentala utrustning har varit och är sådana överlevnadsegenskaper. Men det är också helt klart att vi har andra egenskaper som inte på

samma sätt ger ett positivt kausalt bidrag till vår överlevnad. Vår luktförmåga liksom också vår hörsel är egenskaper som knappast bidragit till människans överlevnad, åtminstone inte om vi ser dessa egenskaper i relation till våra närmaste medtävlare på jorden. Men människans liksom alla andra djurs egenskaper nedärvs i paket; det är inte bara de gynnsamma som förs vidare; också sådana ogynnsamma egenskaper, som är genetiskt relaterade till de gynnsamma förs också vidare till nästkommande generationer. Dessa ogynnsamma egenskaper kan kallas evolutionens "free riders". Låt mig citera den berömde biologen Stephen Gould 1999: "Eftersom organismer är komplexa och högt integrerade entiteter, måste varje adaptation automatiskt resultera i en serie strukturella biprodukter... Sådana biprodukter kan senare bli använda för nyttiga syften, men de kom inte till som adaptationer."

Vi kan tryggt utgå från att vi har åtskilliga evolutionära free riders i våra kroppar och psyken idag. Låt oss betrakta det mest flagranta fallet, den mänskliga blindtarmen. Också enligt vårt intuitiva sätt att se på saken anser vi inte att blindtarmen har någon funktion. Det går inte att finna någon nytthet som blindtarmen bidrar till. Men vilka konsekvenser får då detta för hälsoteorin? Kan blindtarmen överhuvudtaget ha en sjukdom? Om blindtarmen inte har någon naturlig funktion, så kan det heller inte finnas någon dysfunktion med avseende på blindtarmen och de processer som pågår i blindtarmen. Men hur skall vi då se på blindtarmsinflammationen, en av våra mest kända sjukdomar? Är existensen av blindtarmsinflammation i själva verket ett gott argument för att avvisa Wakefields teori om dysfunktion som ett nödvändigt villkor för ohälsa och sjukdom?

Det finns ett kraftfullt, men ändå inte tillräckligt, svar på mitt argument. De flesta (allmänt accepterade) sjukdomar i organ som är "free riders" har negativa konsekvenser också för andra organ, inklusive evolutionärt selekterade organ med sina naturliga funktioner. En blindtarmsinflammation åstadkommer t ex i regel stora störningar i kroppssystemet som helhet. Genom att vissa naturliga funktioner således störs ser vi hur blindtarmsinflammationen ändå kan kvalificera sig som en sjukdom mot bakgrund av den evolutionära tolkningen av sjukdom.

Detta svar täcker många viktiga fall, men det kan knappast täcka alla. Vi kan mycket väl tänka oss att en "free rider", t ex blindtarmen, får en lokal skada som inte får konsekvenser för intelligande organ,

men som leder till smärta och invalidisering för hela personen, dvs uppfyller Wakefields hälsodefinitions andra kriterium. Men eftersom skadan inte berör någon naturlig funktion i evolutionär mening, kan tillståndet inte kvalificeras som en sjukdom.

Ett motargument är tänkbart också i detta fall. Eftersom den skada vi här talar om påverkar hela organismen genom att den ger smärta och invalidisering, kan vi tänka oss att någon naturlig funktion på organismens helhetsnivå är störd. Denna helhetens dysfunktion skulle tillåta oss att kalla smärtan i blindtarmen för en sjukdom.

Det finns åtminstone två problem med detta argument. Det första är att den evolutionära teori som Wakefield presenterar inte har introducerat några funktioner på helhetsnivå. Funktioner anses tillkomma organ eller ännu mindre enheter. Det andra och kanske mer fatala argumentet är att hälsobegreppets två komponenter, det om dysfunktion och det om dysfunktionens effekter i form av lidande och invalidisering i det beskrivna fallet kollapsar till en enda komponent. Den helhetliga dysfunktionen har vi ju beskrivit som personens smärta och invalidisering. Vi kan således här inte upprätthålla någon skillnad mellan en dysfunktion och dess negativa effekter.

Om exaptationers plats i biologisk teori. I några klagörande artiklar har Stephen Jay Gould och Elizabeth Vrba (t ex 1998) introducerat ett nytt mycket användbart begrepp i evolutionsbiologisk teori, nämligen begreppet exaptation. Detta begrepp får stor betydelse för att avgöra räckvidden hos begreppet naturlig funktion.

Det traditionella begreppet i evolutionsteori är adaptation. Enligt Goulds och Vrbas formulering är en adaptation ”varje egenskap eller organ hos en organism som bidrar till överlevnad och som selekterats genom evolutionen för att fylla den uppgift den nu utför” (Gould och Vrba 1998, s 522). En adaptation är alltså varje egenskap eller organ som har en naturlig funktion i Wakefields mening.

Problemet med detta begrepp är emellertid att det inte täcker det viktiga fall när ett organ, som inte är naturligt selekterat, råkar vara användbart för ett visst syfte vid en viss tidpunkt. Ett sådant organ är enligt Gould och Vrba *exapterat* för detta syfte.

Många av våra användningar av mentala mekanismer eller hjärn-mekanismer tycks just vara exaptationer och inte adaptationer. Det är av enkla historiska skäl så att våra funktioner att läsa, skriva och räkna inte kan vara evolutionärt selekterade. Människor har inte kunnat

läsa, skriva eller räkna i mer än högst 100 000 år. De gynnsamma effekter som dessa förmågor har haft för den mänskliga kulturens framväxt har ännu inte kunnat få evolutionära konsekvenser. Alltså kan läsning, skrivning och räkning inte vara naturliga funktioner i Wakefields mening. De är i stället användningar av den mänskliga hjärnkapaciteten som människor kommit på under den allra senaste epoken av artens existens.

Att acceptera existensen av dessa mentala exaptationer innebär dock ett problem för Wakefield och andra naturalister inom hälsoteorin. Det är ju nämligen så att man inom konventionell psykiatri accepterar som sjukdomar negativa avvikelser från just sådana exaptationer. Inom *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders, DSM IV* (den välkända diagnosklassifikationen inom området mental sjukdom) finns sjukdomsbenämningar som *acalculia* (problem med att utföra räkneoperationer) och *dyslexia* (svårigheter att läsa). Dessa är alltså sjukdomar (enligt en konventionell tolkning) vilka är avvikelser från exaptationer och inte från adaptationer, dvs naturliga funktioner. Enligt Wakefields teori borde de vara avvikelser från adaptationer.

Det verkar alltså som om vi funnit en viktig motinstans till Wakefields kriterium på sjukdomar och detta just inom det mentala fältet som Wakefield primärt studerar.

Har då den historiske naturalisten något svar på detta argument? Ja, Wakefield visar i ett av sina senaste bidrag (1998) att han är bekant med Goulds begreppsbildning. Han finner den övertygande men anser inte att den innebär ett avgörande argument mot hans egen hälsoteori.

Wakefield har två synpunkter. Han menar för det första att en exaptation inte kan överleva om den inte så småningom selekteras och blir en adaptation. Detta låter sig sägas. Varken Gould eller jag vill förneka att exaptationer kan bli adaptationer. I själva verket ger Gould ett tydligt exempel på en sådan utveckling. Fåglarnas användning av sina vingar för flygning var, enligt evolutionsbiologerna, inledningsvis en exaptation. Det är rimligt att anta, menar Gould, att vingarna först användes som ett försvarsvapen mot inkräktare. Senare har fåglarnas flygförmåga blivit ett paradigmfall av adaptation. Men denna observation kan förstås inte bortförklara att under de tusentals år som en egenskap är en exaptation så kan en avvikelse från denna, enligt naturalistens hälsoteori, inte räknas som en sjukdom.

Wakefields andra svar på Goulds utmaning är det följande. Vi måste

ta med hela begreppet mental störning i bilden. En mental störning är inte bara en dysfunktion. Den är också en dysfunktion som ger negativa konsekvenser. En människas oförmåga att räkna, läsa och skriva är i själva verket negativa effekter av någon dysfunktion. Den är inte själv en dysfunktion. Dysfunktionerna finns på en lägre nivå i organismen, rimligen någonstans i hjärnan. Det är på hjärnnivån som vi finner de typiska mentala naturliga funktionerna, enligt Wakefield. Dessa äkta hjärnfunktioner har utvecklats naturligt, dvs de har blivit evolutionärt selekterade. Wakefield antyder att de funktioner som är aktuella för de nämnda mentala kapaciteterna finns i den hjärnvävnad som kallas *corpus callosum*, och som, när sjukdom föreligger, inte tillräckligt väl lyckas överföra information mellan hjärnhemisfärerna. Därmed förhindras den integration av information som är nödvändig för räkning, läsning och skrivning.

Detta ser nu ut som den vinnande strategin i fallet mentala sjukdomar. De flesta mentala sjukdomar kan beskrivas som negativa effekter av någon underliggande hjärndysfunktion. Det negativa effektvillkoret hänför sig till dysfunktionens konsekvenser i dagens verklighet. Alltså kan Wakefield genom detta lösningsförslag kombinera idén om en historisk kausal process, vad avser de basala hjärnfunktionerna, med idén om att organet skall bidra till en värdefull funktion idag.

Hur effektivt är då Wakefields argument? Han ser ut att på ett skickligt sätt ha immuniserat sin teori. Om det existerar en mental förmåga som visar sig vara viktig för människor idag, men som ur evolutionär synpunkt måste betraktas som en exaptation, då tillser Wakefield att den fortfarande kan handhas inom ramen för hans hälsoteori. Den mentala förmågan skall nämligen enligt honom ses som en effekt av en basal naturlig funktion på organisk nivå. En defekt med avseende på den mentala förmågan kan då fortfarande anses vara en sjuklig störning, mot bakgrund av den kombinerade sjukdomsteori som dels kräver en dysfunktion i den evolutionära meningen, dels också en negativ effekt orsakad av denna dysfunktion.

Men en sådan strategi kan inte imponera. Wakefields teori blir i praktiken ofalsifierbar. Varje gång vi finner en defekt med avseende på en exaptation som rimligen måste anses vara en sjukdom, kan Wakefield svara att bakom denna exaptation finns en naturlig funktion som också har störts. Argumentet blir effektivt bara om vi kan visa vilken den naturliga funktionen är och att det just är på funktionsnivå

som störningen uppkommit. Även om vi för argumentets skull godtar att det bakom varje exaptation finns en naturlig funktion, är det ju inget som hindrar att "störningen" uppkommit först i mötet mellan människan som helhet och den verklighet som människan står inför.

Jag drar således slutsatsen att Wakefield inte på ett effektivt sätt kunnat bemöta det argument som följer av att man accepterar existensen av exaptationer i den biologiska utvecklingen.

