

FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 1
1984



Bo Dahlbom
Torbjörn Tännsjö
Ingemar Nordin
Sven Danielsson

Heidegger – en traditionell filosof
Sociobiologi
Kvantfysik och kvantmystik
Om att gå runt på en gräsmatta

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 1 1984 ÅRGÅNG 5

Innehåll

<i>Bo Dahlbom</i> Heidegger – en traditionell filosof	1
<i>Torbjörn Tännsjö</i> Sociobiologi	22
<i>Ingemar Nordin</i> Kvantfysik och kvantmystik	39
<i>Sven Danielsson</i> Om att gå runt på en gräsmatta	44
Notiser	48

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift och Avhandlingsservice.

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

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

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Produktion, prenumerationer och annonser: Astrid Thorsson, Avhandlingsservice, Universitetsbiblioteket rum 661, 106 91 Stockholm.

Prenumeration: Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Pris: Svkr 80:–/år. Lösnummer pris Svkr 25:–/st. Postgiro 44 82 45-1 (Avhandlingsservice).

Annonsspriser: 1/1-sida Svkr 250:–, 1/2-sida Svkr 150:–, 1/4-sida Svkr 100:–.

Upplaga 1 000 ex/nummer.

Tryckt hos Graphic Systems AB, Göteborg 1983

ISSN 0348-7482

Bo Dahlbom

Heidegger – en traditionell filosof

En inledning till *Sein und Zeit*

1. Hegel, Nietzsche, Heidegger

Filosofin måste ständigt vara beredd att ifrågasätta sig själv. Inom den icke-analytiska traditionen från Hegel innebär detta ifrågasättande en vilja att söka ställa sig utanför vår västerländska kulturtradition för att på så sätt se det karakteristiska i vårt sätt att filosofera och de förutsättningar vi gör, vilka som regel är så självklara att de inte uppmärksammas. Ett sådant ifrågasättande blir möjligt eller rimligt först när undersökningar av vår filosofiska tradition såväl uppmuntras som ges karaktären just av sökandet efter tankelinjer, gemensamma frågeställningar och svarsalternativ. Det är inom den icke-analytiska traditionen från Hegel vi finner en sådan inställning till filosofihistorien. En inställning som ofta irriterar en analytiskt lagd filosof på vilken den gör ett ytligt, ansvarslost, och spekulativt intryck. Empirismen, i den mån den alls ägnat sig åt filosofihistoria, studerar klassiska problem snarare än traditioner.

Det var mycket Hegels förtjänst att filosofihistoria kom att föras fram till en central position i filosofin. Heidegger är trogen denna filosofisyn. Men Hegel har en positiv syn på vår västerländska tradition. Han ser i den en ständig tillväxt av kunskap, en utveckling mot sanning. (Enligt Platon kunde individen genom filosoferande, tänkande, dialektik, utvecklas och vinna ökad kunskap om idéerna. Hegel överför denna tanke till civilisationen. I vår västerländska tradition ser vi hur världsanden, förnuftet, idévärlden, tar sig allt tydligare uttryck i människors liv.) Heideggers syn är till skillnad från Hegels negativ. Hans studier av traditionen syftar dels till att nå tillbaka till den sanning som sågs av försokratikerna, Parmenides och Herakleitos, dels till att förstå hur det med Platon började gå galet och hur vår tradition sedan dess spårat ur mer och mer. Heideggers filosofi blir kulturkritik, och förebild blir Nietzsche – ”omvärderaren av alla värden” – snarare än Hegel. Även Nietzsche såg i den grekiska aristokratiska kulturen ett ideal som senare förlorats, och även för Nietzsche är Platon den filosof med vilken förfallet börjar. Nietzsches omvärdering gällde huvudsakligen moralen. För Heidegger blir uppgiften mer omfattande.

Nietzsche menade att utvecklingen från Platon, mycket tack vare kristendomen, inneburit att människors uppfattning om gott och ont hade förvänts. Vad som en gång ansågs gott – grekernas *arete* – hade kommit att anses ont och tvärtom. Nietzsches budskap var därför i grunden mycket enkelt och möjligt att formulera i en slogan – ”omvärdering av alla värden”. Vi förvånas kanske inte över ett program som Nietzsches. Vi är väl medvetna om hur besynnerligt långsam utvecklingen har varit på moralens område, och vi finner det inte uppenbart orimligt att man på detta område kanske visste bättre förr. Det är t o m lätt att tänka sig att vi har något att lära av förflutna tider när det gäller samlevnad både med människor och natur. Men på kunskapens område, dvs det som har blivit vetenskapens domän, tycks det mycket svårt att tänka sig att vi har något att lära av forna tiders tänkande. Vad kan tex Demokritos lära oss om atomer?

För att förstå Heidegger måste vi skilja mellan sådan kunskap (bäst representerad av vår vetenskap) som ständigt förändras och växer och sådan som gäller valet mellan ett litet antal, ständigt givna, alternativ. I botaniken växer vårt vetande om växternas utbredning ständigt, medan vi i etiken lika ständigt diskuterar valet mellan deontologi och teleologi. I det senare fallet gäller frågan val av utgångspunkt, kategorisystem, paradigm, eller vad man nu vill kalla det. Heideggers kritik av vår västerländska tradition är ett angrepp på vårt val av kategorisystem. Vår moderna uppfattning om människan, världen och språket såsom den vuxit fram i filosofi och vetenskap är i grunden falsk, enligt Heidegger. Ja, det är själva grunden, utgångspunkten som är falsk.

Det är frestande att formulera Heidegger i dagens jargon: ”Platon valde fel paradigm.” Men vilket paradigm valde Platon? Och vilket är det rätta (sanna)? Dessa frågor, och fler därtill, hoppas jag kunna besvara, i den mån svar finns hos Heidegger, i vad som följer.

2. Frågor

Ofta är det vid studiet av en filosof mycket svårare att bestämma vilken eller vilka frågor han försöker besvara än att förstå svaren själva. Eller bättre uttryckt: om man bara kände till och förstod frågorna skulle svaren nog så enkelt kunna begripas. Heidegger är ett irriterande bra exempel på detta. Jag skall därför i den här inledande presentationen av Heideggers *Sein und Zeit* (*SuZ*) pröva några olika, mycket allmänna, frågor och se hur Heidegger besvarar dem. Jag skall endast föreslå frågor som är förenliga med varann, dvs sådana att Heidegger kan tänkas besvara dem alla samtidigt. Frågorna som prövas är följande: ”Vad är en människa?” och

”Vad är en värld?” (sektion 3), ”Vilken är filosofins metod?” (sektion 4), ”Hur vinner Människan kunskap” (sektion 5), ”Vad är sanning?” (sektion 6) och ”Vad är det att vara?” (sektion 7).

Gemensamt för svaren på alla frågorna är att Heidegger menar sig formulera dem i opposition mot hela den filosofiska traditionen från Platon. I synnerhet gäller detta den sista frågan, som han menar inte ens på allvar har ställts i denna tradition. Man har i stället okritiskt och oövertänt upprepat och varierat det svar Platon gav eller antydde. Att frågan inte på allvar har ställts under så lång tid, samtidigt som ett svar tagits för givet, gör det mycket svårt att idag ens förstå frågan. Den upplevs av oss som bisarr och svårbegriplig. Vårt beroende av traditionen hindrar oss (och Heidegger) att verkligen ta itu med denna fråga. Heidegger menar visserligen att filosofisk naivism hjälper, men projektet vore antagligen omöjligt om inte frågan trots allt hela tiden tillhört vår tradition, om än väl begravd. Vid sidan av naivismens väg öppnar sig därför möjligheten av en analys av denna tradition som ett sätt att vinna förståelse av frågan och så småningom också ett svar. Heidegger prövar bägge dessa vägar genom att kombinera fenomenologi med vad han kallar ”destruktion av den ontologiska traditionen”. Om de problem som drabbar en sådan analys av traditionen – kulturkritik – har Gadamer och Derrida i Heideggers efterföljd skrivit mycket.

Heidegger spänner bågen högt. Hans ambitioner är inte föraktliga. Tyvärr kan han knappast sägas ha levt upp till dem. De svar han ger oss på de sex frågor jag angivit är alla svar som vi återfinner på andra ställen i vår tradition. Om inte traditionella, så är svaren alls inte originella, och dessutom oftast summariska och skissartade. Som så ofta i filosofin är det hos Heidegger synen på filosofin, själva angreppssättet, som är intressant snarare än de resultat som presteras.

3. Filosofisk antropologi och ontologi

Under inflytande från Husserl och Heidegger formulerar Sartre i sina tidigare arbeten ett program för en filosofisk antropologi, dvs en undersökning av människan som kan ligga till grund för ett empiriskt-psykologiskt studium av henne. Tanken att varje empirisk vetenskap förutsätter en uppfattning om sitt studieobjekt som inte själv kan motiveras empiriskt är central i fenomenologin från Brentano och Husserl. *Sein und Zeit* kan i mycket stor utsträckning läsas som ett försök att formulera en sådan grundläggande människouppfattning.

I opposition mot traditionen säger sig Heidegger vilja betona att människan inte är ett föremål, ett ting. Att Heidegger anklagar vår västerländska

tradition för att "göra människan till objekt" (för att tala med Sartre) kan förefalla märkligt med hänsyn till denna traditions centrala distinktion mellan kropp och själ, materia och ande. Men Heidegger menar att detta själsbegrepp formats i analogi med vår uppfattning om föremål. När den mekaniska världsbilden tränger fram visar sig detta genom att själen då blir lika mekaniserad som materien, den uppfattas som en behållare för ett maskineri av tankar, sinnesintryck och känslor. Den placeras "intill" en värld av objekt, eller "i" denna värld, som ett objekt intill eller i ett annat. Själens när allt kommer omkring samma rums-tidsliga karaktär som vi tänker oss föremålen ha. Liksom senare hos Ryle är det hos Heidegger Descartes som gärna får utgöra representant för denna mekanisering av människan. Kanske är detta väl inte helt rättvist. När Sartre upprepar Heideggers argumentation mot uppfattningen om medvetandet som ett objekt, som ett rum i vilket mentala innehåll ryms, mot vad han kallar "immanensillusionen", så är det Hume som angrips, medan Descartes i stället ses som en föregångare till Sartres egna idéer om medvetandets genomskinlighet.

Enligt Heidegger präglar vår felaktiga människouppfattning inte bara vårt tänkande och empiriska vetenskapande om människan, utan också det språk vi använder när vi talar om människor. Termer som "människa", "själ", "medvetande" är alla belastade av traditionens objektivering av människan, vilket gör det svårt att använda dessa termer utan att falla offer för denna olyckliga tendens. Heidegger väljer därför att undvika dessa termer. Detta är ett mycket vanligt filosofiskt drag. Vi finner det hos positivisterna (Carnap) som pläderar för formalisering och hos marxisterna (Adorno) som vill undvika reifiering. Heidegger anför de vanliga skälen och hänvisar till en typiskt romantisk (Herder) teori om språket och människans beroendeställning till språket. Språk och tänkande går hand i hand. Likaväl som det i antiken, enligt Heidegger, fanns ett föredömligt tänkande så fanns där ett föredömligt språk. Det språk som skall ersätta vårt förtingligande tal om människan kan därför inte väljas godtyckligt. Heideggers alternativa sätt att tänka om människan är samtidigt ett alternativt sätt att tala om henne. I *SuZ* verkar Heidegger tro att detta alternativ kan vaskas fram ur det tyska språket, men ur ett konkret språkbruk fjärran från filosofins fackterminologi. Senare kommer han att ty sig alltmer till grekiskan, till fragment från Parmenides och Herakleitos, och avhandlingar kommer att byggas upp kring tolkningen av enstaka sådana fragment.

I stället för "egenskaper", "kategorier" hos "människan", "medvetandet" eller "själens" talar Heidegger om "Daseins existentialer". ("Dasein" är hos Heidegger en term med många konnotationer. Att vara "da" ("här") innebär att ha en plats, en utgångspunkt från vilken världen ses,

och termen "Dasein" uttrycker därför människans "intentionalitet". Det verkar klokast att inte alls söka översätta denna term, eller att söka en så intetsägande översättning som möjligt, varför inte "människan". "Daseins väsen är existens" säger Heidegger, och existentialerna sammanfattar detta väsen. Existentialerna uttrycker därför människans "sätt att vara".) Daseins förhållande till världen är inte ett förhållande mellan två föremål, det är ett "vara-i världen", vars analys Heidegger ägnar ca en tredjedel av *SuZ*. I allmänhet innebär Heideggers alternativa människouppfattning en omskrivning av att människan har egenskaper till att Dasein är på ett visst vis. Dasein är dessa existentialer och de är Dasein. Dasein *har* inte ångest, Dasein *är* ångest. Allt för att vi skall undvika fällan att början tänka oss Dasein som *någonting*, som ett ting, ett föremål, som har egenskaper. I stället för att säga t ex "när vi människor har ångest, så ångslas vi inför" så säger Heidegger "när ångesten ångslas så ångslas den inför". Men Heidegger finner knappast i tyskan det uttryckssätt han söker. Ofta verkar avsikten vara att få oss att uppfatta människor, etc som relationer eller processer snarare än föremål, men tyskan förmår inte hålla föremålstänkandet borta. Intressant är att notera att det uttryckssätt Carnap angrep som exempel på otillåten substantivering, "das Nicht nichtet", av Heidegger valts just för att markera att "intet" inte är ett föremål.

I *SuZ* utvecklar Heidegger sin människouppfattning i två steg. Första delen centreras kring en lång diskussion av Daseins förhållande till världen. Två grundläggande existentialer sammanfattar detta förhållande: "vara-i-världen" och "omsorgen". Den förra vävs så småningom in i den senare. I den andra delen är det tiden eller "tidsligheten", som Heidegger säger, som får karakterisera Dasein. Denna människouppfattning borde vid det här laget vara tillräckligt välkänd som den "existentialistiska" för att inte kräva en utförligare presentation. Heidegger gör en betydelsefull systematisk insats, men huvudelementen i hans antropologi är knappast nya. Kants transcendentala deduktion med tiden på central plats, Hegels utredning av självmedvetandet, Kierkegaards analyser av det subjektiva, Nietzches övermänniskoideal, Husserls intentionalitetsbegrepp och tidsfunderingar, gestaltpsykologins målinriktade handling, Schelers pragmatism, Diltheys hermeneutik – allt detta och mer därtill vävs samman till en trovärdig och fascinerande karakteristik av människan som subjekt. Heidegger bidrar med såväl träffande psykologiska iakttagelser som slående formuleringar. Men det är hans förmåga att sammanfatta, att systematisera alla dessa element och "grunda" dem i Daseins tidslighet som imponerar. Heidegger "härleder" existentialerna, "vara-i-världen", "omsorgen", "befintligheten", "förståelsen", "skulden", "döden", "samvetet", etc ur en grundläggande existential, "tidsligheten". Dasein är tidslig-

het, och alla de andra existentialerna uttrycker endast på olika sätt detta faktum. Dasein är inte tidslighet *och* omsorg, utan möjligen tidslighet som omsorg, etc.

Tillsammans ger oss dessa existentialer en dramatiserad version av en människouppfattning som var aktuell i tysk filosofi vid tiden för publikationen av *SuZ* (1927). Omsorgen och vara-i-världen ger oss en syn på människans relation till världen som är besläktad med pragmatismens. Samtidigt utgör dessa existentialer en version av fenomenologins intentionalitetsbegrepp. Världen är, enligt Heidegger, en värld av verktyg, ett "användningssammanhang". Vår användning av världen är primär i förhållande till vårt betraktande av den. Världen är "tillhands" snarare än "förhanden", som Heidegger uttrycker det. Existentialerna vara-i-världen och omsorgen innebär inte bara att människan inte kan uppfattas som ett föremål i världen vid sidan av andra föremål, utan även att föremålen själva inte kan uppfattas på detta sätt. Vår världs gränser är gränserna för vår användning. Vår värld begränsas av våra avsikter med den, våra planer, vår förmåga. Vi studerar och förstår ett fenomen i en kontext som utgörs av ett användningssammanhang. Heidegger talar om dessa kontexter som "utkast". Ett fenomen förstås, får sin mening i och av ett sådant sammanhang, utkast. Meningen hos ett fenomen är ett utkast som gör fenomenet begripligt. Heidegger menar att det alltid finns ett korrekt sätt att förstå ett fenomen, att det finns ett utkast som avslöjar fenomenet som det verkligen är, att varje fenomen har en *sann* mening.

