
Filosofisk tidskrift

Nummer 2 · Årgång 3 · April · 1982

Innehåll

Ferenc Belik

Vår kulturs natur 1

Richard Matz

Replik till Rolf Lindborg 24

Rolf Lindborg

Filosofi och idéhistoria 28

Recension 42

Notiser 45

AKADEMILITTERATUR 15:-

Filosofisk tidskrift

Stiftelsen Filosofisk tidskrift · Förlaget Akademilitteratur

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

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

Redaktör

Lars Bergström (ansvarig utgivare)

Redaktionskommitté

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

Manuskript

Manuskript sändes till redaktören:

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

Förlag

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

Kjell Sundquist, Box 500 50, 104 05 Stockholm

Telefon 08-15 89 73

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Lösnummer pris Svkr 15:–

Prenumeration Svkr 55:–/år

Postgiro 56 25 65-2

Annonser

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

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Graphic Systems AB, Gbg 1982

ISSN 0348–7482

ISBN 91-7410-219-2

Ferenc Belik

Vår kulturs natur

Människan älskar att skapa och bana väg, det är obestridligt. Men varför älskar hon lidelsefullt också upplösning och kaos? Försök att förklara det! Om detta vill jag också själv säga några ord. Älskar hon inte upplösning och kaos (det är ju ett obestridligt faktum att hon ibland gör det) därför att hon själv instinktivt är rädd att uppnå målet och fullborda den skapade byggnaden? Vem kan veta det; kanske älskar hon den där byggnaden bara på avstånd och inte alls på nära håll? Kanske hon bara älskar att skapa den men inte att leva i den utan sedan vill överlåta den aux animaux domestiques, såsom myror och gumsar. Myrorna har en helt annan smak. De har en beundransvärd byggnad av detta slag och den är evigt orubblig – myrstacken.

De aktningvärda myrorna har börjat med myrstacken, med myrstacken ska de också säkert sluta, vilket länder deras ihärdighet och duglighet till stor heder. Men människan är en lättsinnig varelse och likt en schackspelare älskar hon kanske bara själva spelet och inte resultatet självt. Och vem vet, kanske ligger meningen med mänsklighetens strävan på jorden endast i skapandet – annorlunda uttryckt: i själva livet – och inte i målet, som inte är något annat än ett två gånger två är fyra, det vill säga en formel; men att två gånger två är fyra, det är ju inte längre livet, mitt herrskap, utan början till döden. Åtminstone har människan alltid på något sätt varit rädd för detta att två gånger två är fyra, och även jag är rädd nu. Jag tror att människan bara söker efter detta två gånger två är fyra, seglar över oceaner, offerar livet i detta sökande; men att verkligen finna, det är hon vid Gud rädd för. Hon känner ju att när hon finner, då är det ingen idé att söka längre. Arbetarna som slutat sitt arbete får åtminstone lön, går till krogen, sen kommer de i finkan, och så har de sysselsättning för en vecka. Men vart går människan? Varje gång märker man något tafatt hos henne så snart hon uppnått ett mål. Sin strävan älskar hon men inte resultatet och detta är naturligtvis förskräckligt löjligt. Med ett ord, människan är löjligt funtad. Men att två gånger två är fyra är likväl en ovanligt odräglig sak. Att två gånger två är fyra, detta är enligt min mening rena rama oförskämtheten. "Två gånger två är fyra" ser högfärdigt ut, står tvärs över er väg med händerna i sidorna och hånskrattar åt er. Jag instämmer i att "två gånger två är fyra" är något utmärkt; men om man ska berömma allt, då är även "två gånger två är fem" ibland något högst angenämt.

Och varför är ni så fast, så triumferande övertygad om att blott det normala och positiva, med ett ord endast lyckan är fördelaktig för människan? Misstar sig

inte förnuftet om vad som är positivt värde? Människan älskar kanske inte bara välståndet. Kanske älskar hon lidandet lika mycket. Kanske är lidandet fullt ut lika nyttigt för henne som lyckan? Och människan älskar ibland lidandet oerhört, fanatiskt. Det är ett faktum. Där är det inte längre någon idé att utfråga världshistorien, fråga er själv om ni är en människa och har levat det allra minsta. Vad beträffar min personliga åsikt så är det till och med inte riktigt tillbörligt att älska bara lyckan. Jag vet inte om det är bra eller dåligt, men att bryta sönder något är också mycket angenämt. Jag försvarar egentligen inte lidandet och inte heller lyckan. Jag försvarar . . . min egen nyck att jag kan vara säker på att följa den när det behövs. Lidandet släpps till exempel inte in i vaudevillen, det vet jag. Och i ett kristallpalats är det otänkbart; lidandet är tvivel, det är förnekande, och var finns sådana kristallpalats där man får tvivla. Trots detta är jag övertygad om att människan aldrig kommer att avstå från det verkliga lidandet, det vill säga från upplösning och kaos. Lidandet är ju den enda anledningen till självrannsakan. Även om jag i början antydde att självrannsakan enligt min mening är till största olycka för människan, så vet jag i alla fall att människan älskar den och inte utbyter den mot några njutningar. Självrannsakan är till exempel oändligt mycket mera värd än att två gånger två är fyra. Efter två gånger två är fyra finns det inte längre något kvar att varken göra eller ens få veta. Det enda som då återstår blir att stänga till sina fem sinnen och försjunka i begrundan. Nå, och fastän det vid självrannsakan blir samma begrundan, det vill säga att man ingenting gör, så kan man i alla fall ibland ta sig själv i kragen, och det är ju ändå uppiggande. Även om det är negativt, så är det i alla fall bättre än ingenting.

Dostojevski, *Anteckningar från ett källarhål*,
Tidens förlag, Stockholm 1970, ss 41–43.

1. Inledning

Denna uppsats är resultatet av ett försök att förstå varför människan inte endast älskar välståndet utan också lidandet. I våra västerländska samhällen har vi uppnått ett materiellt välstånd, men lidandet finns likaväl kvar. Vi kan inte säga att människorna idag är lyckligare än för hundra eller för femhundra år sedan. Eftersom samhällena är skapade av människor tycks det finnas något motsägelsefullt i människans natur. Det försök till förklaring som görs i uppsatsen är följande: Välståndet och lidandet, som på en abstrakt nivå motsvarar liv och död, är oskiljbara, dvs utgör en enhet. Att människan delar på livets och dödens enhet är motsägande, det motsäger naturens lagar.

Vår kultur skiljer mellan liv och död liksom den skiljer mellan det goda och det onda, rätt och fel, sant och falskt.

Vår kultur strävar efter välstånd för människan, den strävar efter liv, men intresset för döden finns kvar. Intresset för döden ses klart i massmedias ständigt återkommande referat om våldsdöd, olyckor, naturkatastrofer, etc, löpsedlarnas frosseri i nöd och död. Strävan efter välstånd, strävan efter liv har resulterat i förträngande av döden, förträngande av det som enbart uppfattas som livets motsats. Samhällskrafter, som i uppsatsen kallas mekanisering och hygienisering, syftar till att förtrycka döden men de förtrycker därmed naturligtvis livet också.

Uppsatsen har tre abstraktionsnivåer, som representeras av naturens, samhällets och människans krafter. Mänskliga krafter, som uttrycker människans omedvetna och förträngda önsknings, skapar samhällskrafterna. I människans omedvetna och förträngda önsknings finns insikten om naturen. Samhällskrafterna är alltså skapade av mänskliga krafter, men i dem uttrycker sig även naturens krafter: livet och döden som en enhet.

Historiska förändringar i vår kultur har lett till våra dagars mekaniska och hygieniska samhällen. Det tycks finnas två avgörande faktorer i de historiska förändringarna. Den första är vår kulturs bakgrund: Den judisk-kristna guds- och människobilden. Först ställdes den personliga gudagestalten och sedan dess avbild – människan – i världsaltets centrum och det judisk-kristna dråpförbudets innebörd har fått sitt fulla uttryck: människans liv har blivit viktigare än allt annat. I och med detta gjordes en delning mellan liv och död – livets och dödens enhet rubbades. Den andra faktorn är det aristoteliska rationella tänkandets införande i vår judisk-kristna kultur. Det aristoteliska rationella tänkandet gjorde det möjligt att upptäcka mönster i fysikaliska och kemiska förlopp. Kunskap utnyttjades för att ingripa i den icke-levande naturen och vi har fått illusionen att vi kan göra likadant i den levande naturen. Medan döden har blivit tabu, har vi fått en tro på vetenskap och forskning, en utvecklings- och framstegstro, som på en abstrakt nivå kan ses som ett uttryck för strävan efter evigt liv.

Samhällskrafterna, mekaniseringen och hygieniseringen, har frambringat tekniska och vetenskapliga resurser i syfte att skydda människan från döden (att befrämja hennes välstånd). Men i samhällskrafterna uttryckes även naturen: livets och dödens enhet. Samma samhällskrafter som syftar till att förtränga döden har frambringat kärnvapnet i vilket döden framträder med stor styrka. Mekaniseringen och hygieniseringen fortsätter och vi kommer inte att kunna undvika ett kärnvapenkrig. Undersökningar, gjorda av FN och andra internationella organ, målar

en pessimistisk bild. Vår västerländska kultur tycks ha rubbat naturens balans, som antagligen kommer att återställas först efter kärnvapenkatastrofen.

2. Om intresset för döden

I vår västerländska kultur finns intresse för våld. Vi säger ofta, när vi sitter framför TV:n, att det är hemskt, när vi får höra och se att människor svälter ihjäl, som i Afrika eller Kampuchea, att det har hänt en stor trafikolycka i södra Europa, att en militärkupp ägt rum någonstans och så och så många medlemmar av den gamla regeringen har avrättats, att kriget i Afganistan hittills har krävt tiotusen dödsoffer, att hettan i USA hittills har krävt 254 liv, att igår arkebuserades 28 personer i Iran, att nu har polisen i Malmö gripit en man, som i lördags knivhögg sin femtioåriga kamrat, osv – och listan kan göras oändlig. Men vi stänger inte av TV:n och dessutom läser vi med intresse om dessa händelser i våra morgontidningar. Vi avskyr dessa våldshändelser, förövade av naturen eller människor, och myndigheter och regeringen ”i de mest avancerade länderna” gör allt för att förhindra våld och krig. Ändå finns det intresse för våld. Hur kan vi annars förklara, att våld och krig får de största rubrikerna i pressen; att våld och krig är de första nyheterna i TV och på radio; att åtta av tio svenska biografier visar amerikanska filmer, i regel med mycket våld i, och att ungdomarna dras till de mest våldsamma av dessa filmer; att serie-tidningar för barn innehåller så mycket våld? Vi kan inte kasta skulden på massmedia- och filmindustrin. Vi lever i ett kapitalistiskt system, där efterfrågan styr produktionen (åtminstone på detta område). Intresset för våld styr producenterna. Det förefaller motbudande men trots att vi avskyr våldet, är vi intresserade av det.

Hur kan vi förklara detta? Vad är det som får oss att visa intresse för något vi avskyr, som vi är rädda för? Är det något som liknar skadeglädjen, glädjen att vi har klarat oss? Det kan inte vara hela förklaringen. Men först bör vi förstå vad våldet är. Det är en manifestationsform av *döden*. I det allra simplaste slagsmål som slutar med ett par örfilar skymtar döden. Den som ingår i ett slagsmål kan döda vid utdelandet av ett slag och kan själv bli dödad. Samma sinnesrörelser är igång även vid ett gräl – vid alla konflikter. Där skymtar döden. Allt våld har med döden att göra. Vårt intresse för våld och krig är ett intresse för döden.

Våldet är mest påtagligt i krig. Människorna har alltid dödat varandra i krig och kommer att fortsätta med det. Av vårt nuvarande civiliserade, västerländska intresse för våldet (döden), av att människor alltid har

visat intresse för våldet och av att människor alltid har krigat, dödats varandra, kan vi sluta oss till att människan är intresserad av döden, har ett behov av att se den, att konfronteras med den. Vi kan se, hur det är i vår västerländska civilisation: så snart det uppstår oroligheter av något slag i världen, som att ett krig bryter ut eller en större olycka inträffar, strömmar våra journalister dit som gamar, och vi, med hjälp av deras förlängda ögon, TV:n, radion och tidningarna, står där och ser på.

1800-tals-tänkaren, Joseph de Maistre ser kriget som något gåtfullt:

Kriget bryter ut, människan grips av ett gudomligt raseri, 'fureur divine', som intet har att göra med hat och vrede, hon träder in på slagfältet utan att veta det hon vill och utan att veta vad som framkallar denna vilja. Vad är då denna fruktansvärda gåta? Ty människan utför ju med hänförelse det, som hon avskyr. och ser det höra till världensordningen:

Kriget är gudomligt, ty det ingår som en lagbunden del i den gudomliga ordningen. Vi står inför ett existentiellt offerväsen, som kommer till uttryck i ett dödande och ett givande av eget liv. Vår jord, liksom dränkt av blod, blir ett ofantligt altare, där allt levande på jorden frambärs som ett ändlöst offer. Kriget är Guds straffdom, det är en del av den mystik, som är Skaparens verk (citerat efter Lindbom 1979, s. 55).

Ja, kriget är en del av dödens mystik. I kriget dör människor. Är det inte samma nyfikenhet, som vi visar inför våldet, som drar oss ut i krig: att se, att uppleva döden? I kriget blir upplevelsen intensivast. Hela nationen känner den. Kvinnor, äldre och barn kommer att bekanta sig med döden. Någon i nästan varje familj eller någon granne eller vän blir sårad eller dödad. För att inte tala om dem som har varit med och utfört det.

Det är inte svårt att förstå detta intresse för våldet, döden. Det är ju ett intresse för livet också. Livet och döden är oskiljbara. Utan död finns inget liv. Det som inte dör, som lever oändligt länge, lever inte, finns bara till. Det garanterat oändliga livet utesluter intresset för anskaffande av föda och för fortplantning. Det utesluter rörelse. Det är ett liv som stenar "lever".

Alla religioner är också uppbyggda kring dödens mystik. De uttrycker en önskan att övervinna döden. Denna medvetenhet om döden skiljer oss från djuren. Den har fått oss att börja bygga skydd, att tillverka arbetsredskap och vapen. I vår civilisation har detta drivits till det yttersta och samtidigt utrustades vi med en utvecklingstro, en illusion om dödens övervinnande.

3. Om förtryckandet av döden och livet

I västerlandet pågår ett förträngande av döden. Allt som påminner om döden tas bort, men därmed förtrycks också livet. Om man förtrycker livet, så trängs också döden bort. Denna process syns tydligast i de högindustriella protestantiska länderna. Den franske historikern Philippe Ariès skriver:

Döden, som förr var så allestädes närvarande och välbekant, håller på att utplånas och försvinna. Den blir skamlig, tabubelagd. Denna revolution har ägt rum inom en väl avgränsad kulturkrets . . . Det vill till och med synas som om den tog sin början i Amerika för att därifrån sprida sig till England, Nederländerna och det industrialiserade Europa, och vi ser den idag nå Frankrike, där den breder ut sig allt hastigare (Ariès 1978, s. 56).

Sverige visar, på grund av sin litenhet och relativt isolerade ställning tydligt denna trend. För att beskriva den får orden: *mekanisering* och *hygienisering* en särskild användning. De används för att beteckna samhällskrafter. Vi uppfattar dessa samhällskrafter som enbart verkande för vårt välstånd och befrämjande livet, men de är samtidigt livsförtryckande krafter också. I det följande beskrives dessa krafter livsförtryckande verkan.

Mekanisering av kroppen

Det pågår en mekanisering av det praktiska livet, som har till sitt mål att få oss att komma bort från den egna kroppen. Vi kan se det överallt; i hemmet, på arbetsplatsen och på fritiden. Våra kök, våra hem, är fyllda med hushållsmaskiner. Vi får inte använda vår kropp till hushållsarbete, vi får inte ta i, känna degen i våra händer, när vi bakar bröd. Vi lär oss att använda maskiner i stället. Mikrodatorernas intrång kommer att göra köket ännu mer automatiserat. Vi skall bara behöva trycka på några knappar för att få en middag färdig. Det sparar tid, säger vi moderna människor. Ja, det gör det. Men tiden vi får över tillbringas vi framför TV:n, framför en maskin. Centralvärmen gör att vi inte längre behöver känna kylan på vintern. Vi behöver inte känna skillnaden mellan varmt och kallt. Vi åker i en varm bil till arbetet. Bilen är också en maskin som kräver komplicerade mekaniska rörelser vid betjäningen.

