FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/92

HENRIK BOHLIN *Filosofi, förnuft och samhälle*

IMMANUEL KANT *Transcendentala deduktionen av de rena förståndsbegreppen*

DANIEL BIRNBAUM OCH HANS RUIN *Kommentar till deduktionen*

INNEHÅLL

Filosofi, förnuft och samhälle 3
HENRIK BOHLIN

Transcendentala deduktionen av de rena förståndsbegreppen 45
IMMANUEL KANT

Kommentar till deduktionen 66
DANIEL BIRNBAUM OCH HANS RUIN

Filosofisk tidskrift nr 3 1992 årg 13. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)
Produktion och prenumerationer:
Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm,
redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.
Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år,
pris 120 kronor, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift
Lösnummer: 35 kronor
Satt av Ord och Grafik, Stockholm
Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1992
ISSN 0348-7482

HENRIK BOHLIN

Filosofi, förnuft och samhälle

Vilken är filosofins roll i samhället? Detta är en svårhanterlig, men samtidigt angelägen fråga. Allmänt sett är det rimligtvis angeläget för varje samhällsmedborgare att reflektera kring den egna verksamheten och dess roll i samhället i stort. Som filosof kan man se ett särskilt skäl att göra detta i den kritik som i bland riktas mot filosofin från framförallt icke-filosofer.

Filosofin, eller åtminstone den akademiska filosofin, anklagas ofta för att ha avskärmat sig från samhället i övrigt och placerat sig i ett elfenbenstorn, där filosoferna sysselsätter sig med problem av intresse för dem själva, men utan relevans för politiska, sociala, ekonomiska och andra samhällsrelevanta frågor. Man bemöter i bland denna kritik genom att peka på den tillämpade etiken, vilken rymmer åtskilliga frågor – t ex om rätten till abort – som har självklar samhällsrelevans, och som också debatteras av bl a filosofer i dagstidningar och andra sammanhang. Detta ger dock inget svar på kritiken vad gäller filosofins övriga specialdiscipliner.

Den akademiska filosofin utsätts ibland också för en kritik med motsatta förtecken. Filosofin, säger man, är inte alls avskärmad från samhället, utan är tvärtom en del av den ideologiska apparat som bevarar det bestående samhällets förtrycksmekanismer. I samtiden är det väl främst feminister som riktar en sådan kritik mot filosofin. Dessa feminister anklagar den akademiska filosofin för att vara en del av den patriarkala vetenskapen, som ideologiskt upprätthåller kvinnoförtrycket. Kritikerna hävdar här alltså inte att filosofin har blivit betydelselös för samhället, utan tvärtom att den har en alldeles bestämd betydelse för samhällsfrågorna, en betydelse som filosoferna knappast själva är medvetna om.

Jag har ofta mött dessa kritiska argument mot filosofin, och ofta

funnit det svårt att ta ställning till dem eftersom deras mer exakta innebörd förblir oklar. De som kritiserar filosofin för bristande samhällsrelevans, ger sällan några tydliga svar på frågan hur filosofin skulle kunna göras mer samhällsrelevant eller hur man ska förklara den utveckling som gjort att filosofin förlorat sambandet med samhällsfrågorna. Man framför ibland idéer som t ex att filosofin borde syssla med "människans plats i universum", men vad detta skulle innebära förblir oklart. På motsvarande sätt förblir det, tycker jag, oklart exakt hur filosofin enligt feministerna bidrar till ett patriarkalt förtryck.

Trots oklarheterna tror jag det finns anledning att ta kritiken på allvar. Mitt huvudsyfte är därför att genom en filosofihistorisk och idéhistorisk bakgrundsteckning ge en tolkning av de kritiska argumenten, för att på så vis belysa den allmännare frågan om filosofins roll i samhället. Jag kommer att argumentera för att de kritiska argumenten kan förstås utifrån en idé som utgjort ett centralt tema i den filosofiska traditionen från Platon via Descartes till vår tids analytiska filosofi, idén om det som jag kommer att kalla ett "förnuftigt tänkesätt". Genom två exempel, Platon och de logiska empiristerna, ska jag försöka visa hur man utifrån den filosofiska idén om ett förnuftigt tänkesätt kan argumentera för slutsatser på politisk-ideologisk nivå. Med hjälp av dessa exempel föreslår jag en förklaring av hur det kan komma sig att filosofin i vår tid kan kritiseras för att sakna samhällsrelevans. I en längre idéhistorisk utvikning undersöker jag sedan hur idén att samhället bör ordnas enligt förnuftsmässiga principer utvecklats av behavioristerna John Watson och B F Skinner och av Alva och Gunnar Myrdal, för att därigenom kunna visa hur den andra kritiken av filosofin, enligt vilken den understödjer ett ideologiskt förtryck, kan göras begriplig. Denna kritik av filosofin kan uppfattas som en kritik av hela den filosofiska idén om förnuftet, och detta ger avslutningsvis anledning till ett kortfattat försvar av denna idé.

1. Begreppet förnuft

Begreppet "förnuft" kan – i likhet med begrepp som "klar" och "exakt" – knappast klargöras på mer än ett ofullständigt och vagt sätt. Till att börja med kan man dock ställa förnuft i motsats till oförnuft. Ett återkommande tema i filosofins historia är en otillfredsställelse med ett oförnuftigt tillstånd i det mänskliga tänkandet, ett tillstånd som karakteriseras av en sorts förvirring. Olika människor har olika

uppfattningar även i de mest grundläggande frågor, och det förefaller principiellt omöjligt att på ett otvetydigt sätt avgöra vem som har rätt. Detta oförnuftiga tillstånd beskrivs av Platon i kritiken av sofister och filosofiskt okunniga människors tänkande, av Descartes i "Om metoden" då han ger sin bild av den samtida vetenskapen, av Kant då han beskriver metafysikens otillfredsställande tillstånd i samtiden och av de tidiga analytiska filosoferna då de kritiserar mångfalden av idealistiska teoribildningar vid 1900-talets början. Den lösning som filosoferna vill föra fram är, allmänt uttryckt, införandet av ett förnuftigt tänkesätt som ska ersätta det förvirrade icke-förnuftiga tänkandet.

Det förnuftiga tänkesättet karakteriseras av att det ger objektivt giltiga sanningar, kunskap, medan det icke-förnuftiga tänkesättet bara ger subjektiva föreställningar. Subjektivt kan vi uppfatta verkligheten på en mängd olika sätt. En färgblind kan t ex uppfatta färger på ett annat sätt än en normalseende och anhängare av olika religioner kan moraliskt uppfatta en viss handling på olika sätt. Filosofer har gett många exempel på faktorer som man ansett styra vårt subjektiva sätt att uppfatta verkligheten: sinnesorganens beskaffenhet, fåfänga, påtryckningar från omgivningen, auktoritetstro, fördomar, vidskepelse, önsketänkande, självbedrägeri. Sådana faktorer kan få en person att känna sig starkt övertygad om t ex vissa föremåls färger eller det förkastliga i vissa handlingar, och kan alltså sägas ge subjektiv giltighet åt vissa uppfattningar för denna person. Detta ger dock givetvis inte uppfattningarna någon objektiv giltighet. Det icke-förnuftiga tänkandet karakteriseras av att det styrs av sådana subjektiva faktorer, medan man i det förnuftiga tänkandet höjer sig över alla rent subjektiva skillnader. Om en viss uppfattning har objektiv giltighet för en viss person, har den det också för alla andra människor, helt oberoende av deras kroppsliga konstitution etc.

Uppgiften att förverkliga det förnuftiga tänkandet har av filosofer framförallt kopplats till frågan om principerna för det vetenskapliga tänkandet. Den vetenskapliga verksamheten är försöket att på ett systematiskt sätt förverkliga det förnuftiga tänkandet. Det förnuftiga tänkandet resulterar i objektivt giltig kunskap, och vetenskapens resultat är därför systemet av sådana kunskaper. Vetenskap, förnuft och kunskap är således hos många filosofer till stor del utbytbara begrepp.