Heideggers pragmatism har sina rötter i den tyska traditionen. Han ger inget intryck av att ha förstahandskännedom om den amerikanska pragmatismen. Men de tankegångar som Peirce, James, och Dewey utvecklade i USA hade sina rötter i den tyska idealistiska filosofin och levde kvar i denna tradition. Vi finner dem hos Hegel, Marx, och Nietzsche, och de är, bland annat genom Schelers arbeten, aktuella i Tyskland på 20-talet när *Sein und Zeit* skrevs.

Pragmatism formulerar, dock utan att kunna lösa det, ett intressant problem. Pragmatismen växer fram ur den tyska idealistiska traditionen och delar med denna tradition uppfattningen att ett fenomen aldrig kan förstås helt förutsättningslöst. Ett fenomen avslöjar sig inte genom att blott och bart visa sig. Förståelse av det kräver en insats från den förståendes sida, ett arbete. Ett objekt förstås, får en mening, genom att vi fastställer vad det kan användas till, vad vi kan göra med det, vilka behov det kan tillfredsställa. Eventuellt kan ett fenomen förstås genom att relateras till andra fenomen, men stoppunkten är för pragmatism inte en upplevelse utan ett beteende eller möjligen ett behov. Mot en teori om språkförståelse som för fram upplevelser i kraft av vilka yttranden förstås, hävdar pragmatismen att en sådan teori förblir innehållslös med mindre förståelsen av

upplevelserna själva förklaras. Men kan inte samma invändning riktas mot pragmatismen? Vad är det för visst med beteende eller behov, eftersom vår förståelse av fenomenen kan grundas däri? När man väl har börjat söka förutsättningar för förståelse verkar det bli svårt att stanna. Vi skall se längre fram vad Heidegger har att bidra med på denna punkt.

När självmedvetandet görs till tema för en antropologi ligger det nära till hands att som Hegel skilja mellan det subjektiva, individuella, levande, konkreta hos människan och det objektiva, allmänna, döda, abstrakta hon får del i genom uppfostran och utbildning. Denna distinktion återfinns i olika versioner hos Kierkegaard, Nietzsche och Freud. Hos Heidegger introduceras temat genom frågan "Vem är Dasein?" och svaret "Först och främst och för det mesta de andra eller "man"." Terminologin för tankarna till George Herbert Meads teori om den generaliserade andre. Kanske är Meads version av självmedvetande-teorin, vilken formuleras ungefär samtidigt med det att *SuZ* skrivs, den teori som mest liknar den som finns i *SuZ*. Hos Mead finner vi inte bara pragmatismen, en om Heideggers påminnande teori om människans relation till världen, och den generaliserade andre, utan även ett mycket starkt betonande av tidens betydelse vid förståelsen av människan, universum, och människans relation till universum.

När Heidegger diskuterar "tidsligheten" gör han det, som så ofta, genom att utgå ifrån en traditionell uppfattning. Enligt denna är tiden den fysikaliska tiden, ett enhetligt flöde av tidpunkter i vilket händelser inträffar. Mot denna objektiva tidsuppfattning ställer Heidegger en mer subjektiv. Till att börja med blir denna tidsuppfattning begriplig mot bakgrund av den tidigare utvecklade pragmatismen. Om den värld vi lever i är ett användningssammanhang, avgränsad av vår aktivitet så kommer vår värld att få en struktur där det som redan är gjort och inte längre kan ändras skiljs från de möjligheter vi fortfarande har, vad som väntar oss och från det som vi kan göra något åt direkt. Genom att bestämmas av vårt handlande får världen, ja hela vår tillvaro, en sådan triadisk struktur. Enligt detta sätt att se det är pragmatismen grundläggande och tidsligheten, med sin triadiska struktur förflutet, närvarande, framtid, att betrakta som en konsekvens av vårt handlande. Om detta är det sätt Mead försöker förstå tiden, genom att så härleda den ur en teori om handling, så verkar Heidegger till slut vilja göra tvärtom. För Heidegger är denna triadiska struktur mer grundläggande än pragmatismen: tiden kan inte förstås i termer av handling, utan tvärtom måste handlingen förstås i termer av tiden. I den andra delen av den nu föreliggande versionen av *SuZ* skjuts pragmatismen i bakgrunden, och till slut grundas första delens fundamentala existensial, omsorgen, i tidsligheten.

Vad är då tid eller tidslighet, enligt Heidegger? Genom att utgå från en

beskrivning av Dasein som handlande blir det för Heidegger enkelt att introducera tidsbegreppet. Det senare kan förstås i termer av det förra. Men när senare vi uppmanas att vända på steken verkar det som om vi blir lämnade med ett schema och ingenting annat. Blir tiden mer än en tom triad när vi försöker förstå den som primär i förhållande till vårt handlande? Kanske är detta en missuppfattning av vad Heidegger menar med att omsorgen grundas i tidsligheten. Kanske skall inte detta grundande uppfattas så att tidsligheten kan begripas oberoende av omsorgen. Om man försöker något sådant betyder inte det att man gör tiden till något objektivt, till en ram i vilken handlingen sedan kan inpassas? Men det är svårt att undvika misstanken att Heidegger i andra delen av *SuZ* verkligen faller på eget grepp. I vilket fall som helst lämnar han läsaren med en "tidsteori" som inget annat är än en tom triad av förflutet, närvarande, framtid, som läsaren sedan själv på bästa sätt får fylla med innehåll, om man inte räknar det innehåll som de övriga existentialerna bidrager med när de grundas i tidsligheten.

Sammanfattningsvis kan följande sägas om Heideggers antropologi, som den utvecklas i *SuZ*. Den byggs upp kring två teman. I första delen presenteras en pragmatisk syn på människan och hennes relation till världen. I andra delen är det människans tidsbundenhet som ligger till grund för en presentation av sådana teman (existentialer) som död, ångest, ansvar, val, skuld, samvete, egentlighet-oegentlighet, beslutsamhet. Människans pragmatiska karaktär grundas i existencien omsorg. Denna existencien grundas i sin tur i tidsligheten. Vid en första anblick förefaller det omvända förfarings sättet rimligare och förenligt med en genomförd pragmatism. Heideggers val antyder att han i grund och botten egentligen inte alls är pragmatist.

4. Metoden

I *Sein und Zeit* säger sig Heidegger vilja använda sig av en fenomenologisk metod. Han vill som han uttrycker det "gå till sakerna själva". Man kan undra hur detta val av metod är förenligt med valet av uppgift, och det i all synnerhet vad gäller den sjätte av de frågor som angavs ovan. Hur kan en fenomenologisk metod möjliggöra ett svar på frågan "Vad är det att vara?"? Fenomenologin presenteras ju ofta som en metod vars resultat är neutrala i metafysiskt hänseende. Men när fenomenologin tas på allvar vill man gärna karakterisera såväl metoden som objekten för den fenomenologiska verksamheten, och denna karakteristik kräver metafysiska ställningstaganden. Som regel hamnar fenomenologin i någon form av idealism, ofta utan att vilja erkänna detta. Idealismen kan undvikas genom att

metoden förtunnas till ett cartesiskt ”när jag upplever något helt klart och tydligt kan jag inte ta miste”. Men ett sådant förtunnande rimmar illa med ambitionen och anspråken hos Husserl, Heidegger och Sartre. Vi ser också hur de alla tre hamnar i idealismen.

Den fenomenologiska metoden motiveras kunskapsteoretiskt på samma sätt som Descartes motiverade sitt tvivel. Genom att gå till vad som verkligen visar sig för vårt medvetande – fenomenen – undflyr vi traditionens förvrängningar av verkligheten. Heidegger är i *Sein und Zeit* fortfarande imponerad av denna möjlighet, av den fenomenologiska metoden. Samtidigt är Heidegger emellertid influerad av ett rimligare sätt att behandla traditionen och dess kunskapsteoretiska roll: hermeneutiken. Enligt hermeneutiken är Cartesii tvivel orimligt, omöjligt. Förståelse förutsätter förförståelse, för att inte säga förutfattade meningar och fördomar, och dessa tillhandahålls av traditionen. Gadamer karakteriserar förhållandet mellan den cartesiska metoden och hermeneutiken som förhållandet mellan upplysningstidens tro på förnuftet och romantikens tro på historien, förhållandet mellan ett förnuft utanför historien och ett förnuft i historisk utveckling. Heidegger är i *Sein und Zeit* genomgående oklar på denna punkt. Egentligen kan han aldrig sägas välja metod. Kanske skall *SuZ* ses som det ofullbordade verk det är, och då kan kanske metoddiskussionerna i det tolkas på följande sätt.

Kravet på säkerhet är fortfarande starkt hos en Heidegger som håller på att bryta sig loss från Husserl. Detta krav på kunskapens apodikticitet (”absoluta säkerhet”) ifrågasätts aldrig i *SuZ*, och det är detta krav som ställer till problem. Kravet tänks tillfredsställas genom en fenomenologisk metod à la Husserl; undersökningarna i *SuZ* med tillflykten till filosofisk naivism undan traditionen har denna karaktär. Men samtidigt introduceras en helt annan metod – den hermeneutiska – vad gäller den analys av traditionen som förutskickas i *SuZ*. Den hermeneutiska metoden kan endast artificiellt förenas med krav på apodikticitet. Genom att ha den sanna förförståelsen blir ens förståelse också sann.

Problemet uppstår alltså när Heidegger vill uppfatta fenomenologin som en hermeneutisk metod; när fenomenologin uppfattas som tolkning. Man skulle kunna hoppas på att detta resulterat i en rimligare fenomenologi. Men så är inte fallet. I stället är det hermeneutiken som i *SuZ* görs orimlig.

En vanlig anmärkning mot fenomenologin är att det som utges för att vara en fenomenologisk beskrivning i själva verket är formulerandet av teorier. Fenomenen visar sig i en teoretisk förklädnad som inte kan avlägnas utan att fenomenen själva försvinner. Att uppfatta fenomenologin som en hermeneutisk metod borde innebära att ta denna kritik ad notam. I stället för att göra detta försöker Heidegger hålla fast vid fenomenologins

särställning, vilket som jag ser det inte bara skapar utan också måste tyda på förvirring.

Heidegger verkar inte ta fenomenologin på allvar som en någotsånär precist angiven metod för studiet av medvetandet och dess innehåll. När fenomenologi endast karakteriseras med slogans av typen ”till sakerna själva” och ges en hermeneutisk touch samtidigt som apodikticitets-kravet bibehålls, får man intrycket av en filosof ointresserad av metod. Descartes såg åtminstone problemet för en fenomenologisk metod att nå ”utanför” medvetandet, även om hans Gud som inte bedrar kanske inte var en förstklassig lösning. Heidegger verkar också se problemet (*SuZ*, avsnitt 61 och 62), men det närmaste han kommer en lösning är slogans påminnande om Kierkegaards ”subjektiviteten är sanningen”.

5. Kunskapsteori

Heidegger verkar, som vi redan har sett, utveckla två metoder, två teorier om kunskap i *SuZ*. Låt oss se närmare på hur de förhåller sig till varann. Om man ägnar sig åt filosofisk antropologi är det inte underligt att man hamnar i en situation som Heideggers. En teori om kunskap formuleras som en förutsättning för projektet, som ett svar på frågan: ”Vilken är antropologins metod?”. En annan teori växer fram som ett element i den antropologiska teorin. Människans kognitiva förmåga måste ges en plats i varje antropologi. Problem uppstår naturligtvis om teorierna är olika eller rentav oförenliga. Det förefaller som om Heidegger i *SuZ* skaffar sig sådana problem.

Problemet med två teorier om kunskap blir ett problem för varje antropologi, men speciellt för en med filosofiska ambitioner av den typ som fenomenologin utmärks av, dvs ambitionerna att formulera en första filosofi. Om utgångspunkterna inte får ifrågasättas måste studiet av människans kognitiva förmåga resultera i den kunskapsteori som från början förutsätts vid detta studium. Om kunskapsförmågan anses grundläggande för människan kommer därför utformandet av metoden samtidigt att utgöra en del av utövandet av verksamheten som sådan. Det är därför inte helt rättvist att, som ibland görs, beskylla fenomenologer för att ägna sig åt preliminära uppgifter av typ att tala om vad fenomenologi är snarare än att göra fenomenologi. Den förra verksamheten är en del av den senare.

Heidegger inleder *SuZ* med att diskutera metodfrågor. Han kallar sin metod ”fenomenologisk”, men vad det innebär antyds bara med hjälp av slogans och mycket allmänna uttalanden. Inga försök görs att som Husserl laborera med reduktioner, men trots allt är det en typ av reduktivt förfarande Heidegger vill använda sig av. Vår kunskap om människan skall

växa fram ur ett studium som måste börja i vår vardagliga uppfattning av oss själva och vårt förhållande till andra människor och världen. Visserligen är denna "naturliga attityd" genomsyrad av traditionens missuppfattningar och förtingliganden, men den innehåller trots allt, menar Heidegger, sanningen om människan. Vi vet vilka vi är, egentligen, även om traditionen har förvillat oss och fått oss att tillfälligtvis glömma det. Denna moderna, kanske av kristendomen färgade, version av Platons återerinningslära gör på mig ett lika absurt intryck som den ursprungliga versionen. Att Heidegger hemfaller åt detta mycket romantiska tema ger oss en första antydning om i vilken tradition han står. Heideggers intresse för vardagsmänniskans uppfattningar om sig själv och världen motiveras alltså av att dessa innehåller den kunskap, om än oartikulerad, som vi söker. På detta sätt blir det möjligt för Heidegger att beskriva sin fenomenologiska metod som "hermeneutisk", som en fråga om tolkning. Med denna platonska kunskapsteori i botten blir Heideggers intresse för Platons sanningsteori och grottnytt begripligt. Om den filosofiska antropologin, för att nå fram till en korrekt uppfattning om människan, "endast" behöver tränga igenom den slöja av traditionella missuppfattningar som för oss själva döljer en kunskap som vi i själva verket har, då ligger det kanske inte så långt borta att se sanning som ett "avslöjande". Då begriper vi hur Heidegger tänker, men hur han kan tänka så är svårare att begripa.

Den fenomenologiska metod Heidegger säger sig använda är, i ett väsentligt avseende, så olik Husserls metod att det är vilseledande att som Heidegger tala om "fenomenologi". Husserl röjer liksom Descartes undan traditionens uppfattningar för att få se hur fenomenen i sig själva är beskaffade. Heidegger röjer undan traditionen för att komma åt en mer ursprunglig kunskap som vi alla har. Husserl bekymras av en tradition som ständigt lägger sig i hans studium av fenomenen. Heidegger bekymras av en tradition som ständigt lägger sig i hans tolkning av denna vår ursprungliga kunskap. Husserls problem verkar vara en fråga om koncentration. Heidegger ställs snarare inför ett hermeneutiskt problem.

Tidigare har jag nämnt de två vägar Heidegger skisserar och använder sig av för att nå ett svar på sina frågor: en fenomenologisk undersökning av den filosofiskt naiva människans syn på sig själv och sin relation till omvärlden och en filosofihistorisk analys av den västerländska traditionens syn på människan och hennes relation till omvärlden. Nu visar det sig att dessa två vägar är mycket lika. De försöker båda två tränga igenom traditionens uppfattningar till en mer ursprunglig kunskap. De är båda hermeneutiska till sin karaktär. Den ena vägen utgår ifrån att vi egentligen vet vilka vi är och hur vi förhåller oss till omvärlden, men att denna kunskap dolts för oss av vårt inlemmande i traditionen. Den andra vägen utgår ifrån att vi i västerlandet en gång visste, men att utvecklingen sedan

tagit en olycklig vändning och att vi därför inte längre vet.