På arbetsplatsen är allting mekaniserat. Det fysiska arbetet har mer eller mindre försvunnit. Det är starka samhälleliga krafter som arbetar för detta. LO:s ordförande, Gunnar Nilsson, gav år 1979 i en radiointervju uttryck åt fackföreningens önskan om att allt fysiskt arbete skall ersättas med maskinellt inom industrin. Kroppen skall inte användas för

att lyfta eller bära. Datorerna förändrar det enkla kontorsarbetet till tryckande på knappar framför en dataskärm. De högre tjänstemännen följer den invecklade byråkratins mekaniska regler.

Det pågår en ständig kampanj för att vi skall lära oss utnyttja fritiden.* Här – i motsats till arbete inom hushållet och på arbetsplatsen – skall kroppen användas. Men våra kroppar är gjorda för att skaffa fram föda och sörja för släktets fortbestånd, ej för pseudoaktiviteter. Att använda kroppen till icke-meningsfulla aktiviteter rubbar kroppens och själens enhet. Kroppen blir ett verktyg, något vi kan ändra på, förbättra, något vi tar avstånd ifrån; kroppen förtingligas. Detta förtingligande av kroppen uppträdde redan vid lönearbetets uppkomst, då vi fick abstrahera från födan till lönen, men i fritidsaktiviteten blir detta förtingligande dubbelt uppenbart. Den kropp, som på dagen är sysselsatt med ett till synes meningslöst betjänande av maskiner, skall på kvällen utöva till synes meningslösa aktiviteter – för att bättre kunna fortsätta på samma sätt nästa dag.

Mekaniseringen av fritidsaktiviteterna är påtaglig. Om vi inte utövar mekaniska kroppsrörelser så följer vi reglerna mekaniskt. Mycket av hobbyverksamheten består av anskaffande, byggande och skötande av mekanisk utrustning. Vi skaffar utrustning för till exempel fiske och fritidsfiskar men inte för att vi behöver mat. För det mesta blir det så att man pliktskyldigast tar ett smakprov av fångsten, ger katten så mycket den orkar äta och kastar resten! Vi lär oss sköta båtar, i många fall med dyr, sofistikerad utrustning, men vi seglar inte för att vi vill komma någonstans. Vi lär oss inte idrottens sammansatta mekaniska rörelser för att vi behöver det för anskaffandet av födan.

Och finns det något mera artificiellt än en löpare på en elektriskt belyst motionsslinga i skogen? Det är en sorts onanerande av kroppen.

Det sexuella blir också mekaniserat. Den nyligen avlidne amerikanske författaren Henry Miller sade i en intervju: "Numera tål jag inte höra ordet sex, speciellt inte här i USA, där man utövar sex utan kärlek" (Vrebos 1979, s 39) Den sexuella akten styrs inte av kroppens och själens lust, utan kontrolleras av önskan att motsvara förväntningar. Detta är ett viktigt led i kroppens förtingligande, mekanisering.

* En utmärkt marxistisk analys av fritid ges i fyra artiklar i *Ord & Bild*, 7–8/79, s 33–51. Här vill jag påpeka att min analys av dödsproblematiken inte strider mot marxismens teser, utan kompletterar dem. Marxismen kan till exempel inte förklara motsättningarna mellan Sovjet och Kina och den västeuropeiska kommunismen. Ett exempel på syntes: det privata ägandet ger makt och makten ger en illusion om allsmäktighet, om dödens övervinnande.

Mekaniseringen av livet

Mekaniseringen av livet verkar för en inskränkning av kontakten människor emellan. Det finns många exempel på det. Familjen reduceras. De äldre, de sjuka och barnen skall samhället ta hand om för att de arbetsföra inte skall bli störda i sin verksamhet. Till arbetet åker man ofta i bil, i vilken man sitter avskärmad från de andra åkande – i glas och plåt. Kanske det är därför man inte tänker på människorna i trafiken, utan man följer bara reglerna, trafikmärkena och ljussignalerna. Om någon missar eller inte vill hålla sig till reglerna, så framkallar det ilska; den av mekaniseringen instängda människans typiska reaktion. Arbetslokaler-
nas utformning och arbetsmomentens sammanställning hämmar kontakt mellan arbetskamrater, som ur effektivitetssynpunkt är icke-önskvärd. De korta rasterna under arbetsdagen och den korta sträckan från och till parkeringsplatsen ger inte många möjligheter till att knyta kontakter. Den rörliga arbetskraftens doktrin förflyttar människor från landets ena ända till den andra. Många av dem får bo i förorter, i höghus, där kontaktsvårigheterna och det därmed ökande våldet är välbekant.

Den intågande datoriseringen med mikrodatorer gör arbetet ytterligare automatiserat. Arbetstillfällena kommer att försvinna i en oanad omfattning. Arbets- och sysslolösheten kommer att dämna upp ett missnöje, som leder till katastrof. Redan nu finns i Japan bilfabriker, där hela karosseritillverkningen skötes av robotar. Ett övertygande exempel på datoriseringens dubbla effekt, att arbetstillfällena försvinner och kontakten mellan människor försvinner är bankomatkortet. När man skall ta ut pengar på banken, skall man inte stå vid kassan och ha möjlighet att växla några ord med någon, bara ett varsågod och ett tack, se en annan människa, utan i stället skall man stå framför en apparat och läsa av och utföra dess vänliga uppmaning till en serie tryckande på knappar. Man skall lära sig kommunicera med maskiner i stället för med människor. Detta plastkort är en symbol för framåtskridandet i vår kultur, där den icke-dödliga maskinen skall ersätta den levande människan.

Omsorg, som borde riktas mot människor, överflyttas på apparater, främst på bilen. Och bilen – den kräver ständig omsorg. Från att tänka på att luftrycket i däcken är lagom till att ha parkeringsmynt.

När man handlar på varuhus och i affärer bringar de praktiska kölapparna ordning i köandet, mekaniserar det. Där finns inget utrymme för oförskämt framträngande, men ej heller för förtur vid faktiskt behov. Då sådana avvikelser inte förekommer, ges ej heller tillfälle att ha ståndpunkter och ge uttryck för dem.

Även när man skall roa sig, är mycket mekaniserat. TV:n och radion ger en illusion av mänsklig kontakt och därmed undertrycks behovet av

verklig sådan. Det är mycket vanligt bland ungdomar och pensionärer att spela amerikanska mekaniska spel, som flipper-spel och bingo, där spel mot människor ersättes med spel mot en maskin. Mekaniseringen fortsätter och dataspelen på svenska marknaden börjar bli billigare tack vare den amerikanska masstillverkningen av komponenter till mikrodata-torer.

I detta sammanhang är det kanske intressant att notera, att det har blivit populärt i Sverige att gå på varuhus under semestertid vid dåligt väder – men icke för att handla – utan bara för att gå omkring och titta. Uppgång av omsättningen märks endast på serveringen, om det finns en sådan. Detta varuhusbesökande visar ett behov av närhet till andra människor – det är ett slags kontaktsökande.

Mekaniseringen av omgivningen

Mekaniseringen av omgivningen är ett komplement till mekaniseringen av kroppen och av livet. Den verkar indirekt för samma mål. Vår omgivning är mekaniserad; våra hus, våra trädgårdar, vårt sätt att förflytta oss i trafiken, vårt sätt att skaffa föda. Fransmannen Le Corbusier, funktionalismens fader och skapare av den arkitektoniska stil som gett upphov till våra höghus, sade att "huset är en maskin att bo i" och vidare:

En internationell arkitektur har fötts . . . Med vår tids internationella vetenskap och teknik föreslår jag ett enda hus för alla länder, alla klimat: huset med exakt beluftning och hermetiskt tillslutet mot damm, myggor och buller (citerat efter Asplund 1980).

Det svenska födelsenummersystemet, alla byråkratiska bestämmelser från födelsen till begravningen som omger oss, våra lagar, mekaniserar vår omgivning. Vår uppfattning av naturen är mekanisk, vår tidsuppfattning, vetenskapen överhuvud är mekanisk.

De tre mekaniserande krafterna, mekaniseringen av kroppen, livet och omgivningen är svåra att skilja åt. De flyter in i varandra. Mekaniseringen av våra kök, till exempel, verkar icke enbart för mekaniseringen av kroppen utan även för mekaniseringen av livet och omgivningen.

Mekaniseringen är en samhällskraft, som verkar för att få oss att komma bort från den egna kroppen, från andra människor, från naturen, att komma bort från det som påminner oss om *livet*. Hygieniseringen är en annan samhällskraft, som verkar för att få oss att komma bort från det som påminner oss om *livets slut*.

Hygieniseringen av kroppen

Det finns mycket i vår kropp som antyder om livets slut. Avföringen, urinen samt vår kropps utdunstningar; andedräkten, svetten och könsdofterna associeras med förruttelse. Därför har vi försett oss med vattenklosetter och därför håller vi på att tugga tuggummi, använda deodorant, parfymera oss och tvätta oss ivrigt. Det överdrivna tvättandet av kläderna gör vi av samma anledning. För att råda bot för vår försämrade kondition, våra dåliga tänder och våra åkommor, besöker vi motionsanläggningar, tandvården och sjukvården. Vi gör vår kropp hygienisk.

Hygieniseringen av livet

Hygieniseringen av livet syftar till att man inte skall se tecken på förgänglighet hos andra människor. Hygieniseringens verkan har blivit tydlig under de senaste årtiondena. Förr visade man vördnad för de gamla, det gjorde man med anledning av deras samlade erfarenheter om livet och deras närhet till döden. Nu är de tredjeklassens medborgare. Pensionärerna går för sig själva, när de möter yngre på gatan, viker de undan, ger företräde för de unga. Man ordnar pensionärsutflykter, som i mycket liknar skolutflykter. Utflyktsledaren skall där i förenklat språk berätta om utflyktsmålen och leda de gamla. Som ett lustigt men desto mer betecknande exempel på degraderingen av gamla kan nämnas, att leksakshandlare före julen 78 försökte dra igång en kampanj för att man skulle köpa leksaksprenter till gamla människor.

Man motar bort de gamla från vardagslivet och dyrkar barnen i stället. Den amerikanske historikern Lloyd de Mause inleder sin artikel i *The History of Childhood* (1974), med att barndomens historia är en mardröm ur vilken vi först nyligen har börjat vakna. I slutet av artikeln indelar han föräldrar-barnrelationernas historia i sex stadier från antiken fram till vår tid, då det sägs att barnen bättre än föräldrarna vet vad de behöver och föräldrarna snarare är barnens tjänare än tvärtom ("i de mest avancerade folkgrupperna i de mest avancerade länderna"). Detta är det typiskt amerikanska sättet att rättfärdiga, förklara och förhålliga de rådande förhållandena, systemet. Men i själva verket dyrkar man livet i sina barn och föraktar döden i sina gamla.

Med ålderssegregationen försvinner känslan av det naturliga i övergången från barndom till vuxet liv och sedan till ålderdom.. Man har inträttat vårdanstalter från vaggan till graven för att dölja livets gång. Man har barnavård, daghem, skola, narkomanvård, arbetsvård, alkoholo-

listvård, mentalvård, fångvård, sjukvård, långvård och gravvård. Man för ett krig mot sjukdomarna med en nästan religiös frenesi och vi fylls av hopp vid varje nyhet som bekräftar att man har kommit närmare lösningen av cancerns gåta.

De samhällseliga sjukdomarna sköter vården om. Mindre brott avkriminaliseras. Man vet att man inte behöver utmäta hårda straff, då den mekaniserade omgivningen och livet ändå inte ger mycket utrymme för avvikelser. De som bryter mot reglerna tar vårdanstalterna hand om. Ett hårt straff är dessutom ohygieniskt. Därför blåser det med jämna mellanrum upp kampanjer som verkar för dödsstraffets avskaffande. Man tänker inte på att den kristna medeltidens offentliga avrättningar tjänstgjorde som konfrontationsmöjlighet med döden för åskådarna och att det kanske är ett värdigare liv, att leva som tjuv utan högerhand i ett islamiskt land omgiven av medkännande människor, än att vara ett fall i vården.

Våra vårdanstalter är hygieniska och utövar en vård som är anonym och hänsynslös. Den svenska idéhistorikern Madeleine Gustafsson citerar en annan författare angående långvården: ” . . . ett exempel från dagens Sverige, taget ur Berit Hedeby's – om inte annat som tidsdokument oändligt avslöjande bok *Ja till dödshjälp*”:

Elnas granne, 95-åriga Selma, mumlar och fäktar oavbrutet i sin säng, när vi ska in och mata. Otroligt mager, liten och tandlös, på väg att dö, det är tydligt. ”Jag vet inte, jag vet inte, jag vet inte” eller något liknande strömmar ur hennes mun, timma ut och timma in. Det är ett helt otydligt babbel. Ideligen blinkar de små ögonen, den tandlösa munnen grimaserar. Förstår hon något, känner hon något? Ett biträde vill tvinga i henne välling, men gumman har trots allt krafter att slå avväjande med armarna. Hon vill inte ha välling i pipmugg, det är tydligt. Hon vill vara i fred. ”Drick nu, Selma”, säger det 18-åriga biträdet, en söt tjej som går i gymnasiet men jobbar extra lördag–söndag för att få fickpengar. ”Drick nu, annars får vi sätta dropp på dej?”

Jag frågar: ”Menar du verkligen att du försöker tvinga henne att dricka och varför i så fall inte bara vatten?” – Det är klart hon måste dricka, annars torkar hon ju ut. – Menar du verkligen, att ni sätter dropp på en 95-åring? Är det inte naturligt, att en gammal, trött och döende gumma på 95 år frivilligt slutat med mat och dryck? Är det något fel, att hon ”torkar ut”? Är det inte snarare naturligt?

Det unga biträdet tittar på mig som om jag vore galen. Det är klart gumman måste dricka. Vill hon inte så blir det dropp. Så är det, hon har fått lära sig det och hon ifrågasätter det inte (citerat efter Gustafsson 1978, s. 49).

Sorgen efter ett dödsfall får inte synas (jfr Ariès 1978, ss.189–204). Det kan man märka på människor i sin omgivning, som nyligen förlorat en nära anhörig. Den engelske sociologen Geoffrey Gorer beskriver denna

inställning till döden och sorgen i England i artikeln ”*The Pornography of Death*” och den sociologiska undersökning han genomförde 1963 bekräftade det (jfr Ariès 1978, s 194). Hans eget självbiografiska vittnesbörd, återgivet av P Ariès, belyser inställningen till sorgen:

. . . . kan vi återvända till Gorers egen berättelse om eldbegängelsen av hans bror Pierre. Änkan, Elizabeth, var inte närvarande vare sig vid eldbegängelsen eller vid den anglikanska ceremonin, som föregick den – en eftergift åt sedvanan, ty den avlidne var ateist. Elizabeths frånvaro orsakades inte av de gamla rituella förbuden, och inte heller av känslökyla, utan tvärtom av hennes fruktan för att ”klappa ihop”, sålunda av ett helt nytt slags anständighetskänsla. ”Hon stod inte ut med tanken på att hon skulle kunna tappa självkontrollen och öppet visa sin förtvivlan”. Den nya anständigheten fordrar, att man döljer det som man förr förväntades visa och till och med hyckla: sin sorg . . .

Elizabeth och hennes barn stannade alltså hemma, ute på sitt lantställe, under dagen för eldbegängelsen. På kvällen kom Geoffrey hem till dem, helt förstörd av trötthet och sinnesrörelse. Hans svägerska hälsade honom ytterst självsäkert välkommen och berättade att hon och hennes barn haft en trevlig eftermiddag tillsammans. De hade allesammans haft en picknick ute i trädgården och efteråt hade de klippt gräsmattan . . . Elizabeth, som var amerikanska från New England, hade spontant, uppriktigt och tappert fogat sig i de sedvänjor som hon lärt av sina landsmän och som engelsmännen väntade sig av henne: hon förväntades uppträda som om ingenting hade hänt, så att andra kunde göra likadant och sällskapslivet följaktligen kunde fortsätta som förut, utan att ens för ett ögonblick avbrytas av döden. Om hon offentligt hade vågat visa någon som helst form av sorg eller saknad, skulle hon blivit utstött ur sällskapslivet, så som förr i tiden en sedeslös kvinna. Under den första sorgetiden undveks för övrigt Elizabeth liksom i förebyggande syfte av sina väninnor. Sin sväger anförtrorde hon, att hon i början betraktats ”som en spetälsk”. Hon accepterades först när alla hade övertygats om att hon inte skulle visa sina känslor. Denna isolering drev henne i själva verket till depressionens brant: ”Just då hon som mest var i behov av hjälp, stöd och tröst, övergavs hon av alla i sin omgivning”. Det var då som Geoffrey Gorer fick idén till sin undersökning om det nutida förnekandet av sorgen och dess traumatiska effekter (Ariès 1978, ss 199–201).