5. Slutsatser

Jerome Wakefield har i en rad skrifter argumenterat för en karakterisering av mental störning (och indirekt sjukdom i allmänhet) vilken har som ett nödvändigt element begreppet naturlig funktion. Detta begrepp förstås av Wakefield i en evolutionsbiologisk mening. Jag har i min analys funnit att denna karakterisering är vidhäftad med stora svårigheter. Två argument för detta har presenterats i denna artikel. (1) Argumentet om "free riders" säger att det i alla organismer finns organ som inte är i en evolutionär mening selekterade. Enligt definitionen av naturlig funktion kan dessa organ inte ha naturliga funktioner. Alltså kan de inte heller strängt taget ha några sjukdomar, eftersom en sjukdom innebär en avvikelse från en naturlig funktion. (2) Argumentet om exaptationer utgår från samma antagande men med en annan infallsvinkel. Flera av de funktioner som vi i dagligt tal tillskriver organ (eller mentala fakulteter) uppfyller inte kraven på att vara naturliga funktioner. Detta gäller inte minst några av våra mest avancerade mentala funktioner, sådana som att läsa, skriva och räkna. Strängt taget kan således dysfunktioner med avseende på dessa förmågor inte utgöra sjukdomar. Å andra sidan innehåller våra konventionella listor på mentala sjukdomar (t ex DSM IV) avvikelser just från sådana förmågor som att kunna läsa, skriva och räkna. Således föreligger här en diskrepans mellan teorin och den diagnostiska verkligheten.

Litteratur

- BOORSE, C. 1997. "A Rebuttal on Health", i J Humber och R Almeder (eds): *What is Disease?*, 1–134. New Jersey: Humana Press.
- Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorders, DSM IV, Washington DC: American Psychiatric Association.
- GOULD, S J and E S VRBA. 1998. "Exaptation – A Missing Term in the Science of Form," i C ALLEN, M BEKOFF och G LAUDER (eds). *Nature's Purposes: Analyses of Function and Design in Biology*. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- GOULD, S J. 2000. "More Things in Heaven and Earth," i Hilary Rose och Steven Rose (eds): *Alas, Poor Darwin: Arguments Against Evolutionary Psychology*. London: Jonathan Cape.
- NORDENFELT, L. 1995. *On the Nature of Health*, andra reviderade upplagan, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- NORDENFELT, L. 2000. *Action, Ability and Health: Essays in the Philosophy of Action and Welfare*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- NORDENFELT, L. 2001. *Health, Science and Ordinary Language*, Amsterdam: Rodopi.
- WAKEFIELD, J C. 1992a. "The Concept of Mental Disorder: On the Boundary Between Biological Facts and Social Values," *American Psychologist*, 47, 373–388.
- WAKEFIELD, J C. 1992b. "Disorder as Harmful Dysfunction: A Conceptual Critique of DSM-III-R's Definition of Mental Disorder," *Psychological Review*, 99, 232–247.
- WAKEFIELD, J C. 1999. "Evolutionary Versus Prototype Analyses of the Concept of Disorder", *Journal of Abnormal Psychology*, 108, 374–399.

BO PETERSSON

Hans Larsson och moralprincipernas steg

1. Inledning

Hans Larsson, professor i Lund 1901–1927, var en av de tongivande svenska filosoferna under första hälften av det förra seklet. Hans inflytande var kanske mer betingat av hans personlighet och hans engagerade lärargärning än av de skrifter han producerade. Idag nämns hans namn sällan utanför idéhistorien och det existerar få vetenskapliga genomgångar av teser i hans filosofi. En del av förklaringen kan finnas i hans egna arbeten, som genomgående har en essäistisk prägel. Språket är livfullt och bildrikt, men också oprecist, och framställningen rik på idéer, som dock ofta blir suddiga och mer antydda än hävdade.

I den här uppsatsen ska jag diskutera något Hans Larsson kallar ”moralprincipernas steg”. Jag presenterar vad Hans Larsson säger, föreslår olika tolkningar av hans resonemang och tar ställning till delar av det. Resonemanget återfinns på flera ställen i hans arbeten. De texter jag använder är främst hämtade från *Filosofiska uppsatser* (1924) och *Postscriptum* (1944), den senare utgiven efter hans död.

2. Moralprincipernas steg

I uppsatsen ”Moralprincipernas steg” heter det:

Genom fördelsmoral, välfärds-moral, idé-moral går en väg uppåt, från det lägsta till det högsta. Man kunde kalla den moralprincipernas himlastege. Icke bredvid varandra, utan över och under varandra vill jag ställa moralsystemen. (1944, s 95)

I avslutningen av samma uppsats summerar han:

Utgångspunkten för dessa betraktelser har varit den tanken att de lägre principerna undergå en konvertering, varigenom de växa upp i

de högre, ända upp till de högsta. (1944, s 106)

I den tillbakablickande ”Min filosofi” heter det:

Fördelsmoral, välfärds moral, idémoral må beteckna olika grader. Medan det så mycket strides om vad som med rätta må kallas moral, har jag alltmera beaktat och känt mig övertygad om det förhållandet att de lägre formerna av sig själva växa upp i de högre, förvandla sig i dessa, allt medan de kunna vidkännas sitt ursprungliga namn. (1944, s 81f)

Moralprinciper är för Hans Larsson grundläggande normativa antaganden ur vilka sedan andra normer eller regler kan härledas. I det första citatet ser vi också att moralprinciperna får representera olika moralsystem. Den ordningsföljd från lägre till högre som han tänker sig är uppenbarligen: fördelsmoral (lägst), välfärds moral (högre) och idémoral (högst). Han ställer också frågan om det kan finnas en ännu högre moral (1944, s 95, 99 och 107).

Med ”fördelsmoral” avser han former av etisk egoism, medan ”välfärds moral” betecknar olika icke-egoistiska former av konsekvensetik. Vad som menas med ”idé moral” är svårare att fånga. Men det är tydligt att han tänker sig att Kants moral, karakteriserad av det kategoriska imperativet, ska vara en form av idé moral. Den ”ideella halten” blir också, enligt Hans Larsson, ”renare”, när handlingar inte behöver ”motiveras med det eller det skälet. De göras för sin egen skull” (1944, s 98). Principerna i idé moralen ska tydligen påbjuda vissa handlingar utan att åberopa något värde utöver handlingen. De kan i sin tur dock falla under det kategoriska imperativet. Hans Larsson åsyftar med ”idé moral” sannolikt vad vi idag skulle kalla en deontologisk etik. Men en sådan kan se ut på olika sätt och innefatta helt olika normer. Han specificerar inte innehållet i sin idé moral, men vi kan anta att han åsyftar en moral färgad av kantiansk etik och kristna normer.

Citatet ovan visar att tanken att det finns en moralprincipernas steg (MPS) innefattar åtminstone två skilda teser, som vi kan säga att Hans Larsson hävdar.

MPS 1 Moralprinciper kan jämföras i ett visst avseende och därmed graderas i lägre och högre moralprinciper.

MPS 2 Moralprinciper genomgår en utveckling från lägre till högre moralprinciper.

Jag ska i fortsättningen diskutera dessa teser, försöka ge dem en tolkning utifrån Hans Larssons text och pröva rimligheten av dem. Jag börjar med den första.

3. Lägre och högre

Vad innebär det i Hans Larssons framställning att en moralprincip är högre än en annan? Att det är fråga om en positiv värdering av moralprincipen är uppenbart. Han talar också om den "simpla fördelsprincipen" och om idémoralen som "mera moralisk på grund av den gemenskap som åtminstone *bör* finnas mellan begrepp och idé" (1944, s 99 och 101). Om vi låter MP beteckna en moralprincip så kunde gälla:

(H1) MP1 är en *högre* moralprincip än MP2 om och endast om MP1 genererar en *bättre* moral än vad MP2 gör.

H1 är dock problematiskt i flera avseenden. Först måste vi fråga vad som gör en moral bättre än en annan. En värdeobjektivist – och Hans Larsson är en slags värdeobjektivist – kunde svara att det bestäms av hur många eller vilka sanna moraliska satser (bedömningar, övertygelser) som moralen utgörs av. (Vi måste då förstås ha en metod att avgöra vilka som är sanna.) Problemet är emellertid att han i många sammanhang hävdar en tes om *konvergens*, som säger att alla moralprinciper om de tillämpas konsekvent kommer att generera samma partikulära satser. Han säger exempelvis:

Den mening jag här ville framställa till begrundan är den, att alla dessa tre principer äro riktiga, om de nämligen tänkas ut till sin fulla konsekvens, och att man kommer till samma resultat vilkendera man går ut från – blott man är, som sagt, konsekvent och icke stannar på halva vägen. (1924, s 149f)

Alla principerna är sålunda riktiga, enligt Hans Larssons mening, och resulterar i precis samma enskilda moraliska bedömningar. Konsekvent tillämpade genererar därför de aktuella kandidaterna till MP1 och MP2 samma moral i betydelsen av samma mängd sanna moraliska satser. Om vi antar att konvergens i denna mening föreligger, så skulle helt enkelt en princip inte kunna vara högre än en annan så som H1 säger.

Nu bör vi förstås ifrågasätta Hans Larssons konvergenstes. Erhåller vi samma mängd av partikulära moraliska satser? Gäller det också för

den etiska egoism, som han kallat fördelsmoral, i förhållande till t ex en deontologisk etik med vissa givna plikter? Det är svårt att tro. I vissa texter förnekar han dock att egoismen är en moralprincip och utesluter den ur konvergensresonemanget. Att konvergens skulle kunna föreligga mellan välfärds moral och idé moral är mera rimligt. Men även det kan ifrågasättas.

Moralprinciper antas ofta ha olika tyngd, så att vid en konflikt mellan principer den tyngre sätter andra principer ur spel. Kan en sådan jämförelse vara aktuell?

(H2) MP1 är en *högre* moralprincip än MP2 om och endast om MP1 *dominerar* över MP2 vid en konflikt mellan MP1 och MP2.

Det finns hos Hans Larsson uttalanden som kan tolkas i denna riktning, t ex

De principer vi nu betraktat ha vi ordnat som lägre och högre, och menat att varje högre princip känns som mera bjudande. (1944, s 108)

H2 utesluts emellertid genom att Hans Larsson explicit förnekar möjligheten till reell konflikt mellan moralprinciper (jfr t ex 1944, s 102f). Det är också en konsekvens av hans konvergenstes. Med ”mera bjudande” menar han således inte ”starkare” eller ”tyngre” utan ”mer värnadsbjudande”, ”närmare kärnan i moralen” eller något liknande. Det måste alltså vara något i själva principen, något i de begrepp som ingår i den, som gör den till en högre princip.