2. *Platon*

I dialogen *Staten* utvecklar Platon sin syn på hur samhället bör styras. Platons samhällssyn kan enkelt sammanfattas som följer: de förnuftiga ska styra samhället och de oförnuftiga ska lyda de förnuftiga. Detta leder omedelbart till problemet att utreda vad det innebär att tänka förnuftigt. Den politiska filosofin är således hos Platon nära förbunden med kunskapsteorin.

För att bevaka något, säger Platon, krävs en väktare som ser skarpt snarare än en blind, och för att bevaka att samhällslivet ordnas på bästa sätt, krävs att de styrande har insikt i vad som är gott och rätt. De som inte har vetenskaplig utbildning, har bara subjektiva föreställningar om det goda och rätta. Obildade och okunniga människor kan därför aldrig sköta och förvalta en stat på ett riktigt sätt. Staten bör styras av dem som inte bara har subjektiva föreställningar utan verklig kunskap om det goda och rätta, och de som har sådan kunskap är "filosoferna", de som under en lång utbildning skolats i vetenskaperna – alltså de som vi i modernt språkbruk närmast skulle kalla "vetenskapsmännen". Således bör vetenskapsmännen vara statens styresmän. (Platon 479 f, 484). "Filosofi" hade under antiken som känt en vidare betydelse än i dag. Den utbildning som statens styresmän ska genomgå omfattar enligt Platon inte bara dialektik, som närmast tycks motsvara filosofi i vår mening, utan också matematik, astronomi och musiklära. Jag kommer att använda termen "vetenskap" för "filosofi" i den vida meningen och "filosofi" för vad vi i modernt språkbruk skulle beteckna med denna term.)

Från dessa utgångspunkter argumenterar Platon för en auktoritär samhällssyn. Samhället bör styras av ett litet fåtal. De som inte hör till den styrande kretsen ska inte ha något inflytande över statens styrelse. Ett avgörande led i denna argumentation är Platons teori om hur man når kunskap. I en kunskapsteoretisk och metafysisk utredning argumenterar Platon för tesen att staten bör styras av filosoferna på ett odemokratiskt och auktoritärt sätt. Platon ger här en liknelse, den s k grottliknelsen, (a a 514 ff) som illustrerar några viktiga element i denna kunskapsteoretiska argumentation.

De som inte är vetenskapsmän kan enligt Platon liknas vid fångar, som sedan barndomen levt fastkedjade i en grotta. Fångarnas huvuden är fastlåsta så att de inte kan vända blicken i någon annan riktning än

mot grottväggen framför dem. Bakom dem finns en mur och bakom muren en eld vars sken lyser upp grottväggen. Längs muren bär människor förbi bildstoder och andra föremål, och dessa föremål kastar skuggor på grottväggen. Fångarna är alltså i den situationen att det enda de förmår uppfatta av verkligheten är de skuggor som kastas på grottväggen. Däremot kan de varken se de föremål som kastar skuggorna, elden som belyser dem eller människorna som bär dem. Fångarna kan således sägas uppfatta skenet eller avbilderna av verkligheten, men inte verkligheten själv. Denna avbildande relation eller sken – verklighetsrelation är just den som enligt Platons idélära råder mellan sinnevärld och idévärld. De flesta människor ser bara skenet av verkligheten, sinnevärlden. Vetenskapsmannens strävar efter att se verkligheten själv, idévärlden.

Den kunskapssökande, vetenskapsmannen, representeras i liknelsen av en fånge som har lyckats befria sig från sina bojor. Han strövar omkring i grottan och betraktar muren, elden och föremålen som bärs längs med muren. Han kan till och med ta sig upp ur grottan och betrakta världen utanför, men eftersom hans ögon är ovana vid det starka dagsljuset, kan han till en början bara göra detta på natten. Efterhand vänjer han sig dock och kan gå ut på dagen och t o m direkt betrakta solen.

När en sådan fånge återvänder till grottan och för de fångar som stannat kvar där nere berättar vad han sett, skulle man kunna vänta sig att dessa tacksamt kommer att ta emot hans upplysningar och glädja sig över att de äntligen förstått upphovet till skuggbilderna på grottväggen. Därefter, förväntar man sig, kommer de själva försöka ta sig loss från sina bojor och ut ur fångenskapen. Detta är dock enligt Platon inte vad som inträffar. Tvärtom tycker de andra fångarna att den befriade fången fått sin syn fördärvad. Efter vistelsen i ljuset har han ju inte hunnit vänja sig vid grottans mörker, och han kan därför inte lika tydligt som de andra urskilja skuggorna på grottväggen. De andra kommer inte att tro honom då han berättar vad han sett, utan anse att han inbillat sig alltsammans.

Grottliknelsen illustrerar ett drag i Platons kunskapsteori som är avgörande för hans politiska vision: de okunniga inser inte att de själva är okunniga och att vetenskapsmännen är kunnigare. Tvärtom anser de okunniga att de själva vet bättre och att filosoferna är okunniga och förvirrade. Man kan i Platons argumentation urskilja åtminstone två

skäl till detta. För det första krävs en mycket lång träning för att se verkligheten som den är, och den som inte har fått denna träning kan av just det skälet inte inse sanningen i de teorier som filosoferna för fram. De fastkedjade fångarna kan, just därför att de är fastkedjade, inte själva pröva giltigheten i den befriade fångens påståenden, utan kan bara tro honom på hans ord. För det andra betraktar den okunnige inte sig själv som okunnig. Enligt Platons idélära är det ju genom det rena tänkandet som man får kunskap, medan sinnena bara ger subjektiva föreställningar. De människor som inte fått vetenskaplig träning inser dock enligt Platon inte detta, utan betraktar tvärtom okritiskt sina sinnen som en pålitlig kunskapskälla. Genom sina sinnen anser sig sådana okunniga personer veta en mängd saker, och de skulle aldrig komma på tanken att allt detta i själva verket bara är skenkunskap. Detta representeras i liknelsen av att grottfångarna inte vill bli befriade från sina bojor och tycker att den befriade fången fått sin syn förstörd.

Den okunnige har alltså inte den vetenskapliga skolning som krävs för att inse sanningen i det som vetenskapsmannen meddelar honom, och anser sig dessutom på annan väg än vetenskapens ha kunskap som visar att vetenskapsmannen har fel. Detta argument använder Platon till stöd för en auktoritär och antidemokratisk samhällssyn. De okunniga kan inte förmås att frivilligt handla rätt, eftersom de inte kan inse vad som är rätt ens när vetenskapsmännen direkt upplyser dem om det. Vetenskapsmännen ska styra staten, och medborgarna ska lyda deras påbud utan att kräva att på demokratiskt vis själva först förstå och godkänna dem.

3. Tre uppgifter för filosofin

Exemplet Platon visar hur man från kunskapsteoretiska premisser kan dra politiskt-ideologiska slutsatser. Kunskapsteorin drar en gränslinje mellan förnuftigt och icke-förnuftigt tänkande, mellan å ena sidan kunskap och å andra sidan subjektiva föreställningar, som inte kan göra anspråk på objektiv giltighet, utan bara representerar en viss individs eller grupp av individers subjektivt färgade sätt att uppfatta verkligheten. Denna gränslinje får i sin tur betydelse för hur samhället ska styras, dvs för politiska ställningstaganden. Politiska beslut ska grunda sig på kunskap och inte på subjektiva föreställningar. Den systematiserade kunskapen är "filosofin", vetenskapen. Alltså bör politiska beslut grunda sig på vetenskapens resultat.

Allmänt kan man säga att filosofins uppgift i samhället enligt Platon är att för det första undersöka principerna för det systematiskt förnuftiga tänkandet, dvs vetenskapen, och för det andra visa dettas överlägsenhet i förhållande till alternativa, icke-vetenskapliga kunskapskällor. Till detta kan läggas en tredje uppgift: att bedriva en sorts inre renhållningsarbete inom vetenskapen genom att kritisera alla former av kvasivetenskap, dvs läror som utger sig för att vara vetenskapliga, men som i själva verket bara utgör former av ett förklätt ovetenskapligt tänkande. Denna tredje uppgift representeras hos Platon närmast av kritiken av sofisterna. (Se Platon 490–496.)