Hygieniseringen av omgivningen

Denna kraft verkar för elimineringen av tecken på livets slut i vår omgivning.

För inte så länge sedan kunde vi fortfarande köpa levande kycklingar på torget, ta hem, slakta och därefter tillaga dem. Nu kan vi bara köpa slaktade kycklingar och oftast köper vi dem i djupfryst tillstånd. Meningen är att vi inte skall uppleva slakten, se blodet rinna och se livet ta slut.

Det är mer hygieniskt så. Om vi inte ser att livet kan ta slut, så tänker vi inte på vår död heller. Vi inbillar oss att vi har ett evigt liv. Och detta passar till det kapitalistiska systemet.

Vi konsumerar, köper och slänger sorglöst i vår halvfrusna tillvaro. I kapitalismens högborg, Amerika, finns det människolik efter obotligt sjuka men välbärgade i djupfryst tillstånd i väntan på läkarvetenskapens framsteg.

Vi sopar noga våra torg och gator och städer vår lägenhet med omsorg. Förfallna hus och trädgårdar tolererar vi inte, eftersom de påminner oss om ålderdom och mänskligt förfall. Människolik, våra döda, försöker vi bli av med så hygieniskt som möjligt. Det gör vi effektivt här i Sverige:

84 procent av alla avlidna i Malmö kremeras, visar en färsk statistik. Siffran är en av de högsta i landet. Sandviken toppar med 93,2 procent. Stockholm har 86,6 procent men Göteborg endast 64,4. Delar av västkusten och Småland har låga siffror för kremation. I Skåne ligger Höganäs högst med 90,2 procent. Ängelholm har 83,3. Genomsnittssiffran för landet är 71,6 procent.

Minneslundar blir allt vanligare. En minneslund är ett gemensamt gravområde. Någonstans under en grästorva läggs askan. Den som accepterat idén med minneslund vill vara anonym. Det heter också "anonym gravsättning". En tredjedel eller 776 av dem som kremeras i Malmö gravsättes i minneslund. Antalet växer, visar statistiken. 1960 fick Malmö sin första minneslund. Den var också den första i landet. 1967 anlades nästa. Den tredje kom 1973 (Sydsvenska Dagbladet, 22 aug 1979).

P Ariès skriver om Gorers undersökning i England 1963:

Av undersökningens 67 tillfrågade förordade 40 eldbegängelsen mot 27, som föredrog begravning. Orsakerna varför man föredrog eldbegängelsen kan sammanfattas till två. Först och främst avsågs eldbegängelsen vara det mest radikala sättet att göra sig av med de döda. Av den anledningen hade en kvinna, vars mor bränts och som tyckte, att detta tillvägagångssätt var "renligare och mer hygieniskt", ändå avvisat det då det gällde hennes man, eftersom det var *too final*: hon lät begrava honom. Det andra skälet är en variant av det första: Eldbegängelsen utesluter gravkulten och pilgrimsfärderna till gravarna (1978, s 198).

De hygieniserande krafterna, hygieniseringen av kroppen, livet och omgivningen, är också svåra att skilja åt. De flyter in i varandra och verkar som en enhetlig kraft för samma mål. Mekaniseringen och hygieniseringen flyter också in i varandra och genomtränger varandra i dödens och livets enhet.

Intresse för döden har vi människor alltid visat. Om det vittnar till exempel det under 1400-talet i konsten förekommande makabra återgivandet av döden i form av en mumie eller ett till hälften förtärt lik (se t ex Ariès 1978, s 31). Det har gått 600 år sedan dess. Kan döden förträngas?

Det verkar så. Utvecklingen i västerlandet tycks visa det. Det svenska begravningssättet pekar också härpå. Men vad har det för konsekvenser? Om vi utplånar döden – utplånar vi då inte livet också?

Livets och dödens enhet representerades i den sexuella akten. Den syftar till att alstra liv men samtidigt till att alstra dess motsats: döden. Livet och döden är en enhet liksom det goda och det onda också är det. Det skarpa särskiljandet av de goda och de onda krafterna, vilket man finner i judendomen, i kristendomen och i islam, fanns till exempel inte i den hedniska världsbilden (Dioszegi 1978, s 352). Vår västerländska kultur skiljer mellan liv och död liksom den skiljer mellan det goda och det onda, mellan sant och falskt och mellan rätt och fel, den ena utesluter den andra. Vår kulturs människa associerar endast liv till sexualiteten, hon ser inte livets och dödens enhet i den. Gorer har visat att när dödens tabu inträder under 1900-talet, avlägsnar sig sexualitetens (jfr Ariès 1978, s 61). Men denna frisläppta sexualitet är kontrollerad av mekaniseringen och hygieniseringen. Den är kontrollerad av krav på orgasm och prestation och den är framförallt kontrollerad beträffande befruktningen. Genom att kontrollera befruktningen, kontrolleras livet och därmed döden. Likaledes syftade under medeltiden de katolska prästernas celibat, som fortfarande finns kvar, till att bemästra döden genom att avstå från att alstra liv. Att bemästra döden skulle göra prästerna allsmäktiga. Samma strävan efter allsmäktighet finner man hos medborgarna i dagens demokratiska, med mänskliga fri- och rättigheter utrustade och framåtskridande västerländska samhälle.

4. Om framåtskridandet

Historiska förändringar i vår kultur har frambringat mekaniseringen och hygieniseringen och dessa fortgår i framåtskridandets tecken. Framåtskridandets idé, den orubbliga tron på utvecklingen, grundar sig på övertygelsen om att naturen kan behärskas. Naturen är oberäknelig, den kan hota våra liv och måste därför kontrolleras. Om vi kan behärska naturen, kan vi också behärska döden och vi får ett evigt liv. Denna illusion ger näring åt den verkande kraften bakom de förändringar som har resulterat i våra dagars av vetenskap och teknik dominerande västerländska samhälle och den ger också förklaringen till varför den västerländska livsstilen dominerar och sträcker sig ut över hela jordklotet.

Människans förhållande till naturen har genomgått förändringar i vår västerländska kultur. Den finländske filosofen Georg Henrik von Wright beskriver dessa förändringar (1978, ss 41–63 och 67–92). Han säger bl a:

Det är påfallande att ingen av de sk högkulturer, som funnits på jorden före den västerländska, frambragt en teknik av tillnärmelsevis samma betydelse för livets vardag som vår kultur har gjort. Man frågar sig, varpå detta beror.

Det vore dumt att mena, att orsaken vore vår kulturs andliga överlägsenhet som sådan framom tidigare kulturer. Vi har ingen rätt att anse, t ex att västerlandets konst eller litteratur eller filosofi nått högre än antikens.

Inte heller är det helt riktigt att mena, att tidigare kulturer saknat en högt utvecklad vetenskap. Matematiken nådde hos greker och araber en nivå, som varit tillräcklig som underlag för en nog så raffinerad teknik. En hel del prov på "raffinerad teknik" finns det förvisso från tidigare kulturer – framförallt i form av byggnadsverk. Men raffinemanget satt s a s i händerna snarare än i hjärnan. Själva idén att göra vetenskapen, resultaten av sanningssökandet för dess egen skull, till underlag för tekniska tillämpningar var tidigare kulturer i stort sett främmande. Detta, tror jag, är huvudorsaken till att en teknologisk livsform inte utvecklas hos dem.

Varför kom man inte på idén tidigare? Var det andlig tröghet och bristande initiativkraft? Eller var det frånvaron av lyckliga tillfälligheter?

Jag tror inte det är någon tillfällighet, att vi kombinerat vetenskapligt kunskapssökande med tekniska tillämpningar. För att kombinationen skall komma till stånd fordras en särskild syn på människans förhållande till vetenskapens objekt: *verkligheten*. Den "del" av verkligheten, som här kommer i fråga, är naturen. Olika kulturmiljöer har sett olika på förhållandet mellan natur och människa (aa, ss 68–69).

Den klassiska antikens människa hade ett harmoniskt förhållande till naturen och till dess krafter associerade gudarna. Detta förhållande kan ställas upp i följande schema (där de dubbla linjerna markerar likhet, enhet, identitet):

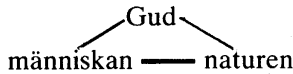
människan = naturen = gudarna

Vi förstår kanske den klassiska antikens syn på naturen bäst om vi ställer den i samband med den roll som den medicinska vetenskapen och visdomen hade i grekiskt kulturmedvetande. Rollen motsvarar den som fysiken spelar i vårt. Vi tänker på naturen helst med tillhjälp av fysikaliska modeller. Grekerna gjorde det med tillhjälp av medicinska analogier. – Det är värt att notera i sammanhanget, att grekiskans *physis* kommer från verbet *phyein*, alstra, latinets *natura* åter från *nascor*, födas. Detta etymologiska samband mellan natur och upphov ger antikens sätt att tala om naturen en biologisk accent, som sedermera gått förlorad och hos oss snarast utbytt mot en fysikalisk (von Wright 1978, s 70).

Slagordsmässigt kunde man uttrycka den grekiska synen på förhållandet mellan natur och människa så här: *Naturen bör följas*. Vetenskapens uppgift, utöver det rena sanningssökandet, är att hjälpa människan att leva "i enlighet med naturen" (aa, s 71).

Den kristna medeltiden har inte grekernas jämvikt. En personlig guda-

gestalt placeras över människan och naturen. Schemat ser ut så här (enkla linjer markerar förhållande, band):

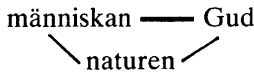


För grekerna var naturen läromästaren, mönstret som skulle följas. Det naturliga (*to kata physin*) motsats var det onaturliga (*to para physin*). Man kunde säga, att i den kristna ideologin motsatsparet naturligt–onaturligt, utbyts mot paret naturligt–övernaturligt. Den djupa klyftan går mellan Guds rike och denna världen. Värdslig–övervärdsligt är ett annat kanske bättre namn på kontrasten (von Wright 1978, s 74)

Förändringen kunde också beskrivas så, att idealet i naturen bleknar bort och istället frammanas en transcendent eller hinsides idealverklighet (aa, s 74).

Den detroniserande naturen kan givetvis inte längre gälla som högsta norm för människan. Om man inte har anledning att se upp till naturen, finns det två sätt att förhålla sig till den. Man kan antingen vända sig bort från den mot en "högre och bättre värld" – eller vända sig mot den för att ta våldet över den (aa, s 75)

Nya tiden, som lägger grunden till den teknisk-vetenskapliga revolutionen, ändrar förhållandet ytterligare. Schemat förvrids:



Tanken, att människan kan härska över naturen, har framgått ur samma frö som tanken att hon bör vända sig bort från den mot det övervärdsliga. Men från aningen om själva möjligheten är steget ännu långt till förverkligandet. Också som *idé* förblir den teknologiska livsformen otillgänglig för medeltidens människa. Ty denna idé är inte identisk med tanken, att människan kan härska över naturen. Teknik är *vetenskapens* metodiska utnyttjande för att etablera ifrågavarande herravälde. Och medeltidens vetenskap ville tjäna människans gudssökande, inte hennes värdsliga ambitioner.

Det sista är emellertid en sanning med en viktig modifikation. Den skolastiska teologien och filosofien, "Guds vetenskap", hade en konkurrent under medeltiden. Denna medtävlare är magin eller svartkonsten. Den kan med fullt skäl också kallas "Djävulens vetenskap".

... magins grundidé är inte att verkligheten kan begripas, utan att "makterna" kan "besvärjas", dvs påverkas med olika knep och trick utan rationell grund i mänsklig erfarenhet eller eftertanke.

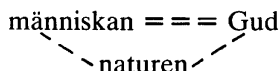
Men också om medeltidens djävulsvetenskap inte var egentlig "vetenskap", medan gudsvetenskapen åtminstone delvis var det, så är det ett faktum, att det är den förra och inte den senare, som är den närmaste idéhistoriska föregångaren

både till den nya naturvetenskapen och till den moderna tekniken. Man kan säga, att magi och teknologi har gemensamt, att båda åsyftar ett herravälde över naturen för mänskliga ändamål. Men medan teknologin står på vetenskapens grund, står magin på vidskepelsens. Den idéhistoriska gränsen mellan dessa två grundvalar för en gemensam verklighetsorientering är emellertid inte skarp. Magin är också primitiv empiri och trevande experimentkonst (von Wright 1978, ss 76–77).

Vetenskapens förlösning ur sitt moderssköte i magin är i Europa förbunden med strävan att rättfärdiga vetenskapen inför religionen. Det har gällt att visa, att den vetenskapliga attityden, i *motsats till den magiska*, inte är en förmäthenhet eller hybris, som strider mot religionens krav på ödmjukhet och att den vetenskapliga sanningen inte är oförenlig med den religiösa tron. Denna uppgift tog sig barockens stora tänkare och skaldar an i optimistisk förvisning om att rationalism och religion kunde integreras i ett stort filosofiskt system, som hos Leibniz, eller en grandios poetisk vision, som hos Milton. Hundra år senare ter sig uppgiften redan betydligt svårare och man söker nu snarare en skiljelinje mellan religion och vetenskap än en syntes av båda. Och ser vi på läget i dag, så måste vi väl medge, att problemet förts tillbaka till sin utgångspunkt. Försöken att rättfärdiga vetenskapen inför religionen har burit vatten, och de två makternas fiendskap tycks lika uppenbar som före renässansen. Med den stora skillnaden likväl att det nu är vetenskapen som har övertaget. Den apologetiska uppgiften har överflyttats på religionen, som – med filosofiens eller poesins medel – söker ursäkta sin existens inför vetenskapens majestät (aa, s 51–52).

Ja, religionen, som är ett uttryck för dödsproblematiken, behövs inte längre och är endast besvärande i vår tid, som mer eller mindre har förträngt döden.

Vid fortsättningen av tankegången i denna analys om förändringen av förhållandet mellan människan och naturen ser vi, att mekaniseringen och hygieniseringen håller på att kapa av banden till naturen och samtidigt försöker göra människan allsmäktig, gudalik, genom att besegra naturen, dvs döden. Vårt schema förändras:



(Den streckade dubbellinjen markerar att likhet, enhet, identitet börjar uppstå och de enkla streckade linjerna markerar att förhållandet, bandet börjar brista.) Det finns exempel på mänsklig strävan, att likna Gud. Våra hyreshus från sekelskiftet med torn och annan utsmyckning liknar ibland tempel. Det finns villor i Amerika, som tävlar med de romerska kejsarnas villor. Den amerikanska begravningsseden med balsamering av kropparna visar också denna strävan (jfr Ariès 1978, ss 204–214). Dessa exempel för tankarna till det antika Egyptens och Roms härskare,

som ansåg sig härstamma från gudarna. Att vår kulturs medborgare kan identifiera sig med Gud, sträva efter allsmäktighet, är betingat av det personliga gudsbegreppet.

Människans förhållande till naturen har sin grund i hennes förhållande till döden. Den judisk-kristna kulturkretsens idévärld är utrustad med dråpförbudets idé, något som hänger intimt samman med den judisk-kristna personliga gudagestaltens idé. Dråpförbud är inte något allmänt förekommande i andra kulturer. Som exempel kan nämnas att Kina först långt in på 1900-talet och då genom den västerländska marxismens förmedling har anammat det judisk-kristna förbudet mot barnadråp (i sin familjelagstiftning från 1950; jfr Heinsohn och Steiger 1979, s 27). I det judisk-kristna dråpförbudet får den mänskliga dödsångesten sitt främsta uttryck. Efter det att den kristna medeltiden med Thomas ab Aquino införde det aristoteliska rationella tänkandet, som skulle stå i dödsförrängandets tjänst, var vår kulturs väg utstakad. Genom renässansen, kristendomens reformation, kapitalismen och den vetenskapligt-tekniska revolutionen ledde vägen till våra dagars mekaniska och hygieniska samhälle.

Som kontrast till vår mekaniskhygieniska tillvaro kan ställas naturfolkens liv. Naturfolkens människa lever i ett harmoniskt förhållande till naturen och döden, lever i dess närhet, faran är hela tiden närvarande. Därmed är det inte sagt att hon inte känner ångesten inför döden. Men genom att inte förtränga döden, ser hon livets gång och lever kanske ett fullständigare liv. Vår kulturs människa har också levt närmare naturen och döden, men hon avlägsnar sig allt fortare från dem.