Hans Larssons beskrivningar av fördelsmoral, välfärds moral och idé moral ger oss vissa möjligheter att välja ut karakteristiska egenskaper hos principerna, som han skulle kunna anta vara värdebärande. Fördelsmoralen gäller *en* persons, mitt bästa. I välfärds moralen tar vi hänsyn till *andra*, rent av till *alla* andra. I idé moralen gäller det *det* *helas* *bästa* eller *det* *bästa* *i* *högsta* *mening*, utan referens till person eller sammanhang (jfr t ex 1944, s 82 och 101). Det rör sig här om en slags vidgning av den grupp vi tar moralisk hänsyn till. I sista steget har vidgningen nått något abstrakt. Vidgningen kan också beskrivas som en gång från en *partisk* hållning till en *opartisk*. Hans tankegång antyder också att stegen innebär en *ökad insikt*. Genom att tänka konsekvent, som han betonar, når vi en *högre intellektuell position*. Man kan också se en slags gradering från en position präglad av det *sinnliga* till en mer

förändligad eller "osinnlig" position. Hans Larsson tänker sig t ex att en mer hedonistisk konsekvensetik "mognar" (Larssons ordval) genom att vid sidan av lust också räkna andra tillstånd eller objekt som värden. Den senare positionen är då den högre (jfr t ex 1944, s 101f).

Det är svårt att utifrån texten peka ut en av dessa möjligheter som Hans Larssons val. I stället tror jag att han antar att graderingarna sammanfaller, så att vi i ena änden av skalan hittar moralprinciper som är partiska och bara tar hänsyn till en person och dennes lustupplevelser och i den andra änden moralprinciper som är opartiska, inriktade mot det helas bästa eller "det bästa i högsta mening" och som inkluderar också andra värden än lust. I brist på en lämpligare terminologi kan vi kanske säga att de olika positionerna utmed en sådan skala innebär ett slags *vidgning* – hänsyn tas till ett vidare fält av personer, ett vidare fält av värden. Hans Larsson använder på något ställe själv termen "vidgning" (t ex 1944, s 35).

(H3) MP1 är en högre moralprincip än MP2 om och endast om MP1 är en vidare moralprincip än vad MP2 är.

Idén om vidgning passar också väl med hans antaganden att den lägre principen på något sätt ingår i den högre (jfr t ex 1944, s 102). Vad han menar måste vara att komponenter (personer, värden) som beaktas i den lägre principen också beaktas i den högre, men i den senare tillkommer också andra komponenter.

Jag antar att det är jämförelser av det slag som H3 talar om, som är det Hans Larsson åsyftar. Att jämföra olika moralprinciper utifrån t ex vilka eller hur många personer som beaktas eller vilka värden det rör sig om är naturligtvis fullt möjligt. Antar vi H3 har vi också antagit hans tes MPS 1 att moralprinciper kan graderas i högre och lägre.

Men H3 är ingalunda problemfri. Att M1 är *vidare* än M2 innebär olika bedömningar och antagandet att dessa skulle sammanfalla är problematiskt. Om vi begränsar oss till personer, måste vi väl t ex inte utöka antalet värden i en princip för att vi utvidgar området personer vi tar hänsyn till? Antingen kan Hans Larsson här välja ut en speciell aspekt och bortse från de andra, eller också beskriva hur olika sammanvägningar kan ske av de olika aspekterna. Men vilket han än väljer frågar vi: Hur och varför ska den egenskapen eller den kombinationen relateras till högre och lägre i en värderande mening? Att Hans Larsson tar vissa värderingar som självklara är tydligt. Det

sinnliga är mindre värt än det osinnliga. Att se till det allmänna eller till helheten är mer vidsynt och upplyst än det trånga egenperspektivet. Det partiska är mindre accepterbart än det opartiska. Därför rör det sig om bättre och sämre moral. Jag antar att vi kan dela några av hans värderingar. Men duger de som utgångspunkt för gradering i högre och lägre moralprinciper? Jag har svårt att se hur det skulle gå till. Däremot kan de ligga till grund, när vi klargör vad vi menar vara moral och vad som kan vara en moralprincip. Ofta uppfattas här opartiskhet eller ett hänsynstagande till andra som nödvändiga villkor. Egoismen skulle då inte bli en lägre moralprincip. Den blir ingen moralprincip alls utan ett annat slags handlingsnorm.

Vår personliga moral kan graderas i god och mindre god. Det har bl a att göra med hur väl vi efterlever våra moralprinciper. Men kan moralprinciperna också bedömas i moraliskt avseende som mer och mindre moraliska? Svaret beror på vad vi menar att en moralprincip är. Menar vi med "moralprinciper" endast (i) faktiska *handlingsnormer*, så kan detta tänkas. Men då bedöms de efter en princip som också måste vara en slags moralprincip. Man förutsätter ett *ideal*, som handlingsnormerna i någon mening ligger olika långt ifrån. Men menar vi med "moralprincip" (ii) principer som hör till detta ideal eller faktiska handlingsnormer som överensstämmer med idealet, blir det svårare att tänka sig dessa som mer och mindre moraliska. Vill vi undvika en infinit regress måste vi förneka att moralprinciper i denna mening kan bedömas moraliskt. Hans Larsson ger dock inte någon framställning av ett sådant moraliskt ideal, även om det kanske är något sådant han förutsätter.

En bestående svårighet för Hans Larsson och hans tes om möjligheten till gradering (MPS 1) ligger dock i hans tanke på moralprincipernas konvergens. Hur kan vi tala om högre och lägre och samtidigt hävda att de genererar samma partikulära bedömningar och även till *innehållet* säger detsamma? (jfr t ex 1924, s 217). Det tycks inte gå ihop.

4. Utveckling

Hans Larsson antar inte bara en möjlig gradering av olika moralprinciper, utan också en utveckling från lägre principer till högre. "De lägre principerna undergå en konvertering, varigenom de växa upp i de högre ...", säger han. "... de lägre formerna av sig själva växa upp i de högre, förvandla sig i dessa ...". Min formulering av tesen MPS 2 anknyter till

Hans Larssons eget ordval:

MPS 2 Moralprinciper genomgår en utveckling från lägre till högre moralprinciper.

Formuleringen att det är lägre principer som "av sig själva växa upp" till högre principer är mycket svårtolkad. Han tycks lägga in flera olika innebörder i den.

(I) Att Hans Larsson skulle uttala sig om själva *principerna* är mindre troligt, även om ordalydelsen i citaten ovan stödjer en sådan tolkning. En relation mellan principer måste vara av logisk och innehållslig art, tex att MP1 (en lägre princip) implicerar strikt MP2 (en högre princip). Men varför tala om "växa" eller "utveckling" i sådant fall? MP2 innehålls då redan i MP1. I denna tolkning kommer MPS 2 också i konflikt med konvergenstesens, som innebär att implikationen gäller i båda riktningarna. Termer som "utveckling" och "växande" bör dessutom stå för processer som äger rum. Den person som går från en princip till en annan kan utvecklas eller växa, men knappast själva principerna.

(II) På många ställen framgår också att det rör sig om *människors* utveckling:

Det lider inget tvivel att har någon bara fått tag i den riktiga lyckodriftens tråd, så kan den genom labyrinter föra honom till den topp där lyckan inte längre är vad som kallas så utan harmoni, frid, klarhet, spänstighet, godhet. Det går inte att springa från sin lyckodrift. ... När Stuart Mill på den vägen når fram till rättvisan som en väsentlig lyckopost, måste man ju undra om man inte oförhappandes har kommit in på idémoralens marker. Men var inte det steget oundgängligt? (1944, s 82) ... Vi är så inrättade att vi drivs att gå denna stig uppåt: detta är vårt väsens vara. (1944, s 110, jfr s 103.)

På några ställen talar han om en slags moralregler hos djur som sedan återkommer i människans moral (jfr t ex 1944, s 97, 100, 105f). Men det är människan som utvecklas.

MPS 2 säger då något om utvecklingen hos ett subjekt och inte hos principerna själva. Om S är subjektet och MP1 är lägre än MP2 säger den:

MPS 2' S utvecklas så att S från att ha omfattat MP1 övergår till att omfatta MP2.

Nu är MPS 2' emellertid öppen för en rad olika specificeringar varav de flesta också kan beläggas i texten. Jag anger specificeringarna genom att formulera ett antal frågor:

(1) Är subjektet *människosläktet* eller samhället i vid mening, så att MPS 2 uttalar sig om en utveckling i ett långt historiskt perspektiv eller är S en *individ*, en person? – Hans Larsson talar om båda, men de flesta uttalanden gäller dock individer.

(2) Om S är en individ, uttalar sig då MPS 2 om *alla individer*, så att alla individer antas genomgå en likartad utveckling, eller säger MPS 2 bara att det finns *en individ* som genomgått eller genomgår denna utveckling? – Hans Larssons exempel gäller "någon" som tänker si och så, men de ger vid handen att något generellt ändå har hävdats.

(3) Är det en *nödvändig* utveckling och något som alltid sker eller är det en utveckling som äger rum endast under vissa betingelser? Är det en *hypotetisk* utveckling? – Båda kan beläggas. Utvecklingen ligger i vår natur, enligt vissa uttalanden. Enligt andra är den något som inträffar om vi tänker konsekvent.

(4) Om utvecklingen är nödvändig, är den då betingad av *biologiska kausalförhållanden*, naturlagar, eller av den *logiska* eller innehållsliga relationen mellan MP1 och MP2? – Också här kan båda ståndpunkterna beläggas.

Beroende på hur vi besvarar frågorna (1)–(4) erhåller vi olika möjliga specificeringar av MPS 2'. Jag ska inte här diskutera de kombinationer som är aktuella. I och med att Hans Larssons text på frågorna ovan i regel lämnar mer än ett svar, ser vi dock att det är synnerligen oklart vad han vill säga med sin tes. Det är nog så att han samtidigt vill säga många och delvis olikartade saker. Frågan är naturligtvis i vilken utsträckning hans mångtydighet är avsiktlig. I vissa fall, där jag menar att det rör sig om olika innebörder av tesen, skulle han kanske förneka detta. Vad gäller t ex distinktionen mellan logiska och kausala samband skulle han faktiskt kunna hävda att dessa är ett och samma, vilket naturligtvis är problematiskt, men som kan förklara något av det jag uppfattar som glidningar i hans text (se t ex 1944, s 117, 133 och 1915, s 92).