Dessa tre teman återkommer hos en lång rad senare filosofer ända fram till vår egen tid. Inte minst kritiken av vetenskapens konkurrenter är ett återkommande filosofiskt tema. Hos Platon riktade sig denna kritik mot den kunskap som grundar sig på sinneserfarenheten. Platon uppfattar alltså den "vardagskunskap" som var och en kan skaffa sig genom sina sinnen som en huvudkonkurrent till vetenskapen. Under senare tider har religionen uppfattats som en särskilt viktig fiende till det förnuftiga tänkandet. Kyrkan gjorde ju under lång tid anspråk på att i den religiösa uppenbarelsen ha en kunskapskälla överlägsen, eller åtminstone jämställd med, det mänskliga förnuftet. Inom den empiristiska traditionen finns en lång rad kritiker av dessa religiösa kunskapsanspråk – i Sverige t ex Ingemar Hedenius med boken "Tro och vetande" från 1949. Även kritiken av kvasivetenskap har en modern form i den empiristiska kritiken av "metafysik".

4. Descartes

Medan kunskapsteorin hos Platon bygger på den metafysiska teorin om sinnevärlden och idévärlden, förutsätter man inom den moderna kunskapsteoretiska diskussionen inte någon bestämd metafysik, och kan t o m förneka själva möjligheten av en metafysik. Denna moderna kunskapsteoretiska diskussion utgår historiskt från Descartes.

Descartes börjar i *Om metoden* med att skissera upp bilden av ett otillfredsställande oförnuftigt tillstånd som han anser det samtida tänkandet, med undantag av matematiken, befinna sig i. Om man betraktar människorna, ser man att deras uppfattningar skiljer sig åt i mängder av frågor. Inom filosofin och många andra vetenskaper finns t ex ett stort antal olika skolor, och det finns knappast någon fråga som inte dessa skolor tvistar om, trots att de lärda haft hundratals år på sig

att hitta problemens lösningar. Företrädarna för den ena skolan anser sig veta en viss sak, medan företrädarna för en annan skola anser sig veta raka motsatsen. Om det nu finns så många olika uppfattningar bland människorna, kan de inte alla vara riktiga. Större delen av det människor betraktar som kunskap måste alltså vara skenkunskap och illusioner. Descartes kan inte utan vidare undanta sig själv från denna regel. Han tycks inte mer än någon annan kunna göra anspråk på att besitta kunskap. (Descartes: *Om metoden*, första delen.)

För att komma ifrån denna otillfredsställande situation måste vi uppställa principer för det förnuftiga tänkandet. "Jag ville", säger Descartes, "söka den sanna metoden att nå all den kunskap som min ande var i stånd att erhålla". (Descartes s 38) Denna metod ska garantera att den som följer den endast fäller omdömen som har objektiv giltighet. Den viktigaste metodregel som Descartes föreslår kan formuleras så, att man bara ska uttala sig på helt säkra grunder. Om det råder någon som helst osäkerhet i någon fråga, ska man avhålla sig från att fälla något omdöme. Orsaken till att människor har så motstridiga uppfattningar inom t ex filosofin, är enligt Descartes att man bryter mot denna regel och fäller omdömen på alltför osäkra grunder, omdömen som man sedan helt okritiskt betraktar som otvivelaktigt sanna. Vissa av de otillräckligt grundade och förhastade slutsatser man kommer fram till på detta sätt kan visserligen råka vara riktiga, men detta beror i så fall enbart på slumpen. I skolan har man t ex kanske lärt sig en mängd fysiska och astronomiska satser. En del av dem kan mycket väl vara sanna, men samtidigt kommer åtskilliga andra att vara falska, och så länge man inte har undersökt deras grunder har man ingen möjlighet att skilja de förra från de senare. I vetenskapen måste man komma ifrån denna otillfredsställande situation och bara tillåta påståenden som är säkert sanna, som vilar på säkra grunder. (*Om metoden*, första, andra och tredje delen. Descartes' teori om misstag utvecklas i *Betraktelser*, fjärde betraktelsen.)

Skillnaden mellan å ena sidan förnuftigt tänkande, vetenskap, och å andra sidan oförnuftigt eller ovetenskapligt tänkande är alltså att det förra följer principen att man endast uttalar sig på säkra grunder, medan det senare grundar sig på osäkra omdömen, vilka lika gärna kan vara oriktiga som riktiga.

Descartes liknar systemet av det vi i vanliga fall betraktar som kunskap vid en byggnad som rests på osäkra grundmurar. För att

bedriva vetenskap måste man börja med att riva denna byggnad och uppföra en ny på säkrare grund. Vi måste göra oss fördomsfria och förutsättningslösa genom att anta att allt som vi anser oss veta bara är förhastade slutsatser och fördomar. T o m enkla och till synes fullkomligt säkra omdömen som t ex att min egen kropp existerar och att andra fysiska föremål existerar utanför mitt medvetande, måste betraktas som osäkra. Vetenskapen måste enligt Descartes börja från något som är så säkert att det är omöjligt att missta sig om det, något som med nödvändighet inte bara är en subjektiv fördom: den "arkimediska punkten", vilken Descartes som bekant finner i satsen "Jag tänker, alltså är jag till", från vilken han anser sig kunna – på ett mer eller mindre strikt sätt – härleda alla vetenskaper. (*Om metoden*, första, andra och fjärde delen. *Betraktelser*, första och andra betraktelsen.)

Medan Platon utifrån sin metafysiska teori kunde identifiera åtskillnaden mellan kunskap och subjektiva föreställningar med åtskillnaden mellan omdömen grundade på det rena tänkandet och omdömen grundade på sinneserfarenheten, kan man alltså i den cartesianska kunskapsteorin inte göra någon sådan enkel uppdelning. Descartes är visserligen rationalist och betraktar alltså i likhet med Platon sinneserfarenheten som en principiellt osäker kunskapskälla. Detta är dock inte väsentligt för hans sätt att avgränsa det förnuftiga tänkandet. Att vetenskapen ska vara fördomsfri och förutsättningslös och endast acceptera påståenden som vilar på säkra grunder, är principer som kunde föras vidare i den empiristiska filosofin från Locke och framåt. Skillnaden mellan Descartes' rationalism och empirismen ligger inte här, utan i synen på vad som ska betraktas som grunder. Empiristerna hävdar i motsats till rationalisterna att alla påståenden om fakta måste grunda sig på sinneserfarenheten, och att det rena tänkandet bara kan ge lösa och osäkra spekulationer då det tillämpas inom fysik och andra vetenskaper om fakta. Exempelvis Platons lära om idévärlden blir således för empiristerna ett prov på vetenskapligt felaktig och grundlös spekulation.

Trots dessa skillnader i synen på kunskap förblir själva problemet detsamma: att avgränsa förnuftigt tänkande från icke-förnuftigt, vetenskaplig kunskap från ovetenskaplig skenkunskap, objektivt giltiga sanningar från blotta subjektiva föreställningar.

5. *Den logiska empirismen och filosofins tre uppgifter*

Den logiska empirismen utvecklades som en självständig filosofisk riktning inom den s k Wienkretsen vid slutet av 1920-talet. Problemet att karakterisera det förnuftiga, vetenskapliga tänkandet och avgränsa vetenskap från icke-vetenskap intar en central plats inom den logiska empirismen, och i Wienkretsens manifest från 1929, "Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis", "Wienkretsens vetenskapliga världsuppfattning", finns en tydlig förståelse för samhällsrelevansen av dessa filosofiska frågor. (Neurath 1929. Enligt utgivarna (fotnot s 318) skrevs texten av Neurath, redigerades av Hans Hahn och Rudolf Carnap och kommenterades och kompletterades av andra medlemmar av Wienkretsen.)