Med användande av denna romantiska, fenomenologisk-hermeneutiska metod skisserar Heidegger en människouppfattning vilken bland annat innehåller en teori om hur människor vinner kunskap. Denna teori smälter samman pragmatiska och hermeneutiska element till en fungerande enhet. Enligt det pragmatiska temat underställs kunskapen handlingsplaner, projekt, eller "utkast". (I den mån pragmatismen får ge vika för ett mer strukturellt synsätt när "tidsligheten" tar över, så verkar "utkasterna" förlora sin handlingsplans-karaktär.) Utkasten är i grunden praktiska, men det finns också teoretiska utkast. De senare förutsätter dock i någon bemärkelse de förra. Vårt uppfattande av världen är primärt praktiskt. Hur vi uppfattar världen, vilken värld vi lever i bestäms av våra utkast. Företeelser i världen förstås i relation till de utkast som inbegriper dem. Meningen hos en företeelse är det utkast inom vilket företeelsen hör hemma. Utkasten avslöjar verkligheten för oss om de är sanna. De döljer verkligheten för oss om de är falska. Sanningsbegreppet definieras till och med i termer av avslöjande i Heideggers teori. Detta innebär att Newtons mekanik (för att använda Heideggers eget exempel) blev sann när den formulerades ("kastades ut"). Hur man skall förstå en sådan sannings-teori återkommer jag till i nästa avsnitt.

Det hermeneutiska temat hör mycket nära samman med det pragmatiska i Heideggers teori. Enligt en hermeneutisk tes växer vår förståelse av en företeelse alltid fram ur en förförståelse av fenomenet ifråga. Förförståelsen är det utkast mot bakgrund av vilket företeelsen förstås. Somliga utkast är falska, dvs de leder oss vilse och döljer sanningen för oss. Det blir därför väsentligt att vi kan skilja mellan sanna och falska utkast, mellan sann och falsk förförståelse. Detta problem verkar Heidegger ta förvånande lätt på. Han borde, tycker man ta det på allvar eftersom han menar att den förförståelse vi som vardagsmänniskor har av oss själva, när vi väl befriat oss från traditionens missuppfattningar, är sann och därför kan tas som utgångspunkt för utformandet av en sann människosyn. För att nå fram till denna sanna förförståelse måste vi befria oss från alla traditionens missuppfattningar. Hur är det möjligt? Heidegger ställer frågan, men svaret förefaller minst sagt lättsinnigt.

Som människor kan vi leva egentligt eller oegentligt. När vi lever oegentligt lever vi oövertänkt, dominerade av konventioner som vi aldrig ifrågasätter eller ens lägger märke till. Vi gör som alla andra, och fattar egentligen aldrig egna beslut eller tar eget ansvar. Lever vi så, då döljer vi sanningen om oss själva för oss själva.

När vi lever egentligt lever vi övertänkt, "beslutsamt", och tar ansvar för våra handlingar och vårt liv. När vi lever så flyr vi inte undan sanningen om oss själva och våra existensvillkor. Genom att vara egentliga når vi

fram till den sanna bilden av människan. Så enkelt är det alltså. ”Subjektiviteten är sanningen”, för att använda Kierkegaards uttryck. Försöken att utforma en filosofisk antropologi genom att utgå ifrån vardagsmänniskans ursprungliga kunskap om sig själv och sitt förhållande till omvärlden kommer att leverera apodiktisk kunskap förutsatt att fenomenologien-hermeneutikern i sitt studium inte rubbas ur sitt beslutsamma, egentliga tillstånd.

Att vara egentlig innebär alltså att våga se sanningen om sig själv som människa. Och det är såklart av väsentlig betydelse när det gäller att utforma en antropologi. Men hur förhåller det sig med annan typ av kunskap? Hur avgör vi om ett utkast är sant, en förståelse äkta, när det gäller att förstå ett skeende i naturen eller att lösa praktiska och teoretiska problem? Pragmatismen föreslår här kriterier som alla bottenar i ett lyckande/misslyckande när det gäller att uppnå avsedda mål. Heidegger förefaller upphöjt ointresserad av detta problem, eller också menar han verkligen att även detta löses genom distinktionen egentlig-oegentlig.

6. Sanningsteori

När Brentano lade grunden för fenomenologin tog han avstånd från den klassiska korrespondensteorin för sanning med motiveringen att den jämförelse det där talas om är motsägelsefull och obegriplig. Istället försökte han formulera en evidensteori för sanning. Heidegger delar Brentanos skepsis inför möjligheten av den nödvändiga jämförelsen, men hans alternativ till korrespondensteorin ser något annorlunda ut. Alternativen till korrespondensteorin brukar ibland förkastas med motiveringen att de är teorier om hur man avgör om något är sant eller inte, snarare än definitioner av sanningsbegreppet. I själva verket är det naturligtvis ofta så att teorierna just är försök till definitioner, men att de representerar olika ontologiska uppfattningar. Heidegger hävdar till exempel att korrespondensteorin endast är ett uttryck för vår västerländska traditions ontologiska förfall. Med objektifieringen av människan har följt en syn på hennes förhållande till världen som gör korrespondensteorin självklar. Kunskap uppfattar vi (som Wittgenstein i *Tractatus*) som en bild av världen. Ju mer lika världen våra bilder är, desto sannare är de. Modeller, teorier, påståenden, föreställningar, omdömen är alla bilder. Att tala om kunskap innebär alltså att tala om tre element: vi, våra modeller och världen. För Heidegger är detta synsätt ett utslag av vår tendens att objektifiera, och han försöker förklara hur en sådan kunskapsteori kommit att uppfattas som självklart riktig. Men själv kan han inte acceptera korrespondensteorin med dess dubbling av värld och kunskap om värld annat än som en bekväm

förenkling av en mera fundamental och radikalt annorlunda sannings-teori. Själv menar han att när vår vilja att objektifiera avslöjats, kommer människans förhållande till världen inte längre att uppfattas som en sådan dubblering. Som så ofta när han söker alternativ, söker sig Heidegger här tillbaka till det antika Grekland och menar att "aletheia", det grekiska ordet för sanning, som redan hos Aristoteles definieras som överensstämmelse, ursprungligen hade betydelsen "avslöjande", "avtäckande".

När sanning uppfattas som avslöjande, innebär detta enligt Heidegger att vi, våra modeller och världen inte längre uppfattas som tre objekt. Heideggers försök att avvisa alla försök att förtingliga människan, är samtidigt ett försök att förändra vår uppfattning om vår kunskap och världen på liknande sätt. Världen är inte någonting som betraktas utifrån. Världen är ett användningssammanhang i vilket människorna ingår och agerar, ja, människorna är dessa användningssammanhang. Det är därför orimligt att skilja människan och hennes kunskap från denna värld. Människan är denna värld. Den värld hon ingår i eller är, är antingen sann (avslöjad) eller falsk (täckt). Att finna sanningen betyder inte att formulera en modell (teori) som stämmer med världen, utan att förändra (avslöja, avtäcka) världen och samtidigt sig själv. Sanningssökandet är praktiskt. Detta avslöjande verkar innehålla två moment som Heidegger inte riktigt håller i sär.

Dels tycks avslöjandet innebära urval, diskriminering, själva strukturendet av en värld. Dels verkar det röra sig om att genomskåda en felaktig världsuppfattning, att se världen som den verkligen är efter att ha tagit en allmänt spridd, ytlig uppfattning för godo.

Det första momentet gör att Heidegger kan tala om sanning som någonting som endast tillkommer oss människor; en förmåga som är typiskt mänsklig.

Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist (SuZ, s 226). ('Det gives' sanning endast i den mån och så länge som tillvaro är. Det varande är upptäckt endast när tillvaro är, och det är upplåtet endast så länge som tillvaro är. Newtons lagar, motsägelseprincipen, ja varje sanning över huvud taget, är sanna blott så länge tillvaro är. — Richard Matz' översättning, Varat och tiden, Doxa, 1981.)

Det andra momentet gör det möjligt för honom att tala om sanning i termer av den typiskt existentialistiska distinktionen egentlig — oegentlig. Han kan med Kierkegaard hävda att "subjektiviteten är sanningen". Detta kan han också göra genom att på sitt typiska sätt leka med det tyska språket. Aletheia, avslöjande, blir på tyska "erschlossenheit". Den egent-

ligt existerande kännetecknas av beslutsamhet, ”entschlossenheit”. Dessa termer kan uppfattas som betydelselika, trots att de normalt sett inte alls är det. Heidegger skulle hänvisa till en ursprunglig förståelse av deras innebörd. Att existera egentligt innebär därför för Heidegger att inte sluta sig, att förbli öppen för sina framtida möjligheter, att inte bli ett objekt, att våga se sanningen, att vara öppen för den, att inte fly sin frihet, att inte låsa sig. Till syvende och sist är det därför människans frihet som möjliggör något sådant som sanning.

Heidegger bekymrar sig mycket litet om vad som gör ett enskilt påståen- de sant eller falskt. Det är de stora greppen som intresserar honom – valet av utgångspunkt, kategorisystem, utkast. Hans tankar om sanning avser det fall där alternativen är få, där det inte är fråga om arbete att nå fram till sanningen som fastmera koncentration, allvar, oförvillad blick, men där- emot inte kreativitet. Att vara i sanning, som Heidegger skulle säga, innebär att vår värld är identisk med den verkliga världen. Att vara i osanning betyder att inte leva i den verkliga världen. När allt kommer omkring skulle man därför kunna säga att Heideggers teori är en form av korrespondensteori. Vad som är av intresse i Heideggers sanningsdiskus- sion rör inte korrespondensteorin som sådan, utan den ontologi den som regel åtföljs av – representationsteorin.

7. Metafysik

Heidegger är en romantisk filosof, och det är han redan i *SuZ*. Visserligen blir det romantiska draget tydligare efter 1930, vilket gör att man gärna talar om en vändpunkt (”Kehre”) i Heideggers tänkande vid denna tid; hänvisningarna till romantikens filosofer/poeter blir efter 1930 allt fler och betydelsefullare. Men det romantiska temat finns i *SuZ* – se hur Herder kallas in när omsorgen skall beskrivas och relateras till tiden (s 198) – även om det förblir i bakgrunden och i viss mån döljs av i tiden mer aktuella strömningar. Det är ett romantiskt tema som är temat för *SuZ*, liksom för allt Heideggers filosoferande. Med detta tema är vi framme vid den sista av de frågor jag inledningsvis angav, den fråga som Heidegger själv säger sig vilja besvara, frågan efter varats mening.

Vilket är då det romantiska temat? Jo, det klassiska temat från filosofins gryning, frågan efter alltings uppkomst eller urgrund, *arche*. Plågade av den världsbild som upplysningen levererat sökte sig romantikerna i Tyskland under 1700-talets sista årtionden tillbaka till denna klassiska fråga på jakt efter en enande princip för människa och natur. Detta sökande resulterade i två kategorier av svar. Man valde mellan Dionysos och Apollon som Nietzsche så fyndigt uttryckte det. Å ena sidan fanns det en

mer emotionellt inriktad grupp av poeter och tänkare som kanske kan sägas utgöra kärnan i den romantiska strömningen. Dessa fann en enande princip i dunkla krafter av typen ”glädje”, ”en universell medkänsla”, ”ett universellt liv”, ”ödet”, och liknande formlösa (”dionysiska”) krafter som tänktes genomsyra hela universum. Schopenhauer och Nietzsche är sentida efterföljare till denna riktning inom romantiken. Schopenhauers ”vilja” och Nietzsches ”vilja till makt” är försök att besvara frågan om alltings uppkomst eller urgrund. Men det finns inom romantiken ett helt annat slags svar, ett svar som kanske uppvisar större likheter med antikens svar än dessa dunkla krafter. Den mest betydelsefulla versionen av detta svar finner vi hos Hegel, enligt vilken den enande principen i universum inte är så mycket känsla som fastmer (ett ”apolloniskt”) förnuft. I Hegels världsande, begrepp eller förnuft får vi en modern version av antikens logos-tanke. Det förefaller nu som om vi med viss rätt kan hävda förekomsten av båda dessa varianter i Heideggers filosofi. Låt oss se hur de skymtar redan i *SuZ* (för att sedan utredas dunklare i senare arbeten).

I första hälften av *SuZ* presenteras en pragmatisk människosyn, kunskapsteori och ontologi av det slag som låg i tiden när boken skrevs. Men det finns antydningar som går utöver pragmatismen redan i detta avsnitt i boken. I den andra hälften, där tiden introduceras, tonas också pragmatismen ned och ett helt annat synsätt växer fram. I den första hälften är det främst Heideggers behandling av ett flera gånger återkommande problem som rimmar illa med en pragmatisk helhetssyn. Detta problem diskuterar Heidegger bland annat genom att rikta kritik mot Dilthey och Scheler (s 210f). Dessa filosofer, som uppenbarligen betytt mycket för Heidegger, anklagas för att vilja grunda vår verklighetsuppfattning i våra behov eller vår vilja. Mot ett sådant försök anför Heidegger att behov och vilja inte kan tjäna som grund, utan i stället själva behöver grundas. Existentialen omsorg, i kraft av vilken vi människor har en värld kan, enligt Heidegger, inte uppfattas som ett motivationsbegrepp, eller grundas i sådana begrepp. Tvärtom måste dessa begrepp grundas i omsorgen (s 194). Men vad är då omsorg? Det förefaller finnas två mycket olika svar på denna fråga i *SuZ*. Det ena svaret dominerar första hälften av boken. Det andra svaret dominerar den andra. Dessa två svar svarar mot de två varianter jag ovan urskilde i det romantiska tänkandet.

Vad romantiken fann tilltalande i den antika världs bilden var föreställningen om ett harmoniskt universum bestämt av en ordnande princip (logos) i kraft av vilken universum är meningsfullt, och i termer av vilken universum kan begripas. Men romantiken förmådde inte på allvar återuppliva (om den nu är något annat än en myt) denna föreställning. Resultatet blev en kompromiss i form av den tyska idealismen enligt vilken visserligen universum är meningsfullt och begripligt, men endast på be-

kostnad av att subjektiveras. Heidegger förblir i denna romantisk-idealiska tradition. Hans pragmatism är ett försök att visa hur något sådant som en meningsfull, begriplig värld är möjligt. Världen är ett användningssammanhang. Föremålen i världen förstås som element i sådana sammanhang, där de genom att inta olika platser visar sig ha olika funktioner, vara olika. Hur blir då denna strukturering av en värld möjlig? Vad är grunden för detta användningssammanhang, denna ordnade värld? Vilken är den ordnande principen (logos) eller den kraft som åstadkommer allt detta?

Den amerikanska pragmatismen söker liksom Dilthey och Scheler förklaringsgrunden i människans behov, drifter, vilja. Världen blir verklig, och får sin struktur, genom det motstånd den gör mot vår vilja. Och det kan förefalla rimligt att stanna här, men pragmatismen blir knappast någon verkligt intressant teori just genom att den stannar här. Det verkar som om den fråga som ställs om världen – ”Hur är den möjlig?” – lika väl måste ställas om våra behov, vår vilja. Heidegger försöker också gå längre och ställa den senare frågan. Det första svaret han ger är intetsägande: Människans värld konstitueras när hon försöker tillfredsställa sina behov. Hon måste tillfredsställa sina behov för att bevara sin existens. Men sedan är det stopp. Behoven kan grundas i existensens ”försinegenskull” (”Worumwillen”). Men vad denna dunkla kraft är får vi inte veta. Världen blir möjlig genom att människan är omsorg, och omsorgen kan föras tillbaka på någon slags självbevarelsedrift eller kanske bättre självtillräcklighet hos människans existens. Enligt denna tolkning blir *arche*, alltings ursprung eller urgrund, en dunkel kraft i människan jämförbar med Nietzsches ”vilja till makt”. Senare kommer tesen att människan existerar för sin egen skull att, i Heideggers tänkande efter 1930, utvecklas till att innebära att hon existerar för sitt varas skull, eller för varats skull. Knytningen till människan försvinner då, och människan hamnar i skuggan av varat, denna dunkla kraft som liksom Nietzsches ”vilja till makt” ligger bakom allt.

Den andra tolkningen av omsorgen är mycket olik den första. Uppenbarligen är det den tolkningen som dominerar *SuZ*. Geom hela boken betonar Heidegger Daseins strukturella karaktär. Det verkar som om denna strukturalism till slut tar överhanden över pragmatismen. Vår värld blir möjlig genom våra ”utkast”. Våra utkast, våra handlingsplaner, bestämmer den värld vi lever i, ger den dess struktur. Tidigare har jag identifierat utkast och handlingsplaner, men när Heidegger utreder existentialen utkast verkar den bli något som möjliggör planer snarare än själva planen. Vad som gör planerandet möjligt är Daseins ”tidslighet”. Denna tidslighet är inget annat än en struktur, möjligheten av en struktur. För Heidegger är förutsättningen för människan, för en värld, för kunskap,

etc denna tidslighet, denna struktur. Förutsättningen, grunden för att det kan finnas något sådant som omsorg är denna struktur. Ja, i grund och botten är omsorgen denna struktur.