En första svårighet vad gäller MPS 2 är sålunda dess mångtydighet. Det är uppenbart att Hans Larsson samtidigt gör flera skilda påståenden. Vad är det i så fall som ska prövas? Ett sätt att ta ställning vore att gå igenom och ta ställning till de olika möjliga tolkningarna av tesen.

Utrymmet tillåter dock inte ett sådant förfarande. Jag nöjer mig med att framhålla själva mångtydigheten som en svårighet.

En andra svårighet är följande. Oavsett tolkningsdetaljer ska det vara fråga om en utveckling från en moralprincip till en annan. Hans exempel är utvecklingen fördelsmoral – välfärds moral – idé moral. Om det här ska vara en utveckling som äger rum hos individer eller i samhället (alltid eller under vissa villkor) borde vi ha någon tydlig erfarenhet av den. Vi borde som unga och oreflekterade ha utövat någon slags fördelsmoral för att sedan som äldre och visare hamna i en form av idé moral. Vi borde ha den erfarenheten för egen del. Vi borde se olika exempel på sådan utveckling runt oss. Men gör vi det? Är det rimligt att tro att moralisk utveckling startar i bestämda former av moral och slutar i vissa andra? Hans Larsson har inget bestämt empiriskt material att stöda sig på. Möjligen kan man tolka psykologen Lawrence Kohlbergs undersökningar och idéer om ”moral development” som en parallell och ett senkommet stöd till Hans Larssons tankar. Men Kohlbergs resultat är i sin tur starkt ifrågasatta.

En tredje svårighet är hur utvecklingsantagandet kan förenas med hans tanke på moralsystemens och moralprincipernas konvergens. Utveckling sker i riktningen från välfärds moral till idé moral. Men när han talar om konvergens menar han inte bara att den konsekvente välfärds moralisten hamnar i en idé moral, utan också att den konsekvente idé moralisten hamnar i en välfärds moral. Konvergens gäller alltså i båda riktningarna. Det är naturligtvis möjligt att förena dessa tankar om vi låter konvergens gälla logiska och innehållsliga komponenter i moralsystemen och låter antagandet om utvecklingen gälla empiriska förhållanden. Men för Hans Larsson är konvergenstesen också en tes om något empiriskt som han vill belägga empiriskt. Därför får vi ett problem. Någon av Hans Larssons tankar måste därför avvisas, möjligen båda.

5. Avslutning

Jag vill avslutningsvis kort säga något om några antaganden som ligger bakom Hans Larssons argumentation. Enligt hans mening finns det en bestämd människans natur. Denna får sin förklaring genom den biologiska utveckling djuren och våra förfäder genomgått. Moralen har sitt ursprung i ”primitiv lust–olust-värdering” hos organismerna och i de betingelser som miljön utgör. ”Varelserna ha av naturen fått

ett tentakelsystem som är anpassat efter livsvillkoren.” Därför utgör fördelsmoral ett slags utgångspunkt för honom. Men vår moral och vår vilja beror också mer direkt av vår biologi. ”Begrunda kromosomernas gåta och annat mera i biologien. Och samspelet i människokroppen.” Han säger:

Massan har allt mer visat sig penetrerad av lagar, ända in i atomernas atomer. Den sublimeras av i ett system av rörelser, lagar, tendenser – törs man säga tankar? ... Men ovillkorligen måste man undra om inte sådana tendenser, drifter, ”viljor” som ligga oss i blodet ha något att göra med atomspelet. Är det någon mening redan i detta? (1944, s 105)

När den ena handen kommer till den andras hjälp utan att ”avvakta order”, dvs omedvetet, spekulerar Hans Larsson:

Vad är detta annat än lagen om inbördes hjälp i det rent omedvetna livet. Krapotkin har iakttagit dess verkan i djurlivet... När har den börjat få moralisk mening? Kanske i kromosomerna, kanske i väteatomen. (1944, s 106)

Morallagarna finns alltså redan etablerade i oss genom vår biologiska konstitution. Jag tror att han därför ser på människans moraliska utveckling som en utveckling från något potentiellt till något aktuellt. Därför kan han tala om en bestämd riktning och en nödvändighet i utvecklingen. Idémoralen finns redan hos oss som potentiell. ”Jag tror att alla idéerna äro inplantade i livet överhuvud.”, säger han (1944, s 103). Därför framstår Kants sedelag som ”ett omedelbart uppfattat faktum”, ”ett urfaktum, ett apriori”. Han avslutar:

Börats linje slutar i ett faktum? Ja, den slutar i ett konstaterande. Sådant är vårt väsen, blir svaret på alla våra varför, därmed blir vi avspisade. Och därmed ha de vise låtit avspisa sig. I åskådandet av väsendet har sanningssökandet kommit till ro, värdesökandet kommit till självklarhet. (1944, s 119f)

Det är tankar av detta slag som ligger bakom Hans Larssons teori om utveckling och om en moralprincipernas steg. De kan möjligen göra hans teori mer begriplig och sammanhängande. Hans antaganden är intressanta men, som lätt inses, fulla av problem. De är värda en egen diskussion. Jag återkommer till dem i annat sammanhang.

Litteratur

LARSSON, HANS. 1915. *Filosofien och politiken*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

LARSSON, HANS. 1924. *Filosofiska uppsatser*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

LARSSON, HANS. 1944. *Postscriptum*. Stockholm: Bonniers,

FREDRIK SVENAEUS

Filosofi som xenologi: främlingskap som tema i nya fenomenologiska studier

”Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause wären, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Haus wäre.”

Bernhard Waldenfels

Denna essä utgör en litteraturöversikt vilken behandlar nyare fenomenologiska studier vars samlande tema är främlingskapet. Jag kommer alltså inte att driva någon central tes – undantaget den att fenomenet främlingskap har dykt upp på påfallande många ställen i den fenomenologiska forskningen under senare tid och i sig verkar vara en fruktbar utgångspunkt för filosofisk reflektion – i stället kommer jag att referera och diskutera ett antal böcker och författarskap.

Främlingen är en tänkvärd figur. Hans eller hennes närvaro har en oroande och stundtals befriande effekt när vi försöker lära känna oss själva. Georg Simmel anmärkte i sitt korta traktat om främlingen att han är den vi fruktar såväl som den vi stundom biktat oss inför (”Exkurs über den Fremden”, i svensk översättning av Erik af Edholm i *Hur är samhället möjligt? – och andra essäer*, Göteborg: Korpen, 1995). En i raden av tyska tänkare som av nazisterna berövades sitt medborgarskap och påtvingades främlingens roll var Alfred Schütz. Om erfarenheten av att i amerikansk exil berövas sitt hem, sitt modersmål, faktiskt även sitt namn (på engelska Schutz) skriver han i ”Der Fremde” (*Gesammelte Aufsätze*, Bd 11, Den Haag: Nijhoff, 1972). Främlingen får i denna essä rollen av en utforskare av kulturens grundmönster. Endast han äger den blick som inte förslappats av vanan vilket gör att han förmår ställa det självklara i fråga. Han är inte i första hand en handlande människa, utan just en förundrad betraktare: hemlösheten förvandlas till en forskarresurs som tjänar sanningens sak.

1. Husserl och det främmande

Schütz främling är utan tvekan en fenomenolog, såväl biografiskt som metodologiskt. Utgångspunkten för Schütz sociologiska studier i vardagslivets former finner man i Edmund Husserls fenomenologi. Det är frestande att koppla Schütz främlingstematik till det som i fenomenologin går under namnet "epoché", med andra ord steget ut ur vardagens aktiva inställning där vi lever livet till en undersökande attityd befriad från historiens och vetenskapens fördomar. För att uppnå en sådan attityd skall vi enligt Husserl "sätta parentes" kring objekten och undersöka deras framträdelseform, det sätt på vilket medvetandet konstituerar världen genom att rikta sig mot den. Det är viktigt att påpeka att en sådan epoché inte är skeptisk i meningen att vi betvivlar objektens existens, lika litet som konstitutionen är idealistisk i den mening att medvetandet ur tomma intet skulle alstra världen. En fenomenologisk undersökning befattar sig med konstitution som meningsgörande och meningsblivande. Det som undersöks är just den syntes mellan medvetande och värld där objekten blir till i ett givande och tagande av mening. På de vägar som fenomenologin färdats efter Husserl har denna meningssyntes kommit att utformas på en rad olika sätt i dialog med och kritik av upphovsmannen.

Det är svårt att säga i hur hög grad Husserl själv skulle ha skrivit under på främlingens nödvändiga plats i det fenomenologiska värvet. Det så kallade transcendentala ego som epochén förde honom mot förblir ofta misstänkt hemtamt. Transcendentaliteten öppnar hos Husserl en spricka till världen, men denna primära tillgång verkar ofta utesluta det radikalt främmande. Paradexemplet här är de Cartesianska meditationer som strävar efter att driva ut varje uns av främmande i subjektet för att på så vis finna grunden för förhållandet till den andre (i svensk översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Cartesianska meditationer: en inledning till fenomenologin*, Göteborg: Daidalos, 1992). Varje stråk av mening i medvetandet som hänvisar till ett annat subjekt skall sättas inom parentes för att om möjligt finna en fast grund för den andres existens och mening. Den lösning som Husserl här lanserar med sin beskrivning av den andres konstitution i mig som rent ego genom "parning" (det dyker upp en kropp i min så kallade primordialsfär som är så lik min egen att jag inte kan undvika att se den som besjälad) har kritiserats otaliga gånger och hållits som intäkt för att man hos Husserl inte kan finna en filosofi som på ett adekvat sätt gör

reda för intersubjektiviteten. Låt vara att man medgett att Husserl med sina sena undersökningar av livsvärlden och historiens betydelse var på rätt väg, han nådde aldrig ända fram.

Intressant nog har på senare tid en rad unga Husserlforskare ifrågasatt den officiella bilden av Husserl som det rena skådandets filosof. Genom att läsa kvarlämnade och ofta opublicerade manuskript har man lyft fram en bild av en annan Husserl än den som framträder i de verk som utgavs under hans livstid. "Den andre Husserl", som den idoge läsaren finner i nyutgivna volymer av de samlade verken – Husserliana – och i de mängder av ännu outgivet material som befinner sig i arkiven, intresserade sig för opaka fenomen som kropp, handlingar, känslor och mänsklig gemenskap. Husserls "genetiska" analyser, rörande det transcendentala egots uppbyggnad ur tidens ström genom en så kallad "passiv syntes", har lyfts fram och skärskådats vid sidan av de mer framträdande "statiska" analyserna av medvetandets konstitution av världens objekt. Exempel på goda studier av det slaget kan man finna i Daniel Birnbaums doktorsavhandling från filosofiska institutionen i Stockholm: *The Hospitality of Presence: Problems of Otherness in Husserl's Phenomenology* (Stockholm: AWI, 1998), och i en nyutgiven antologi redigerad av Natalie Depraz och Dan Zahavi: *Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl* (Dordrecht: Kluwer, 1998). Som synes av titlarna står ofta just intersubjektivitetsanalyser i fokus; emfasen på den berömde "Andre", som följt den kontinentala filosofiska traditionen sedan dess början, får här en förnyad hemvist hos Husserl.