Det är symptomatiskt för vår tids på utvecklingen blint troende människa att hon inte tål kritik av vår kultur. Kritik av vår kultur bemötes med beskyllningar att vara bakåtsträvande och kulturfientlig, den bemötes med förakt. Att rubba tron på utvecklingen och framåtskridandet väcker aggressioner och ångest. Det finns dock accepterade tänkare, som ifrågasätter framåtskridandets idé. Den amerikanske vetenskaps-teoretikern Thomas Kuhn skriver exempelvis:

Den utvecklingsprocess som beskrivits i detta arbete har varit en utveckling från mer primitiva stadier – en process som karakteriseras av en alltmer förfinad och detaljerad förståelse av verkligheten. Men ingenting av det som sagts eller kommer att sägas gör det till en utvecklingsprocess mot någonting. Säkerligen är detta en brist som många har reagerat på. Vi är alla så vana att se vetenskapen som en verksamhet, som hela tiden strävar mot något mål som verkligheten redan ställt upp.

Men behöver det verkligen finnas ett sådant mål? Kan vi inte förklara både vetenskapens existens och dess framgångar i termer av utveckling från samfundets kunskapsmassa vid en given tid? Hjälper det oss verkligen att anta, att det

finns någon fullständig objektiv och sann beskrivning av verkligheten och att det rätta måttet på vetenskapens framgångar är hur nära den når en sådan slutlig beskrivning? (Kuhn 1979, s 140)

Vår verklighetsuppfattning, vår inlärdas uppfattning av naturen är ytterst relativ. Hade till exempel matematikens axiom blivit annorlunda uppställda, skulle vi ha en helt annan naturvetenskap i dag. Vi får inte inbilla oss, att vi lever i den bästa kultur som kommer att ge svar på alla våra frågor. Vi får inte ägna oss åt självbedrägeri. Men vi lever i denna kultur. Vi kan varken ändra den eller lämna den, särskilt inte då den håller på att erövra hela världen. Vi får acceptera vår kultur.

Människan upplever naturen mest påtagligt i sin kropp. Men kroppen är dödlig, måste kontrolleras. Det blir huvudets, tänkandets uppgift. Under medeltiden blev kroppen syndig, den hade synden att vara förgänglig. Fasan för kroppens förgänglighet finns kvar ännu i dag. Det är kroppens, köttets förgänglighet, man fasar för, när man läser i våra dagars tidningar att kannibalism fortfarande förekommer i Afrika. Men dagens kontrollerade kropp behöver inte längre betraktas som syndig. Den är kontrollerad av teknik och vetenskap. Och denna kontroll avlägsnar oss från livet, från döden, från oss själva. Mot denna kontroll av kroppen, mot huvudets, tänkandets överhet, har många tänkare reagerat. Den tyske tänkaren Ferdinand Tönnies' motsatspar *väsenvilja* – *korvilja* (*Wesenwille* – *Kuerwille*) och dess samhälleliga motsvarighet *samfund* – *sällskap* (*Gemeinschaft* – *Gesellschaft*) uttrycker motsatsen mellan tänkandet och kroppen (Tönnies 1957, ss 103–170; jfr även Østerberg 1978, ss 15–18). Denna motsats driver vår kultur till undergång:

Klasskampen krossar *Gesellschaft*-samhället och den stat som söker forma det. Eftersom hela kulturen då har kommit att förvandlas till en *Gesellschaft*-formad och statlig civilisation, skulle detta innebära hela kulturens undergång, såvida inte några av dess kringpridda frön förblir levande och på nytt lyckas frambringa *Gemeinschaft*-formens väsen och idéer för att i det dolda utveckla en ny kultur bland ruinerna av den sönderfallna kulturen (Østerberg 1978, s 18).

Även Marx vänder sig emot tänkandets överhet. Det är inte enbart ett exempel på dialektiskt resonemang, när Marx förklarar att filosofin inte kan förverkligas utan att upphävas (jfr Aspelin 1977, s 77). Det är att vända sig mot tänkandets, huvudets kontroll av kroppen, mot idéernas överhet av det materiella.

Tänkandet, abstraktionen, huvudets kontroll av kroppen och känslorna tillhör den typiska mansrollen. Att detta inte ingår i kvinnorollen skulle kunna förklaras av att kvinnorna står mer nära livet och döden genom den månatliga menstruationen, genom graviditeten, förlossning-

en och amningen. Henry Miller uttrycker det så:

Jag har en mycket intuitiv läggning, och det är säkert därför som jag trivs så bra ihop med kvinnor. Jag anser att de odlar denna "gåva", medan männen förlorar sig i abstraktioner (Vrebos 1979, s 42).

Männen flyr till huvudet och försöker där behärska livet och döden. Männen har byggt upp en kultur, där deras närhet till livet, döden och naturen begränsas mer och mer. Våldet, som de alltid har använt mot varandra och som var en möjlighet att vara nära döden begränsas i det mekaniskhygieniska samhället. Nu vänder sig männen, allierade med kvinnorna, mot naturens krafter och försöker genom våld bemästra dem. Det kommer att misslyckas.

5. Om framträdandet av döden och livet

Vi ser att i den västerländska kulturen verkar starka krafter för förträngande av döden. Men döden träder fram i nya skepnader. Mekaniseringen och hygieniseringen är samhällskrafter som inte kan övervinna naturens krafter. Det är bara en mänsklig önskan att kunna göra det. Livets och dödens enhet kommer att återställas.

I nästan varje kärnfamilj pågår en kamp, som är en kamp på liv och död. Kampen slutar ofta med skilsmässa, som inte så sällan innebär ensamhet, alkoholism för den svagare parten. Före 1700-talet, innan det starka familjebandet uppstod (jfr Ariès 1978, s 184), var antagligen motsättningarna i familjen mindre. Man var mera upptagen med den dagliga kampen för livet, faran, döden var mera närvarande. Dagens utslagna, narkomaner, alkoholister, brottslingar, var då kringströvande tjuvar och rövare, tiggare, spetälska. De visade förgängelsens, dödens närvaro.

Döden är närvarande på våra vägar också, men vi får inte se den. Trafiken skördar många liv i dag såsom det ständigt förekommande kriget gjorde förr. Men döden i trafiken är anonym, den sker i ensamhet, under glas och plåt. Man skall inte se den. Vid de talrika olyckorna på de tyska motorvägarna forslas snabbt och effektivt lik, sårade och bilvrak undan, glasskärvorna sopas upp, blodet tvättas bort och bilflödet fortsätter som om ingenting hade hänt. (Det är betecknande med de på fredagskvällarna berusade svenska ungdomarnas våld mot parkerade bilar, cyklar och trafikmärken. Det tycks uttrycka en önskan att göra uppror mot mekaniseringen i vårt samhälle.)

Industrin, som bland annat tillverkar våra bilar, förgiftar omgivningen. Nergrävda eller utsläppta kemikalier tvingar ibland hela samhällen

att flytta. Vi får dagliga rapporter i massmedia om skadligheten av de ämnen industrin använder: "Närmare 1000 av 10 000 undersökta industriarbetare i Göteborg som handskats med asbest har drabbats av förändringar i lungsäcken. Ytterligare minst 63 har asbestos och minst två av de undersökta lungcancer" (Sydsvenska Dagbladet, 1 aug 1980).

Industrin tillverkar inte bara bilar och kemikalier utan den tillverkar också vapen. Den framställer kärnvapen. Det är ingen tillfällighet att vår mekaniskhygieniska kultur har frambringat kärnvapnet – den imaginära döden. Kärnvapnet tillkom för att skydda oss i krig; för att bekämpa döden. Men döden kan inte bekämpas – den kan ej övervinnas. Döden kan förträngas, men den kommer fram i andra skepnader, som i text kärnvapnet. Dödens styrka i kärnvapnet är en följd av och är proportionell mot dödsförträngandet och dödsbekämpandet. Den visar också det mänskliga behovet av att vara nära döden. Detta behov kan tillfredsställas i ett kärnvapenkrig. Vi får inte invagga oss i tron att vi undgår ett kärnvapenkrig. Vi har kärnvapen nog för att utplåna det mesta av allt liv här på jorden.

Frank Barnaby, chef för SIPRI (Stockholms Internationella Fredsforskningsinstitut) med högt internationellt anseende, medgav att han ser pessimistiskt på världsläget . . . Flera tecken tyder på att frestelsen att börja ett kärnvapenkrig kan bli större än någonsin tidigare. Gapet växer mellan tillgång och efterfrågan på energi, främst olja. Det ökar klyftan mellan rika och fattiga länder och skapar problem med inflation, arbetslöshet och växande social oro för de redan rika . . . Kärnkraftsutbyggnaden är ytterligare ett hot, då den ger tillgång till plutonium. – Jag tvivlar på att det idag finns något land som inte vet hur man tillverkar kärnvapen. Om inte, kan expertis köpas för pengar, säger Barnaby. Fram till år 2000 beräknas kärnkraftverk producera 250 000 ton plutonium. Om man räknar med fem kilo som tillräckligt för en kärnvapenladdning, innebär det 50 000 laddningar (Sydsvenska Dagbladet, 24 juni 1980).

Kärnvapenindustrin arbetar intensivt för att utveckla allt effektivare vapen. Det senaste är neutronbomben.

Neutronbomben är en bomb som verkar mer genom kraftig radioaktiv strålning än genom sprängkraft. Den har tagits fram för att sättas in främst mot pansarstyrkor i tätbefolkade områden som Europa. Bomben brukar av sina tillskyndare beskrivas som ett behändigt, taktiskt vapen, som kan slå ut fiendliga stridsvagnsförband utan att vålla större materiell förödelse. Soldaterna och annat levande dödas av den intensiva neutronstrålningen, medan bostäder, fabriker, vägar och marker skonas.

Kritiken mot neutronbomben har främst gällt det cyniska och livsföraktande hos ett vapen som förintar liv, men sparar materiella värden. Människor som på nära håll utsatts för strålning dör snabbt. Andra längre bort drabbas av illamående, förlamningar och inre blödningar, innan också de avlider av radioaktivite-

ten. De som överlever riskerar att få genetiska skador, cancer och missbildade barn. Även djur och växtliv skadas av en neutronbomb över vida större ytor än av en vanlig atombomb. Den amerikanske professorn Arthur Westing, verksam också vid Stockholms Fredsforskningsinstitut (SIPRI), konstaterade för två år sedan, att exempelvis barr- och lövskog skulle behöva 200–300 år för att återhämta sig efter en neutronbombsexplosion.

Kritikerna menar också att ett införande av neutronvapen kan sänka den motståndströskel kärnvapenmakterna har mot att sätta in atombomben. Det faktum att bombens materiella verkningar är begränsade kan fresta beslutsfattare att tillgripa strålvapnet för att vinna lokala taktiska fördelar, säger de.

Förespråkarna anför att den begränsade sprängverkan hos neutronbomben är ett plus, eftersom befintlig bebyggelse och annan egendom inte förstörs vid en explosion utan kan tas i bruk igen, sedan radioaktiviteten avklingat. Därmed minskar, menar de, riskerna för krigsskador på exempelvis kärnkraftverk med åtföljande ännu kraftigare strålningsverkan (Sydsvenska Dagbladet 27 juni 1980).

De här vapnen kommer att användas förr eller senare. När automatiseringen och datoriseringen når sådana proportioner att de flesta mänskliga arbetena ter sig meningslösa, och när mekaniseringen och hygieniseringen har fått oss bort från liv och död, då finns inget annat kvar. Då kommer kanske en kärnvapenkatastrof till och med att kännas förlösande. Mekaniseringen och hygieniseringen kan inte övervinna naturens, dödens eller livets kraft. Naturens kraft, dödén, visar sig starkast i kärnvapnet. Men där framträder också livet. Efter en kärnvapenkatastrof kan möjlighet till nytt liv ges. De förhistoriska dinosaurierna dog ut, kanske på grund av att de hotade övrigt liv på jorden. Människan gör också det, våra kemikalier och kärnvapen kan förstöra allt levande på jorden många gånger om. Efter katastrofen kan nytt liv framträda: en ny stenålder, som går i en annan riktning; eller också kan mänsklighetens undergång bereda mera livsrum för växterna och djuren.

Appendix

Då förträngandet av dödén är så starkt och uppenbart i vår kultur, vill jag här framhäva några tankegångar och implikationer från uppsatsen.

”Bevisföringen” i uppsatsen är följande: I. Människans mest grundläggande egenskap, den egenskap som skiljer henne från djuren, är hennes medvetenhet om dödén och därmed hennes intresse för dödén. Livets och dödéns enhet är en naturlag. II. Vår västerländska kultur skiljer på livets och dödéns enhet och försöker förtränga dödén medelst sina samhällsliga krafter: mekaniseringen och hygieniseringen. III. Me-

kaniseringen och hygieniseringen är produkter av historiska förändringar. Förändringarna bestämdes av vår judisk-kristna kulturs guds- och människobild och av på denna människobild karakteristiska icke dräpa budet. En avgörande förändring var införandet av det aristoteliska rationella tänkandet, som gjorde mekaniseringen och hygieniseringen möjliga. IV. Samhällskrafterna, mekaniseringen och hygieniseringen kan inte övervinna naturens krafter, livet och döden. Kärnvapnets tillkomst bevisar detta. Livets och dödens enhet återställes.

Människans väsen bestäms av medvetenhet om döden och därmed intresset för döden. De följande tankarna har sin grund i denna människouppfattning.

Människans förhållande till döden är den främsta faktorn, som bestämmer hur en kultur kommer att formas. Det judisk-kristna dråpförbudet är ett uttryck för dödsångesten och samtidigt ett försök att komma bort från den, genom att avstå från att döda, att undgå att konfronteras med döden vid dödandet. Särskiljandet av det goda och det onda, rätt och fel, sant och falskt, liv och död är karakteristiskt för vår kultur. Vår ihärdiga strävan efter det goda, det rätta, det sanna, är strävandet efter att förtränga döden.

Distinktionen mellan naturkrafter och samhällskrafter är grundläggande och av stor vikt för att kunna förstå vår kultur. Marx, till exempel, använder inte denna distinktion; han talar om "den kapitalistiska produktionens naturlagar" (jfr Aspelin 1977, s 119). Det beror på att han definierar människan genom hennes arbete. Marx har tydligen inte förstått, vad natur är för något. Han var bländad av utvecklingstron, utvecklingsoptimismen.

Uppsatsens framställning av naturens krafter implicerar något över- och utommänskligt. Det är något som är grunden till allt levande, något som går utöver även det, något som Wilhelm Reich försökte fånga med begreppet *orgone energy* (Reich 1973). Vår judisk-kristna kulturs religioner kallar det för Gud.

Förhållandet mellan kvinna och man i en kultur bestäms av kulturens sätt att se på liv och död. För att, om möjligt, hindra vår kulturs undergång, bör man lära sig av kvinnor; av deras ödmjukhet inför livet och döden, av deras intuition, och inte tvärtom; kvinnor lära sig "att fly till huvudet från livet och döden". Enda chansen, om det alls är möjligt, att undvika kärnvapenkatastrofen är, att döden på något sätt närvarande-göres i vår kultur.

Litteratur

- Ariès, Philippe: *Döden, föreställningar och seder i västerlandet från medeltiden till våra dagar*, Stockholm 1978.
- Aspelin, Gunnar: *Karl Marx som sociolog*, Lund 1977.
- Asplund, Hans: "Funktionalismens död", artikelserie i *Svenska Dagbladet*, maj 1980.
- de Mause, Lloyd (red): *The History of Childhood*, London 1974.
- Dioszegi, Vilmos: *Az ősi magyar hűvilág*, Budapest 1978.
- Gorer, Geoffrey: "The Pornography of Death", *Encounter*, oktober 1955. Omtryckt i hans bok *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, New York 1965.
- Gustafsson, Madeleine: *Utopien och dess skugga*, Norstedts, Stockholm 1978.
- Heinsohn, Gunnar och Steiger, Otto: "Tvånget att producera människor, befolkningspolitikens dolda historia", *Ord & Bild* 7-8/79.
- Kuhn, Thomas: *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, Lund 1979.
- Lindbom, Tage: "Glömda tänkare, Joseph de Maistre", *Jakobs steg* 1/1979.
- Reich, Wilhelm: "An Introduction to Orgonomy", *Selected Writings*, New York 1973, ss 183-533.
- Tönnies, Ferdinand: *Community & Society*, New York 1957.
- von Wright, Georg Henrik: *Humanismen som livshållning och andra essayer*, Borgå 1978.
- Vrebos, Pascal: "En ung man på åttioåttio år", intervju med Henry Miller, *Jakobs steg* 5-6 1979.
- Østerberg, Dag: *Sociologins nyckelbegrepp och deras ursprung*, Korpen, Göteborg 1978.