Hos Platon kunde vi urskilja tre huvuduppgifter för filosofin, och dessa uppgifter återkommer hos de logiska empiristerna. Den första uppgiften, att formulera principerna för det vetenskapliga tänkandet, uppfattar de som problemet att ge en "logisk analys" av vetenskapen. Den andra uppgiften, att visa vetenskapens överlägsenhet i förhållande till andra kunskapskällor, uppfattas i manifestet framförallt som problemet att ge en kritik av religionens kunskapsanspråk. När det gäller den tredje uppgiften, att bekämpa kvasivetenskap, för de logiska empiristerna gärna samman all kvasivetenskap under beteckningen "metafysik". I motsats till metafysiken ställer man den empiriska vetenskapen. (Termen "metafysik" har, då den används i kritiskt syfte av empirister, en mycket vid och ofta oprecis innebörd. Så mycket är dock klart, att om någon för fram en teori om någon typ av fakta och anser att denna teori kan bekräftas oberoende av sinneserfarenheten, så måste detta av de logiska empiristerna betraktas som ett metafysiskt resonemang. I Wienkretsens manifest kritiseras t ex idén att det skulle finnas en icke observerbar "livskraft" som utgör en medverkande faktor i biologiska processer.)

Författarna till manifestet ser i sin samtid en allmän ökning i metafysiska och teologiska tendenser, en ökning som, anser de, bygger på de starka sociala och ekonomiska striderna i samtiden. På ena sidan står de som vill hålla fast vid de traditionella sociala formerna och som odlar traditionella metafysiska och teologiska attityder. På andra sidan står de som intar en öppen attityd till den moderna tiden, förkastar de

traditionella uppfattningarna och står på den empiriska vetenskapens grund. (a a s 317) Motsättningen mellan å ena sidan empirisk vetenskap och å andra sidan teologi och metafysik har således en tydlig politisk dimension. Den logiska empirismen kopplas indirekt samman med liberalismen och den engelska frihandelsrörelsen och mer direkt med socialismen. (s 301, 317) Motsättningen är samtidigt en motsättning mellan förnuftigt och ovetenskapligt tänkande. Målet är att omforma samhället enligt förnuftsmässiga principer: "Vi ser hur den vetenskapliga världsuppfattningens anda allt mer genomtränger det personliga och offentliga livets former, utbildning, uppfostran, arkitektur och formandet av ekonomiskt och socialt liv enligt förnuftsmässiga principer. Den vetenskapliga världsuppfattningen tjänar livet, och livet mottar den." (s 317 f, min översättning)

Om vi jämför Platon och de logiska empiristerna, ser vi att de har rakt motsatta kunskapsteoretiska uppfattningar. Platon ser utifrån sin metafysik det rena tänkandet som den enda källan till verklig kunskap och betraktar sinneserfarenheten som bemängd med subjektivitet och illusioner. För de logiska empiristerna förhåller det sig snarast tvärtom. Det av sinneserfarenheten oberoende spekulativa tänkandet kring frågor om fakta är källan till den skenkunskap som utvecklats i metafysiken. Metafysikens teorier innehåller ingen kunskap. De uttrycker bara sinnesstämningar och ger alltså endast subjektiva föreställningar. Erfarenheten är den enda källan till verklig kunskap om fakta. (a a s 307, 309) Trots skillnaderna kan dock både de logiska empiristerna och Platon sägas se filosofins uppgift i att uttolka det förnuftiga tänkandet, vetenskapen, och försvara det mot det icke-förnuftiga, ovetenskapliga tänkandet. I båda fallen får kunskapsteorin politiskt-ideologiska konsekvenser.

En fråga som aktualiseras här är hur de logiska empiristerna kan tänka sig att deras kunskaps- och vetenskapsteoretiska program kan vara relevant för samhällsfrågor, när de inte som Platon tänker sig att man på något objektivt, vetenskapligt sätt kan fastställa riktigheten av värderingar. Platon ansåg ju att det goda, sköna och rätta kunde göras till föremål för kunskap, men enligt de logiska empiristerna kan sådant bara bli föremål för subjektiva föreställningar. Vetenskapen befattar sig med det deskriptiva, med vad som är fallet, men inte med det normativa, vad som bör vara fallet. Vad kan det då innebära att forma samhället "enligt förnuftsmässiga principer", och hur kan överhuvud-

taget den filosofiska uttolkningen av det förnuftiga tänkesättet vara relevant för samhällsfrågor?

Denna fråga diskuteras inte i manifestet, men en del av svaret måste rimligtvis bli att även moraliska och politiska frågor till stor del måste besvaras genom utredningar av faktafrågor. När man t ex debatterar en viss ekonomisk politik, gäller problemen ofta väl så mycket vilka konsekvenser denna politik kommer att få som önskvärdheten av de förmodade konsekvenserna.

Möjligheten till förnuftsmässig argumentation i moraliska frågor behöver dock inte inskränka sig till de "målrationella" frågorna om vilka medel som är effektivast för att uppnå givna mål. Att värderingar är subjektiva betyder inte att alla våra subjektiva föreställningar och känsloreaktioner i fråga om vad som är gott och ont, rätt och fel, är förnuftsmässigt likvärdiga. Det förnuftsmässiga tänkandet kan visserligen inte positivt underbygga värderingar – så att t ex vissa moraliska värderingar skulle kunna betraktas som vetenskapliga resultat – men frågan om förnuftsmässigheten uppstår ändå på ett negativt sätt. Man kan alltid ställa frågan om någon av ens värderingar, t ex ens moraliska reaktioner på muslimsk fanatism eller värderingar i fråga om hur man bör behandla djur, bara är resultatet av fördomar och förhastade slutsatser och därför till följd av förnuftsmässiga överväganden bör förkastas. Man talar i bland om en "moralisk intuition" som utgör ett led i moralisk argumentation. Denna moraliska intuition kan i bland säga oss saker som vi av andra skäl finner det nödvändigt att ifrågasätta, som exempelvis när olika, var för sig intuitivt tilltalande omdömen visar sig stå i konflikt med varandra. Även om det i moralisk argumentation inte finns någon motsvarighet till vad man kalla det konstruktiva eller positiva projektet hos Descartes, alltså projektet att härleda systemet av kunskaper från en säker grund, kan det alltså finnas en motsvarighet till det negativa projektet, att betvivla våra faktiska övertygelser och kritiskt granska om vissa av dem bör betraktas som fördomar och förhastade slutsatser.

I sin artikel "Wege der Wissenschaftlichen Weltauffassung" från 1930, där han skisserar den idéhistoriska bakgrunden till Wienkretsens idéer, ger Otto Neurath ett exempel på hur skillnaderna i kunskapsteoretiska uppfattningar mellan de logiska empiristerna och försvarare av "metafysik" som t ex Platon resulterar i motsatta politiskt-ideologiska ställningstaganden. Platon föraktade ju "mängden" och förespråkade ett

auktoritärt fåtalsvälde, medan de logiska empiristerna i sitt manifest kopplar samman sig själva med liberalismen, socialismen och "massorna". I båda fallen kan man se en koppling mellan å ena sidan sinnena som kunskapskälla, folkets massor och demokrati och å andra sidan metafysiken, en elit av uttolkare av denna och fåtalsvälde, utövat av denna elit. Förenklat uttryckt: kan man få kunskap genom sinnena, är också demokrati möjlig. Denna koppling utgör en aspekt av Platons idélära. Mängden har enligt Platon bara tillgång till sina sinnen som kunskapskälla och får därför ingen verklig kunskap. Folket bör därför inte styra samhället. Om man uppfattar Neuraths ovannämnda artikel som en vidareutveckling av manifestets idéer om den politiskt-ideologiska innebörden av den logiska empirismen, kan man se hur Neurath här genom en motsvarande koppling understödjer en motsatt politisk-ideologisk slutsats. Empiriskt observerbara fenomen är tillgängliga för var och en som är utrustad med normalt fungerande sinnesorgan, men de fenomen som metafysiken och religionen gör anspråk på att uttala sig om är inte observerbara, utan bara tillgängliga för en liten skara av invigda. Folket kan inte genom sina sinnen pröva om prästerna och metafysikerna har rätt eller fel, och försätts därmed, antyder Neurath, i en passiv och maktlös ställning. Neurath ställer metafysiken och teologin i motsats till magin, vilken han uppfattar som en s a s mer demokratisk form av vidskepelse. Om en trollkarl förutspår att blixten ska slå ned på en viss plats vid en viss tidpunkt, kan var och en med sina ögon och öron pröva om han har rätt. Man kan alltså i vissa fall påvisa att magikern haft fel, och därmed också t ex jaga bort honom från stammen. (Neurath 1930, s 108-112)