2. Det främmande och det egna

Då jag i denna artikel tänkte fokusera på främlingskap som fenomenologiskt tema – vilket är såväl ett smalare som ett bredare begrepp än den andre då främlingen inte är vilken medmänniska som helst och det främmande inte behöver vara en annan människa – vänder jag mig emellertid nu till ett annat och därtill äldre författarskap som mig veterligen inte uppmärksammats nämnvärt i Sverige: Bernhard Waldenfels, professor i filosofi vid Ruhr-Universität Bochum och verksam som fenomenologisk forskare i den Husserlska traditionen sedan början av sjuttioalet. Waldenfels har inte bara varit en del av den grundliga Husserlforskning som bedrivits med bas i arkivet i Leuven, utan har också ägnat sig åt att introducera fransk efterkrigstidsfilosofi i Tyskland. Han har följaktligen intresserat sig för de efterföljare och

kritiker av Husserl som satt sin prägel på den fenomenologiska rörelse vilken utgör ryggraden i den kontinentala filosofin. Jag tänker här kanske främst på Merleau-Ponty, Levinas och Derrida, men listan skulle kunna göras lång och Waldenfels utpräglat synkretistiska sätt att filosofera ger upphov till oväntade kombinationer. I hans index och litteraturlistor hittar man Atatürk mellan Aristoteles och Augustinus och Frege mellan Foucault och Freud. Sammanförandet av skilda traditioner och spänningen mellan empiri och filosofi verkar vara hans livsluft. Hans senaste projekt är ett fyrbandsverk med huvudtiteln *Studien zur Phänomenologie des Fremden* av vilka två volymer föreligger idag: *Topographie des Fremden* och *Grenzen der Normalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 respektive 1998). Det rör sig alltså om geopolitik respektive medikalisering och de två återstående volymerna skall enligt uppgift ägnas åt främlingstemat i konsten och språket.

Den grund som Waldenfels "extrafilosofiska" studier vilar på är emellertid alltid den fenomenologiska analysens elementa. I sitt vidareförande av Husserls intentionalitetsbegrepp har han velat peka på hur subjektets riktadhet mot världen skall förstås utifrån en slags fråga-svar-relation. Vi svarar an på världens tilltal i vår konstitution av den-samma. Det främmande blir alltså till något som tilltalar oss, på och för vilket vi måste an-svara. Det är inte svårt att se Levinas relation till den absolut andre bakom detta sätt att tänka, men Waldenfels responsiva fenomenologi rör inte bara det andra subjektet utan också objektet. Världen och subjektet befinner sig i en dialog där det främmande tilltalar mig och kräver att få bli till. Merleau-Pontys studier i *Perceptionens fenomenologi* (finns nu i urval i svensk översättning av William Fovet, Göteborg: Daidalos, 2000) opererade med ett liknande mönster och man kan väl ha sina funderingar kring hur originell denna idé egentligen är. Utan tvekan kan den återfinnas som ett embryo redan hos Husserl själv, där ett slags levande nu ger tillgång till objektet såsom det visar sig utifrån sig själv. Det främmande kommer här visserligen vid första anblicken att göras fullständigt hemtamt, men som jag påpekade ovan har samtida Husserlinterpreter pekat på hur det levande nuet hos Husserl i själva verket är genomsatt av en slags opacitet som inte helt låter sig genomlysas och uttömmas.

Kanske är det mer givande att betrakta Waldenfels filosofiska ärende som ett undersökande av idéen om en gräns mellan det egna och det främmande. Detta är som han själv skriver i *Topographie des Fremden*

inget postmodernt projekt utan ett gammalt filosofiskt problem som rör relationen mellan hemmet och främlingen. Här formuleras hans målsättning så: "Att driva utforskandet av det främmande så långt att det hemmastadda själv blir främmande". Det främmande skall alltså inte bara förstås som något som finns utanför subjektet, utan som något som sammanfaller med dess kärna. Vi är alltid redan främlingar i oss själva. Detta ursprungliga spår av det främmande i oss själva är förklaringen till att vi överhuvudtaget kan svara an på och förstå världens tilltal. Det är anledningen till att världen angår oss. Detta luktar inte så litet psykoanalys och Waldenfels hänvisar mycket riktigt till Freuds essä "Das Unheimliche" (*Gesammelte Werke*, Bd XII, London: Imago Publishing, 1947), där fenomenet kuslighet underkastas en analys som pekar just mot det främmande som en del av oss själva.

Sin fenomenologiska fortsättning finner analysen av det kusliga i Martin Heideggers *Varat och tiden* från 1927 (svensk översättning av Richard Matz, Göteborg: Daidalos, 1993), där ångesten försätter oss i en stämning av hemlöshet (Unheimlichkeit – Unheimischkeit) som öppnar för en förståelse av människan och världen som sammanvävda i en i-världen-varo. Världen är vårt hem, men den rymmer också ett inslag av det främmande som hemsöker människan i hennes rot. Det främmande beror inte bara av de andra som omger mig just nu, de kan ju vara såväl bekanta som främlingar, utan av själva mitt sätt att befinna mig i världen på som "kastad" ut i existensen. Jag "har inte lagt min egen grund" som Heidegger uttrycker det, den har lagts av andra, och min faktiska existens rymmer alltid delar av detta ursprung som en främmande rest. Men det aprioriskt främmande i existensen är inte bara beroende av de andra människor genom vilka jag har förlänats min identitet. Språket och historien har givits till mig som något jag gradvis och delvis har trätt in i, gjort till mitt eget, men även det mest naturliga närliggande – min egen kropp – lever ett främmande liv som jag inte kan styra. Blodtryck, hjärtslag, andning, matsmältning – olika biologiska system som pulserar vidare i mig utanför min medvetna kontroll. Särskilt tydligt blir detta då sjukdomen blottar detta främmande i mig själv som något som plågar mig och inte låter sig tämjas.

3. Hemmets topografi

Innan jag beger mig över till det andra bandet i Waldenfels tetralogi – den som berör normalisering och medikalisering – skulle jag vilja

dröja ett slag vid det geopolitiska anslaget i band ett. Författaren landar efter sina inledande fenomenologiska utläggningar om det främmande i kapitel som berör flyktingfrågan, Europas politiska roll och fenomenet nationalism i vår nutida värld. Vad kan en fenomenolog idag ha att säga oss om detta? Hade Husserl redan på sin tid något att tillföra politiken? Waldenfels viktiga bidrag ligger väl i att visa att idén om en enkel gränsdragning mellan det egna och det främmande är fiktiv, ja en fundamental missförståelse, då ju subjektet alltid redan från början är hemsökt och konstituerat av det främmande. Bara i dialogen mellan det egna och det främmande kan mening och hemmastaddhet bli till. Hur ser då denna analys ut på gruppnivå? Här ter det sig faktiskt fruktbart att vända åter till Husserl själv, om än via en av hans uttolkare idag. Anthony J Steinbock hör definitivt till den grupp av nya unga Husserlinterpreter som jag nämnde ovan och med hans studie *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* (Evanston, Illinois: Northwestern, 1995) tänker jag här inleda en liten omväg som dock skall leda oss fram till just den skärningspunkt mellan fenomenologi och normalisering som är temat för Waldenfels andra band.

Steinbocks syfte formulerar han själv som "att utveckla en transcendentalfenomenologisk teori om det sociala i Husserls efterföljd". En sådan fenomenologi är *generativ*, till skillnad från genetisk, eftersom den sysselsätter sig med konstitutionen av kollektivet och historien och inte bara med det enskilda subjektets genes. Vidare är den transcendentala då den inte sysselsätter sig med något enskilt kollektivs tillblivelse, utan med villkoren för kollektivets meningsblivande överhuvudtaget. På samma sätt som det transcendentala egot inte är något enskilt psykologiskt medvetande, så är det sociala inte sociologiskt i vanlig mening i en Husserlsk fenomenologi. Man måste i så fall, som Husserl själv skriver i ett av sina manuskript, tala om en "transcendental sociologi". "Generativ fenomenologi" är Husserls egen term, men det bör genast tilläggas att den transcendentale sociolog som Steinbock presenterar befinner sig nästan uteslutande i de delar av verket som Husserl själv valde att inte publicera under sin levnad. Det finns naturligtvis anledningar till detta som inte alltid heter tidsbrist; Husserl betraktade säkert själv många av de tankar som interpreterna idag gräver fram ur arkivet som ofullständiga och otillräckligt analyserade. Hans tankegångar där mynnar ofta ut i frågor snarare än svar då han komplicerar och ifrågasätter teorier från de publicerade verken.

Inte desto mindre är Steinbocks arkeologiska projekt utomordentligt angeläget för den som idag vill bedriva en socialitetens fenomenologi.

Steinbock tar fasta på att en fenomenologi som vill ta sig an det sociala måste vända på analysordningen medvetande–värld och därmed bli ”ickefunderande”; egot måste ses såsom konstituerat av världen det lever i i än högre grad än vice versa. På samma sätt kan inte intersubjektivitetsanalysen ta sin början med egot i vars inre den andre får mening genom ett analogislut eller ett inkännande (jämför min diskussion av de Cartesianska meditationerna ovan) utan i stället med en analys av världens struktur. Det är välkänt att den så kallade ”livsvärlden” kom att spela en allt mer framträdande roll i Husserls sena filosofi, men det är inte lika bekant att han i sina analyser av denna gjorde en åtskillnad mellan ”hemvärlden” och ”främlingsvärlden”. Denna och andra begreppsbestämningar av livsvärlden som Steinbock funnit hos Husserl, såsom ”horisont”, ”grund”, ”urjord”, ”urhem” och ”terräng”, vägleder honom i hans generativa försök.