Richard Matz

Replik till Rolf Lindborg

Till en början måste jag beklagande medge att jag i min uppsats i *Filosofisk tidskrift* 1981:3 uttryckte mig minst sagt slarvigt på tal om den cartesianska dualismen. Den består inte mellan människan och det övriga skapade, utan mellan det kroppsliga, materiella (res extensa) och det psykiska, människosjälén (res cogitans). Det där vet jag mycket väl, och Lindborgs utläggning (i nr 1. 1982) av vad Descartes menar ger mig ingenting nytt. Självfallet vet jag att de fingrar som nu trycker ner

tangenterna är *res extensa*, medan min själ, min vilja, som styr fingrarnas rörelser, är *res cogitans*. Härtill kommer Gud, som genom sitt "bistånd" vidmakthåller såväl ting som tanke. Allt enligt Descartes.

Lindborg tror sig kunna underkänna Heidegger genom att påvisa inadvertenser i min uppsats. Men de anmärkningar han riktar mot den drabbar inte alls *tex* Heideggers argumentering rörande Descartes. Ville Lindborg ge sig i kast med den – och det borde han, såsom "något av en Descartesspecialist", göra – då borde han ha studerat §§ 19–21 i *Varat och tiden*. Mig kunde han i så fall ha attackerat för att jag hade tolkat den framställningen på ett onöjaktigt sätt.

Nu är det i sanning vanskligt att sammanfatta ett så innehållsrikt och noggrant skrivet arbete som *Varat och tiden*. Helst som man måste räkna med läsare som hakar upp sig även på självklara termer som *i-världen-varo* och *i-förväg-framför-sig-varo*. Lindborg säger också helt uppriktigt att "läsare av filosofiska skrifter . . . *vill* (min kursivering) missförstå". Lindborg lider av något slags krampartat heideggerkomplex och lyckas gå bet även på det enklaste. Han ställer sig utanför möjligheten att förstå.

Ibland bjuder han ändå till lite, och antyder *tex* att jag skulle anse att tillhandshet och förhandenhet utesluter varandra. Vad jag skrev var att "Heidegger ser . . . tillhandsheten som en ursprungligare varaförståelse". På s 106 i *S & Z* säger Heidegger att rent kognitivt vetande, *tex* om uppmätta avstånd, självklart kommer till användning, "men enbart i och för ett /överordnat/ ombesörjande vara, som inte går ut på att mäta sträckor, utan som ägnar sig åt den värld som 'angår en'."

Den oförmåga att förstå som vissa filosofer ofta klagat över är föga fruktbar, och många gånger snarast tillkämpad och av taktisk art. När Anders Wedberg för åtskilliga år sedan en gång var i Norge, och då konfronterades även med en del "heideggerska" tankegångar, var hans reaktion: "Jag förstår inte". En norsk filosof svarade då, att man ändå borde "bju til litt". Att bjuda till innebär främst att *lyssna*, att söka *ta till vara*. Dvs att inte i ny och nedan ställa sig avfärdande och oförstående, utan söka tillämpa Thomas Thorilds maxim, att ingenting görs för sina fels utan för sitt värdes skull. Som grundsats för ämnet idé- och lärdoms-historia är icke-förstående av Lindborgs typ helt undermåligt.

Det alltjämt på sina håll molande raseriet mot Heidegger är inte så alldeles svårförklarligt. Hans tänkande har ju som helhet gått ut på att, genom förnyat frågande, söka sig fram mot ett annat tänkande än det som i dag präglas av teknik, humanism, naturvetenskap och national-ekonomi och som behärskar dagens värld. Heidegger är en *kättare*. Han tänker djupare och "farligare än vanliga debattskribenter".

Att Lindborg finner Heidegger så störande och vänder sig bort från honom, hänger ihop med att han dröjer kvar i en artonhundratalsmässig, cartesianskt inspirerad världsåskådning. För den skull är det inte bara Heidegger han utestänger ur sin värld. I sin bok om Descartes (Natur & Kultur 1968; Doxa 1980) tar Lindborg i slutkapitlet "Descartes inför samtid och eftervärld" ingen notis om det som på 1900-talet har inträffat i ex inom den teoretiska fysikens värld (i synnerhet kvantmekaniken). Dessa inte direkt dagsfärska rön undergräver ju i hög grad den cartesianiska dualism mellan själsligt och kroppsligt som den "sege Jesus" Lindborg alltjämt håller för obestridd.

Heidegger var fullt insatt i den moderna fysikens problem. Och just i samband med att han, kring år 1950, skrev de uppsatser om teknik och vetenskap vilka år 1974 publicerades på svenska under titeln *Teknikens väsen* (Rabén & Sjögren), stod han i fortlöpande och livlig kontakt med Werner Heisenberg; Carl-Friedrich von Weizäckers stora respekt för Heidegger som tänkare framgår bl a av ett uttalande publicerat i *Horisont* 1973:2. Heideggers tänkande, med dess problematisering av dualismen mellan subjekt och objekt, har varit av stor betydelse just för de riktningar inom den moderna fysiken som också närmar sig upphävandet av denna dikotomi. Som en italiensk-amerikansk forskare en gång framhöll för mig, är det ju i all forskning ändå alltid atomen som studerar sig själv . . .

Även om (trots kvantmekanikens konsekvenser) det något gammeldags dualistiska, strikt kvantitativa tänkandet alltjämt dominerar inom läroämnet fysik vid universiteten, är det ändå viktigt och symptomatiskt, att just relationen mellan ting och tanke, mellan res extensa och res cogitans, på senare tid av bl a David Bohm har tagits upp på ett radikalt sätt än förut, varvid man har sökt sig mot något slags gemensam grund eller "nämnare" för dessa kanske inte alldeles oförenliga parter; jfr Heisenbergs tal om energin som det gemensamma för det vi tolkar som materia (partiklar, atomer) resp rörelse (även själ, ande?).

Redan Descartes var ju inne på liknande tankegångar, och såg inte tinget (res extensa) som en gång för alla skapat, utan snarare som något "förloppsmässigt" vilket vidmakthålls genom "Guds bistånd". I sin bok om Descartes har Lindborg, i översikten på s 170, emellertid markerat Gud som den yttersta vidmakthållaren blott av själen (res cogitans) inte av materien (res extensa), och därmed skymt undan ett viktigt icke-dualistiskt drag i Descartes' tänkande.

Skillnaden mellan adjektiven empirisk och empiristisk är att det förra avser en viss vetenskaplig metod, det senare en vetenskaplig ideologi, empirismen, för vilken den empiriska forskningen är "seg selv nok"

(Ibsen), och vilken såsom ovidkommande avfärdar allt sådant som metafysik, utopier och "ends" (Popper). Själv ser jag inte ner på empirisk forskning i gemen, men däremot på sådan inskränkt forskning, som perspektiv- och poängglöst utröner något den just härigenom trivialiserar. Inte ens empirisk forskning lider men av att vara väl motiverad. Redan för att kunna plädera för empirismen, måste empiristen också stiga ur den empiriska metoden och argumentera "aprioriskt". All forskning, varje vetenskapligt frågeställande, allt urval och uppordnande av empiriskt material, måste ju föregås av ett ställningstagande, en bedömning som i sista hand rör *angelägenheten* i det som forskaren (i sin "i-förväg-framför-sig-varo"!) tänker sätta i gång med, alltså en akt som inte är empirisk-konstaterande.

Lindborg inser själv hur kuslig vetenskapen blir när den inte leds av eftertanke och besinning, och talar i början av sin artikel med en rysning om den forskning som är blint förhåvad av "det väg- och mätbaras värld", som försummar det mänskliga, och som bär "rakt mot helvetet". En inte obetydligt del av grunden till denna besinningslöshet, denna "katastrofkurs", är dock att finna just i det rent kvantitativa, cartesi-anskt dualistiska tänkande som Lindborg alltjämt håller så styvt på, och som Heidegger i sitt tänkande kritiserar.

Redan i jämförelse med läget i våra grannländer, är det filosofiska klimatet i Sverige alltjämt rätt alternativfattigt, ensidigt "analytiskt", och har varit tämligen avskärmat från "kontinentalt" tänkande som Heideggers. Jag vill nu inte konträrt kritisera detta läge, och hävda att just Heideggers *Varat och tiden* skulle vara "den Jesus som skall frälsa oss". I mitt företal till boken varnar jag enkom för att betrakta den som ett "disciplinärt fastslaget terminologiskt exercisreglemente att plugga i sig . . ." Vad vi behöver är inte någon ny undergörande färdigsydd bruksanvisning, utan något slags islossning ur den tänkandets låsthet vi har råkat in i. *Varat och tiden* erbjuder snarare en "färd . . . ett panorama som inbjuder till fortsatt spörjande, däremot inte till pedantisk imitation, ett spörjande som är ett viktigt inslag i den pågående omprövningen av vår betänkliga civilisation".

Heideggers tänkande, som har givit avgörande impulser till vetenskaper som teologi, psykiatri, psykologi och teoretisk fysik, kan inte utan men för vårt andliga liv rimligen hållas undan just från Sverige, något som också Lindborg, trots alla sina invändningar, ändå rimligen, som akademisk lärare, måste hålla med om. Det rör sig ju om ett tänkande med världsrykte, om än rätt blandat sådant. *Sein und Zeit* finns dock översatt till flertalet viktigare kulturspråk (min översättning är den

första på nordiskt språkområde); bara till japanska finns fem översättningar; en ny engelsk översättning är under utarbetande. Hans samlade verk håller på att utges och kommer att omfatta 80 à 90 volymer. En lista över alla arbeten som Heideggers tänkande skulle i dag uppta omkring 3000 titlar.

Rolf Lindborg

Filosofi och idéhistoria

Inte på länge har jag satt så många frågetecken i en marginal som när jag läste Jaakko Hintikkas uppsats "Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas", som inleder det av Simo Knuuttila redigerade arbetet *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories* (Synthese Historical Library, Vol 20, D Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston & London 1981). Hintikka medverkar med ytterligare tre uppsatser, "Aristotle on the Realization of Possibilities in Time", "Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'" och "Kant on 'The Great Chain of Being'", den sista i samarbete med Heikki Kannisto. Vidare medverkar Michael David Rohr med "Empty forms in Plato", R M Dancy med "Aristotle and the Priority of Actuality", Eileen F Serene med "Anselm's Modal Conceptions" och Simo Knuuttila med "Time and Modality in Scholasticism". Boken avslutas med person- och sakregister.

Å ena sidan har Hintikka otvivelaktigt rätt i att Arthur Lovejoys arbete *The Great Chain of Being* – som tycks fortsätta sitt för nära ett halvsekel sedan inledda segertåg genom den vetenskapliga världen – är ofullständigt på viktiga punkter och använder en del skenbart skarpa begrepp som vid närmare betraktande visar sig bli trubbigt diffusa; se min uppsats i "Filosofisk tidskrift" 1981:3. Å andra sidan har jag svårt att se vad Hintikkas positiva bidrag till Lovejoykritiken består i.

1. Att tolka texter

Hintikka inleder sin uppsats med att återge två i filosofins historia välkända citat, som han ställer mot varandra. Det ena är från Thomas ab Aquino, det andra är från Descartes. Thomascitatet och en av Leibniz framförd kritik mot Descartesstället, även den citerad av Hintikka, skall belysa, heter det, ”historiens ironi”. Thomascitatet är hämtat från tredje Gudsbeviset (”*tertia via*”) i *Summa theologiae*. Det går ut på att världen, som är en samling av kontingenta ting, såsom sin orsak måste ha något icke kontingent, dvs något nödvändigt. I korthet lyder beviset på följande sätt.

Det förekommer att ting uppkommer och går under. Alltså har tingen i världen möjlighet att existera, och att icke existera. Sådana ting kan omöjligen finnas alltid: möjligheten till icke-existens är nämligen densamma som att de ibland inte finns. Men om detta är sant så skulle det inte existera någonting alls nu: enligt definitionen på ”möjlighet att inte finnas” måste det ju, enligt Thomas’ sätt att tänka, någon gång ha varit så, att ingenting fanns. Och ur intet kan intet uppkomma, ting kan inte börja uppkomma på nytt ifall det inte fanns någonting varur de kunde uppkomma. Om allting hade blott möjlig existens (om allting vore ”kontingent”) så skulle det alltså inte finnas någonting alls nu – vilket, som Thomas observerar, ”är uppenbart falskt”. Alltså måste det finnas något som inte bara har möjlig, utan nödvändig existens. Gud finns (*Summa theologiae* I a 3).

Det andra citatet, det från Descartes, är hämtat från det avsnitt av *Principia* (1644) där filosofen redogör för vilka antaganden han gör beträffande fixstjärnornas ursprungliga storlek och lägen i sin hypotetiska förklaring av världsalltets uppkomst: det skulle inte göra något, säger Descartes där, om dessa antaganden vore falska,

ty enligt naturens lagar antar materien successivt alla former som den kan anta. Om vi därför betraktade dessa former en efter en skulle vi slutligen någon gång komma fram till vår nuvarande världs form, varför vi inte behöver vara rädda för att ett falskt antagande här kommer att göra att vi misstar oss (*Principia philosophiae* III:47).

Denna sangviniska tro på vår förmåga att från godtyckliga antaganden nå riktiga resultat har gjort Leibniz uppbragt: enligt honom har ju Gud alltid valt den bästa av de möjliga materiekombinationerna, inte alla. Descartes’ ståndpunkt vore mycket farlig, menar Leibniz. Ty om det är så att materien successivt antar alla former, som den kan anta, då följer, att det inte kan finnas någonting så orimligt, så absurt, så motsatt allt vi

kallar rätt och rättfärdigt, att det inte har inträffat eller inte en dag kommer att inträffa.

Leibniz tycks alltså här vända sig emot en mycket vanlig definition på modaliteten "möjligt" enligt vilken det möjliga är detsamma som det som har inträffat någon gång eller som kommer att inträffa någon gång. Hintikkas poäng är nu, visar det sig, påvisandet av en historiens ironi, som ligger i att den helige Thomas på 1200-talet som bevis för Guds existens har antagit en princip som enligt Leibniz på 1600-talet leder till ateism:

Den uppenbaraste aspekten på den ironi som föreligger här är, att just det antagande, som tjänade som en hörnsten i ett av den helige Thomas' viktigaste Gudsbevis, av Leibniz med för honom högst ovanlig häftighet stämplades som 'den första lögnen och en grund för ateismens filosofi' (s 2).

I själva verket förhåller det sig inte så som Hintikka säger. När Leibniz vänder sig emot Descartes' tanke att alla fysiskt möjliga materiekombinationer någon gång kommer att förverkligas, den ena efter den andra, så gör han ju det därför att tanken implicerar att Gud tillåter vilka absurda och omoraliska skeenden som helst. Leibniz kommenterar inte åsikten att den nämnda läran om innebörden av "möjligt" kräver att det måste finnas en första "nödvändig" substans, ur vilken (de blott möjliga) tingen i världen uppkommit – dvs han kommenterar inte Thomas' åsikt. Utan vad Leibniz menar är att denna första substans eller detta nödvändiga väsen inte skulle vara en *god* Gud ifall Descartes har rätt, eller att det vi kallar "gott" är gott bara ur mänsklig synpunkt, dvs någonting relativt. (Här kan tillfogas att den av Leibniz använda termen "ateism" i 1600-talets filosofiska språk inte brukar ha den starka betydelsen av motsatsen till teism: vanligtvis betyder den "gudlöshet" i bemärkelsen bristande fromhet, eller immoralitet, eller dylikt.) Thomas' argument, att om allting är blott möjligt ingenting skulle existera nu, träffas på intet sätt av Leibniz' invändning mot den från Descartes anförda satsen att alla materiekombinationer, som är fysiskt möjliga, kommer att finnas någon gång i universums historia. Citaten från Thomas och från Descartes och Leibniz har anförts på ett poänglöst sätt av Hintikka.