Heidegger *upprepar* frågan ”Vad är meningen hos varat?” Varför frågar han efter meningen hos varat, och inte efter varat självt? Vad är detta för slags fråga? Att Heidegger menar sig upprepa den måste innebära att den ställts förut, och att vi kan förstå vad Heidegger menar genom att studera tidigare versioner av frågan.

Det för filosofiska svaret på frågan är ett teologiskt svar. När denna värld tänks skapad av en gud, kan med ens många frågor besvaras:

- (a) Vad är det att vara, finnas till?
- (b) Vilken är grunden för allt som finns, ur vad har det uppstått, i kraft av vad finns det till?
- (c) Hur kan denna värld begripas? Vad håller den samman, vad gör den till en värld?
- (d) Varför finns denna värld? Vilket är dess ändamål?

Alla dessa frågor, och kanske fler därtill, ryms i den av Heidegger till tema utnämnda frågan. De filosofiska svaren till dessa frågor i vår tradition kan alltid ges en teologisk form. Variationer i svaren motsvarar ganska väl variationer i vår gudsuppfattning. Frågan efter varat är med detta synsätt frågan efter gud. Kanske är det en anledning till att den känns så främmande i vår tid. Detta föranleder några kommentarer:

Ju mer gud antropomorfiseras desto torftigare blir svaren på dessa frågor. Denna tendens att göra varat till ett föremål och gud till en person är vår kulturtraditions grundläggande misstag menar Heidegger. I dag är vi så vana vid en värld utan gud, eller vid en värld med en personlig gud, att vi inte längre begriper den fråga Heidegger vill ställa.

För Heidegger är det väsentligt – ja, ibland verkar det vara det enda han vill ha sagt – att varat inte kan förstås som ett föremål. Han anklagar hela vår filosofiska tradition från Platon och framåt för att göra detta misstag. Genom att göra detta misstag har vår tradition okritiskt accepterat ett mycket torftigt och otillfredsställande svar på den grundläggande frågan om varat. Att en strukturerad värld är möjlig kan inte begripas genom hänvisning till något ”världsligt”. Skillnaden mellan varat och enstaka varanden – Heidegger talar om den ”ontologiska differensen” – är den skillnad vi måste begripa. Vi måste förklara hur denna skillnad är möjlig. Det är det som är frågan efter varat: ”Hur kommer det sig att det finns någonting alls snarare än ingenting?”.

I *SuZ* är identiteten vara = gud inte märkbar. Först i senare arbeten blir den tydlig. Detta innebär inte att Heidegger blir ”religiös”. Som Hegel och Nietzsche erkänner han den tradition han tillhör och dess uttrycksmedel.

När Nietzsche utropar ”Gud är död!” är det övervinnandet av metafysiken som annonseras.

När filosofin växte fram i Grekland ställdes frågan: ”Vad är alltings urgrund (arche)?” av Thales m.fl. Vi kallar dem ”naturfilosofer” men deras naturbegrepp liknade knappast vårt. Deras svar på frågan om urgrunden förlade den till naturen själv, inte till ett ”bortom” naturen. Tendensen att förlägga grunden utanför världen genom att använda sig av någonting i världen som upphöjs, uppträder enligt Heidegger redan med Platon. Urgrunden blir ett objekt, eller en person vid sidan av en värld av objekt och personer.

Heidegger frågar efter varats mening. Mening är enligt Heidegger den horisont, den kontext, det utkast mot bakgrund av vilket något kan förstås. Meningen hos en företeelse är ett avslöjande utkast, ett utkast som låter oss förstå företeelsen som den i sanning är. *SuZ* slutar med frågan om tiden är varats mening, efter det att tidsligheten har konstaterats vara Daseins varas mening. Genom att på detta sätt tala om mening lämnar Heidegger en vaghetszon. Kan Dasein förstås i termer av tidslighet, *som* tidslighet. Är varat tid?

8. Sammanfattning

Inledningsvis försökte jag sammanfatta Heideggers budskap med frasen ”Platon valde fel paradigm”. Jag förutskickade svar på frågorna vad Heidegger kunde mena med detta, vilket paradigm Platon skulle ha valt, och vilket paradigm Heidegger skulle föredra. Har dessa svar levererats?

Objektsbegreppet har förvisso varit centralt i vår filosofiska tradition. Detta innebär inte att det inte varit omdiskuterat, tvärtom. Heidegger menar dock att det sedan Platon inte förekommit något reellt ifrågasättande av detta begrepp, någon allvarligt menad analys. Visserligen har diskussionen rasat om vad som förtjänar att kallas objekt, men varje ontologi har, menar Heidegger, som utgångspunkt valt storheter av objektskaraktär. Vad ligger då i detta traditionella objektsbegrepp, enligt Heidegger? Jo, föreställningen om något ”närvarande”, något här och nu existerande, dvs något självständigt, något som för sin existens inte är beroende av något förflutet eller framtida eller något frånvarande. I sin senare filosofi använder Heidegger just termen ”närvaro” för att sammanfatta innehållet i vår traditions föreställning om objekt. I *SuZ* skymtar denna användning, men det är en annan term, ”förhandenvarande”, som där står i förgrunden. Dessa termer är Heideggers egna och kanske blir det enklare att förstå vad han menar genom att välja en term som hör till vår tradition. En term som ligger nära till hands är ”absolut”. Att ett objekt är

”absolut” innebär att det är självständigt, att det för sin existens och sina egenskaper är oberoende av andra objekt och deras egenskaper. Det är denna ”absolutism” Heidegger angriper i vår filosofiska tradition, varhelst den uppträder. Att uppfatta de materiella objekten som absoluta innebär att helt förlora känslan för ontologins frågor. Att uppfatta de materiella objekten som relativa ett absolut subjekt är inte mycket bättre. Att uppfatta såväl materiella objekt som subjekt som relativa ett absolut vara innebär endast att envist hålla fast vid objektbegreppet. Den naiva realismen som uppfattar världen med dess objekt som absolut är inte mer naiv än den naiva subjektivism som uppfattar mentala fenomen som absolut givna för ett inspekterande medvetande.

Såväl pragmatismen som strukturalismen kan, om vi läser Peirce och Saussure, uppfattas som angrepp på en mycket vanlig absolutism. Enligt Peirce är ett objekt summan av de effekter det har när det utsätts för påverkan. Enligt de Saussure är ett objekt (tecken) summan av sina relationer till andra objekt. Enligt dessa synsätt förutsätts andra objekt för att ett objekt skall vara vad det är. I *SuZ* leker Heidegger med båda dessa tänkesätt som vi har sett. Problemet för Heidegger är emellertid att ingen av dessa, Peirce och Saussure, är tillräckligt radikala i sina angrepp på absolutismen. Liksom tidigare debattörer av objektbegreppet åstadkommer de endast en förskjutning av tyngdpunkten. De materiella objekten relativiseras visserligen hos Peirce liksom tecknen hos de Saussure, men endast för att grundas i någon form av absoluta storheter. De upprepar alltså, enligt Heidegger, vår traditions misstag att alltid vilja förklara allting i termer av absoluta objekt, något närvarande, något förhanden. Men vad är då alternativet till detta misstag? Vad kan utgöra grund som inte har denna karaktär? Heidegger ställer frågan på följande sätt: Att det finns någonting sådant som en strukturerad värld med objekt och människor måste förklaras genom hänvisning till en gemensam grund till allt detta. Grunden är någonting annat än det som skall grundas. Denna skillnad mellan grund och det som skall grundas kallar han den ”ontologiska differensen”. Frågan blir hur denna differens är möjlig. Tyvärr, har jag inte lyckats avgöra om han alls har något svar på denna fråga. Min misstanke är dock att han inte har något svar. Inte heller verkar det finnas ett svar hos Derrida som menar sig ta vid just här och som gör ”differensen” till sitt grundbegrepp. Men det är en annan historia.

Martin Heideggers *Sein und Zeit* publicerades första gången 1927 i *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, och finns sedan dess utgiven i många obetydligt förändrade upplagor på Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Den finns som *Being and Time* i en hygglig översättning till engelska av John Macquarrie och Edward Robinson utgiven i Oxford av Basil Blackwell, 1962. En bättre översätt-

ning, gjord av Joan Stambaugh, är på väg. Ett lovande smakprov på denna översättning finns i *Martin Heidegger: Basic Writings* redigerad av David Farrell Krell, London: Routledge & Kegan Paul, 1978. Nu finns *SuZ* också i en lite besynnerlig översättning till svenska av Richard Matz: *Varat och tiden*, Lund: Doxa, 1981. Matz har lagt ned mycket möda på att översätta *Sein und Zeit* till en svenska som återger Heideggers behandling av tyskan. Han har gjort en beundransvärd insats, men översättningen kunde, tror jag, blivit mer lyckad om Matz följt den hermeneutiska maximen att ta större hänsyn till den tradition Heidegger står i än till Heideggers våldförande på denna tradition. Heidegger står, som jag försökt visa, säkert i vår västerländska filosofiska tradition. Att han själv i *Sein und Zeit* tror sig vara synnerligen originell och anser sig behöva en originell språkdräkt bör man, tycker jag, betrakta som ett utslag av ett ungdomligt övermod inte alls ovanligt bland filosofer. Matz' översättning hade tjänat på att "normaliseras", och detta hade kunnat göras utan att idéinnehållet i *SuZ* förvanskats, ungefär som Stenius kunde skriva om *Tractatus*, ett annat av ungdomligt övermod präglad verk, utan att förvanska.

Sociobiologi

1. Bakgrund

Vetenskapshistorien ger knappast exempel på någon mera lyckad och djärv hypotes än Darwins utvecklingslära. Efterföljande upptäckter inom genetiken har bara bestyrkt den ytterligare. De har också gjort det möjligt att formulera teorin mera konsekvent och ekonomiskt. Idéer om ärftlighet av förvärvade egenskaper har kunnat uppges. Själva variationsidén och ärftlighetsidén, som båda hade en oklar status hos Darwin själv, har kunnat skärpas till. Fortfarande görs upptäckter inom genetiken vilka tycks bestyrka Darwins hypotes. Något som kan betecknas som "neodarwinism" är i svang. Neodarwinismen är just en snäv och ekonomisk tolkning av Darwins ursprungliga idé, kompletterad med olika uppslag hämtade ur modern genetik.

Utvecklingslärans djärvhet ligger i öppen dag. Inte nog med att den omöjliggjorde lutheransk bokstavstro och naturreligion. Den riktade också ett grundskott mot olika idéer av humanistiskt slag, vilka förutsatte att det var något *speciellt* med människor.

Redan innan Darwin publicerade *Om arternas uppkomst* så var socialdarwinismen (i Spencers tappning) på tapeten. Det var naturligtvis lockande att försöka dra moraliska och politiska slutsatser av utvecklingsläran. Sådana slutledningsförsök hade vitt skilda förtecken, radikala och konservativa. Idag är socialdarwinismen i stort sett passé. Men neodarwinismen har gett upphov till ett slags modern parallell till socialdarwinismen. "Sociobiologi" är den moderna beteckningen. Den står för en tankeströmning som tycks vinna terräng och som förtjänar att kritiskt granskas.

Den moderna sociobiologins fader är Edward O Wilson. I boken *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) formulerar han huvuddragen i neodarwinismen och i ett slutkapitel söker han dra vissa moraliska och politiska lärdomar av den. I boken *On Human Nature* koncentreras hela intresset till *en* art, människan, och försöken att spekulera om moraliska och politiska konsekvenser är mera genomförda och samtidigt mer nyanserade. Wilson bygger alltså på nya rön inom utvecklingsläran och genetiken då han utvecklar sin sociobiologi. Han är emellertid en mycket vidlyftig tänkare,

som gör bestämda uttalanden på mängder av områden. Det gör att hans böcker är en dålig grund för den som mer specifikt vill veta vad den nya utvecklingsläran går ut på. Här är Richard Dawkins bok *The Selfish Gene* den självklara källan. Boken är populär, rakt på sak och välskriven. De viktigaste filosofiska arbetena på området är nog Michael Ruses *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (som särskilt behandlar vad jag kallar "neodarwinismen") och Peter Singers *The Expanding Circle* (som särskilt uppehåller sig vid sociobiologin). En intressant antologi är *The Sociobiology Debate* redigerad av Arthur L Caplan. Denna antologi ger oss en inblick i såväl den historiska som den aktuella debatten.

I denna artikel ska jag teckna huvuddragen i den nya utvecklingsläran, neodarwinismen. Jag ska också kritiskt granska Edward O Wilsons försök att dra moraliska slutsatser av neodarwinismen, särskilt i hans nyare och mer nyanserade arbete *On Human Nature*.

2. Neodarwinism

Darwin visste inget om gener. Det gjorde det svårt för honom att förklara uppkomsten av en slumpmässig variation av egenskaper och beteenden hos individer inom ett släkte. Och även om han hade ett vagt hum om ärftlighet, så kände han alltså inte till dess genetiska förklaring. Den teori han omfattade, om ett slags blandning av föräldrarnas egenskaper hos avkomman, ledde honom i själva verket på avvägar. Den fick honom att tro att förvärvade egenskaper kunde ärvas, en "skönhetsfläck" på hans egen framställning av utvecklingsläran. I neodarwinismen spelar gener en nyckelroll. Människor, träd, krokodiler, alla är vi överlevnadsmaskiner för gener. Darwin tänkte sig att de individer som var bäst anpassade till sin miljö överlevde och förde sina överlägsna anlag vidare. Det kom *nära* sanningen, säger neodarwinisten, långt närmare än många sentida idéer om *arternas* kamp om utrymmet, men det var inte helt adekvat uttryckt. Det är mellan *generna* kampen för tillvaron rasar.

Vad är då en gen?

Människor – tex – består i grova tal av ett tusental miljoner miljoner celler. I var och en av dessa celler (i stort sett) finns en för individen typisk DNA-struktur. Byggstenarna i denna struktur är fyra, desamma för alla djur och växter. Kombinationen är unik för individer (med undantag för enäggstvillingar) och densamma i alla kroppens celler. DNA-molekylerna är ordnade i kromosompar, 23 par hos människor, i normala fall. Vid celledelning reproduceras dessa kromosompar. Strukturen är oförändrad, alltifrån det att vi bestod av en cell, till det att vi bestod av två, fyra, åtta, osv upp till de miljardtals celler, som vi i dag som vuxna människor består

av; kopieringen sker i huvudsak utan att några misstag görs. Kromosomerna är bärare av ett "program" för hur respektive cell ska konstrueras (och även för hur de andra ska se ut).

Varje kromosom har vi erhållit intakt från någon av våra föräldrar. Teoretiskt är det möjligt att studera vilken som helst av våra celler och att där plocka ut 23 kromosomer som kommer från våra fäder och 23 kromosomer som kommer från våra mödrar. Vid en viss position på kromosomen finns DNA-strukturer som bestämmer egenskaper av ett visst slag. Båda kromosomerna i ett kromosompar har anlag för samma typ av egenskap på samma position (fast i många fall för olika anlag). På en viss position finns alltså t ex anlag för ögonfärg, kanske anlag för blå ögon i den ena kromosomen och anlag för bruna i den andra.

Vid normal celldelning reproduceras alltså kromosomparen intakta. När könsceller bildas däremot ett urval av 23 kromosomer. I en mening är urvalet slumpmässigt. Kromosomer bryts sönder och sätts samman på ett slumpmässigt sätt. Samtidigt är mekanismen sådan att varje kromosom i varje könscell kommer att innehålla något anlag för varje typ av egenskap. Kromosomen som helhet (i könscellen) kan inte spåras tillbaka till *en* av föräldrarna till den individ i vilken könscellen bildats men de olika *anlagen* har en sådan bakgrund, t ex anlag för ögonfärg från fadern, anlag för näsform från modern o s v. Vid befruktningen av ett ägg blir kromosomuppsättningen återigen komplett med 23 par. Se där mekanismen för variation bland egenskaper, som Darwin saknade insikt om! Den kompletteras stundom genom mutationer, förändringar av arvsmassan, oftast med förödande effekt för bäraren av den, i sällsynta fall med resultatet att individens anpassning till miljön förbättras.