Då livsvärlden för Husserl är en transcendental företeelse kan den inte fattas i pluralis (några av hans lärjungar såsom tex den ovan nämnde Schütz lämnade dock denna idé och talade om flera olika livsvärldar med olika typer och utsträckningar), men – och detta är Steinbocks poäng – den kan inte heller fattas i singularis. Det finns ingen punkt utifrån vilken vi skulle kunna tala om *en* livsvärld lika litet som flera, eftersom livsvärlden alltid redan är den meningsgrund varifrån idén om singularitet och pluralitet antar mening. I stället försökte sig Husserl på en indelning av livsvärlden i hemvärld och främlingsvärld med hjälp av vilken man skulle kunna göra reda för en främmande grupps vanor och identitet i kontrast till det hemtama. Hem- och främlingsvärlden är, som Husserl skriver, samtidigt och ömsesidigt konstituerade, de förutsätter varandra som gränsbegrepp. Genom hela livsvärlden löper en hemvan stil, en typik som kontrasterar mot det främmande, varigenom det också erhåller sin mening. Då finns den främmande världen inte utanför den egna utan *med* den som dess förutsättning, och den främmande gruppen är sammanvävd med den egna i utmejslandet av den egna identiteten. Steinbock formulerar det så att det egna uppstår genom överskridande erfarenheter av det främmande som alltså bevaras med det egna. Främlingen är påminnelsen och grunden för det egna, inte ett hot mot den egna identiteten. När vi fruktar främlingen fruktar vi i själva verket något oåtkomligt i oss själva.

4. *Det normala och det avvikande*

Vi har nu vandrat vägen från frågan om den andre över till det främmande för att sedan återknyta till frågan om intersubjektiviteten på en social nivå där främlingen står i fokus. Det måste sägas att dessa teman – alltså det främmande och främlingen – inte alltid hålls isär på ett tydligt sätt hos de författare jag diskuterat. I själva verket bygger kanske många av argumenten på att det finns en naturlig övergång och släktskap mellan dessa fenomen. Vi kan hursomhelst konstatera att förskjutningen av analysen av det sociala från konstitutionen av den andre till motsatsparet hemvärld/främlingsvärld innebär en förändrad tyngdpunkt i den fenomenologiska analysen. Normalitet i stället för alteritet kommer i fokus när främlingen träder in på scenen istället för den andre.

Låt oss nu återknyta till Waldenfels och *Grenzen der Normalisierung*. Ett dominerande tema i denna bok är just hotet som en normalisering av det främmande utgör. I takt med att det främmande tolkas i termer av vetenskap eller kvasivetenskap, varigenom det bestäms inte bara som främmande utan också som *sjukt*, hotar nämligen det främmande att försvinna som en positiv resurs som förlänar livet mening och komplexitet. Världen blir då inte bara fattigare, i meningen mer strömlinjeformad, men också mer omoralisk enligt Waldenfels. Normen blir en (kvasi)kvantifierad biologisk norm och intervallet för det normala smalnar när en global marknadsekonomi bestämmer det normala som det effektiva. Det tänkande och de beteenden som inte passar in i mönstret ses inte bara som främmande, det främmande skall också *botas*.

Mönster för biologiska skillnader spelar naturligtvis över hela registret av mänsklig mångfald. Biologin inte bara utvecklas i och påverkas av kulturen, den studeras även med denna kultur som fond. Vi väljer vilka gener vi letar efter och dessa val styrs av kulturens värderingar. Det främmande kan så utsättas för en medikaliseringsprocess, där biologin tas som intäkt, inte bara för att bota det nedbrytande och livshotande, utan också för att utplåna det främmande.

Det motdrag som Waldenfels här anbefaller är intressant. I stället för att bestämma det normala på biologisk grund bör vi i Husserls efterföljd förstå normalitet som samstämmighet mellan subjekt och värld. Det normala uppstår i relationen mellan självet och världen, där människan strävar efter en slags optimal hemmahörighet. Det främmande utgör ett

brott som kan stjälpas denna hemmahörighet, men också stimulera fram nya normer, nya ideal. Författaren talar här om möjligheten av sjukdom och handikapp som alternativa livsformer, snarare än onormala sådana. Vad jag här saknar i Waldenfels analys är en diskussion av *olika typer* av normbrott där det främmande ger sig till känna. När bör det främmande övervinnas i meningen av botas? Och när bör det i stället respekteras och inlemmas som en livsform? De allra flesta vill säkert ha sin cancer bortopererad, något främmande som växer i din kropp och hotar ditt liv. Men var skall man dra gränsen mellan sjukdom och livsformer som är främmande men inte sjuka? Den nya möjligheten att göra döva hörande genom implantat gör en sådan fråga akut. Dövsamhället utgör just en främmande kultur som gör vår hemvärld rikare, men innebär inte också dövhet en defekt och ett lidande?

Sådana frågor är inte lätta att besvara. Vad jag hur som helst finner särskilt stimulerande i Waldenfels fenomenologiska försök är närmandet till de empiriska vetenskaperna som ger anslag och ledtrådar till filosofin. Hur det här går med det transcendentala momentet i Husserls filosofi är en komplicerad fråga. Waldenfels anbefaller det som han kallar en "kvasitranscendental" analys, dvs undersökningar av en meningsstruktur som inte föregår och nödvändiggör, utan snarare ges *med* fenomenen. Den populära termen "kvasitranscendental" är inte lätt att nagla fast, den har använts av två så olika filosofer som Derrida och Habermas för att känneteckna deras respektive projekt. I Waldenfels fall kan kanske det kvasitranscendentala helt enkelt förstås som ett bejakande av livsvärldens historiska föränderlighet, utan att livsvärlden genom denna historisering förlorar sin innebörd av meningsfond för allt som framträder. Inte plural, men inte heller singular för att återknyta till Steinbocks undersökningar. Att faktiska historiska förändringar, vare sig de består i flyktingströmmar eller genetiska program för förändring av människan, uppmanar till filosofisk analys och besinning står utom allt tvivel. Fenomenologin tillhör framtiden.

ANNIKA TÖRNSTRÖM

Om relativism och konstruktionism

1. Introduktion

Låt mig från början framhålla att denna artikel inte är avsedd som en fullständig genomgång av möjliga positioner vad gäller relativism och konstruktionism.¹ Det är tvärtom så, att merparten av de positioner som brukar sorteras in under dessa etiketter inte behandlas här. Oftast förutsätts nämligen relativistiska positioner omfatta konstruktionistiska förklaringar, och vice versa. Därmed antas de föra med sig ett upphävande av såväl ett realistiskt sanningsbegrepp som av motsägelselagen.

Jag vill påstå att dessa positioner dock inte med nödvändighet måste förbindas med varandra. Detta är väsentligt att klargöra av två skäl: dels kan argumentation för eller emot relativism respektive konstruktionism föras på skilda sätt, dels kan man genom att hålla isär de två tydliggöra de element i respektive position som det kan vara rimligt att ta till sig – även för en ontologisk realist, som därtill vill tro att det är möjligt att i alla fall närma sig ”kunskap”.

Jag diskuterar (förenklade versioner av) epistemisk relativism och epistemisk konstruktionism, som alltså behandlar frågor om ifall vi kan nå kunskap och i så fall hur. Jag utgår härvid från en i ontologiskt avseende realistisk position. Jag kommer fram till att (former av) ”ren” relativism och ”ren” konstruktionism mycket väl kan förenas med ontologisk realism. Min framställning är med nödvändighet, delvis på grund av utrymmesskäl, översiktlig, och kanske också överförenklad. Jag hoppas att poängen ändå går fram.

1 Här följer jag Ian Hackings förslag till terminologi, och låter ”konstruktivism” stå för matematisk konstruktivism à la Brouwer, samt (mitt tillskott) kanske också för konstruktivism à la Dummett; i båda fallen kan existens/sanningsvärde tillskrivas en entitet då det finns en metod för avgörande.

2. Epistemisk relativism

Tänk dig ett rum, ett ganska stort sådant. Det har många vinklar och vrår, och golvet är terrasserat i olika nivåer. Det är så högt i tak att takmålningarna nätt och jämt går att urskilja med blotta ögat. Det är rikt möblerat; sittgrupper som lyses upp av strategiskt placerade golvlampor, myshörnor med dunkel belysning, flera matgrupper, skåp, hyllor och skänkar med olika förnödenheter, verktygsavdelningar och arbetsplatser m m.

Det här rummet går naturligtvis att beskåda ur väldigt många olika vinklar, inte bara från periferin utan också från olika mer eller mindre centrala placeringar. Ska en person, låt oss kalla henne X, beskriva det här rummet för någon annan, måste hon göra det från någon utgångspunkt, och använda termer som har en för båda känd betydelse, så att den person för vilken hon beskriver rummet kan förstå vad som menas. (Vänligen anta här en tämligen osofistikerad vardaglig förståelse av begrepp som "beskriva", "termer", "betydelse", "förstå", "vad som menas".) Beskrivningen kan börja så här: "Det hänger en spegel på väggen till vänster om en röd dörr. Under spegeln står ett litet svart, eller kanske mörkbrunt, skåp. Det står en röd vas på skåpet, vars färg harmonierar med dörrens. Några meter till höger om skåpet (på andra sidan om dörren) står en mörkt blågrön soffa, med ett stort soffbord framför, och stolar i samma blågröna färg finns utplacerade runt bordet. Det ser mysigt ut, fast stolarna egentligen inte är särskilt snygga. Bredvid soffan till höger finns en öppen hylla med tidningar och tidskrifter..."

Det är uppenbart att personen Y, som också har fått i uppgift att beskriva rummet, men som står på långt avstånd från X och dessutom står vänd i en annan riktning, kommer att beskriva rummet på ett helt annorlunda sätt. Beskrivningarna kommer i vissa fall att vara direkt motsägande: när X säger "höger" kommer Y att säga "vänster". När X säger "framför" kommer Y att säga "bakom". X kommer att beskriva en del föremål som saknas i Ys beskrivning, och vice versa, om inte annat så för att alla föremål inte är synliga ur alla vinklar. Om vi därtill befolkar rummet med personer som utför olika sysslor, som också ska beskrivas av X och Y, mångdubblas möjligheterna till divergerande beskrivningar. Personen Z kan utföra handlingar som beskrivs som "såga ek", "såga plankor", "dela upp träbitar efter givna mått", "arbeta med möbelkonstruktion", etc.

Ändå finns en påtaglig grund för både X:s och Y:s beskrivningar, och det är begripligt att båda kan vara sanna samtidigt även i de fall de motsäger varandra. Kan motsägelserna förklaras med hänvisning till perspektiv kan man också tänka sig möjligheten att verifiera båda beskrivningarna. "Kontrollen" kan ske genom att man själv i tur och ordning intar X:s och Y:s placeringar, eller kanske rentav genom att man tänker sig in i hur rummet skulle se ut från respektive perspektiv.