Hintikkas centrala argument mot Lovejoy bygger möjligen på en missuppfattning av inledningen till *The Great Chain of Being*, men det är en begriplig missuppfattning: Lovejoy är notoriskt oklar nämligen, när han beskriver de s k *unit ideas* som enligt hans mening är de byggstenar varav inte bara filosofiska system utan allehanda ismer och riktningar på olika områden i historien ytterst består. Vad Lovejoy i inledningen till sitt arbete efterlyser är

en klarare insikt om att de flesta filosofiska system är originella och särpräglade snarare till sina mönster än till sina komponenter. Den som läser hela den långa följd av argument och åsikter, som fyller de filosofihistoriska handböckerna, känner sig förmodligen förvirrad av mångfalden och de, som det förefaller, stora skillnader som finns mellan de ting som framställs. Trots att ordnandet och samlandet förenklas med hjälp av konventionella – och ofta mycket missvisande – klassificeringar av filosoferna i skolor eller 'ismer', så förefaller materialet ändå ytterst mångskiftande och komplicerat; varje epok tycks utveckla nya former av argument och slutsatser, även i de fall det rör sig om samma gamla problem. Men sanningen är den, att antalet verkligt skilda filosofiska idéer eller dialektiska motiv är avgjort begränsat – på samma sätt som antalet verkligt skilda skämt sägs vara det, även om de primära idéerna tvivelsutan är avsevärt många fler än de primära skämten. Att ett filosofiskt system förefaller nytt beror i många fall enbart på att de gamla element varav det är uppbyggt har ordnats och tillämpats på ett nytt sätt (*The Great Chain of Being*, inledningen: "The Study of the History of ideas").

Hela argumentet avslöjar naturligtvis skönandens ytliga syn på vad ett "filosofiskt system" är, men det hör inte hit just nu. De exempel på *unit ideas*, för att hålla oss till saken, som Lovejoy ger i inledningen tyder på att det är ett sprött begrepp han använder och att idéhistorikern på sin färd genom tänkandets historia skall använda känsligare verktyg än den vanliga logikens begrepp när han analyserar de filosofiska system som han möter på vägen. En huvudpoäng hos Lovejoy är att dessa så att säga tankesystemens elementarpartiklar, som kombinerade med varandra bildar *tex* olika filosofiska system, vanligtvis inte sammanfaller med de grundläggande begrepp som respektive filosof själv uttrycker sitt system med: "Gud" eller "substanser" eller vad det nu kan vara. Det gäller att försöka avlyssna vad som inte uttalas i texten som man undersöker, att finna vilka outtalade eller ofullständigt uttalade antaganden som finns där, eller spåren av mer eller mindre medvetna intellektuella vanor, verksamma i en generations eller en miljöes tänkande, som kan ha styrt filosofen (dvs något liknande det som någon – är det Åke Petzäll? – har döpt till "utomteoretiska dominer"). För att förstå företrädarna för den franska upplysningen på 1700-talet är det *tex* nyttigt att göra klart för sig, att ett grundantagande som de vanligtvis tar för givet som så självklart, att det inte behöver uttalas, är detta: "Det finns enkla lösningar på alla problem!" Medan däremot företrädarna för den "romantische Verwirrung", som drabbade filosofin senare, var offer för föreställningen att allting som är värt att syssla med i grunden är ohyggligt komplicerat.

Andra former av *unit ideas* är olika slag av "dialektiska motiv" så som *tex* det "nominalistiska" motivet: under vissa epoker verkar det som om

många människor nästan instinktivt reducerar betydelsen hos alla allmänbegrepp till en uppräknig av de konkreta och påtagliga enskilda ting som sammanfattas under begreppen, en benägenhet att se individer, inte att se system eller organismer. Ett motsatt "dialektiskt motiv" är vanan att anta, att så snart man finner ett komplex av ett eller annat slag, så kan ingen del av detta komplex begripas, eller ens vara vad den är, utan sitt sammanhang med andra delar av samma system – detta återigen antagligen något som karakteriserar romantiskt tänkande mer än klassiskt upplysningstänkande. Ytterligare andra *unit ideas* skall vara mottaglighet för olika slag av "metafysiskt patos", t ex patoset för det obegripliga, som ställt mången filosof på god fot med sina läsare: den angenäma känslan av bävan och exaltation som infinner sig när man mediterar över tankar av ett till synes omätligt djup – djupet i dem bevisas övertygande av det faktum, att man inte ser någon botten i dem. En annan form av metafysiskt patos är "evighetspatoset", och ytterligare andra det "monistiska" eller det "panteistiska" patoset:

Att det skall skänka så många människor en särskild tillfredsställelse att säga 'Allt är ett' är egentligen ganska förbryllande.

Att jag nu så utförligt uppehållit mig vid inledningen till *The Great Chain of Being*, där dessa vaga exempel ges på *unit ideas*, beror på att Jaakko Hintikka använder termen i en annan bemärkelse när han kritiserar Lovejoy; dessutom är de materier Lovejoy rör sig med ibland för spröda för att kunna fångas av Hintikkas okänsliga begreppsanalytiska verktyg. Som de flesta läsare kanske vet så avser boktiteln "The Great Chain of Being" den i västerländskt tänkande mycket vanliga föreställningen, att världsalltet bildar ett sammanhängande helt på det viset, att alla ting och varelser som äger möjlighet (fysisk möjlighet, ibland logisk möjlighet) att existera också *måste* finnas eller komma att finnas. Ursprunget till föreställningen finner man i Platons *Timaios*, i vars skapelsemyt Gud ser till att alla ting, som kan finnas, också förverkligas: det vore "snålt" av Gud att inte skapa en tänkbar mellanform mellan två arter av ting (och det vore enligt många senare platoniker "snålt" av Gud att inte skapa farsoter och hungersnöd, när Han *kan* göra det!). Även långt senare, i sammanhang där just denna föreställning om en "god" Gud som det samma som en absolut generös Gud kanske var glömd, levde idén vidare i många former, t ex bland företrädarna för renässansens vetenskapliga revolution, som hävdade att Gud måste ha skapat ett universum utan några gränser, bland 1700-talets "optimister" som var glada över att Gud skapat jordbävningar, och bland biologer som under tidernas lopp ivrigt sökt den förmodat nödvändiga mellanformen mellan växter och

djur – i naturvetenskap, filosofi, teologi, konst och på andra områden finner Lovejoy i sin geniala översikt, som sträcker sig in på 1800-talet, spåren av den ursprungligen platonska läran.

Men att den är genial betyder inte att den överallt är klar. Lovejoy beskriver nedslagen av idéen om världen som en kedja med hjälp av en rad principer, som legat till grund för tänkandet, av vilka en del finns explicit i texterna, såsom ”den tillräckliga grundens princip”, medan en del är underförstådda, och namngivna av Lovejoy: dit hör ”the principle of plenitude”. Denna princip ligger, menar Lovejoy, till grund för en i västerländskt tänkande vanlig föreställning:

inte endast tesen att universum är ett *plenum formarum* (en ’fullhet’ eller ’fullständighet av former’, eller något som är ’tätpackat av former’), där den möjliga variationsrikedomen hos *arterna* av levande ting är uttömmande exemplifierad, utan också varje annan följd av antagandet att ingen verklig möjlighet (’no genuine potentiality of being’) kan förbli inaktualiserad, att skapelsens omfattning och rikedom måste sammanfalla med vad som har möjlighet att existera och med en ’fullkomlig’ och outtömlig Källas makt (*The Great Chain of Being*, kap II).

En annan princip som ofta, men inte alltid, finns vid sidan av denna är ”kontinuitetsprincipen”, åberopad eller underförstådd av tex biologer som hävdar att skillnaderna mellan näraliggande arter är så små som de kan vara, eller att skillnaderna mellan individerna i naturen är så nyanserade och ”kontinuerliga” att det inte finns något sådant som arter, bara individer.

Menar nu Lovejoy, att dessa ”principer” är *unit ideas*, eller menar han något annat? Det är svårt att säga. Hintikka finner emellertid här ingen svårighet utan fastslår:

Vi skulle kunna uttrycka vad jag vill ha sagt så, att ’the principle of plenitude’ inte är *en* idé, utan en hopgyttring av flera inbördes besläktade idéer. Redan av det skälet (’for this reason alone’) så är inte principen en *unit idea* i Lovejoys mening, trots att han sätter den etiketten på den (s 6).

Att Lovejoy skulle ha satt etiketten *unit idea* på ”the principle of plenitude” är fel.

Vad Hintikka kritiserar Lovejoy för är att han inte skulle ha tagit hänsyn till att denna princip, ”fullhetsprincipen”, kan få olika konsekvenser beroende på vilka andra antaganden en tänkare gör, dvs beroende på i vilket sällskap principen uppträder. Om alla arter i naturen, som är möjliga, faktiskt realiserats, så är tex varje tanke på en artens utveckling omöjlig. Om alla potentiella slag av varelser förr eller senare *kommer* att realiserats så rör vi oss däremot med en utveck-

lingslära, "a doctrine of infinite evolution":

Dessa olika konsekvenser skiljs inte alltid tillräckligt skarpt från varandra av Lovejoy (s 4).

För den som är förtrogen med Lovejoys bok är denna kritik inte möjlig att begripa. En av de iögonenfallande teserna i *The great Chain of Being* är nämligen just den, att en idé eller ett motiv, som av en epoks tänkare antagits ha fått ett speciellt slag av konsekvenser, i en annan epok kan antas få helt andra, ibland motsatta konsekvenser:

Det är en av idéhistoriens lärrika ironier att en princip som införs av en generation för att tjäna en viss tendens eller en med den tendensen besläktad filosofisk stämning ofta visar sig innehålla, oanat, fröet till en motsatt tendens (*The Great Chain of Being*, kap X).

Det är denna "historiens ironi" – som han av obegriplig anledning menar att Lovejoy *inte* skulle ha insett! – som Hintikka velat illustrera med de inledande missvisande citaten från Thomas ab Aquino och Descartes och Leibniz.

Vad beträffar den punkt som Hintikka är ute för att kritisera, nämligen att Lovejoy inte skulle ha tagit vederbörlig hänsyn till att "the principle of plenitude" kan få olika konsekvenser beroende på kontexten, så är rätta förhållandet det, att Lovejoys arbete har blivit klassiskt bland annat just därför, att det klart visat vad Hintikka påstår att det inte tagit hänsyn till: hur tankar som i en epok lett till övertygelsen om naturens oföränderlighet i en annan epok tvärt om givit upphov till utvecklingsläror.

Under antiken och medeltiden ledde nämligen övertygelsen om principens giltighet till läran om en "konstant" natur, där inga nya slag av ting och varelser kan uppkomma eller några gamla försvinna. I ett nu för tiden ofta åberopat kapitel i boken, kap IX "The Temporalizing of the Chain of Being", beskriver Lovejoy hur tanken på alla möjligheters förverkligande från slutet av 1600-talet kunde leda till den rakt motsatta föreställningen, till utvecklingsläror – man såg ju att alla tänkbara former inte *finns*, de kanske därför *håller på* att framskapas av naturen!

När 'the principle of plenitude' tolkades antingen religiöst, som ett uttryck för tron på gudomlighetens godhet, eller filosofiskt, som en följd av den tillräckliga grundens princip [det finnes ingen 'tillräcklig grund' för Gud eller naturen att lämna mellanformer mellan existerande arter 'oskapade'], så var den, sådan den vanligen uppfattades, oförenlig med varje tro på framsteg (*The Great Chain of Being*, kap IX).

En av de första som med utgångspunkt i vissa geologiska och paleontolo-

giska fynd och i biologiska överväganden tvärt om började spekulera om en organisk utveckling var Leibniz, trots att detta kan synas svårt att förena med Leibniz' uppfattning om kontinuitets- och "fullhets"-principerna:

Det är möjligt att många arter som i sig har någonting av katten, såsom lejonet, tigern, lodjuret, kan ha varit av samma ras och nu kan betraktas som underarter av den ursprungliga katten (Leibniz, *Protogaea*, 1693; Lovejoy kap IX).

Det är inte bara så att Lovejoy gör den sensationella upptäckten att en princip som hos skolastikerna ansågs få som konsekvens en absolut stabil natur nu i stället, med början hos bl a Leibniz, ger som konsekvens läran om en natur i färd med att växa till och förändras, att utvecklas. Det är också så att denna upptäckt nu är accepterad; Lovejoys term "the temporalizing of the chain of being" har börjat bli ett i vetenskapshistorisk litteratur vedertaget begrepp. Det är mot detta arbete som Hintikka riktar kritiken att det inte tillräckligt noga skiljer mellan olika konsekvenser av "fullhetsprincipen".

Som "filosof" vill Hintikka, som han säger (s 16), stå till tjänst med begreppsanalys åt de bröder som arbetar i den idéhistoriska vingården.

Rent parodisk blir hans kritik på ett ställe. Han reflekterar där över orsaken till att specifika idéer sådana som den om det slutliga realiserandet av alla möjligheter, dvs "fullhetsprincipen" eller idén om universum som en kedja, är värda att bli föremål för våra studier, och han säger:

Vi har sett att orsaken inte är den som Lovejoy antog. Det är inte så att sådana tankar ('conceptions') är *unit ideas* i betydelsen byggstenar varmed vi kan liksom återskapa begrepps- och tankehistorien (s 13).

Det är, som sagt, inte så att Lovejoy uttryckligen räknar de principer han finner eller läser in i sitt material till de *unit ideas* som han talar om i inledningen till boken. Dessa tankevanor, dessa dispositioner att tänka i bestämda banor eller dra bestämda slags slutsatser, är något mycket vagare och mera svårdefinierbart än de i de filosofiska systemen uttalade idéerna. Fast här måste upprepas att Hintikkas misstag – om det är ett misstag – är begripligt, ty Lovejoy uttrycker sig ibland som om även "the principle of plenitude" skulle kunna vara en *unit idea*, en mer eller mindre medveten underförstådd förutsättning som får filosofer och diktare att av mångfalden av ting i naturen dra slutsatsen att naturens alstringskraft är oändlig och att naturens upphovsman är oändligt givmild och därför "tvungen" att skapa alla ting som *kan* finnas. Om detta är Lovejoys avsikt så får han skylla sig själv om han blir missförstådd, men Hintikka borde å andra sidan inte då ställa den nämnda principen i

paritet med tankelagar och logiska principer, utan han borde ha betraktat den som en "utomteoretisk dominant", ifall han menar att den är en *unit idea*.

Kritiken mot Lovejoy går emellertid – och det är här parodin börjar – ut på att orsaken till att idéer är verkande krafter (eller "brännpunkter") i historien är något "djupare och subtilare" än att de är *unit ideas* (varmed Hintikka alltså tvärt emot vad Lovejoy säger tycks mena ungefär begrepp i logisk bemärkelse). De flesta allmänna antaganden som styr en tänkare är sällan explicit formulerade av honom, säger Hintikka, precis som om detta inte är just Lovejoys käpphäst: "Man måste sluta sig till dem," får vi lära oss av Hintikka,

av deras indirekta verkningar, av deras med andra idéer sammanflätade undermeningar ('implications'). Dessa konsekvenser måste naturligtvis göras explicita för att alls kunna fastställas. Och ju klarare och skarpare förbindelsen mellan dessa explicita konsekvenser och deras dolda premisser är, desto bättre avspeglar de sina innehavares tysta förutsättningar (s 13).

Men nu är det ju på det viset att skall man kritisera någon idéhistoriker för att inte vilja ta hänsyn till de i de undersökta texterna icke uttalade grundläggande premisserna så är det sannerligen inte Arthur Lovejoy. Redan av de citat från inledningen till *The Great Chain of Being*, som jag givit här ovan, torde tillräckligt klart framgå, att Lovejoy är en av de allra främsta förespråkarna för den form av intellektuell spiritism som går ut på att man tvärs över sekler ägnar sig åt läsning av tankarna – till och med omedvetna tankar – hos författare till texter på nu sedan länge gulnat papper. Att undersöka de underliggande dolda premisserna, att ta hänsyn till de betydelseförändringar ett ord eller en fras eller en princip får beroende på i vilket sällskap ordet, frasen, principen uppträder, allt detta som Hintikka förespråkar *mot* Lovejoy, det är ju just vad Lovejoy pläderar *för* och blivit berömd för.

Det är möjligt, att Hintikka har rätt när han i sin tolkning av ett par ställen hos Aristoteles mot Lovejoy gör gällande, att stagiriten är anhängare av "the principle of plenitude" i någon speciell betydelse av denna princip; jag skall återkomma till den saken. Men när Jaakko Hintikka under utvecklande av sällsynt pompösa gester förklarar att han "som filosof" kan ge idéhistorikern vägledning, då blir föreställningen pinsam att skåda. Det är analysen av innebörden i och relationerna mellan både i texterna uttalade och underförstådda antaganden, "ideas that can accurately reflect different thinkers' outlook", som "filosofen" enligt Hintikka skall stå till tjänst med. Men Arthur Lovejoys arbete är ju en grandios genomförd undersökning av just den arten eller som åtminstone till sina intentioner kommer mycket nära vad Hintikka tycks

efterlysa. Har Hintikka inte läst den bok som han kritiserar? Till sist utbrister Hintikka:

It is in the sharpening of these conceptual mirrors and lenses that we philosophers can render a service also to our non-philosophical colleagues, in particular, to our brethren laboring in the vineyards of historical research. Metaphorically speaking, we ought to consider our task the same as the *métier* of the great philosopher whose tercentennial we shall be celebrating next year [1977]: the grinding of lenses (s 16).