Var kommer då generna in i bilden? Kromosomerna är synliga som tvinnade strängar i mikroskop. DNA-molekylerna kan vi göra oss modeller av. Generna är renodlade teoretiska storheter – och dessutom abstrakta. De konkretiseras i form av bitar av kromosomer (ibland hela kromosomer, ibland mycket små bitar) som är tillräckligt långlivade för att kunna tjäna som enheter vid naturligt urval. Men de konkreta bitarna av kromosomerna överlever inte celldelningen. En gen har "överlevt" om den har en *kopia* i en annan cell, d v s om den andra cellen rymmer anlag för samma egenskaper och beteenden som den förra. Vi kan identifiera generna uteslutande genom att iaktta deras effekter vid cellbygget. Ja, även att vi skulle kunna göra detta är en sanning med modifikation. Det är i huvudsak omöjligt att göra reda för något sådant som den genetiska basen för vår benbyggnad. Men *skillnader* mellan sådant som benlängd kan förklaras med förekomsten av olika gener hos olika individer.

Enligt neodarwinismen är det alltså gener som kämpar för att överleva. En gen med god trohet vid kopiering och sådan att den ger upphov till

beteenden väl anpassade till miljön, får stor spridning i sin arts "genpool". Den konkurrerar ut gener vilka ger upphov till beteenden som är sämre anpassade till miljön liksom gener med låg kopieringstrohet. Också mycket små fördelar ifråga om anpassning och kopieringstrohet ger utslag på lång sikt. Evolutionen verkar på mycket lång sikt.

Gener kan alltså beskrivas som i en överförd bemärkelse "själviska". Det ställer den nya darwinismen inför problem. Hur kan man förklara sådant som altruism? Om de gener överlever och mångfaldigas som resulterar i beteenden vilka befrämjar just de egna genernas överlevnad på andras bekostnad, hur kan då altruistiska beteenden alls uppkomma? Tidigare hade altruism ofta förklarats med vaga hänvisningar till omsorg om *artens* bästa. Sådant tal var främmande för Darwin, som satte individerna i centrum. Det är också främmande för konsekventa neodarwinister. Den individuella genens själviskhet är utan avseenden på artens eller gruppens bästa. Hur kan då altruismen förklaras? I huvudsak i termer av vad som på engelska kallats "kin altruism". Jag ska i fortsättningen bruka uttrycket "nepotism".

3. Nepotism

Neodarwinismen förutsäger inget om individers motiv, men väl att individer ska handla så som de *skulle* ha handlat om de varit välinformerade och syftat till att maximera överlevnadsmöjligheterna för de egna generna. Måste det inte innebära att individer alltid agerar aggressivt mot andra? Nej, uppenbarligen inte. Aggressivitet kan vara ett sätt att ge spridning åt de egna generna, men i många fall är andra beteenden mer på sin plats. Vi måste här hålla i minnet att gener är abstrakta storheter. Våra gener finns inte bara hos oss själva. Våra barn och våra föräldrar delar dem med oss i stor utsträckning. Antag att du har en gen för någon ovanlig egenskap, t ex rödhårighet. Sannolikheten för att en av dina föräldrar ska ha den är 50%, densamma som sannolikheten för att ett av dina barn ska ha den. Det är alltså rationellt för dig att ta en viss risk för att du själv ska dö om du därmed räddar t ex ditt barn. Är du själv för gammal för att föda (upp) fler barn är det gen-rationellt för dig att ta en stor risk för att något öka möjligheten av att dina barn överlever. Neodarwinismen förutsäger alltså inte någon absolut själviskhet i individernas beteende, snarare en konsekvent genomförd *nepotism*. Ju närmre besläktad med dig en individ är, desto större risk vad gäller din egen säkerhet kan du förväntas ta för att rädda honom. Graden av släktskap kan beräknas med en enkel formel. Sannolikheten för att en person, *A*, ska ha en ovanlig gen gemensam med en person, *B*, beräknas på följande vis. Lokalisera först en gemensam

förfäder till A och B . Om A och B är kusiner så har de t ex en mormor/farmor gemensam. Beräkna generationsavståndet på följande sätt. Börja med A , vandra uppför släktrådet och räkna varje led tills du når den gemensamma förfadern och klättra sedan på samma sätt ned till B . Om A och B är kusiner är avståndet uppenbarligen 4. Upphöj därefter $1/2$ till 4 (generationsavståndet). Då får då ett mått på sannolikheten för att A och B ska ha den ovanliga genen gemensam. Sannolikheten tycks alltså vara $1/16$. Är A och B helkusiner kompliceras dock beräkningen något. De har inte bara mormor/farmor gemensam utan också morfar/farfar. Därmed måste sannolikheten för att genen ifråga ska finnas hos dem båda multipliceras med 2. Den är i så fall $1/8$. På liknande sätt kan sannolikheten för att en sällsynt gen som du har ska finnas hos din sysling beräknas till $1/32$ och hos din pyssling $1/128$. Vi ser att släkskap är något som "klingar av" mycket snabbt.

Viss skenbar altruism kan alltså förklaras som exempel på nepotism. Föräldrar som uppoffrar sig för sina barn, syskon som vårdar sig om varandra, djur och människor som delar födan de infångat bland sina närmaste maximerar överlevnadsmöjligheterna för de egna generna. Men *all* altruism tycks inte vara av det här slaget. Också när det gäller främlingar händer det att vi betar oss på ett sätt som förefaller gynna överlevnaden av andras gener på bekostnad av våra egna. Hur kan sådana iakttagelser förenas med neodarwinismen?

4. Ekvilibriepar

Om jag vill ha barn med en viss kvinna och finner att jag har *en* rival så kan det ur nepotistisk synpunkt vara klokt av mig att slå ihjäl honom. Men har jag *många* rivaler kan en mera finurlig strategi vara att låta dem slå ihjäl varandra. Nepotismen behöver alltså inte leda till öppen aggression i alla lägen. Vilka typer av beteenden är då att förvänta?

I spelteori talar man om att strategier bildar ekvilibriepar. Antag att två personer, A och B , befinner sig i en spelsituation. Båda har att välja mellan två handlingsalternativ, A_1 och A_2 respektive B_1 och B_2 . Hur de än handlar tvingas B betala något till A . Hur mycket B måste betala beror på vilka handlingar A och B utför. Varken A och B vet hur den andre handlar, bara att han konsekvent söker tillvarata sina egna intressen. Utfallen av de respektive handlingsalternativen kan återges på följande sätt, där siffrorna anger vad B betalar till A i de olika fallen:

	B_1	B_2
A_1	2	2
A_2	1	3

Om A och B är rationella så kan de förväntas göra handlingarna A_1 respektive B_1 . Detta par av "strategier" är vidare i "ekvilibrum".

Det är rationellt för A att göra A_1 eftersom han vet att han får minst 2 av B om han gör A_1 ; gjordé han A_2 skulle han riskera att få endast 1. Och beslutsteorin lär att ett beslut under osäkerhet bör utformas så att risken minimeras. B vet att gör han B_1 så behöver han inte betala mer än högst 2. Gör han däremot B_2 så riskerar han att få betala 3.

(A_1, B_1) är ett ekvilibriepar, dessa strategier är i "jämvikt". Då B räknat ut att det är rationellt för A att göra A_1 så är det inte något skäl för B att ändra sin strategi. Och då A räknat ut att det är rationellt för B att göra B_1 så är det inte något skäl för A att ändra sin strategi. Ingen har något att vinna på en sådan manöver. Men det är inte i alla spelsituationer det finns ekvilibriepar. Antag att situationen i stället hade varit följande:

	B_1	B_2
A_1	3	1
A_2	2	4

För A är det rationellt att göra A_2 . Då får han minst 2 av B . För B är det rationellt att göra B_1 . Då behöver han högst betala 3 till A . Men då A inser att B nog gör B_1 så försöker han sannolikt dra B vid näsan. Han gör i stället A_1 och får 3 av B . Om B emellertid genomskådar A :s manöver svarar han med B_2 och behöver bara betala 1. A förutser också detta drag och svarar med A_2 för att få 4 av B osv, osv.

Det finns inte något ekvilibriepar i den situation som nu beskrivits. Beslutsteoretikern von Neumann har emellertid visat att det i *alla* spel av den typ som här beskrivits finns ekvilibriepar – *om vi också tillåter blandade strategier*. Vi låter A och B välja, inte bara mellan A_1 och A_2 respektive B_1 och B_2 utan också mellan slumpmässiga (vägda) blandningar mellan dessa alternativ. A kan t ex singla slant om huruvida han ska göra A_1 eller A_2 och B kan kasta tärning om huruvida han ska göra B_1 eller B_2 och göra B_1 om ettan eller sexan kommer upp och B_2 i annat fall. Då kan ingen dra den andre vid näsan.

Bruket av sådana blandade strategier kan förefalla absurt i enstaka fall. Tanken svindlar ju faktiskt om man betänker att det enligt beslutsteoretikerna kan vara rationellt för de styrande i Vita Huset och Kåren att singla slant om huruvida de ska utlösa kärnvapenkrig eller ej. Vid *uppregade* spel (något som är uteslutet då det gäller kärnvapenkrig) kan idén om blanda-

de strategier framstå som rimligare.

Maynard Smith har introducerat beslutsteoretiska idéer av det här slaget i neodarwinismen. Dawkin ger en del exempel i *The Selfish Gene* på hur de kan fungera vid evolutionistiska förklaringar. Då har tanken om att t ex A vid upprepade spel singlat slant om hur han ska göra i det enskilda fallet ersatts med antagandet om att olika individer konsekvent tillämpar de olika strategierna samtidigt som de är representerade i en population i olika proportioner, hälften av A -individerna gör A_1 , hälften gör A_2 o s v. Vi ska se på några konkreta exempel.

5. Evolutionistiskt stabila beteenden

Antag att det i en given population av manliga individer finns två möjliga sätt att förhålla sig i kampen om kvinnor. Antingen är man en "hök" eller också en "duva". Att vara "hök" innebär att man då man möter en rival attackerar denne och, om han slår tillbaka, kämpar tills man vunnit eller besegrats (blivit svårt sårad). Att vara "duva" innebär att man, då man möter en rival, attackerar denne. Om han svarar på attacken med att slåss på allvar tar man till flykten. Om inte burrar man upp sig, ser hotfull och stöddig ut, men slåss inte på allvar. Möts en hök och en duva vinner höken. Duvan flyr utan strid. Möts två hökar slåss de tills en skadas svårt medan den andre segrar. Möts två duvor uppträder båda stöddigt och hotfullt, men ingen strid uppstår. De blåser upp sig för varandra tills en av dem tröttnar, den andre avgår med segern.

Låt oss nu anta att de olika utfallen av konfrontationer av den typ som beskrivits har bestämda värden, ytterst relaterade till hur det går med spridningen av de egna generna. Antag att det är värt 50 att vinna en strid, 0 att förlora den, -100 att skadas allvarligt och -10 att slösa bort tid på att hota och se stöddig ut. Den som samlar många poäng i sina konfrontationer med andra får stor spridning på sina gener. Den som samlar få poäng får liten spridning.

Antag att vi har en population med bara duvor. När de möts blir det näst intill ändlösa ställningskrig. Vinnaren får 50 för sin vinst men måste betala 10 för det utdragna ställningskriget. Förloraren förlorar 10. Vinner duvorna sina strider i hälften av fallen så blir deras genomsnittliga netto +15 per konfrontation.

Antag att en mutation inträffar och att en hök dyker upp bland duvorna. Han vinner varje strid utan ansträngning och får ett netto på +50 i varje strid. Hans gener sprider sig snabbt i populationen. Men då de spritt sig kan den enstaka höken inte vara säker på att alltid möta en duva. Ibland möter han hökar. Antag att alla blivit hökar. Nu är varje strid en fråga om

att vinna eller försvinna. Vinner man hälften av sina strider så är nettoutfallet i genomsnitt -25 per strid. Dyker det upp en enstaka duva i *den* populationen så klarar den sig fint. Han förlorar alla strider, men hans netto i genomsnitt är 0 per strid, bra mycket bättre än hökarnas -25 . Hans gener sprids på nytt. Uppenbarligen finns det ett ekvilibrium någonstans där en viss mängd duvor "balanserar" en viss mängd hökar. Proportionerna är i själva verket, med de värdeantaganden som gjorts, $5/12$ duvor och $7/12$ hökar.

På liknande sätt kan bestämda proportioner mellan män och kvinnor i en population förutsägas, mellan män och kvinnor med erotiskt "fria" respektive "försiktiga" förhållningssätt o s v. Och, vilket är av stort intresse i detta sammanhang, på så vis kan fall av *altruism* förutsägas, också då altruismen inte direkt tar sikte på bärare av de egna generna (nepotism).

6. Beräknande beteende

Det är omvittnat att apor brukar hjälpa till att avlusa varandra. Hur ska sådan altruism förstås? Den tycks gå utöver den rena nepotismen.

Tänk på en population där alla hjälper alla med avlusningen. Så vore det i den bästa av alla världar. Men antag att en mutation inträffar som resulterar i individer som låter sig avlusas utan att återgälda de tjänster de vederfars. Deras bedrägliga gener sprids snabbt. Om det bara är värt mer att bli avlused än vad det kostar att avlusa någon annan så undantränger de bedrägliga generna till sist fullkomligt de hjälpsamma. Tänk t ex på en situation där hälften är hjälpsamma och hälften bedrägliga. Det genomsnittliga utbytet för såväl hjälpsamma som bedrägliga kommer att vara lägre än genomsnittet för en population med idel hjälpsamma individer. Inte desto mindre så klarar de bedrägliga sig bättre än de hjälpsamma. De åtnjuter samma förmåner som de hjälpsamma, men betalar inga av kostnaderna dessa får bära. Då populationen består av 90% bedrägliga och 10% hjälpsamma är det genomsnittliga utbytet mycket lågt. Kanske utplånas hela populationen därför att vissa parasiter får härja näst intill fritt. Kanske har vissa arter gått under på detta sätt. Men bevisligen inte alla. Apor hjälper faktiskt varandra med avlusningen. Hur ska det förstås? Är det trots allt ett exempel på att omsorg om *artens* bästa förekommer? Det vore förödande för neodarwinismen om så vore fallet. Den har också ett annat svar i beredskap. En *tredje* strategi är möjlig. Vi kan tänka oss att en muterad gen ger upphov till följande *beräknande* beteende. Du plockar löss från främlingar och individer som har återgäldat dina tjänster i det förflutna men inte från individer som visat sig vara bedrägliga. Ett sådant beteende förutsätter en viss förmåga att känna igen andra och att minnas

hur de betett sig i det förflutna, med andra ord ett visst mått av intelligens.

I en population med hjälpsamma och beräknande individer är det omöjligt att avgöra vem som är av endera slaget. Alla plockar löss från alla. Bland idel bedrägliga individer går en enstaka beräknande individ liksom en hjälpsam individ under. Kan beräknande individer bara uppnå en viss andel av populationen, så tränger de emellertid undan en bedräglig minoritet. De beräknande plockar löss från varandra medan de bedrägliga i allt större utsträckning blir avslöjade och utfrysta.

Såväl det bedrägliga som det beräknande beteendet är evolutionistiskt stabilt. Då det bedrägliga beteendet på ett tidigt stadium tenderar att bli dominerande i en population riskerar denna att gå under. Det hindrar inte de bedrägliga från att *få* överhanden och att *behålla* den. Men i *existerande* populationer kan man alltså förvänta att beräknande gener ska vara i majoritet och det är alltså, om neodarwinisterna har rätt, beräknande beteende vi brukar beteckna som "altruism". Genuin altruism, vad jag här kallat ett hjälpsamt beteende, liksom en konsekvent genomförd bedräglig hållning, förekommer endast hos minoriteter (där den bedrägliga minoriteten håller den hjälpsamma i schack och där den hjälpsamma håller den bedrägliga vid liv – en ödets ironi om något!).

Så ser i grova drag den neodarwinistiska hypotesen ut. Den är som sagt konsekvent framställd av R Dawkin. Wilson *närmar* sig Dawkins ståndpunkt, men lämnar märkvärdigt nog och utan några i mitt tycke vägande argument, ett *visst* utrymme också för art- och gruppselektion. Denna "avvikelse" hos Wilson får emellertid ingen betydelse för det fortsatta resonemanget och jag ska för enkelhets skull bortse ifrån den i min fortsatta framställning.