Om nu den logiska empirismen visar innehållslösheten i alla metafysiska och teologiska kunskapsanspråk, innebär det att man på så vis ger en kritik av de auktoritära samhällssystem som legitimeras av dessa ovetenskapliga läror. Om de logisk-empiristiska texterna ses mot bakgrund av sin samtid, får termerna "metafysik" och "teologi" här ganska precisa politiska betydelser. Nazismen och dess mystik kring folket och ledaren måste uppfattas som metafysik. På den teologiska sidan kan man kanske se kristligt konservativa politiska riktningar. En idé som t ex att överheten har fått sin makt av Gud är ju ett utmärkt exempel på ovetenskaplig teologi som syftar till att bevara traditionella sociala former.

6. *Filosofin och elfenbenstornet*

Låt oss återvända till den första av de båda frågor som ställdes i början: har filosofin – med undantag för delar av den praktiska filosofin – tappat relevansen för samhällsfrågorna och isolerat sig i ett elfenbenstorn? Ovan har jag argumenterat för att det går att på olika sätt understödja slutsatser av politisk-ideologisk karaktär från kunskapsteoretiska och vetenskapsteoretiska premisser, och svaret på frågan kan då inte vara att filosofin med nödvändighet måste sakna samhällsrelevans, så att elfenbenstornet i själva verket skulle vara filosofens naturliga plats i samhället.

Om filosofins uppgifter i samhället är att undersöka principerna för det förnuftiga tänkesättet, att kritisera konkurrenter till vetenskapen och att bekämpa kvasivetenskap, kan ett svar på frågan i stället vara, att vetenskapen helt enkelt har varit så oerhört framgångsrik att det inte längre finns något större samhälleligt behov av ett filosofiskt försvar av den. Den vetenskapliga forskningens resultat tillämpas numera på livets alla områden, från krigföring till kosthållning och sexualliv. Vetenskapen har blivit en av de viktigaste drivkrafterna i den ekonomiska tillväxten, och den behöver numera inte i någon nämnvärd utsträckning konkurrera med religionen. Religionen och "metafysiken" är sedan länge marginaliserade och betydelselösa som alternativa kunskapskällor. Vetenskapen har därför helt enkelt inte längre något större behov av ett filosofiskt försvar mot dessa icke-vetenskapliga kunskapsanspråk. På 1940-talet kunde Ingemar Hedenius väcka en stor samhällsdebatt med sin bok *Tro och vetande*, där han noggrant argumenterade för grundlösheten i varje kunskapsanspråk som bygger på den kristna uppenbarelsen. I dag skulle en sådan bok uppenbarligen bara slå in öppna dörrar.

Förklaringen till att filosofin kan anklagas för att sakna samhällsrelevans skulle alltså vara att samhället har utvecklats så att det inte längre finns samma samhälleliga behov som tidigare av filosofin. En styrka hos denna hypotes är att den kan förklara att dagens akademiska filosofi kan uppfattas som så totalt irrelevant för samhällsfrågorna, trots att t ex Axel Hägerström och Ingemar Hedenius, vars arbeten på sin tid hade stor relevans för samhällsdebatten, tillhörde samma filosofiska tradition som i dag dominerar bland akademiska filosofer: den analytiska filosofin. Orsaken till denna förändring i filosofins

ställning i samhället skulle alltså vara samhällets förändringar snarare än filosofins.

7. *Filosofi och förtryck*

När det gäller den andra av de frågor jag ställde i början av artikeln, frågan om filosofin kan fungera som en del av en ideologisk förtrycksapparat, kan den mot bakgrund av den logiska empirismens vetenskapsteoretiska program tyckas svårbegriplig. Kritiken av filosofin för att den understödjer ett ideologiskt förtryck tycks passa bättre på Platons filosofi, med dess totalitära anspråk för vetenskapen och dess antidemokratiska samhällssyn, än på den logiska empirismen och andra riktningar inom den analytisk-filosofiska traditionen. Om Neuraths argumentation i "Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung" är riktig, skiljer sig ju den empiriska vetenskapen från religionen och metafysiken genom att den inte låter sig utnyttjas för att ideologiskt understödja förtryck.

För att förstå hur modern empiristiskt orienterad vetenskap kan fungera förtryckande och därmed göra den här aktuella kritiken av filosofin begriplig, ska jag anföra två exempel: behavioristerna John Watsons och B.F. Skinners samhällsutopier och de som Yvonne Hirdman har kallat 30-talets "sociala ingenjörer" i Sverige.

8. *Behaviourismen*

I sin bok *Behaviorismen* från 1929 lägger John Watson fram grunddragen i den behavioristiska psykologin, och diskuterar särskilt hur denna psykologi kan användas för att förbättra samhället. Watsons idéer om psykologins metod överensstämmer i allt väsentligt med det program för psykologin som de logiska empiristerna formulerade vid samma tid. Psykologin skulle enligt de logiska empiristerna endast studera observerbara företeelser och inte några icke observerbara fenomen i "medvetandet". I manifestet uttrycks det så, att den behavioristiska psykologins försök att förstå det psykiska genom det observerbara kroppsliga beteendet är uttryck för en principiell inställning som ligger nära den vetenskapliga världsuppfattningen. (Neurath 1929, s 315) Hos Carnap utvecklas ett "fysikalistiskt" program för psykologin, enligt vilket samtliga termer i ett psykologiskt språk måste kunna reduceras till termer som enbart refererar till observerbart beteende. (Carnap 1938 s 420)

Dessa idéer uttrycks hos Watson så, att psykologin måste inrikta sig på studier av observerbara fenomen, på beteendet. Det finns inga objektiva vetenskapliga bevis för existensen av hörselbilder, synbilder eller andra från kroppen lösta förlopp i det så kallade "medvetandet". (Watson 1929 s 75) Tron på sådana icke observerbara själsliga fenomen är i själva verket en rest av de religiösa dogmer enligt vilka alla skeenden i världen styrs av mystiska, icke observerbara krafter (som t ex "Guds vilja"). Vetenskapen har framgångsrikt bekämpat dessa religiösa dogmer på naturvetenskapens område, och nu gäller det att på de psykiska fenomenens område undanröja de sista av dessa vanföreställningar. "Behavioristen finner ingen själ i sitt laboratorium" och befattar sig inte med företeelser som undandrar sig direkt observation. (a a s 78, 90)

I stället för de ovetenskapliga föreställningarna om icke observerbara själsliga skeenden som styr människans beteende, sätter Watson antagandet att mänskligt beteende alltid styrs av yttre retningar, vilka ger upphov till reaktioner i beteendet. Dessa reaktionsmönster styrs av betingningar, och människans hela utveckling från spädbarnsstadiet och framåt består i att hennes beteende organiseras genom att nya betingningar skapas. Genom uppfostran, familjeliv, arbete osv betingas vi att reagera på bestämda sätt på bestämda yttre retningar. I stort sett vilket föremål som helst kan genom betingning fås att frambringa en given reaktion. Om man t ex slår ett spädbarn på fingret varje gång det försöker sticka fingret i munnen, kommer barnet att dra ut fingret ur munnen varje gång det får se pennan. Betingandets enkla process är tillräcklig för att förklara alla de sammansatta känslorörelsernas uppkomst och utveckling. Personligheten är helt enkelt summan av betingningarna. (a a s 44 f, 59, 110)