Med tanke på att det rimligtvis är omöjligt att beskriva rummet ur alla synvinklar samtidigt, kan en ur den aspekten objektiv ("fullständig") beskrivning aldrig ges. Därav följer att det blir svårt att hävda att en och endast en av alla möjliga beskrivningar är riktig, vilket vore liktydigt med att hävda att ett och endast ett perspektiv är det riktiga. Med andra ord: perspektivistisk monism kan medföra förvrängningar av uppfattningen av rummet som kan vara mer vilseledande än direkt felaktiga beskrivningar.

Relativism är i det här fallet, anser jag, helt okontroversiell och fullt möjlig att förena med såväl epistemisk som ontologisk realism. Det går att ge en perspektuell förklaring till varför beskrivningarna ser ut som de gör. Framför allt kan det finnas beskrivningar som är uppenbart felaktiga; relativism innebär inte att "anything goes".

Jag vill understryka att det i den här framställningen också framgår varför en relativistisk inställning inte med nödvändighet är själv-motsägande, vilket mycket ofta hävdas.² Påståendet "varje beskrivning av rummet måste göras från ett visst perspektiv" är ett metapåstående, som angår de förhållanden under vilka man kan yttra sig om det som finns i rummet. Det går att hävda dess sanning utan sortera in påståendet på samma nivå som de relativa beskrivningarna av rummet.

I samband därmed vill jag framhålla att det inte enbart är meta-påståendet om de förhållanden under vilka man över huvud taget kan beskriva rummet som kan ses som "absolut" sant. Rimligtvis lyder rummet, oavsett perspektiv, under allmänna lagar, exempelvis vad gäller tyngdkraft och ljusbrytning i speglar och dylikt. Den speciella status som ofta ges naturvetenskapliga lagar är förmodligen i många fall befogad: de är giltiga under alla beskrivningar av rummet.

Som den intelligenta läsaren redan har förstått menar jag att de perspektivistiska beskrivningarna av rummet i en utvidgad och be-

2 Se t ex Thomas Nagel, s 15 och Lars Bergström, s 30.

tydligt mer komplicerad bemärkelse också kunde gälla beskrivningar av världen, av ett samhälle, av en viss handling, etc, etc. Det är triviale att "en och samma handling" kan ses under olika beskrivningar; se till exempel Anscombes exempel på en man som "sågar en plank", "sågar ek", "sågar en av Smiths plankor", "gör ett gnisslande ljud med sågen".³ För att utvidga hennes exempel för mina syften: X som, om han blev tillfrågad, skulle beskriva sin handling som att han "sågar en plank" kan i förstone ställa sig helt oförstående till Ys klagomål på det ljud han därvid för. X har inte sett sin handling som "att föra ljud". Handlingen ter sig helt olika ur X:s och Ys perspektiv. Ändå kan de förhoppningsvis enas om att bådas perspektiv beskriver samma handling, och kanske rentav komma fram till hur de ska lösa sin intressekonflikt.

Handlingar, liksom objekt, måste alltid ses som något, och mycket ofta förekommer (antaganden om) intention i handlingsbeskrivningar. Eller: handlingar kan ses som uttryck för intentioner, och för den delen också som uttryck för känslor och attityder.⁴ Handlingar beskrivs därvid ur agentens perspektiv. Men mellanmänniska handlingar kan alltid ses ur minst två perspektiv: agentens och mottagarens.⁵ Ett exempel: en individ X klappar en annan individ Y i stjärten, varvid Y protesterar och X är oförstående. Scenariot känns väl igen? X menar sig bara ha visat uttryck för sin uppskattning, Y menar sig ha blivit utsatt för kränkande behandling. Ändå är individerna överens om att de diskuterar samma handling, och en observatör skulle förmodligen hålla med. Deras uppfattningar gäller samma handling under olika beskrivningar, utifrån olika perspektiv. Här krävs inte (även om det i sådana exempel ofta förekommer) hänvisningar till olika konstruktioner av begrepp, exempelvis omfattande mänsklig interaktion och kategorier av människor. X och Y kan sägas tala samma språk, vara oense om hur en handling ska tolkas, inse att handlingen kan ses ur olika perspektiv,

3 G E M Anscombe, s 11 (min översättning). Det hon egentligen diskuterar där är, förstås, "intention", som mycket riktigt också kan ingå i beskrivningen av en handling.

4 Se t ex Virginia Held, s 92 ff.

5 Här direktöversätter jag engelskans agent och recipient, och försummar därtill att flertalet mellanmänniska handlingar förmodligen bör ses som interaktioner. Man kan för övrigt också tänka sig ett observatörsperspektiv, inte minst om man vill ta ställning till en handlingens riktighet i enlighet med vissa moralfilosofiska teorier.

och med utnyttjande av samma språk diskutera och nå fram till en rimlig lösning. Det är fullt rimligt att tänka sig att de, med hänvisning till gemensamma värderingar, som t ex rätten till personlig integritet (inklusive kroppslig sådan), kan komma överens om vilket perspektiv som just i detta fall ska ha företräde. Förutsättningen är att båda är införstådda med att det finns olika perspektiv, och inte ett och endast ett som är riktigt; en möjlig följdfråga är alltså i vad mån insikten om denna enkla relativism vad gäller handlingsbedömningar för med sig ett krav på att uppmärksamma parternas ”förhandlingsläge”. Detta kan möjligen knytas till diskussioner kring konstruktionism, men jag ska inte vidareutveckla frågan här.⁶

3. *Epistemisk konstruktionism*

Ett begreppssystem kan sägas ge en bild av verkligheten, och är samtidigt en del av denna.⁷ Bilden kan styra hur verkligheten levs och upplevs. För att återknytta till en rumslig metafor: låt oss se begreppssystemet som en grotta, som har möblerats med (valda delar av) möblerna i det tidigare nämnda ontologiskt realistiska rummet. Grottan visar på möjligheter till aktiviteter i rummet, och används också för att beskriva och tala om rummet. Medan relativism handlar om att – med nödvändighet – beskriva rummet från olika perspektiv, handlar alltså konstruktionism om möbleringen av grottan. Grottan (eller delar av grottan) har möblerats på ett visst sätt av vissa (grupper av) individer. Det kan handla om vilka objekt som finns eller har skapats i grottan, eller om hur de har placerats: om de har en framträdande plats, eller kanske rentav stoppats undan i lådor och skåp, och hur de har placerats i förhållande till varandra.

Några föremål är alltså skapade av de individer som utnyttjar grottan; föremålets existens är helt beroende av dessa individer.⁸ Flertalet föremål, dock, existerar oberoende av individerna, men det är individer som har avgjort vilka föremål som ska vara synliga och i vilket ljus de ska framstå, samt hur olika föremål ska placeras i förhållande till andra föremål. Individerna har alltså – medvetet eller omedvetet – kriterier enligt

6 Se dock, exempelvis, Lorraine Code.

7 Jfr t ex Wittgensteinska ”språkspel”.

8 Här avses ”sociala fakta”, som t ex pengar, som knappast skulle existera varken som begrepp eller objekt utan att människor ”kommit överens” om att betrakta vissa papperslappar och metallbitar på ett visst sätt; jfr J S Searle.

vilka föremålen placeras, och avgör därmed hur föremålen uppfattas av den individ som utnyttjar grottan. Grottans möblering kan påverka individens agerande i och uppfattning av det ontologiskt realistiska rummet.

Oenighet kan här uppkomma på ett annat sätt än när den har sitt ursprung i olika perspektiv på rummet: så snart man inser att det skulle gå att möblera på ett annat sätt, att vissa skapade föremål inte nödvändigtvis måste finnas i grottan, att vissa föremål är undangömda, och att föremålen kan ses som relaterade på annat sätt än vad som för tillfället är aktuellt – då öppnas möjligheten att reflektera över, och kanske också kritisera, den befintliga möbleringen av grottan.

Någon form av strukturering av möblemanget måste alltid ske, för att grottan över huvud taget ska vara möjlig att "navigera" i för de individer som utnyttjar den; när det gäller verkligheten måste begrepp på motsvarande sätt sättas i samband med varandra. Alla begrepp kan därför i en trivial mening sägas vara (socialt) konstruerade, dels i den meningen att det förmodligen inte alls skulle existera begrepp om det inte fanns symbolskapande varelser som skapade begrepp, dels i den meningen att de termer som används är konventionella: "måne" skulle lika gärna kunna heta "soknda". Vän av ordning påpekar säkert raskt att oavsett om vi skapar ett begrepp för fenomenet "måne" eller ej, så existerar himlakroppar som kretsar kring planeter.

Invändningen påvisar en viktig distinktion: den mellan begrepp och entitet.⁹ Att hävda att ett begrepp är konstruerat innebär inte med nödvändighet att den entitet för vilken begreppet används (extensionen, om man så vill) är konstruerad. Med största sannolikhet förekommer månar (liksom effekter av tyngdlagen och dylikt) oavsett om de uppmärksammas av symbolskapande varelser eller ej. Föremål och företeelser måste dock, som tidigare nämnts, alltid ses som något. Och vad de ses som hänger samman med de överordnade begrepp de "sorteras" efter, med allt vad det innebär av "överskott av mening" och värderingar av uttalad eller underförstådd art.

4. Dekonstruktionism och rekonstruktionism

Jag vill ge "konstruktionism" den till synes enkla innebörden att en

⁹ Jfr Ian Hacking, där distinktionen mellan idé och objekt introduceras på s 10, men vidareutvecklas under gång.

konstruktionist inser att vårt begreppssystem har utarbetats i mänsklig samproduktion. En konstruktionist kan mycket väl, i min tolkning, anse att detta begreppssystem på bästa sätt speglar världen, och alltså vara såväl epistemisk som ontologisk realist. Konstruktionisten uttalar sig om hur vi får kunskap, i trygg förvisning om att vi kan nå kunskap om någonting som har en av oss oberoende existens.

Epistemisk konstruktionism är alltså fullt förenlig med ontologisk realism. Ett utmärkande drag för "konstruktionister" i den filosofiska debatten är dock att insikten ligger till grund för kritik av det befintliga begreppssystem. Jag ska avslutningsvis hårdra skillnaden mellan två huvudlinjer inom sådan kritik för att klargöra det ontologiska ställningstagandets betydelse för den epistemiskt konstruktionistiska positionen. Härvid ska medges att jag gör våld på begrepp som är vedertagna, om än mångtydiga i det att de (i likhet med flertalet samlingsbegrepp) har fått agera paraply för delvis skilda positioner.