7. Biologi och moral

Med "sociobiologi" förstår Wilson *det systematiska studiet av den biologiska basen för alla former av socialt beteende hos alla slags organismer inkluderande människan* (*On Human Nature*, s 16, från vilken alla följande Wilsoncitat är hämtade). Det är emellertid främst det han haft att säga om neodarwinismens betydelse för förståelsen av den mänskliga moralen, som väckt debatt. På detta ska jag också koncentrera min undersökning i fortsättningen och lämna övriga delar av sociobiologin utan kommentar. Wilson har också väckt mycken förargelse genom att vildsint angripa allsköns åskådningar och teorier inom samhällsvetenskaperna såsom varande i strid med "den vetenskapliga materialismen". Den vetenskapliga materialismens kärna är, menar Wilson, en "evolutionistisk epik" med följande innehåll. *Fysikens lagar är förenliga med de biologiska och sociala vetenskaperna och*

sådana att de kan förenas till länkar i kausala förklaringar; liv och medvetande har en fysikalisk bas; världen som vi känner den har utvecklats från tidigare världar underkastade samma lagar; den synliga delen av universum är idag överallt föremål för materialistiska förklaringar. Denna epik kan utan begränsningar tänjas i olika ritningar, men dess mest svepande utsagor kan inte slutgiltigt bevisas (s 201). Denna materialistiska mystik ska jag lämna utan annan kommentar än att den rimligen måste vara förenlig med tex en materialistisk historieuppfattning. Wilsons ständiga tjuvnyp mot marxister och andra radikaler begrundas aldrig sakligt i hans framställning och de placerar sociobiologin i en onödigt dålig dager.

Wilson hoppas på en "etikens biologi" som ska "möjliggöra valet av en djupare förstådd och varaktig kod av moraliska värden" (s 196). Hur tänker han då?

Uppenbarligen ser Wilson "etik" som en uppsättning beteenden med, delvis, genetiska orsaker. För de flesta moralfilosofer är ett sådant språkbruk litet speciellt. Om vi bortser ifrån mycket konsekventa värdenihilister så brukar nog moralfilosofer i allmänhet förstå "etik" som i första hand en uppsättning teorier (om vad som gör handlingar rätt och fel, om vad som har egenvärde osv). Tanken att en evolutionistisk förklaring av vårt moraliserande skulle lösa etikens problem framstår därmed som lika orimlig som tanken att en evolutionistisk förklaring av vårt matematiska tänkande skulle lösa några matematiska problem. Men kanske är det ändå något speciellt med moralen. Kanske får en ökad förståelse av vårt moraliska beteende något slags moraliska konsekvenser. Låt oss fundera över hur det skulle kunna gå till.

Socialdarwinismen kännetecknades av tanken att evolutionen i sig var värdefull. Mera utvecklat sågs som bättre. Jag utgår ifrån att ett sådant synsätt inte kräver något särskilt bemötande. Redan Darwins samtida, T H Huxley, tog bestämt avstånd ifrån det och kom, i uppsatsen "Evolution and Ethics", som finns avtryckt i *The Sociobiology Debate*, nära att hävda dess motsats:

Vad som väntar den mänskliga rasen är en beständig kamp för att, i opposition mot naturtillståndet, upprätthålla och förbättra konsten att organisera samhället politiskt. I och genom denna kamp har människan möjlighet att utveckla en värdig civilisation, förmögen att beständigt upprätthålla och förbättra sig själv, tills utvecklingen av vårt klot har hunnit så långt på sin nedåtgående bana att den kosmiska processen åter får övertaget; ännu en gång kommer naturtillståndet att vara förhärskande på ytan av vår planet (s 34, min övers).

Men socialdarwinismen kan tolkas svagare och på ett sätt som nog vinner många sociobiologers gillande idag. "Bör" implicerar "kan" brukar det ju heta. Att vi *inte* kan utföra en viss handling tycks därmed innebära att vi inte har någon plikt att utföra den. "Kan inte" implicerar "behöver inte".

I den mån sociobiologer kan påvisa att vissa handlingar, som vi trots att moralen påbjuder, är omöjliga för oss att utföra, så kan vi därmed konstatera att vi faktiskt *har* rätt att underlåta dem. Att ett beteende har en genetisk *grund* (eller "bas", som Wilson brukar skriva) behöver dock ej betyda att det är nödvändigt. *Allt* beteende har ju i en mening en genetisk "grund". Utan våra gener funnes vi inte och gjorde vi inte de handlingar vi gör. Det intressanta är emellertid om vår genetiska konstitution, vår "natur", *utesluter* vissa alternativ för oss i vårt handlande. Kan neodarwinismen tex påvisa att män inte bara *är* horbockar utan *måste* vara det (oavsett uppfostran och miljö) och att kvinnor inte bara *låter* sig förtryckas utan *vingas* därtill av drag i sin genetiskt bestämda natur, så *har* män rätt att vara horbockar och kvinnor *får* låta sig förtryckas. Skulle neodarwinismen kunna påvisa sådana nödvändiga beteenden hos människor så skulle den implicera, inte att dessa beteenden var önskvärda, men ändå att de var moraliskt acceptabla. Så såg nog de mer sofistikerade socialdarwinisterna på saken. Människan är ond av naturen, lärde de, och har inget annat val än att kämpa med sin nästa. Vad säger då sociobiologerna om saken?

8. Människans natur

Neodarwinismen har inte mycket att säga om människans natur. Människor är, liksom träd och krokodiler, överlevnadsmaskiner för gener. Av det följer emellertid inget bestämt för hur vi ska bete oss. Samhällsvetare, etnografer mfl kan lära oss något om hur vi faktiskt beter oss i olika situationer. Neodarwinismen förklarar i vissa fall *varför*.

Mänskligt beteende är uppenbarligen mycket flexibelt. Genetiskt likartade varelser kan, beroende på historiska omständigheter, bilda jägar- och samlarsamhällen och samhällen med mikrodatorer och genmanipulation. En allmän restriktion för vårt beteende tycks dock vara möjlig att härleda ur neodarwinismen. Vi tycks inte vara mäktiga ett genuint altruistiskt beteende. Det som syns vara sådant beteende är antingen utslag av nepotism eller också av beräkning. Att kräva att folk ska handla genuint altruistiskt blir därmed poänglöst. Om "bör" implicerar "kan" och "kan inte" implicerar "behöver inte" så behöver vi alltså inte utföra sådana handlingar. Kanske skapar detta problem för vissa moraliska teorier. Jag tänker närmast på sådana som lägger vikt vid sinnelaget. En pliktetik som erfordrar just ett altruistiskt sinnelag vore svår att förena med insikten att altruistiskt beteende är omöjligt. Men en teleologiskt inriktad etik, eller en etik som kräver respekt för mänskliga rättigheter, är ohotad av neodarwinismen. Sådana moraliska system kommer nu, om neodarwinismen är korrekt, att kräva av oss att vi arrangerar olika sociala sammanhang så, att

nepotistiskt och beräknande beteende faktiskt kommer att vara riktigt. Vi ser till att omsorg om de närmaste inte behöver komma i konflikt med andras legitima intressen. Vi ”socialiserar” och effektiviserar utslagningen av bedrägligt beteende genom lagstiftning osv. Ja, inte ens den rena sinnelagsetiken *omöjliggörs* av insikten att genuin altruism är omöjlig. Ty vad neodarwinismen förutsäger är ett beteende sådant att vi *skulle* ha uppvisat det *om* vi varit välinformerade och strävat efter att maximalt sprida våra gener. Den förutsäger inget om våra faktiska motiv. Kan vi arrangera samhällsförhållandena så, att altruistiska böjelser, på grund av vår okunnighet eller på grund av ett system av belöningar, faktiskt leder till att våra gener sprids maximalt, så är också ett genuint altruistiskt sinnelag möjligt.

Även om människans natur enligt neodarwinismen inte omöjliggör något beteende, som en eller annan moraluppfattning kan anse som önskvärt, är det möjligt att den likafullt gör vissa sociala arrangemang svåra att åstadkomma. Priset för dem blir för högt. Det är så Wilson söker motivera sin motvilja mot bl a feminism och jämställdhetssträvanden. För detta har sociobiologin som sådan fått klä skott i debatten.

Genom ett system av kvotering och omvänt diskriminerande utbildning vore det möjligt, menar Wilson, att skapa ett samhälle där män och kvinnor som grupper tar lika del i alla yrken och kulturella aktiviteter. Detta skulle eliminera sexuella gruppfördomar. Ändå skulle kostnaderna bli stora, menar Wilson. Den individuella friheten skulle råka i fara och åtminstone några individer skulle ej få realisera sina möjligheter fullt ut. Ty män och kvinnor är sannolikt genetiskt sett olika:

Flickor är i allmänhet förutbestämda att vara mer intimt sociala och mindre fysiskt äventyrliga. Från födelsen ler de te x mer än pojkar. Detta drag kan vara särskilt avslöjande, ty som jag tidigare visade så är spädbarnsleendet, av allt mänskligt beteende, det som är mest fullständigt medfött såtillvida som dess form och funktion är praktiskt taget utan variation. Flera oberoende studier har visat att nyfödda flickor oftare än pojkar svarar med att blundande le reflexmässigt. Denna vana ersätts snart av ett avsiktligt kommunicerande leende, som förekommer fram till och med det andra levnadsåret. Att ofta le blir ett av de mest ihållande kvinnliga dragen och det består genom puberteten och upp i mogen ålder . . .

I västerländsk kultur är pojkar också mer äventyrliga än flickor och genomsnittligt mer fysiskt aggressiva. I sin bok *The Psychology of Sex Differences* drog Eleanor Maccoby och Carol Jacklin slutsatsen, att detta manliga drag är djupt förankrat och att det kan ha ett genetiskt ursprung. Från de första ögonblicken av social lek, vid två till två och ett halvt års ålder, är pojkar mer aggressiva såväl i ord som i handling. De har ett större antal fientliga fantasier och de deltar oftare i låtsas-slagsmål, öppna hot och fysiska attacker, som företrädesvis riktas mot andra pojkar i en strävan att finna en dominerande ställning. Andra studier, som har sammanfattats av Donald P Rohner, ger vid handen att skillnaden existerar i många kulturer (ss 129–130, min övers).

Låt oss för resonemangets skull anta att det ligger något i påståenden av den här typen. Vad följer i så fall för möjligheten att åstadkomma en jämställd fördelning av olika slags arbetsuppgifter?

Den som med Wilson tror att jämställdhet skulle stöta på svårigheter måste tro att nuvarande brist på jämställdhet motsvarar olikheter i lämplighet för olika sysslor. Finns det något som stöder det antagandet? Redan det faktum att vad som är manligt respektive kvinnligt arbete varierar från kultur till kultur talar mot hypotesen. I den mån skillnader i lämplighet ger utslag, så är det nog för övrigt inte skillnader i lämplighet att *utföra* arbeten, utan i förmågan att *tillskansa* sig arbeten, som är verksamma. Mäns överlägsna styrka och hänsynslösa aggressivitet har gjort att de kunnat undslippa vissa slitsamma lågstatusjobb som tex arbeten med tunga lyft inom långvården. Därav följer ej att kvinnor är bättre lämpade än män för tunga lyft. Jämställdhet torde knappast göra diskrepansen mellan lämplighet och innehav större ifråga om arbeten än den är redan idag.

För övrigt lär ju neodarwinismen att olika strategier finns i bestämda blandningar i populationer. Även om män genomsnittligt är mera aggressiva än kvinnor och kvinnor genomsnittligt rikare emotionellt utrustade än män, så kan givetvis vissa kvinnor mycket väl vara aggressiva och vissa män emotionellt rikt rustade. Kanske 5/8 av männen är aggressiva och endast 3/8 av kvinnorna. Kanske är 3/8 av männen emotionellt väl rustade och 5/8 av kvinnorna. Det är troligt att det bland dessa 3/8 av kvinnorna som är aggressiva och bland de 3/8 av männen som är emotionellt väl rustade finns, absolut sett, tillräckligt med dugliga kandidater för att fylla 50% av de yrken som erfordrar aggressiva respektive emotionellt rikt rustade innehavare.

9. Fördomar undermineras

Wilson menar att neodarwinismen underminerar åtskilliga fördomar, särskilt i sexuellt hänseende. Katolska kyrkan har tex hävdad att preventivmedel är "onaturliga" och därmed förkastliga eftersom de förutsätter att folk umgås sexuellt i annat syfte än att alstra barn. Och homosexualitet har setts som lika "onaturlig" och därmed förkastlig. Wilson menar att sexualitet alls inte uteslutande är till för barnalstring. Förmågan att njuta sexuellt håller samman förhållanden mellan män och kvinnor och möjliggör ett delat ansvar för barnuppföstran. Homosexualitet kan, även om den leder till barnlöshet, ge nepotistiska fördelar. Homosexuella tar i många kulturer aktiv del i omvårdnaden av *syskon*. Och de fullgör ceremoniella uppgifter som präster och medicinmän varvid den egna släkten på olika

sätt gynnas. Ett fördomsfullt avståndstagande från sex för nöjes skull och homosexualitet kan alltså undermineras av neodarwinismen. Den som lägger vikt vid vad som är ”naturligt” måste snarast tolka det som pervertitet att *inte* vilja ge sig hän i könslig njutning eller att *inte* vilja leva ut en homosexuell böjelse. Den som helt avvisar idéer om att moralen ska grundas på människans ”natur” kan givetvis godta neodarwinismens rön och av *andra* skäl fortsätta att motarbeta preventivmedel och homosexuella. Men sannolikt drabbar neodarwinismen här den *vanligaste* grunden för en fördömande hållning. Den borde därmed kunna bidra till att minska grymheten i mänskligt umgänge.

Resonemanget om sexuell njutning och homosexualitet tycks mig sunt. Men man undrar då man tar del av det om inte också *andra* fördomar faller på neodarwinismens grepp. Jag tror att så är fallet. Men här är min slutsats rakt motsatt Wilsons.

10. Humanismens kollaps

Wilson omfattar själv en allmän moralisk hållning som närmast kan karaktäriseras som ”humanistisk”. Han menar själv att den vinner stöd i neodarwinismens fynd. Den följer inte logiskt från neodarwinismen, men den är rimlig eller naturlig att ansluta sig till för den som accepterat neodarwinismen, tycks Wilson mena. Jag menar tvärtom att Wilsons humanism undermineras av neodarwinismen, ungefär som fallet var med våra fördomar om sex.

Wilson's humanism kan sammanfattas i tre satser. (1) Det har värde att de mänskliga generna överlever i form av en gemensam genpool, som äger bestånd över generationerna (ss 196–197), (2) det har värde att det förekommer variation i den mänskliga genpoolen (s 198) och (3) det har värde att universella mänskliga rättigheter respekteras (ss 198–199).

Många humanister har komplex inför naturvetare, logiker och matematiker. Men omvändningen är inte heller ovanlig. Wilson är ett exempel på detta. Hans texter tyngs av ovidkommande lärda citat och den moral han omfattar är gängse bland skolfuxar. Den har emellertid föga stöd i biologin.

Hur önskar tex Wilson begrunda tanken om universella mänskliga rättigheter? Det finns i huvudsak två vägar att gå för den som vill hävda att alla människor ska behandlas lika (och bättre än icke-mänskliga varelser). Antingen hävdar man detta på grund av att man menar att människor (allesammans) har någon egenskap som berättigar dem till en viss behandling eller också tar man bara helt godtyckligt ställning för den egna arten (liksom rasisten tar ställning för den egna rasen).

Att det är tveksamt att söka begrunda idéen om lika rättigheter för alla människor med hänvisning till någon särskild egenskap som människor alla skulle ha i samma grad är Wilson medveten om. Han skriver med hänvisning till Nozick:

I själva verket är ingen intellektuell defekt mer handikappande än en utmanande liknöjd antropocentrism. Jag erinrar mig det klyftiga sätt på vilket Robert Nozick poängterar detta när han konstruerar ett argument för vegetarianism. Han påpekar att människor rättfärdigar att de äter djur med hänvisning till att dessa står så långt under oss i fråga om sensibilitet och intelligens. Härav följer att om utomjordiska varelser som är mycket överlägsna oss skulle besöka jorden och därvid tillämpa samma kriterium som vi, så skulle de kunna äta upp oss med gott samvete (s 17, min övers).