Ett problem är nu att våra betingningar i dagens samhälle skapas på ett alltför kaotiskt och planlöst sätt. Genom rena tillfälligheter, genom familjetraditioner, rutin etc betingas vi känslomässigt. Oförnuftig uppfostran skapar vanor, t ex osunda bindningar till den egna modern, och dessa stelnar sedan till och blir styrande för beteendet. Människan har funnits i årmiljoner, och ändå har hon inte lyckats lära sig att organisera sitt känsloliv, att "uppfostra sina inälvor", som Watson uttrycker det. "Vem som helst kan lära oss att spela tennis, köra en automobil, sätta typer, måla eller rita. Vi har skolor och lärare för allt detta, men finns det någon som upprättat en skola där man får lära sig vara rädd eller icke vara rädd, att bli kär eller upphöra att vara kär, att

vara svartsjuk eller icke svartsjuk, att vara sen till vrede och snar att förlåta, att icke hemfalla åt övermäktiga lidelser?" (a a s 51) Huvudet kan behärska armarnas och benens beteende, men inte utfärda befallningar till de inre organ som styr känslorna. Huvudet kan säga "Armar, lyft er!" och "Ben, böj er!", men inte "Tårkörtlar, sluta att utgjuta tårar!". Hjärtat lyckas alltid på ett eller annat sätt få makt över huvudet. (a a s 51 ff, 95 f)

Som en följd av planlösheten i betingningsprocesserna och den allmänna oförmågan att kontrollera det mänskliga känslolivet, befinner vi oss alltjämt oroväckande nära vildens tillstånd. Skrapar man lite på ytan av hövligt språk och gott uppförande, lyser urstoffet fram. Man kan dock, säger Watson, inte utrusta en vilde för livet i ett modernt västerländskt samhälle enbart genom att, som hittills varit det vanliga, lära honom ett språk och visa hur han ska använda sina händer. I framtiden kommer man inte bara att lära barnen läsa, skriva och räkna, utan också att träna deras känsloliv. "Den tid skall komma, då man i hemmet kommer att anse det lika obelevat att tjura, vara rädd, överkänslig, oberörd, tillbakadragen, känslig, gnällig, att visa tillgivenhet för modern, fadern eller andra familjemedlemmar, som det nu anses att komma till bordet med smutsiga händer eller att äta med kniv." (a a s 64 f)

Watson anser alltså att våra känsloliv med psykologins hjälp bör styras på ett lika planmässigt och vetenskapligt sätt som t ex bilmotorer och andra saker som vi lärt oss kontrollera med naturvetenskapens hjälp. Människors personligheter gestaltar sig efter omgivningen. De är människoverk, inte nedärvda eller givna av Gud, och därför är det möjligt att påverka och förändra dem. (a a s 107) "I korthet sagt, vad behavioristen har att säga är detta: 'Låt mig få ta hand om det nyfödda barnet och bestämma den miljö i vilken det ska växa upp, och jag ska få det till att krypa eller gå; jag ska kunna få det att klättra och använda sina händer till att bygga i sten eller trä; jag ska kunna göra det till tjuv, rövare eller morfinist. Daningsmöjligheterna i den ena eller andra riktningen är nästan obegränsade.'" (a a s 40) Liksom man kan konstruera en bilmotor för bestämda syften, kommer man alltså, då den behavioristiska psykologin utvecklats tillräckligt långt, att genom planmässig betingning kunna dana ett barn efter behag, och liksom man i efterhand kan justera en redan tillverkad bilmotor för att passa ens syften, kan man genom avbetingning, upphävande av redan befintliga betingningar, förändra en människa som redan formats av en oförnuftig

uppfostran. Vi kommer att "psykologiskt kunna plocka sönder en fullkomligt misslyckad existens (förutsatt att han är biologiskt sund) och förse honom med ett alldeles nytt maskineri." (a a s 27 f)

Man kan se hur bristande organisation av känslolivet är ett stort problem i arbetslivet. De anställda är skygga, känsliga, lata, ansvarslösa, håglösa, inte tillräckligt ordentliga och ovilliga att arbeta övertid. (a a s 114) Samtidigt är det uppenbart att människorna i dagens samhällen endast utvecklar en mycket liten del av sina förmågor. "Man tror i allmänhet att man använder ett nästan obegränsat antal ord. De flesta reder sig med mindre än 2.000, många reder sig med 500-800 ord. Samhällslivet i Amerika, sådant det i våra dagar ter sig, kräver en mycket enkel anpassningsmekanism. Vi är så begränsade och stereotypa i allt vad vi företar, t o m i ord och uttryck, att man ganska väl kan förutsäga vad de flesta män och kvinnor kommer att säga och göra i de flesta situationer. Vi är så dumma och ointressanta." (a a s 38 f) Behovet av vetenskapligt planerad betingning och avbetingning, uppfostran och "omuppfostran", framstår således tydligt. Genom den behavioristiska psykologin kan nu sådan beteendekontroll bli möjlig, och därigenom öppnar sig möjligheten att förbättra samhället genom att förbättra de mänskliga beteendemönstren.

Watson antyder två sätt på vilka detta kan genomföras. För det första kan människorna utsättas för yttre kontroll. Genom de politiska beslutsprocesserna kan man sätta upp mål för hur människornas personligheter bör se ut. Psykologen undersöker sedan hur man ska åstadkomma de betingningar och avbetingningar som krävs för att skapa de önskade beteendemönstren. Behavioristen anvisar samhället det "vapen, varmed man kan nå kontroll över individen". (a a s 62) För det andra kan var och en lära sig att kontrollera sig själv. Varje barn bör i skolan få elementära kunskaper i anatomi, fysiologi och psykisk hygien. Barnen ska lära sig om ångest–, kärleks- och vredesreaktioner och öva sig i att kontrollera sitt eget beteende. Var och en ska då kunna iaktta sitt eget beteende och ändra det om han t ex kör bil för fort, ofta blir deprimerad, saknar energi eller har börjat sluta sig till pojkligor. (a a s 104 f)

Vi kan använda termerna "kontroll" och "upplysning" för dessa båda metoder för att förbättra de mänskliga beteendemönstren. Behavioristen B.F. Skinner har i boken *Bortom frihet och värdighet* (1973) utvecklat Watsons idéer om kontroll på ett intressant sätt. Liksom Watson utgår Skinner från antagandet att individens beteende-

mönster skapas av påverkan från andra människor, av den kultur i vilken han växer upp. Skinner argumenterar för att en planmässig styrning av det mänskliga beteendet m h a behavioristisk psykologi är nödvändig eftersom de traditionella kulturer som har utvecklats genom mänsklighetens historia inte motsvarar de krav som ställs i moderna samhällen. En kultur är en uppsättning sedvänjor, en mängd betingningar, som styr individernas beteende, och otillräckligheten av de traditionella kulturerna framgår av de problem som de nuvarande mänskliga beteendemönstren ger upphov till: befolkningsexplosionen, världssvälten, hotet om kärnvapenkrig och miljöförstörelsen. (Skinner 1973 s 7 ff, 114 ff) För att dessa problem ska kunna lösas, måste de mänskliga beteendemönstren ändras genom att kulturerna planmässigt konstrueras om m h a en "beteendets teknologi", en teknologi vars grunddrag redan utvecklats i den behavioristiska psykologin. Att konstruera nya kulturer är enligt Skinner just vad man har försökt göra inom den utopistiska traditionen, från Platons *Staten* till Fourier och Owen. De utopiska experiment som utförts har visserligen alla misslyckats, men detta är inget skäl att ge upp försöken, och utopisternas förslag till konstruerade kulturer bör, anser Skinner, studeras noga av beteendeteknologerna. (a a s 134 ff)

De naturvetenskapliga teknologierna har gett oss medel mot pest, hungersnöd och många andra problem. Beteendeteknologin ska nu kunna lindra de missförhållanden som orsakas av de mänskliga beteendemönstren. Trots att det är svårt att föreställa sig, säger Skinner, ligger det inom möjligheternas ram att på så sätt skapa en värld där människor inte grälar, inte slösar med resurserna och inte föder fler barn än de kan försörja. (a a s 190 ff) Ett problem är dock att de allmänt utbredda idéerna om mänsklig frihet och värdighet står i vägen för de åtgärder som är nödvändiga. Dessa idéer måste därför bekämpas. Människan är alltid kontrollerad av de yttre omständigheterna, och kan därför inte vara "fri". Problemet är inte att befria henne från kontroll, utan att se till att hon utsätts för rätt sorts kontroll. (a a s 40)

9. Behaviourismen och filosofins tre uppgifter

Låt oss analysera det behavioristiska programmet med avseende på de tre uppgifterna för filosofin som diskuterades ovan: att undersöka principerna för det vetenskapliga tänkesättet, att bekämpa alternativa, icke-vetenskapliga kunskapskällor och att bekämpa kvasivetenskap.