Att skärpa begreppsliga speglar och linser?

2. Blir varje möjlighet nödvändigt verklighet?

Naturligtvis har Jaakko Hintikka rätt i att bättre logisk analys ofta skulle behövas av texter som idéhistoriker undersöker. Kunde filosofer i det nu aktuella sammanhanget åt oss idéhistoriker skärpa speglarna och linserna så att vi bättre förstod vad skillnaden egentligen är mellan modaliteterna ”möjligt” och ”nödvändigt” hos de många tänkare som allt sedan Timaios hävdade, att Gud är liksom nödd och tvungen att skapa allt som har ”möjlighet” att finnas, så vore det värdefullt, liksom om vi bleve underrättade om ifall tesen att det ”möjliga” är detsamma som det som antingen har inträffat eller kommer att inträffa har någon annan innebörd än den triviala djupsinnigheten ”Vad som existerar i det förgångna eller i framtiden är det som kan existera”. Vad avses, närmare bestämt, med att en ”länk” i universums kedja ”saknas” – vad menas med ”a gap in the chain of being” – om det inte funnes jordbävningar eller om det inte funnes mulor mellan åsnan och hästen? Skulle vi då märka att något saknades?

I en av uppsatserna (”Aristotle on the Realization of Possibilities in Time”) föreslår Hintikka (s 58 f) följande preciseringar av ”the principle of plenitude” som han ger lydelsen ”Alla möjligheter förverkligas vid någon tidpunkt”:

- 1) Ingen möjlighet (”unqualified possibility”) förblir inaktualiserad genom en oändlig tid.
- 2) Det som aldrig existerar, är omöjligt.
- 3) Det som alltid existerar, är nödvändigt (eller: Vad som är evigt är nödvändigt).
- 4) Ingenting som är evigt är kontingent.

Vad som intresserar Hintikka är alltså att fastställa, vilka tänkbara betydelser som kan läggas i termen "möjlig" etc. Vad som en gång intresserade Arthur Lovejoy var något annat: att med hjälp av vissa principer, t ex "the principle of plenitude", förklara och genom inlevelse beskriva hur vissa inflytelserika riktningar, sådana som aristotelismen, har upplevt och tolkat Gud och den levande och döda natur, det universum, som Han skapat eller håller i rörelse. Begreppsanalytikerns och historikerns sätt att närma sig materialet är så skilda att de talar förbi varandra. Det hindrar inte att det hade varit värdefullt om Lovejoy på samma sätt som Hintikka nu gör hade sökt ge klarare svar på den fråga jag ställde nyss: vad som egentligen menas med en felande länk eller ett håll i universum. Hintikka föreslår i ett särskilt avsnitt, som han kallar "Contra Lovejoy" (s 60), följande fyra alternativ:

- a) Några möjligheter kan *någon gång* underlåta att aktualiseras.
- b) Några möjligheter kan underlåta att *någonsin* aktualiseras.
- a)' Varje möjlighet kan *någon gång* låta bli att aktualiseras.
- b)' Varje möjlighet kan förbli inaktualiserad *för alltid*.

Detta är avsett att vara fyra tänkbara tolkningar av två satser hos Aristoteles, nämligen dessa: "Det är inte nödvändigt att det möjliga alltid blir verkligt" och "Det kan inträffa att det som har en möjlighet inte förverkligar den" (Aristoteles, *Metafysiken* III, 1003a 2, och XII, 1071b 13–14). Dessa bägge satser har Lovejoy använt som illustration till sin tes att Aristoteles' Gud, "Den Förste Orörlige Röraren", inte kan vara en sådan "världsgrund" som gör att "the principle of plenitude" gäller, dvs principen att inte en enda tänkbar möjlighet förblir inaktualiserad; Gud är enligt Aristoteles suverän att handla eller att icke handla. Hintikka hävdar emellertid mot Lovejoy – utan att dock förklara i vilket sammanhang Lovejoy har använt citaten från Aristoteles – att stagiriten i själva verket är beroende av "the principle of plenitude". Det kan därför naturligtvis vara av intresse att se, vad Aristoteles närmare bestämt påstår på de båda citerade ställena; varken Lovejoy eller Hintikka återger stort mer än just de två fraser som jag nyss nämnde ur *Metafysiken*.

Hintikka hävdar, att de två tolkningarna a) och a)' är förenliga med "the principle of plenitude" sådan som den nyss av honom precisades; om någon av dessa två tolkningar är riktig, så skulle Lovejoys tes falla, medan den – förefaller det – skulle bekräftas ifall Aristotelesställen kan tolkas enligt b) eller b)'.

Det första Aristotelesstället står nu i följande sammanhang:

Nära förenat med dessa frågor [om existensen av de platonska 'formerna'] är problemet huruvida [de fyra] elementen existerar potentiellt eller på något annat sätt. Om de existerar på annat sätt, så finns det något som är mera primärt än dessa första principer [elden, luften, vattnet, jorden]. Ty möjligheten ('potentialiteten', *dýnamis*) går före den aktuella orsaken, och *det är inte nödvändigt att det möjliga alltid blir verkligt* (aktuellt). Om elementen å andra sidan existerar potentiellt, så följer att Intet kan höra till det Varande (Tredennicks översättning: 'if the elements exist potentially, it is possible for nothing to exist'). Ty möjlighet att finnas äger även det som inte finns: det icke varande kan nämligen bli till, men inget kan bli till som omöjligan kan existera (*Met* III 1003a).

Hintikka kommenterar (s 61), med rätta, detta ställe så, att det inte finns något solklart sätt att avgöra vad det egentligen betyder.

Det andra Aristotelesstället då? Det står i följande sammanhang, och det är antagligen ett av de genom tiderna oftast citerade av alla stycken hos Aristoteles (se härom min uppsats i "Filosofisk tidskrift" 1981:3, s 2):

Eftersom vi har sett att det finns tre substanser (*ousíai*, 'varanden') av vilka två är naturliga [nämligen å ena sidan himlakropparna, å andra sidan växterna, djuren och de fyra elementen] och en orörlig, så bör vi nu säga om den sist nämnda, att det med nödvändighet finns en evig orörlig substans. Substanserna är nämligen de första (de primära) existerande tingen, och om de alla vore förstörbara, så skulle allting vara förstörbart. Men det är omöjligt att rörelse vare sig uppkommer eller går under (förstöres), ty den har alltid funnits. Inte heller tiden: ty det kan inte finnas något sådant som förr och senare, om tiden inte finns. Och eftersom rörelsen alltså är oavbruten (kontinuerlig), så är tiden det, ty tiden är antingen själva rörelsen eller en egenskap hos den. Annan oavbruten (kontinuerlig) rörelse än [sådan rörelse som sker] i rummet (dvs *förflyttning*) finns inte, och av den rörelsen är ingen annan oavbruten och kontinuerlig än den cirkulära. Men även om det finns något som är rörande eller skapande (*kinetikón ē poietikón*) men inte är aktivt (*mē energoûn dé ti*), så finns inte rörelse, ty *det kan inträffa att det som har en möjlighet inte förverkligar (energeîn) den* (*Met* XII, 1071b).

Om det första Aristotelesstället, som Hintikka sade, inte var solklart så gäller, så vitt jag kan se, det motsatta om det andra, nu citerade: dess innebörd är klar. Det finns "tre substanser", säger Aristoteles, det är för det första himlakropparna som rör sig i cirkel kring oss, det är för det andra de jordiska tingen, och det är för det tredje något som självt är orörligt men som för evigt håller himlen i rörelse i cirkel kring oss: det är Gud. Och även om Gud är "rörande eller skapande", så är Han inte tvungen att alltid handla: "det kan inträffa att det som har en möjlighet

inte förverkligar den". – Till Aristoteles' påstående, att det bara är "rörelse i rummet" (förflyttning) som är "kontinuerlig" bör kanske den förklaringen lämnas här, att Aristoteles utom förflyttning i rummet räknade med ytterligare tre arter av rörelse, nämligen tillväxt och avytande, kvalitativ förändring (t ex färgändring) samt uppkomst och undergång (födelse och död). Att bara cirkelrörelsen är "oavbruten" betyder förstås, att rörelse i rät linje uppåt och nedåt – jordiska tings rörelse, i motsats till himlakropparnas rörelse – aldrig kan ske utan avbrott, nämligen vid vändpunkterna.

Och vad säger nu Hintikka om detta? Varför har inte Lovejoy rätt när han påstår, att Aristoteles här förnekar "the principle of plenitude" – Gud *kan* ju uppenbarligen enligt Aristoteles lämna en möjlighet oförverkligad! Det *står* ju så i Aristoteles' text!

Jo, Hintikka väljer bland de fyra ovan återgivna satserna som skall föreställa alternativa tolkningar av vad Aristoteles säger. Hintikka utmönstrar (s 61) först b) och b)', ty Aristoteles "påstår inte att en potentiell form *aldrig* kan vara en rörelseprincip. Alltså förnekar han i sitt argument inte 'the principle of plenitude' utan tillämpar den snarare i någon av de mjukare formuleringarna a) och a)'." Och av någon anledning, som jag inte behöver gå in på här, väljer Hintikka a)', och inte a), alltså: "Varje möjlighet kan *någon gång* låta bli att aktualiseras":

Men inte ens detta är nog för Aristoteles' syften. Även om det är sant om varje potentiellt väsen att det *kan* underlåta att existera vid någon tidpunkt, kan det ändå *råka* existera genom en evighet. Eller det kan rättare sagt existera så om det inte förutsätts att dess möjlighet att icke existera någon gång aktualiseras ('Or, rather, it may so exist unless it is assumed that its possibility of not existing is at some time actualized'). Det är nu uppenbart att Aristoteles måste göra denna förutsättning: ty annars skulle man kunna göra gällande att formerna äger en accidentell evighet och följaktligen när allt kommer omkring kan ge stöd för evig rörelse (...). Aristoteles ger med andra ord den princip han nämner följande starka innebörd:

a)' Varje blott möjlighet (eventualitet: 'contingency') kommer i själva verket vid någon tidpunkt att underlåta att aktualiseras.

Denna princip är ett fall av 'the principle of plenitude'; den säger, att den möjlighet som varje blott möjligt (potentiellt) väsen äger att icke existera inte kan förbli inaktualiserad i en oändlig tid. Därför kan vi vända saken till Lovejoys nackdel. I stället för att visa att Aristoteles förkastade 'the principle of plenitude' (...) visar det ställe vi har granskat att han i själva verket är beroende av den (s 61, 62).

Som jag framhöll för en stund sedan är det möjligt, att Hintikka har rätt när han påstår att Aristoteles tror på "the principle of plenitude" i någon

speciell betydelse. Men jag erkänner att jag inte begriper Hintikkas nu sist citerade slutsats. Vilken innebörd *har* den invändning som Hintikka riktar mot Lovejoy? Det står ju tydligt hos Aristoteles att Gud inte alltid gör vad Han kan, och då kan det väl inte vara alldeles galet att som Lovejoy hävda att "the principle of plenitude" inte gäller i aristotelismen? Möjligheter *lämnas* ju faktiskt oskapade – eller möjligheten lämnas åtminstone öppen att möjligheter *kan* lämnas oskapade?

Det ställe hos Lovejoy, som Hintikka vill få oss att tro att han har tillbakavisat, lyder på det här viset:

Aristoteles' Gud skapar inte någonting [detta i motsats till Platons i *Timaios* skildrade Gud som är oändligt generös]. Bortsett från några få återfall i de vanliga talesätten, håller Aristoteles konsekvent fast vid tanken på absolut autonomi (*self-sufficiency*) som gudomlighetens väsentliga attribut, och han inser att den utesluter det slag av beroende av andra ting som skulle följa av en inre nödvändighet att skapa dem [så som *Timaios*' Gud är tvungen att skapa]. Det är sant att denna Orörliga Fullkomlighet för Aristoteles är orsaken till all rörelse (. . .) och all aktivitet hos ofullkomliga varelser, men den är endast dess ändamålsorsak [*final cause*, alltså inte verkande orsak]. Den sällhet som Gud oföränderligt njuter i sin eviga självkontemplation är det goda varefter alla ting längtar och, på sina skilda sätt och enligt sina skilda förutsättningar, eftersträvar. Men den Orörlige Röraren är inte någon världsgrund; Hans natur och existens förklarar inte varför de andra tingen existerar, varför de är så och så många, varför sätten och graderna för deras avvikelse från den gudomliga fulländningen är så många och så olika. Han kan därför inte erbjuda en grund för 'the principle of plenitude'. Och denna princip avvisas i själva verket också uttryckligen av Aristoteles i *Metafysiken*: 'det är inte nödvändigt att det möjliga alltid blir verkligt'; och 'det kan inträffa att det som har en möjlighet inte förverkligar den' (*The Great Chain of Being*, kap II).

Vilken invändning riktar Hintikka mot detta ställe i det resonemang som jag ovan redogjort för? Jo, denna invändning: de två i slutet återgivna citaten från Aristoteles' *Metafysiken* har fyra möjliga tolkningar, av vilka Hintikka, som sagt, stannar för en femte: "a)" Varje blott möjlighet (eventualitet) kommer i själva verket vid någon tidpunkt att underlåta att existera" och denna sats är "ett fall av 'fullhetsprincipen'". Punkt och slut. Men den är väl motsatsen till ett fall av denna princip?

Varför har Hintikka icke med ett ord antytt, att den text som han "som filosof" vill lära idéhistoriker analysera handlar om Gud? Hur skall en läsare som inte (så som jag) lusläser Lovejoy och Aristoteles kunna ana, att det är om Den Förste Orörlige Röraren som problemet handlar, när Hintikka konsekvent undviker att nämna Hans namn? Har frågan om Guds skaparkraft och vilja att skapa inte någonting att göra med huvudproblemet, som gäller hur många ting som finns och som inte finns i

världen?

Till de övriga uppsatserna i *Reforging the Great Chain of Being* hoppas jag kunna återkomma i korthet vid något annat tillfälle.

Recension

Jerry Fodor: *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Harvester Press, Brighton 1981.

Jerry Fodor är professor i psykologi vid M I T (Massachusetts Institute of Technology) och tidigare känd för bl a sina böcker *The Psychology of Language* (Fodor m fl, McGraw-Hill, 1974) och *The Language of Thought* (Harvester, 1976).

Lärostolen vid M I T har i Fodors fall borgat för en mer än rent geografisk närhet till vissa temata i Chomskys lingvistik. *Representations* utgörs av en samling uppsatser, publicerade mellan 1968 och 1980. I samtidsbeskuret perspektiv kan dessa ses som skärvor bespeglade bestämda avsnitt av problemområden som stått i förgrunden inom filosofi och psykologi efter ideologiernas relativa återuppståndelse och den logiskt-positivistiska analysmodellens numer tydligen mer än relativa död. Fodor lämnar inte bara skarptänkta synpunkter på traditionen från Descartes och framåt (med förlängande nedslag i datamaskinernas värld), han ventilerar också åsikter om oväntade eller tillbakahållna sidor hos Hume och Mill.

En lekman gör måhända klokt i att inte utan vidare uttala sig om vetenskaplig eller ens filosofisk halt och värde i Fodors insatser. Man undgår i alla händelser inte att ta intryck av de stora mängder ofta välgörande och finfördelat filosofiskt snus som Fodor med stundom retsam elegans sprider omkring sig, *con brio*.

Fodor vill – tycker jag mig se – i första hand använda sina uppsatser som ”programmatiska” instigationer till pragmatisk forskning. Men det snuslika förnuftet kan verka uppfostrande även på den som inte har planer åt det hållet, eller ens har den inriktning som författaren förordar från sin bestämda lärostol.

Inom ramen för detta anger redan titeln *Representations* ett huvudärende: ”vi är i behov av uppfattningar (*notions*) om mentala föreställningar” för att åstadkomma någon form av ”realism” inom forskningen (cit s 12, uppsatsen ”three Cheers for Propositional Attitudes”). Det får vara en ände på enbenta och resultatlösa företeelser såsom mekanisk funktionalism, operant behaviourism, programmatiskt reduktiv fysikalism alltsedan Lockes dagar.

Den (ideologiska?) uppståndelse som Fodors synpunkter ev månne orsaka värjer han sig redan på förhand mot med bitsk humor och precision, synbarligen lika analytisk som någonsin den analytiska skolbildning (empiricism, logisk positivism, reduktionism, osv) vars laster och skevheter han belackar. Med framför allt med ett mått av skepsis, som ibland på ytan kunde synas slutta betänkligt mot vissa av skepticismens branter.