Och inte nog med att andra varelser kan ha den relevanta egenskapen i högre grad än vad människor i allmänhet har. Rimligen uppträder den också i högre och lägre grad hos människor, varför idéen om *lika* rättigheter blir svår att upprätthålla.

Kan då idéen om mänskliga (lika)rättigheter försvaras då den tar formen av ett godtyckligt ställningstagande för den egna arten? Just neodarwinismen gör ett sådant ställningstagande problematiskt. Ett ställningstagande för de egna intressena, på andra individers bekostnad, är osmakligt men ändå någorlunda *begripligt*. Vi har, som individer, *något* slags någorlunda bestämd identitet. Därmed inte sagt att det är lätt att göra filosofiskt reda för den. Men den mänskliga arten, eller den mänskliga genpoolen, är något mycket relativt. Den har, om neodarwinismen är korrekt, utvecklats gradvis genom verkan av blind slump. Den är stadd i ständigt om än långsam förändring. Var gränsen går mellan människan och andra, tidigare eller kommande, arter kan endast avgöras genom godtyckliga stipulationer. Det ligger alltså något dubbelt godtyckligt i tanken om att vi skulle solidarisera oss med den mänskliga arten. Dels är ställningstagandet som sådant godtyckligt, dels är definitionen av objektet vi tar ställning för godtyckligt. Wilsons argument för *lika* rättigheter (bland människor) är för övrigt konsekvensbetonat: ". . . konsekvenserna på lång sikt av en eventuell särbehandling skulle alltid bli uppenbart farliga för den som tillfälligt drog nytta av dem" (s 199, min övers). Om så inte vore fallet, skulle han då uppge detta värde?

Wilson's första värdeutsaga kommer nu också i en underlig dager. Varför skulle vi alls bry oss om den mänskliga genpoolens fortbestånd? Varför inte *förbättra* den, också på sådana vis (tex genom genmanipulation) som gör att vi måste börja tala om att en *ny* art har uppkommit? Wilson är inte i och för sig emot att den mänskliga arten utvecklas. Hans andra värdeutsaga tar fasta på det. Omsorgen om variation i genpoolen motiveras instrumentellt. Det är inte i första hand hur folk i gemen har det,

som tycks intressera Wilson. Vad han lägger vikt vid är att geniala undantagsmänniskor ska kunna födas. Och sådana uppkommer, menar Wilson, genom sällsynta, mycket osannolika kombinationer. Det är därmed ej att förvänta att två genier ska födas i samma familj. Jag är inte alls säker på att jag är överens med Wilson om vari genialitet består, men nog finns det också enligt mitt förmenande ovanliga egenskaper, som jag skulle vilja se realiserade och realiserade av *alla* kännande varelser, dessutom. Jag tänker främst på förmågan att *njuta* av livet. Antag att vi kunde drastiskt öka denna förmåga genom att manipulera genpoolen. Antag att vi kunde ytterligare förbättra människors livssituation genom att slå ut vissa gener för överdriven aggressivitet. Borde vi inte göra detta också om den mänskliga arten gick under på kuppen? Jag inser att det kan vara förenat med betydande risker att manipulera genpoolen. Olika former av missbruk är tänkbara. Men bortser vi från dessa invändningar har jag svårt att se att det skulle kunna finnas några goda *principiella* skäl emot en sådan manipulation. Intresset för att bevara den mänskliga arten kunde tyckas välmotiverat i en tid då vi allmänt trodde att den var resultatet av en välvillig och mäktig guds allra mest intensiva skaparmöda. När vi inser att den är ett tillfälligt resultat av slumpens verkningar i en historiskt sett för länge sedan passerad situation, så bör vi känna oss fria att göra vad vi vill med den. Om vi kan bör vi givetvis förbättra den. Men just denna möjlighet begränsas på ett godtyckligt sätt av Wilsons första värdesats.

11. Sammanfattning

Neodarwinismen är en eggande hypotes. Den tycks kunna göra slut på fruktlösa grubblerier om människans natur. Människan är varken ond eller god "innerst inne". Det mänskliga beteendet är mycket flexibelt. Olika mänskliga naturer uppträder i bestämda blandningar i olika populationer. Men är hypotesen alls vetenskaplig? Kan den falsifieras? Kan inte vad som helst förklaras med stöd av den, genom att lämpliga värdeantaganden görs? Det är frågor jag inte mäktar att besvara. Men *om* neodarwinismen är i huvudsak korrekt, så ställer den en del moraliska begrepp på huvudet. I så måtto lägger den grunden för sociobiologin. Sexuella fördomar faller. Men också mera omhuldade fördomar, som humanismen. Neodarwinismen undergräver alla tankar om att det är något moraliskt speciellt med människor.

Vad träder i humanismens ställe?

Neodarwinismen pekar inte ut någon bestämd moral som biologiskt välgrundad. *En* möjlighet för den som accepterar neodarwinismen är *tex* att bekänna sig till ren moralisk nihilism. *En annan* är att inta en fullständig

opartisk moralisk hållning gentemot såväl individer som arter. Vi iakttar att vissa upplevelser, oavsett var eller hos vem de förekommer, har egen värde. Och vi arrangerar olika sociala förhållanden så att denna typ av upplevelser kommer till stånd.

På det senare sättet menar *jag* att vi bör göra. Till min förtjusning noterar jag att neodarwinismen eliminerar visst möjligt motstånd mot denna hållning.

Prenumerera på Filosofisk tidskrift 1984

Kostnaden är 80:– kr per år för 4 nummer.

Lösnummer 25:– kr.

Postgiro 44 82 45-1 (Avhandlingsservice). Ange på talongen
Filosofisk tidskrift!

Kvantfysik och kvantmystik

I FT 1982:3 dristade jag mig att framföra en kritisk invändning mot Zalma Putermans framställning av komplementaritetens principen (FT 1981:4). Jag påpekade där att Bohrs berömda teser om Heisenbergs spridningsrelationer och våg- och partikeldualismen är en konsekvens av hans positivistiska vetenskapsideal, inte av kvantmekaniken som sådan. Om vi exempelvis tolkar teorin realistiskt så finns det inget i de kvantmekaniska fenomenen som nödvändiggör ett komplementärt beskrivningssätt.

Dessa stillsamma funderingar karaktäriserar Puterman (FT 1983:1) som "dogmatiska", "absolutistiska" och "intoleranta". Jag förmodar att just detta val av tillmälen inte skall ses som ett resultat av någon djupare filosofisk analys, utan att de helt enkelt bör betraktas som uttryck för hans allmänna ogillande. Hans indignation tyder på att han anser att mina kritiska anmärkningar är grovt felaktiga och orättvisa. — Synd bara att han inte har några argument att backa upp denna bedömning med.

Låt oss se på sakfrågorna. Puterman hävdar att Bohrs komplementaritetens princip inte är något uttryck för ett positivistiskt vetenskapsideal. Han anser att man möjligen skulle kunna ge den en sådan *tolkning*, men att detta alls inte är nödvändigt. — Ur min synpunkt sett hade det varit mycket intressant att se en sådan icke-positivistisk motivering för komplementaritetens principen. Tyvärr får man leta förgäves efter en sådan i Putermans uppsatser i FT. Tvärt om verkar det som om han helt instämmer i Bohrs eget resonemang.

I själva verket tycks mig Putermans diskussion till stor del baseras på implicita, och tydligen omedvetna, verifikationsistiska antaganden. Så hävdar han exempelvis att det är obestämdhetsrelationerna som sådana som betämmer vad en fysikalisk teori kan eller inte kan beskriva, inte det positivistiska vetenskapsidealet. Som skäl för detta säger han: "... vill man veta både den exakta hastigheten och läget hos ett objekt vid en konkret tidpunkt (i ett konkret experiment), så är detta omöjligt enligt osäkerhetsprincipen. Så enkelt är det och ingen realist kan förändra detta faktum" (FT 1983:4, s 41). Men detta argument leder inte till komplementaritetens principen med mindre än att man antar att möjligheten till mätning bestämmer vad man kan beskriva, dvs ett verifikationskriterium. Och för realisten är det naturligtvis *detta* faktum som är avgörande.

Eftersom Bohrs argument för komplementaritetstesen *baserar sig på* positivistiska förutsättningar, är det alltså inte fråga om en tolkning. Om Puterman nu vill hävda motsatsen, så vore väl en lämplig strategi att helt enkelt visa att komplementaritetsprincipen kan få stöd i kvantmekaniken *utan* att man behöver använda sig av ett verifikationskriterium för när den ena eller den andra typen av beskrivning är tillämplig. Men Puterman har som sagt tydligen valt att hålla oss i spänd förväntan på just denna avgörande punkt.

Medan vi väntar kanske det vore lämpligt att försöka klarlägga en annan, men närbesläktad, problemställning. Frågan gäller huruvida Bohr förutsätter ett positivistiskt vetenskapsideal då han hävdar att komplementaritetsprincipen har tillämpningar även inom andra vetenskapliga fält än fysiken. Enligt Puterman kan det hela frikopplas från positivistiska förutsättningar. Låt oss titta på Bohrs exempel från biologin, ett exempel som Puterman återger med synbarligt gillande (FT 1981:4, s 32).

Varför är det omöjligt att ge en fysikalisk-kemisk beskrivning av en organism samtidigt som vi ger en biologisk beskrivning av dess livsfunktioner? Jo, skälet till detta och att vi i stället måste tillgripa en komplementär beskrivning är enligt Puterman-Bohr följande: "Så t ex skulle en exakt utforskning av djurets organ för att kunna fastställa betydelsen av enstaka atomer och deras funktioner i den levande organismen döda organismen. Det är således omöjligt att samtidigt exakt utforska en levande organism och dess fysikaliska villkor". – Simalabim! Så var molekylärbiologi avsågad!

Granskar vi argumentet, och om vi för säkerhets skull jämför med Bohrs version (Bohr: "Ljus och liv", *Atomfysik och mänskligt vetande*, Aldus 1961, s 18ff), så ser vi att det hela hänger på två saker: (1) Är organismen levande så utesluter detta ett fastställande av hur enstaka atomer uppför sig just då. (2) Studerar vi den atomära strukturen hos organismen så utesluter detta ett fastställande av de egenskaper som hör livet till. (I själva verket är förhållandena inte fullt så symmetriska som det kanske ser ut. Om vi genom att studera organismens fysikaliska aspekter dödar den, så *saknar* den livsfunktioner. Om å andra sidan ett studium av organismens beteende omöjliggör en observation av dess fysikaliska egenskaper, så skulle de flesta ändå inte förneka att organismen *också* har en atomär struktur.)

Sanningshalten hos de båda premisserna kan givetvis diskuteras, men det för oss intressanta ligger i det faktum att (1) och (2) utgör en *motivering* till komplementaritet inom biologin. "Biologiska regelbundenheter bör därför uppfattas som komplementära lagar i förhållande till de lagar som beskriver egenskaper hos de icke-organiska objekten" (FT 1981:4, s 32). (1) och (2) antas alltså innebära att en fysikalisk beskrivning (samtidigt) utesluter en biologisk, och omvänt. Parallellen till förhållandena i kvant-

mekaniken – en lägesbeskrivning utesluter en hastighetsbeskrivning, en vågbeskrivning utesluter en partikelbeskrivning, etc – är uppenbar. Dvs enbart det faktum att vi inte kan fastställa, eller bestämma, en viss storhet anses vara ett argument för att vi inte heller kan beskriva den. Eftersom vi inte kan iaktta den mikro-fysikaliska aspekten hos en levande organism så kan vi inte heller ge en vetenskaplig beskrivning av de atomära processerna. – Men vad är detta om inte en strikt applikation av det positivistiska verifikationskriteriet? Hela komplementaritetstanken är baserad på att en viss beskrivning är tillåten enbart då dess riktighet kan fastställas. Accepterar man komplementaritetsprincipen så har man medvetet, eller omedvetet, accepterat positivismens kärna.

Exemplet från biologin visar ganska klart, tycker jag, att Bohrs positivistiska vetenskapsideal inte är begränsat till fysiken. Det visar också varför ett realistiskt vetenskapsideal står främmande inför komplementaritetstanken. Varför, frågar sig realisten, skulle en fysikalisk-kemisk beskrivning av en levande organism vara omöjlig? Visserligen kommer inte vår beskrivning att vara verifierbar om premiss (1) är sann. Men detta är betydelselöst. Enligt realisten är beskrivningen *hypotetisk*, liksom för övrigt alla vetenskapliga teorier är. Han ser därför ingen anledning att acceptera begränsningar för vetenskapen av den typ som komplementaritetstanken utgör. Genom att göra analyser av bl a icke-levande organismer kan exempelvis molekylärbiologerna ställa upp fysikalisk-kemiska teorier även för levande organismer. Problemet med den begränsade beskrivningsbarheten i kvantmekaniken och i biologin är ett rent inom-positivistiskt problem. Följaktligen är också dess lösning; komplementaritet, av föga intresse för realisten. Putermans misstag består naturligtvis inte i att han implicit är positivist, eller att han anammat komplementaritetstesen. Nej, misstaget består i att han inte såg, och fortfarande inte ser, att realism inte är förenligt med komplementaritet p g a dess verifikationistiska karaktär.

I sitt svar på min kritik verkar Puterman inte riktigt klar över hur begreppet "realism" används i den moderna vetenskapsteoretiska debatten. Låt mig därför, för att undvika onödiga källor till missförstånd, omformulera vad jag egentligen redan sagt, både här och i tidigare artiklar i FT, om den realistiska ståndpunkten.

Det hela är egentligen ganska enkelt och naturligt. Realism i ontologisk mening innebär, som Puterman helt riktigt påpekar, att man håller det för möjligt att det kan finnas "ting i sig" som existerar oberoende av subjektet. Att de är oberoende av subjektet innebär att de antas existera oberoende av om något subjekt "vet", i betydelsen har säker eller sannolik kunskap, om dem eller ej. Dvs ting antas existera oberoende av om någon kan verifiera deras existens eller ej. Läger vi därtill en vetenskapsteoretisk

norm som säger att vetenskapen i görligaste mån bör beskriva, eller teoretisera om, dessa ting så är vi framme vid vetenskapsteoretisk realism. En konsekvens av denna realism är att vetenskapliga teorier inte behöver uppfylla något verifikationskriterium, utan att de tvärt om måste betraktas som hypotetiska gissningar. Jag använder således termen "realism" på det sätt som är brukligt bland realistiska filosofer som Popper, Bunge, Harré, Lakatos, Feyerabend, Agassi med flera.

Att realism därför står i opposition till verifikationism torde vara uppenbart. Och om min tes att Bohrs komplementaritetsprincip baseras på vår oförmåga att verifiera vissa beskrivningar (teorier, begrepp) är riktig, så torde det även vara uppenbart att en realist inte kan acceptera komplementaritetstesen. Jag utesluter givetvis inte att det kan finnas helt *andra* typer av "komplementaritet" som eventuellt är av intresse. Men Puterman gör det helt klart att det är Bohrs version han talar om.

En annan slutsats som vi kan dra är att realism inte har ett skvatt att göra med subjektets förmåga att fysiskt påverka den objektiva verkligheten. Den fysiska interaktionen mellan objekt och experimentator är i realistens ögon enbart ett specialfall av interaktioner mellan objekt i allmänhet. Vad jag försökte klargöra i min artikel om kropp-själsproblemet i kvantmekaniken var att en positivistisk tolkning *förutom* den fysikaliska interaktionen (dvs mätinstrumentens påverkan) dessutom måste räkna med ett icke-fysikaliskt subjekt. Anledningen till att den positivistiska tolkningen får denna konsekvens är, i korthet, att kravet på verifierbarhet i kombination med Heisenbergs relationer gör att vissa beskrivningar blir otillåtna eller "omöjliga". Kvantmekaniken kan då inte beskriva atomer i sig, utan refererar i stället till relationen mellan atomer och observatör, där "observatör" står för ett *kunskapssubjekt*. Det går inte att som i en realistisk tolkning bortse från huruvida något subjekt har verifierbar kunskap om situationen eller ej. Jämför vi med en positivistiskt tolkad klassisk mekanik så ställs inte verifikationskriteriet på sin spets så som det gör i kvantmekaniken. Att man släppt in ett spöke i maskineriet blir tydligast just här i den moderna atomfysiken.