Behavioristerna är inga filosofer, och deras skrifter innehåller knappast någon renodlat filosofisk argumentering. Det är dock uppenbart att den väsentligaste metodprincipen i behaviorismen är en tillämpning av empiristisk vetenskapsfilosofi på den psykologiska vetenskapen: psykologin ska grunda sig enbart på studier av de observerbara fenomenen inom sitt område, dvs det mänskliga beteendet. Hos de logiska empiristerna kan man också finna en argumentation på filosofisk nivå för det behavioristiska programmet. (Se t ex Carnap 1938)

När det gäller den andra uppgiften, att kritisera föreställningen att det kan finnas kunskapskällor utanför vetenskapen, följer det omedelbart av den behavioristiska synen på psykologins metod, att större delen av vårt icke-vetenskapliga tänkande kring psykologiska frågor måste avvisas som ovetenskapligt och oförnuftigt. När vi utanför vetenskapen talar om psykologiska frågor, använder vi ju ständigt begrepp som refererar till mentala företeelser. Vi talar om vad vi själva eller andra människor "tänker", "känner", "upplever", "önskar" osv, och vi känner inte till några principer för att definiera dessa termer i ett språk som enbart refererar till det observerbara beteendet. Alltså är större delen av vad vi säger om psykologiska fenomen att betrakta som ovetenskapliga föreställningar på samma nivå som medicinmäns och prästers föreställningar om mystiska och icke observerbara krafter bakom naturskeendena.

Även då de inte grundar sig på föreställningar om företeelser i ett medvetande, måste människors icke vetenskapligt grundade åsikter och uppfattningar avvisas som enbart subjektiva föreställningar, vilka inte kan göra anspråk på någon objektiv giltighet. Var och en av oss tycker sig ju veta en mängd saker som inte har fastställts genom några vetenskapliga undersökningar. Under Platons tid, då religion och mytologi formade människors tänkande mer än vetenskapen, kunde detta sägas om vanligt folks uppfattningar i fråga om naturskeendena, politiska frågor och överhuvudtaget en mycket stor del av det människor då ansåg sig veta. I vår tid har vetenskapen på bred front gjort sitt intåg i den vanlige medborgarens tänkande, men fortfarande anser vi oss väl helt eller delvis oberoende av vetenskapen veta t ex hur människor i våra bekantskapskretsar känner och tänker, hur vi ska möblera våra bostäder för att trivas i dem, hur vi ska uppfostra våra barn för att de ska bli lyckliga och skötsamma och åtskilliga liknande

saker. Allt detta betraktas nu av behavioristerna som en samling subjektiva föreställningar utan egentligt värde som vägledning för våra liv. Uppfostran, kamratpåverkan, religiös förkunnelse, kulturell påverkan etc skapar mängder av subjektiva föreställningar i oss, men att låta sitt tänkande bestämmas av den sortens faktorer är bara en form av oförnuftigt tänkande. Det finns ingen anledning att anta att allt som traditionen, våra föräldrar osv lärt oss är sant. Tvärtom visar ju alla de problem som de på så sätt skapade mänskliga beteendemönstren leder till – exempelvis överbefolkningen – att dessa icke-vetenskapliga förmenta kunskapskällor till större delen bara för oss vilse. Vi måste bekämpa religionen, traditionen och alla andra förmenta kunskapskällor som konkurrerar med vetenskapen. De föreställningar och beteendemönster som dessa faktorer gett upphov till, bör i stället ersättas av vetenskapligt prövade resultat och beteendemönster vars principer bygger på dessa.

Man skulle här kunna invända att vad behavioristerna vill göra egentligen är att förändra samhällsmedborgarnas beteendemönster i en riktning som passar behavioristernas egna värderingar, men kanske inte nödvändigtvis de berörda människorna själva. Liksom de logiska empiristerna måste behavioristerna acceptera att deras handlingar ytterst motiveras av värderingar som nödvändigtvis är deras egna subjektiva värderingar, och de kan alltså inte som Platon hänvisa till att deras kontrollåtgärder motiveras av en insikt i det Goda och Rätta. Målen för kontrollåtgärderna, t ex att få människor att arbeta mer, kan inte motiveras vetenskapligt, utan bara av någon form av subjektiva värderingar. Den förnuftsmässiga, vetenskapliga frågan kan bara gälla vilka medel man, givet vissa mål, bör välja. Det behavioristiska projektet skulle alltså ytterst inte handla om att ersätta subjektiva föreställningar med vetenskapliga resultat, utan snarare om att ersätta vissa subjektiva föreställningar med andra, lika subjektiva föreställningar – som t ex målet att uppnå största möjliga personliga frihet med målet att öka den ekonomiska effektiviteten. Denna invändning kan visserligen inte riktas mot Watsons idéer om upplysning – denna upplysning skulle ju bestå i att psykologins rön förmedlas till medborgarna. Problemet uppstår dock alldeles klart i fråga om den "uppfostran" och "omuppfostran" som har renodlad kontrollkaraktär. (Watson säger på ett ställe att politikerna måste sätta upp målen för "inälvornas uppfostrande", (s 62) och Skinner utvecklar en sorts

värderealistisk teori, (s 93-103) men inget av detta ger någon tillfredsställande lösning av problemet.)

Behavioristerna ger knappast något tillfredsställande svar på en sådan invändning, men det framgår att de inte är så de tänker sig sitt projekt. De värderingar som motiverar deras förslag till åtgärder, är sådana som kan förväntas delas av i stort sett alla: att människor ska vara fullt mentalt friska och inte t ex hämmas av osunda bindningar till sina mödrar, att människor ska utveckla sina inneboende förmågor maximalt och att man bör undvika överbefolkning och världssvält. Givet de mål som följer av dessa värderingar, blir frågan vilka medel som bör användas för att uppnå målen: hur ska vi lämpligast se till att människor utvecklar sina förmågor maximalt osv. Tanken tycks vara att behavioristerna med sina betingnings- och avbetingningsmetoder vill motverka subjektiva föreställningar som orsakas av traditioner, föräldrars uppfostran osv, och som styr människors beteende på ett för dem själva icke önskvärt sätt. Metoderna ska således göra det möjligt att hjälpa t ex den unge pojken som vill vara skötsam, men av de dunkla krafterna i sitt inre – av sina inälvor, som Watson skulle säga – drivs att sluta sig till kriminella ungdomsgäng. Om man å andra sidan skulle stöta på en individ som är så förhärdad att han har till mål att göra människor mentalt sjuka eller förstärka kärnvapenhotet, tycks det utan vidare legitimt att vidta kontrollåtgärder som hindrar honom.