Inom "dekonstruktionism" hävdas att begreppsstrukturen delvis eller fullständigt är godtycklig, och alltså lika gärna kunde se helt annorlunda ut. Positionen är knappast förenlig med ontologisk realism i betydelsen att föremål (eller företeelser) skulle ha egenskaper som skulle styra en "korrekt" begreppsstruktur, men det är möjligt att dekonstruktionisten vad gäller den materiella grunden kan vara pluralist snarare än ontologisk idealist eller nihilist. Det som följer av dekonstruktionismen är hur som helst att det inte går att sätta någon "naturlig" punkt där ett begreppssystem är "färdigt". Vad gäller grunden för ett begreppssystem kan enskilda begrepp, och därmed (delar av) begreppssystemet, even tuellt analyseras med avseende på dess historiska uppkomst och/eller vems intressen (begreppets ställning i) begreppsstrukturen tjänar. Dekonstruktionism kan alltså utgöra en epistemiskt relativistisk position om den förenas med antagandet att olika konstruktioner av begreppssystem kan förklaras med utgångspunkt i "konstruktörernas" perspektiv.

"Rekonstruktionism", den andra konstruktionistiska huvudlinjen, innebär att man i och för sig inser att begrepp kan "dekonstrueras", men detta förenas med ett antagande att det går att förbättra begreppssystemets konstruktion. I den mån man därmed anser sig approximera eller rentav uppnå en sann beskrivning av verkligheten kan man alltså kombinera denna position med ontologisk realism.¹⁰ Jag vill påstå att med denna inte helt orimliga tolkning har en stor mängd filosofer

ägnat sig åt rekonstruktion; Bentham, för att ta ett av många möjliga exempel, ansåg sig säkerligen rekonstruera begreppet "moral" i riktning mot en sannare betydelse. Den sedan ett antal år uppmärksammade distinktionen¹¹ mellan "kön" och "genus" är ett sent och mycket tydligt exempel på hur begrepp som har uppfattats som "naturliga" (dvs "manligt" och "kvinnligt") ändå har kunnat kritiseras ur en dekonstruktionistisk position. Men begreppen ses också som möjliga att rekonstruera: talrika försök att fastslå begreppens "riktiga" innebörd görs som bekant från vitt skilda ideologiska positioner, från förespråkare av feminin "omtänkesetik" (caring ethics) till sentida darwinister/sociobiologer. Här kan alltså en underliggande ontologiskt realistisk tanke utläsas.

5. Slutord

Slutligen ska det självklara sägas, att såväl utläggningen av positionerna som min hantering av vissa aspekter (inte minst det faktum att människor som "sorteras in" under ett begrepp kan reagera med såväl anpassning som motreaktion) skulle kunna föras långt vidare. Om jag har lyckats visa att det finns rimliga tolkningar av epistemisk relativism och konstruktionism, givet en ontologiskt realistisk förutsättning, anser jag mig dock ha kommit långt nog.

Litteratur

ANSCOMBE, G E M. 2000 [1963]. *Intention*. 2nd ed. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

BENTHAM, JEREMY. 1996 [1789]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.

BERGER, PETER & THOMAS LUCKMAN, 1991 [1966]. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books.

10 Nelson Goodman för en intressant diskussion om andra grunder än sanningsanspråk för rättfärdigande, bl a i form av giltighet (validity) och korrekthet (rightness). Jämför också den till synes relativistiska position som Anne Seller förespråkar, som kan tolkas som ett försvar för att i vissa sammanhang se till giltighet givet ett visst perspektiv snarare än till "sanning".

11 Det ska sägas, att även denna inarbetade distinktion är utsatt för dekonstruktion; se Judith Butler.

- BERGSTRÖM, LARS. 1998. "Relativism", *Filosofisk tidskrift*, nr 1, 16–33.
- BUTLER, JUDITH. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge.
- CODE, LORRAINE. 1992, rev version 1995. "Must a Feminist Be a Relativist After All?", i Lorraine Code: *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Allocations*. New York: Routledge.
- GOODMAN, NELSON. 1978. "On Rightness of Rendering", i Nelson Goodman: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- HACKING, IAN. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, Mass: Harvard University Press. Svensk upplaga 2000: *Social konstruktion av vad?* Stockholm: Thales.
- HELD, VIRGINIA. 1993. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- NAGEL, THOMAS. 1997. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press.
- SEARLE, J. R. 1996 [1995]. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books.
- SELLER, ANNE. 1988. "Realism versus Relativism: Towards a Politically Adequate Epistemology", i *Feminist Perspectives in Philosophy*, red Morwenna Griffiths & Margaret Whitford. London: Macmillan.

NOTISER

¶ Två av Bertrand Russells böcker har kommit som paperback i ny upplaga, nämligen *The Scientific Outlook*, med företal av David Papineau, och *Common Sense and Nuclear Warfare*, med företal av Noam Chomsky (som påpekar att Russells åsikter om kärnvapen fortfarande är högst aktuella), Routledge 2001.

¶ Superveniensbegreppet

Det råder en översättningsoklarhet i svensk filosofi och Filosofisk tidskrift om verbet 'supervene'. I nr 3/99 använder W Rabinowicz och T Rönnow-Rasmussen termen 'supervenera', men i nr 2/00 använder A Tolland termen 'superveniera', och detsamma gör i nr 1/01 J Gren. Med tanke på att sedan länge 'intervene' översätts med 'intervenera' föreslår jag att alla i fortsättningen använder sig av verbet 'supervenera'. Trots detta tycker jag att vi bör säga både 'supervenienta egenskaper' och 'superveniensprincipen', eftersom dessa termer återfinns i *Filosoflexikonet* (1988). Av rubriken ovan framgår att jag också tycker vi ska säga 'superveniensbegreppet'. Till sist:

Supervenienta hälsningar,
Ingvar Johansson, Umeå

¶ Filosofer har ofta föreställt sig, inte minst i samband med undervisning om syllogismer, att alla människor är dödliga. Tre amerikanska forskare upptäckte emellertid för några år sedan, efter att ha fördjupat sig i svensk befolkningsstatistik, att dödligheten bland personer över 80 år har sjunkit under hela 1900-talet. "Vi blir äldre, och de äldsta blir tydligen också friskare. Efter 85 minskar faktiskt risken att dö ju äldre vi blir." (SvD 10/2-95) Detta är ju faktiskt häpnadsväckande!

¶ Den 12–18 augusti 2003 anordnas den XXI. IVR-Världskongressen i Lund: "Law and Politics – In Search of Balance". Kongressen behandlar särskilt filosofiska grundantaganden, grundläggande värden, argumentation och beslutsfattande rörande rätt och politik. Filosofer och jurister från hela världen är inbjudna. Föreläsare: Robert Alexy, Roger Cotterell, John Gardner, Jaap Hage, Virginia Held, Tatsuo Inoue, Cristina Lafont, Eerik Lagerspets, Lars Lindahl, Beverley McLachlin, Michael Moore, Lech

Morawski, Jare Oladosu, Enrico Pattaro, Philip Pettit, Richard Posner, Gerald Postema, Wlodek Rabinowicz, Cristina Redondo och Giovanni Sartor. Förutom plenarsessioner består kongressen av arbetsgrupper och workshops. Språk: engelska. Registreringsavgift: SEK 2 800 (före 31 mars 2003). Ytterligare information: <http://www.ivr2003.net>

¶ I samband med en nordisk-amerikansk fenomenologisk konferens i Köpenhamn i maj 2001 organiserad av Dan Zahavi och John Drummond har det bildats ett Nordiskt fenomenologiskt sällskap/Nordic Society for Phenomenology. Sällskapets uppgift är att uppmuntra och stödja forskning, undervisning och publicering som är knuten till fenomenologin. Sällskapet kommer att arrangera

en årlig konferens i något nordiskt land. Det första mötet är preliminärt planerat att äga rum i Helsingfors i september 2002. Medlemskap är öppet för alla intresserade och utan kostnad. Den som önskar bli medlem och/eller få mer information kontaktar lämpligen den nationella styrelse-representanten, som för Sveriges del är Hans Ruin (epost: hans.ruin@sh.se).

Medarbetarna i detta nummer av *Filosofisk Tidskrift* har alla anknytning till eller är verksamma vid Linköpings universitet: *Jan S Andersson* är lektor vid gymnasieskolan. *Jennifer Bullington* har disputerat vid Tema H och är nu forskare vid Institutet för Psykosocial Medicin (IPM). *Lars-Göran Johansson* är docent i teoretisk filosofi. *Lennart Nordenfelt* är professor vid Tema H. *Bo Petersson* är professor i praktisk filosofi. *Fredrik Svenaeus* är forskningsassistent vid Tema H. *Annika Törnström* är filosofidoktorand.

BARUCH SPINOZA

Etiken

ÖVERSÄTTNING: DAGMAR LAGERBERG

Den holländske 1600-talsfilosofen Baruch Spinozas främsta arbete i Dagmar Lagerbergs prisade nyöversättning. *Etikens* syfte är ingenting mindre än att visa en väg till frihet, vishet och lycka. Med matematiken, och särskilt geometrin, som förebild byggde Spinoza upp en etik på ett system av definitioner, axiom, postulat, teorem, bevis och korollarier. Metoden må vara främmande, men det som gör *Etiken* till en alljämt levande klassiker är Spinozas sanningslidelse och djupa insikter i människonaturens beskaffenhet.



NYHET –
Andra upplagan
Inbunden / 317 sidor
ISBN 91-7235-011-3
Cirkapris 294 kr

Moralfilosofiska essäer

REDAKTÖRER: JOEL BACKSTRÖM OCH GÖRAN TORRKULLA

Moralfilosofiska essäer lyfter fram ett alternativ till en idag förhärskande utilitaristisk tanketradition, och ger nya perspektiv på moralisk förståelse. Rymmer texter av Ludwig Wittgenstein, Rush Rhees, Elizabeth Anscombe, Peter Winch, D.Z. Phillips, Lars Hertzberg, Elisabeth Wolgast, Raimond Gaita, och Cora Diamond. Boken innehåller även omfattande bibliografier och lästips.

NYHET –
Inbunden / 343 sidor
ISBN 91-7235-012-1
Cirkapris 305 kr

Bokförlaget Thales ger ut filosofiska klassiker, moderna tänkare, kurslitteratur & tidskrifter.

Bokförlaget Thales
Box 50034
104 05 Stockholm

Information 08-759 64 10
info@bokforlagetthales.se

www.bokforlagetthales.se

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 inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella färdigheter eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- skickas normalt med datorpost till
lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till redaktören, Lars Bergström,
Reimersholmsgatan 39, 117 40 Stockholm – men i så fall skall
det dessutom bifogas på diskett
- skall typografiskt utformas i överensstämmelse med den layout
som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra
språk bör översattas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och
placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget;
författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar
av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit infört.

Tidigare årgångar av Filosofisk tidskrift kan köpas direkt från förlaget.
Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1980 – 1991 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

För årg 1992 – 2000 är priset 160 kr/årg, lösa ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