Jag tror att ovanstående behandlar det väsentliga i den kontrovers jag har med Puterman om komplementaritetsprincipens status. Hans svar innefattar emellertid långa utläggningar om frågor som jag uppfattar antingen som marginella (i förhållande till vår dispyt) eller som rena missförstånd av min föregående uppsats. Låt mig bara avslutningsvis ta upp Putermans försök att kringgå positivismens occultistiska utsvävningar.

Puterman gör stort nummer av en distinktion som han vill dra mellan själ i ontologisk mening och subjekt i epistemologisk mening. Visst, det får han gärna göra. Puterman talar dock inte om vad han skall ha distinktio-

nen till. Kanske menar han att den kunskapsteoretiska och ontologiska problemställningen inte har med varandra att göra? Det är visserligen kutym inom den positivistiska traditionen att genom sådana här distinktioner tona ner ontologiska, och framför allt metafysiska, problem för att i stället enbart diskutera kunskapsteoretiska frågor. Problemet är bara att de ontologiska frågorna oftast dyker upp igen på andra håll, som t ex nu i kvantmekaniken. Och nog måste väl Puterman, som verkar så övertygad om att positivismen hör till det förflutna, även tillåta mig en och annan ontologisk slutsats. För vad är ett kunskapssubjekt (som alltså inte kan reduceras bort i termer av fysiska mätinstrument etc) om inte en själ? Men även om han inte vill höra talas om ontologin bakom de kunskapsteoretiska begreppen, är det då inte tillräckligt sensationellt om man tror att kvantmekaniken beskriver kunskapsrelationer? Detta skulle göra kvantmekaniken till en epistemologisk teori snarare än en fysikalisk teori. I stället för rätt och slätt en teori om hur *atomer* uppför sig, får vi en teori om hur vår verifierbara *kunskap* om atomer uppför sig.

Inte ens Putermans något konstlade distinktion lyckas således med uppgiften att göra kvantmekaniken till en rättfram atomteori. Om man verkligen vill få bort referensen till ett subjekt eller ett mänskligt medvetande från atomfysiken så krävs en helt annan sorts exorcism. Som jag påpekade i min uppsats (FT 1982:3, s 46) så uppstår den mystiska dualismen mellan objekt och subjekt ur verifierbarhetskravet. Överge det sistnämnda, så försvinner den förstnämnda. Samtidigt försvinner då även den legendariska komplementaritetsprincipen; en alltför stor förlust enligt somliga, men rena vinsten enligt andra.

Om att gå runt på en gräsmatta

En populär typ av argument mot utilitarismen representeras av gräsmattefallet:

Den närmaste vägen mellan två platser, mellan vilka en stor mängd, säg 100, personer skall förflytta sig, går över en gräsmatta, som är mycket vacker. Var och en av de hundra kan göra en liten tidsvinst, av litet, men dock av värde, genom att gå över gräsmattan i stället för att gå den längre vägen på sidan om. Men om tillräckligt många går över gräsmattan blir den förstörd, och den värdeförlusten är större än det sammanlagda värdet av alla de enskilda tidsvinsterna.

Här säger nu utilitarismen, menas det, *var och en för sig* bör gå över gräsmattan, oavsett vad de andra gör, för genom att gå gör han en liten tidsvinst och genom att gå orsakar han ingen förlust under den estetiska aspekten, eftersom just *hans* gående inte innebär att gräsmattan förstörs.

Nu är ju utilitarismen ett sätt att bestämma plikter utifrån en värdeordning av konsekvenserna. Vad som utilitarismen säger i ett enskilt fall beror på vilken värdeordning man matar in. Det är lätt att se att den värdeordning man i det här argumentet stoppar in, är en *cyklisk* värdeordning, dvs sådan att man genom att hela tiden gå från sämre till bättre kan komma tillbaka till samma nivå.

De möjliga konsekvenserna tänks här som helt bestämda av antalet personer som korsar gräsmattan. Det betyder att de alternativa utfall som skall värderas helt enkelt kan identifieras genom alternativen "100 går", "99 går", . . . "2 går", "1 går", "0 går". Och man antar att det är bättre att 0 går än att 100 går, för värdet av en bevarad gräsmatta är större än sammanlagda värdet av tidsvinsterna. Vidare antar man att det är bättre att 1 går än att 0 går, för däremellan finns ingen skillnad i gräsmattans kvalitet, men väl en tidsvinst. Generellt antar man att det är bättre att n personer går än att $n-1$ personer går. Följaktligen är det bättre att 100 går än att 99 går. Men det var ju bättre att ingen går än att hundra går. Vi har alltså, genom att gå från sämre till bättre kommit tillbaka till samma nivå.

Man bör icke förvånas över att utilitaristen säger konstiga saker om man matar honom med cykliska värdeordningar. Genom att välja lämpliga

cykliska ordningar torde man ur utilitarismen kunna dra slutsatser mot vilka gräsmattefallet framstår som höjden av moral och förnuft.

Inte heller är det så, som sagts, att gräsmattefallet skulle peka på utilitaristiska problem som är speciella för situationer där ett kollektivs beteende är väsentligt.

Antag till exempel att jag ägde tusen tallar i Burselberget. Jag planerar en avverkning. Jag får betalt per kubikmeter och marginalkostnaderna faller med antalet träd, så ur ekonomisk synpunkt är det alltid bättre att fälla ännu ett träd. Men om jag kalhugger Burselberget, då slår fågelskådarna ihjäl mig, så ur den, dominanta, aspekten är det bättre att låta skogen stå orörd än att kalhugga. Å andra sidan är begreppet kalhygge ett vagt begrepp, det finns inget bestämt antal träd per arealenhet som utgör gränsen för kalhuggenhet. Därför är det alltså bättre att fälla 0 träd än 1 000 bättre fälla 1 än 0, bättre 2 än 1 etc, upp till bättre 1 000 än 999.

(Det här exemplet skiljer sig från gräsmattefallet bara däri att handlingsmöjligheterna här inte är distribuerade över ett antal olika personer – ersätter man här den ende agenten med tusen agenter, som kan fälla högst ett träd, har vi gräsmattefallet.)

Om vi accepterar att utilitarismen i gräsmattefallet säger att envar bör gå över gräsmattan, då måste vi i det här fallet acceptera att vad jag än gör, så handlar jag enligt utilitarismen orätt, för det finns alltid ett bättre alternativ, som jag kunde ha valt i stället.

Men naturligtvis säger utilitarismen inte i gräsmattefallet att envar bör gå över gräsmattan. För "bättre än" är nu en gång inte någon cyklisk relation, om än en del behaviouristiskt lagda beslutsteoretiker i denna fråga låtit sig duperas av sin egen finurlighet när det gäller att hitta på serier av valsituationer där försökspersonen med bestämdhet väljer sig tillbaka till utgångsläget.

Vad som eventuellt kan behöva förklaras, det är hur man ur till synes rimliga värdeförutsättningar kan hamna i antagandet att man genom att gå från sämre till bättre kan komma tillbaka till samma nivå.

Problemet är uppenbarligen ett amalgameringsproblem. Vi har två olika värdeordningar som vi skall väga samman till en. Vi har en estetisk ordning, och en tidsvinstordning. Låt oss, för korthets skull, tala om "estetiskt bättre" och "tidsvinstbättre". I amalgameringsproblem brukar vi ju oftast ha att göra med ordningar av samma logiska typ, men här är en av ordningarna, den estetiska, vag. Att x personer går är estetiskt bättre än att y personer går om och bara om det förra ger en oförstörd och det senare en förstörd gräsmatta. Men det finns ingen bestämd gräns mellan oförstörd och förstörd. Om vi lånar terminologin från Bertil Rolfs avhandling *Topics on Vagueness*, Lund 1981, om vaghet kan vi säga att det finns par av alternativ (x, y) om vilka det är *fundamentalt ovisst* huruvida x är estetiskt

bättre än y eller inte, dvs våra kriterier för förstördhet och oförstördhet räcker inte till för att avgöra frågan.

Man skulle kanske vilja hävda att inga sådana problematiska par är av typen (" x går", " $x+1$ går"). Alla sådana par hör, skulle man kanske vilja hävda, klart *inte* till extensionen för relationen "estetiskt bättre än". Men det är en svårförsvärlig ståndpunkt. För om man accepterar att det finns fundamentalt oklara individuella fall, dvs alternativ " x går" som våra kriterier inte förmår klassa vare sig som fall av oförstördhet eller fall av förstördhet, då verkar det inte rimligt att man menar att kriterierna ändå förmår avgöra att det *inte* är så att " $x-1$ går" är ett fall av oförstördhet och " x går" ett fall av förstördhet.

Och om vi antar att alla par av typen $(x, x+1)$ är lika i fråga om oförstördhet, då är vi redan i utgångsläget invecklade i en version av "den skallige", då kan vi ur "gräsmattan är oförstörd om ingen går" härleda "gräsmattan är oförstörd om 100 går", då är problemet med gräsmattefallet inte något särskilt moralfilosofiskt.

Om vi nu accepterar att det finns fundamentalt ovissa fall av typen $(x, x+1)$ i den estetiska ordningen, vad har det för konsekvenser för sammanvägningen? Ja vi kunde kanske vara frestade att tillämpa Paretoprincipen, som här skulle säga att om x är bättre än y i en aspekt och inte sämre än y i den andra, då är x totalt bättre än y . Då skulle $x+1$ vara bättre än x även i de problematiska fallen och den totala ordningen cyklisk. Det är väl skäl nog att avvisa Paretoprincipen här, acykliciteten hos "bättre än" förefaller ju så ofantligt mycket säkrare än Paretoprincipen. Det förefaller också rimligare att säga att vagheten dominerar i det här fallet, därför att vagheten finns i den dominanta aspekten. Då skulle vi alltså säga att det också totalt är fundamentalt oviss om $x+1$ är bättre än x i de problematiska fallen.

Man kan kanske finna talet om "fundamental ovisshet" en smula suspekt. Då har man ju alltid den möjligheten att anta att för somliga par $(x, x+1)$ är x estetiskt bättre än $x+1$ fast inte *märkbart* estetiskt bättre. Det skulle innebära att vi antar att övergången från en oförstörd till en förstörd gräsmatta sker vid en viss punkt, men att det inte går att se var. Då skulle vi ha den situationen att $x+1$ är tidsvinstbättre medan x är estetiskt bättre (fast inte märkbart estetiskt bättre), och då följer det förstås inte säkert att $x+1$ är totalt bättre – i några fall skulle det faktiskt vara x som blev totalt bättre. I förstone kan det kanske förefalla konstigt att en skillnad som är mindre än märkbar i den estetiska ordningen kan vara större än en som är märkbar i tidsvinstordningen. Men det är inte märkligare än att vi tex uppfattar finare differenser i fråga om höjd och bredd än i fråga djup, när vi bedömer fysiska föremåls storlek. Vi kan ordna en serie lådor så att varje låda har en märkbart större höjd än föregående, men för övrigt inte är

direkt märkbart olik, samtidigt som vi genom att gå ett tillräckligt antal steg kan komma fram till en låda som är direkt märkbart mindre till sin volym.

Den varianten kan tyckas strida mot en mycket rimlig princip som säger att *endast märkbara skillnader är värder relevanta*. Om x och y inte är märkbart olika, så har de inte olika värde. Låt oss kalla denna princip för principen om det omärkligas irrelevans.

Den principen kan emellertid förstås på åtminstone två olika sätt. Principen om det *direkt* omärkligas irrelevans säger att x har ett annat värde än y endast om det finns en skillnad mellan x och y som kan uppfattas oberoende av observationer av något tredje objekt z . Men principen om det totalt omärkligas irrelevans säger bara att x har ett annat värde än y bara om det finns någon observerbar skillnad mellan x och y (en skillnad som även kan bestå i att x har en annan relation till z än y har).

Principen om det totalt omärkligas irrelevans är åtminstone tänkvärd, men principen om det direkt omärkligas irrelevans förefaller inte alls rimlig utom möjligen vad gäller *intrinsikalt* värde, som ju brukar sägas bero på egenskaper som inte är relationsegenskaper.

I gräsmattefallet finns enligt hypotesen inga direkt observerbara skillnader mellan x och $x+1$ i fråga om förstördhet. Men det finns kanske indirekt observerbara skillnader. I det enklaste fallet är det så att det mellan x och $x+2$ finns en märkbar förslitning, fast det inte finns någon mellan x och $x+1$ och inte heller mellan $x+1$ och $x+2$. Skall vi inte då säga att det finns en observerbar relevant skillnad mellan x och $x+1$? Vi har ju medelst observationer konstaterat en sådan skillnad. Den är visserligen inte *direkt* observerbar i den meningen att vi kan se den om vi bara betraktar x och $x+1$, men nog är den väl observerbar?

I ett riktigt realistiskt exempel är det kanske inte bara fråga om så enkla fall; beroende på relationens typ kan vi behöva tillgripa olika många jämförelseobjekt för att konstatera skillnaden, men det är av sekundärt intresse här, det viktiga är att det här inte tycks finnas några bra skäl för principen om det *direkt* omärkbaras irrelevans.

Vad utilitarismen säger i gräsmattefallet beror på vilket av dessa två alternativ vi väljer som förklaring. Om vi antar att den totala ordningen på några punkter är fundamentalt oviss, så säger utilitarismen om några, men ovisst vilka, varken att de bör gå eller att det inte är fallet att de bör gå. Väljer vi den andra varianten så säger utilitarismen om några, men fortfarande ovisst vilka, att de inte bör gå.

De problematiska fallen ligger, så mycket vet vi, någonstans i det område där det börjar bli oklart om gräsmattan är förstörd eller inte. Närmare besked får vi inte. Stoppas vi in vaga förutsättningar får vi vaga besked.

Notiser

Thomas Anderberg har begärt plats för följande rättelse: ”I min översikt över de senare årens filosofiska abortdiskussion i *Filosofisk tidskrift* 3/83 har på sidan 16 två förrargliga fel insmugit sig. Efter orden ’mindre långt kommet’, rad 2 uppifrån, ska en parentes med följande innehåll inskjutas: ’(Glover överger också omedelbart denna tankegång)’. Efter rubriken ’d) *Potentiella personer*’ ska det på andra raden stå: ’den dal, där andra begrepp som skurits bort med Occams rakkniv ligger och skräpar’; alltså inte ’den del’”. För övrigt kan påpekas, att sedan artikeln trycktes har den däri diskuterade abortdebattören Michael Tooley utkommit med ett stort arbete, *Abortion and Infanticide* (Clarendon Press, Oxford), vari de centrala tankegångarna i författarens tidskriftsartikel med samma namn utvecklas och något modifieras”.

Rolf Lindborg har översatt och utgivit La Mettries klassiska skrift *Maskinen människan* tillsammans med inledning och kommentarer, Doxa 1984.

Nordiska Samfundet Mot Plågsamma Djurförsök har publicerat första numret av sin nya tidskrift BRUTUS. Under rubriken *Har du fördomar om djur?* ingår här artiklar av bl a Eva Moberg, Peter Singer, Roger Fjellström, Bengt Hubendick och Hans Mathlein.

Annfinn Stigen har nyligen publicerat *Tenkningens historie* i två band på Gyldendal Norsk Forlag, 1983.

Som ett komplement till det danska översiktsverket *Vor tids filosofi* som kom härom året finns nu också *Politikens filosofi leksikon*, Politikens forlag 1983.

Sören Halldén har utgivit *Behövs det förflutna En bok om det gåtfulla vardagslivet*, Liber 1983.

Lars-Gunnar Lundh har disputerat (i psykologi) på en avhandling med titeln *Mind and Meaning. Towards a theory of the human mind considered as a system of meaning structures*, Uppsala 1983.

Av Ludwig Wittgensteins skrifter har nu publicerats *Särskilda anmärkningar*, utg av GH von Wright i samarbete med H Nyman, övers L Hertzberg, Doxa 1983.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Bo Dahlbom är forskarassistent i vetenskapsteori i Umeå, Torbjörn Tännsjö är docent i praktisk filosofi i Stockholm, Ingemar Nordin är forskarassistent i Teknik och social förändring i Linköping och Sven Danielsson är docent i praktisk filosofi i Uppsala.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med 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

25:—

AVHANDLINGSSERVICE

ISSN 0348-7482