En nypa salt som måste tas med en nypa salt, en osockrad skepsis där skepticismen bara kommer ifråga som pose eller stilmedel? Trots en viss svårbestämbarhet av Fodors position – inte: hans pose, den är lysande! – måste vi nöja oss med ett rimligtvis illustrerande axplock.

Så intar Fodor exempelvis den måhända kloka ståndpunkten, att det på nuvarande kunskapsnivå är för tidigt att uttala sig helt *in blanco* vare sig för eller emot fysikalism tout court. Empiriska frågor väntar ännu på svar. Och vi vet inte svaret på frågan hur psykologiska teorier av reductiv typ *de facto* bör vara utformade för att i ett kontrafaktiskt eller futurellt *eventualiter* ha kunnat komma att fungera som forskningsmetod . . . ”för-teoretiker som vi är” som Fodor i ett typfall tillfogar (s 173; ”Computation and Reduction”).

I ett annat typfall (om ”Propositional Attitudes”) finner Fodor Carnaps idé – från *Meaning and Necessity*, 1947 – att att-attityder i stil med ”Carnap tror att ’p’” är relationer mellan människor och satser eller utsagor, anmärkningsvärt gångbar bara man kunde bortse från den behaviourism i Carnaps bakficka som gör den omöjlig. Fodor föreslår i stället en bantad och balanserad version ”eftersom praktiskt taget inget är känt om detaljerna i kognitiva processer” (s 197).

Det mödosamma återfåget i detta tecken av att vi ”praktiskt taget ingenting” vet kan i längden upplevas som en belastning. Men det är – tycks Fodor vilja hävda – framför allt ett nederlag för den traditionella empiricismens forskningsprogram; Fodors diskussioner i dessa ämnen mynnar ut i en uppslutning kring empiriska ”data” inom psykologin, och dessa strider praktiskt taget samtliga mot empirismens psykologiska och filosofiska teorier. ”The moral is, I think, that we ought to give up asking for analyses; psychology is all the philosophy of mind that we are likely to get” (s 202). Och: ”Contemporary cognitive psychology is, in effect, a revival of the representational theory of the mind” (s 203).

Representativa spöken i maskinen eller ej: det mentala (*mind*) är ”ett organ vars funktion är manipulerandet av föreställningar . . . någonting i stil med en datamaskin” (s 203). Men i så fall endast vid vite av insikten: ”Datamaskinmodellerna förser oss inte med någon semantisk teori *alls*”; den ”procedurliga” semantiken är inte någon ”du sköna, nya teori” såsom den ofta uppfattas, ”bara en arkaisk och uppåt väggarna orimlig form av verifikationism” (s 204). Uppsatsen ”Tom Swift and His Procedural Grandmother” erbjuder därmed något av ett pang i (AI-)bygget – Fodor tackar i en not mycket riktigt kollegor i datans värld för hjälp och goda råd i stil med ”My God, you can’t publish *that!*”

Annars är det möjligt att det är den avslutande essän (”The Present Status of the Innateness Controversy”) som innehåller de matnyttigaste bitarna för en svensk publik. Även empiristerna, klargör Fodor, vars teorier om inlärd begrepp konstruerade via induktivt logiska förfaringssätt ”are question begging” (s 270), arbetar i en situation där primitiva begrepp måste antas vara icke-inlärd, i viss mening med- eller infödda (*innate*): ”to m empiristerna anser att primitiva begrepp (*concepts*) enbart utlöses av erfarenheten. Och utlösande är en icke-rationell, alltså icke-inlärande mekanism” (s 275). I ljuset av detta framstår såväl empirister som rationalister som nativister, de använder bara skilda (epistemologiska) kriterier för vilka idéer som ska anses infödda resp komma ur erfarenheten (tex sensorisk stimulering resp distinkt klarhet à la Cartesius).

Skillnaden innebär överlag att empirister ser fler sammansatta begrepp än rationalister, vars blotta namn bidragit till missuppfattningen att de ser inläring

som något mer rationellt än de förra. I själva verket förhåller det sig tvärtom. Och det är erfarenheten själv som tycks visa, att väldigt få begrepp är sammansatta, tillgängliga för rationell konstruktion (inläring) och analys.

Om flertalet/alla begrepp inte uppvisar någon rationellt konstruerad inre struktur – t ex begreppet ”triangel” är inte sammansatt av enkla ”sidor” och ”vinklar” gånger 3 – så är inte huvudpoängen att empiristernas teoretiska konstruktioner faller platt till marken (de är redan av pragmatiska skäl, med hänsyn till forskningsresultat osv, ute ur leken). Det intressanta blir att man måste arbeta med vad som finns kvar efter fallet. Och om begrepp i allmänhet ”are triggered by their instances” i stället för ”learned from their instances” (s 310), så kan detta inte innebära annat än ökad vikt åt det irrationellas domäner.

Efter flera av den franska revolutionens och upplysningsfilosofins idéers extrema brittsommar under 60- och början av 70-talet kan dessa Fodors synpunkter gott och väl te sig som en tidens tecken. Enkla, osammansatta, ostrukturerade eller kort sagt praktiskt taget samtliga vanliga begrepp är inte bara föga ägnade att läras in (om man med inläring förstår någon form av rationell aktivitet, tillgänglig för epistemologisk analys, exempelvis i Wittgensteins anda; om denne i uppsatsen ”Operationalism and Ordinary Language”). Vi måste därmed också inse att begrepp i allmänhet är odefinierbara/oöversättliga.

Helhetsintrycket kan lätt bli att Fodor försätter oss i en relativt tröstlös eller osammanhängande situation, där föga eller intet vets. ”Everybody’s a Rationalist in the long run”, skriver Fodor (s 315), men i så fall en ovanlig form av rationalist – en *pragmatisk (sic?)* rationalist (”rationalist”?): vill man veta vilka begrepp som t ex är grundläggande och som alltså ”are in fact normally triggered by encounters with their instances, you can’t find out by doing conceptual analysis, and you can’t find out by doing epistemology. *You have to go and look*” (s 313).

Men kanske behöver inte intrycket av filosofiskt teorilös skepsis bestå? Idéernas, föreställningarnas, begreppens ontogenes kan inte på villkors vis vara något som ”rekapitulerar epistemologin” (s 313). Formuleringar av huvudsynpunkter som dessa kan måhända uppfattas som naturliga vid en tänkbar övergång från ett statiskt till ett mera dynamiskt synsätt? Hur ligger det till med epistemologi som ”rekapitulering” av ontogenesen? En eventuell dialektik mellan forskningsprocess och forskningsresultat, som väl rimligen kräver någon form av filosofiska infallsvinklar? Teorier?

Fodor själv snuddar i sitt avslutande inlägg vid delar av ett mer dynamiskt (?) synsätt, när han diskuterar t ex prototyper till begrepp, trender, uppskiktning i hierarkier. Sådant kan åtminstone erbjuda beröringspunkter med vad jag uppfattar som andra betydelsefulla bidrag inom den anglo-sachsiska världens filosofier under det senaste decenniet med tänkvärda alster av t ex R Harré eller Roy Bhaskar som provexemplar. Här må det vara tillfyllest om jag lyckats rikta blickarna på den intellektuellt spännande och sammansatta läsupplevelse som Fodors nya bok *Representations* kan skänka den villige.

Anders Ekman

Notis

Från docent Aant Elzinga, docent i vetenskapsteori i Göteborg, har följande reseberättelse från USA inlutit.

Studier om vetenskap, teknik och samhälle har florerat i ett flertal länder under 70-talet. En av anledningarna har varit försöken att polera vetenskapens profil i en tid då kritik och t o m anti-vetenskapliga strömningar blivit alltmer vanliga. En annan anledning finns i samhällsinstitutioners behov av utvärderingar och konsekvensanalys kring omfattande reformprogram där vetenskap och teknik varit centrala ingredienser. Hur som helst, numera finns i USA ca 80 Science, Technology and Society (STS-) program vid olika universitet och högskolor, och det finns uppgifter om över 2000 kurser på olika nivåer. Det är några av dessa program jag besökte våren 1981, och följande är några intryck från resan.

Ett första intryck är att STS-programmen nu befinner sig i en period av kritisk självrannsakan. De generösa donationsfonder och statsmedel som var avgörande för deras tillkomst under 70-talet har nu krympt. För det andra får man intryck av att omprioriteringar är på gång.

Allmänt kan sägas att det finns tre olika ursprungssammanhang och verksamhetsfält för denna slags forskning om forskning. Den ena polen på spektrumet ligger i humaniora, och där har vetenskapshistoria och filosofi traditionellt spelat en betydande roll, även om det finns platser där litteraturvetenskapliga och andra dylika institutioner har haft initiativet, t ex med forskning eller kurser om teman som vetenskapliga utopier i 1800-tals litteratur. Kanske det är mera rättvisande att framhålla vissa individers än universitetsinstitutioners betydelse.

Exempel på utgångspunkter i humaniora är Stanforduniversitetets program "Technology and Human Values", St Louis program om "Man, Technology and Society", eller "Man, Environment and World"-programmet vid Idaho University i Boise. Sådana program, där humanister och samhällsvetare dominerar, verkar i allmänhet inta en mera kritisk och spekulativ hållning mot vetenskap och teknologi än vad som är fallet hos andra program.

På den motsatta sidan av spektrumet hittar vi ingenjörsutbildningar, samt rättsvetenskapliga och medicinska fakulteter. I dessa fall är orienteringen antingen teoretisk och förknippad med etiska problem i tekniksamhället, eller också mera praktisk i samband med lagstiftning och reglering av kontroversiella områden som kärnkraft, bioteknologi och datorer. Institutioner med religiös anknytning brukar ofta fokusera på etiska frågor, och människans anpassning till de nya teknologierna. Vetenskapsfilosofer och -historiker som deltar i dessa sammanhang är ibland personer som inte får sin utkomst i sina ursprungliga ämnen på grund av den knappa arbetsmarknaden. Och när de väl har gett sig in på konsekvensanalys (teknikvärdering) får de svårt att bli accepterade i de traditionella filosofiska institutionerna.

humaniora	statsvetenskap och sociologiska studier	tekniska, medicinska och rättsvetenskapliga fakulteter
litteraturvetenskap, vetenskapshistoria, vetenskapsteori och filosofi	"STS" – studier av vetenskap-teknik och offentlig politik	teknikvärdering FoU-management
tonvikt på världsbild och inomvetenskapliga aspekter	tonvikt på policyanalys och beslutsfattande	konsekvensanalys

I mitten på samma spektrum hittar vi en koncentration av studier av vetenskapens och teknologins sociala aspekter samt beslutsproblem. Här finns forskning kring rustningsfrågor och vapenkontroll, föroreningar och annat som kräver offentlig reglering. Statsvetare och sociologer har en framträdande plats, även om en del filosofer numera söker sig in genom att de tagit upp beslutsproblem och tillämpar sina speciella analytiska färdigheter.

Många personer som jag intervjuade pekade på förändringar i det politiska och ekonomiska klimatet i USA, och de menade att STS-program i nuläget betraktas mera som lyx. Program förankrade i humaniora, men som saknar en fast utbildningsfunktion, kommer att försvinna. T o m privatfinansierade universitet som Cornell upplever detta problem. Cornell hade en gång ett av de ledande STS-programmen med rikliga resurser och flera "stjärnor". Men på grund av en löslig organisation och svårigheter med att förankra programmets verksamhet i universitetet som helhet, ser framtiden dystert ut. Moraliserande kritik av miljöetik eller biomedicinska teknologier, sadet det, kommer också att få mindre andningsutrymme på 80-talet. Å andra sidan har program med stark förankring i ingenjörsutbildningar, och sådana som tar upp policy-frågor på ett konkret sätt, framtiden för sig. Detsamma gäller program som har lyckats etablera en stark undervisningskomponent i några Masters och PhD utbildningar inom sina universitet.

Vad beträffar områden, så tror man att forskning kring energiproduktion blir mindre framträdande, miljövård fortsätter, medan vetenskap och lagstiftning blir ett nytt och viktigt forskningsområde (trots, och kanske också p g a, Reagans decentralisering och antireglerings policy). Större vikt kommer att läggas vid policy-analys kring teknologier av ekonomisk betydelse, bioteknologier, nutrition, havsresurser och liknande. En del personer talar om en skiftning från forskningspolitik på 60-talet till teknologipolitik på 70-talet och nu på 80-talet en integration av bådadera i ekonomipolitik.

På den organisatoriska sidan har de mest framgångsrika programmen byggts upp kring basresurser inom ramen för universitetsbudgeten. Detta har också ofta varit en nödvändig förutsättning för utvecklandet av en kvalificerad serviceorienterad forskning i form av projekt, där dessa projekt finansierats utifrån. En typisk modell är att man har en core faculty där 50% av forskarnas lön kommer

via programmet medan den andra halvan går över andra institutioner och olika projekt. Under växtåren har de mest framgångsrika programmen haft stor frihet att använda sina resurser för utvecklandet av kurser och interna fakultetsseminarier och kollokvier. Detta har oftast gällt en period på två till fem år. Akademisk legitimering har då vunnits genom att man söker förankring högt upp i universitetets hierarki samtidigt som starka band utvecklas med professionella organisationer som AAAS, PSA, History of Science Association, Society for Social Studies of Science (4-S), och med federala och delstatsorgan. Centra för tvärvetenskapliga studier har i en del fall organiserats direkt under Vicekanslern. Problemet med karriärgången på tvärvetenskapliga forskningsfält kan tacklas genom att sådan verksamhet tillmäts meritvärde för fasta tjänster. Medan det finns många STS-program och flera slags profiler, alltifrån humanistisk-kritisk till instrumentell och teknokratisk, har enbart ett fåtal program kommit att framstå i särklass. Typiskt nog har de bidragande faktorerna varit starkt finansiellt stöd på 70-talet, stora institutioner inom universitetsmiljön, med gott om personer att dra in i verksamheten på deltid, och så givetvis individuell uthållighet och skicklighet att få fram projektpengar. Samtidigt saknas integration och kontakter mellan de olika programmen, och öst- och västkusten är helt skilda världar. Påfallande också är bristen på kunskaper om motsvarande aktiviteter i Europa, vilket delvis kan vara beroende på språkbarriären och skillnader i kunskapstraditioner.

När det gäller vetenskapsteori och filosofi i USA, så finns en traditionell motvilja att samarbeta med sociologer i 4-S och liknande sammanhang. Till detta hör också att Philosophy of Science Association är en stark organisation i USA. PSA har nu börjat fånga upp intresset för policy frågor, bl a genom Patrick Suppes initiativ att skapa en kommitté som drar anslag till forskning om medicinsk etik och beslutsteori i anslutning till nya teknologier. En vanlig kritik är att filosofernas insatser ofta är svåra att ingegrera med praktikernas beslutsproblem – man har svårt att finna policyrelevans. Samma sak sägs för övrigt om den nyare vetenskapsociologi, som fokuserar samspelet mellan sociala och kognitiva faktorer i vetenskapens växt, ett område som annars är starkt i både Västtyskland och Storbritannien. Etnografiska "laboratiestudier" ligger också långt ifrån det som beslutsfattare upplever som policy relevant.

I debatten om teknologi och vetenskap däremot har Dorothy Nelkin's studier över kontroverser om teknologiska fält (kärnkraften, hybrid-DNA, m m) en viss betydelse. Det finns i dag också ett växande intresse för teknologihistoriska fallstudier – tex datorindustrins utveckling, Silicon Valley och dess historia i Kalifornien, för att nämna ett aktuellt exempel. I dessa sammanhang har filosofer och vetenskapsteoretiker något att bidra med, speciellt om de anlägger ett historiskt perspektiv.

(En längre reseberättelse finns som rapport från institutionen för vetenskapsteori, Göteborgs universitet Västra Hamngatan 3, 411 17 Göteborg. Finansiellt stöd har erhållits från FRN/STUFO och UHÄ/FoU-byrån.)

Manuskript till Filosofisk tidskrift

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

Korrektur

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

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

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

TVÅ NYHETER:

Karl R. Popper:
DET ÖPPNA SAMHÄLLET
OCH DESS FIENDER

Del 2: Hegel och Marx

Nu i bokhandeln! *Ca-pris 125:–*

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

Hans Rosing:
MEDVETANDETS
FILOSOFI

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

Nu i bokhandeln! *Ca-pris 92:–*

AKADEMILITTERATUR

Postadress: Box 500 50, 104 05 Stockholm.

ISSN 0348-7482 ISBN 91-7410-219-2