Ett led i det behavioristiska programmet är således en variant av de negativa förnuftsmässiga överväganden som värdeföreställningar kan utsättas för. Behavioristerna försöker inte positivt införa några egna värderingar, utan hänvisar bara till värderingar som kan antas vara allmänt omfattade, t ex att människor bör vara mentalt välutvecklade och att man bör undvika världssvält. Utifrån dessa kan man negativt argumentera för att vissa beteendemönster, betingade av kulturella traditioner, föräldrars uppfostran etc, är icke önskvärda och bör ersättas av andra, som bättre överensstämmer med de allmänna värderingarna, och att de subjektiva föreställningar som styr dessa beteendemönster är att betrakta som fördomar och förhastade slutsatser. Behavioristernas program för "avbetingning" kan uppfattas som en motsvarighet i samhällelig skala till Descartes' projekt att "ur mitt förstånd utrota alla de dåliga meningar som jag före denna tid tillägnat mig". (Descartes s 41)

Om den tredje uppgiften för filosofin, att bekämpa kvasivetenskap, finns, avslutningsvis, inte mycket att säga utöver att Freud och

föreställningen om det omedvetna utpekas som exempel på "voodooistiskt" och mystiskt tänkande i vetenskaplig förklädnad. (Watson s 89)

10. Alva och Gunnar Myrdal

Yvonne Hirdman har i boken *Att lägga livet till rätta* (1990) undersökt hur ett program liknande det behavioristiska påverkade 1930-40- och 50-talens svenska välfärdspolitik och dess reformprogram. Man uppfattade det inom främst socialdemokratiska kretsar som ett hinder för samhällets utveckling och den allmänna välfärdspolitiken att människors boende, uppfostran av sina barn och sexualliv styrdes av oförnuftiga föreställningar, bestämda av familjetraditioner och andra irrationella faktorer. Det gällde att i stället ordna det mänskliga livet på dessa områden enligt förnuftsmässiga principer. Detta krävde såväl upplysning som kontroll av människornas beteende. (Hirdman gör inte själv jämförelsen med behavioristerna, men tar däremot upp sambanden med det utopistiska idéarvet.)

De främsta företrädarna för dessa idéer var makarna Alva och Gunnar Myrdal. I sin bok *Kris i befolkningsfrågan* (1934) skisserar de en allmän utgångspunkt liknande behavioristernas. Naturvetenskapen har gjort stora samhälleliga framsteg möjliga genom att lära oss kontrollera naturen och förändra den efter våra behov. Nu gäller det att med vetenskapens hjälp styra och förbättra samhället. "Vad vi sakna är en förnuftig och planmässig samhällelig organisation av produktionen och fördelningen av produktionens resultat. Produktionsmedel ha vi gott om och likaså av rent teknisk kunskap om hur de egentligen skola brukas för att uppehålla och höja vår levnadsstandard, men själva produktions- och samhällsordningen bemästra vi icke: den är alltjämt vår sämst konstruerade maskin." (Myrdal 1934, s 64, citerat efter Hirdman 1990 s 120)

Detta problem var enligt Myrdals särskilt akut på 1930-talet eftersom födelsetalen i Sverige gick ned. Landet hotade att avfolkas. Förutom detta kvantitativa befolkningspolitiska problem fanns också ett kvalitativt. Utvecklingen av den moderna produktionstekniken leder till ett "kraftigt förstärkande av kvalitetssynpunkten på befolkningsstocken... Det anspråk produktionen ställer på det mänskliga produktionsmedlet är... mer inriktat på de intellektuella och moraliska kvalitetsegenskaperna: omtanke och plikttrohet, förmåga av snabb uppfattning, personlig behärskning och teknisk insikt – alltså allmänt

uttryckt: karaktär och intelligens." (a a s 206, citerat efter Hirdman s 109 f) Kvantitativt måste man alltså kräva att den svenska befolkningsmängden upprätthölls och kvalitativt att "befolkningsstockens kvalitet" förbättrades. Dessa befolkningspolitiska uppgifter krävde till att börja med en samlad kartläggning av människornas vanor i fråga om barnafödande och allmänt av hela deras beteendemönster; av "psykologin och moralen hos vårt folk". (a a s 79, citerat efter Hirdman s 121) Denna kartläggning skulle sedan leda över till åtgärder syftande till att förändra beteendemönstren, dvs en motsvarighet till Watsons "omuppfostran": "Dåliga vanor måste vridas rätt. De oförståndiga upplysas. De ansvarslösa väckas. Det är här utrymme för en omfattande samhälleligt organiserad folkuppfostrings- och propagandaaktion, vilken, om den skall komma till nytta där den bäst behövs, måste vara intensiv och pockande och söka utnyttja alla slags kanaler..." (a a s 226, citerat efter Hirdman s 123)

Det framgår tydligt att denna "folkuppfostringskampanj" skulle inrymma ett element av kontroll. "Det kommer i framtiden icke att framstå som likgiltigt vad människor göra av sina pengar; vilken bostadsstandard de hålla, vad slags föda och kläder de köpa och framförallt i vad mån barnens konsumtion blir tillgodosedd. Tendensen kommer i alla fall att gå mot en socialpolitisk organisation och kontroll, ej blott av inkomsternas fördelning i samhället utan även av konsumtionens inriktning inom familjerna." (a a s 203, citerat efter Hirdman s 124) Alva Myrdal ansåg t ex att barnbidrag skulle betalas ut in natura och inte som kontanta bidrag, eftersom pengarna annars skulle kunna gå "till en ny hatt åt modern eller till sprit åt fadern". (Hirdman s 125 f) Barnens uppfostran i familjerna skulle övervakas av skolläkarna, som skulle föra kortregister, där varje enskilt barns boendestandard, familjens sociala förhållanden, föräldrarnas uppfostringsprinciper m m skulle antecknas. Detta skulle bidra till att höja den "oreflekterade, slentrianmässiga fostran" som barn vanligtvis utsätts för "till större ändamålsenlighet". (a a s 115 f)

Makarna Myrdals tankar fick resultat bl a i ett "Betänkande i sexualfrågan" från 1936 (SOU 1936:59). Den rådande sexualmoralen med alla dess tabun kring sexualiteten stod i motsättning till målet att förhindra en minskning av befolkningsmängden. Därför krävdes en utredning för att kartlägga den folkliga sexualmoralen och föreslå åtgärder för förändringar av densamma. Den nya, statligt godkända

sexualmoralen skulle präglas av en mer positiv syn på sexualiteten än den traditionella. Sexualiteten skulle bejakas som något gott och riktigt. Sexuell avhållsamhet fördömdes, i motsättning till den religiösa sexualmoralen, som mentalhygieniskt skadlig. Samtidigt skulle dock sexuell lössläppthet motverkas, och då särskilt lösaktigheten hos "undermåliga individer med asocial läggning". Sådana individer borde steriliseras för att man skulle undvika en försämring av befolkningsstockens kvalitet, något som även skulle gälla sinnesslöa, epileptiker m fl. (Hirdman s 131-146)

En annan utveckling av dessa idéer finner vi i utredningen om familjeliv och hemarbete, SOU 1947:46. Ett viktigt syfte för samhällsplaneringen är enligt denna utredning att få familjen att fungera väl. Familjen har, allmänt betraktat, fyra funktioner: konsumtionsfunktionen, hemarbetsfunktionen, den sexuella funktionen samt den mer svårbeskrivbara "funktionen såsom centrum för människans emotionella kontakter". För att fungera väl på dessa områden behöver familjen hjälp, eftersom kvinnorna, som bär huvudansvaret för hemmen, har för lite kunskap: "Även beträffande... till synes mycket enkla och okomplicerade frågor sakna kvinnorna sakliga, vetenskapligt utforskade och prövade regler. Det kan gälla skodonens beskaffenhet under havandeskapet, grossesgördlar eller andra dylika ting, det kan gälla regler för cykling, rökning, vin- eller spritbruk." (Hirdman s 194 f, s 210 f. Citatet från SOU 1947:46, s 140, citerat efter Hirdman s 211.)

Ett viktigt problem var enligt utredningen de "konventionella behov" som skapas genom att särskilt ungdomar präglas av kommersiell reklam och konventionella föreställningar om hur ett hem ska vara inrett. "Tjocka lager av konventionella föreställningar ha lagt sig över en naturlig uppfattning om vad som är vackert när det gäller en massa av de ting som höra till hemmets inredning, liksom bristen på övning av den individuella smaken gör att skönhetsbegreppet ofta är i hög grad grumligt." De konventionella föreställningarna styrde enligt utredningen inte bara valet av möbler, utan också matlagning, klädinköp m m. (Hirdman s 198 ff)

För att kontrollera människors möbelval föreslog utredningen införandet av fasta inventarier som t ex kylskåp och tvättmaskiner i lägenheterna. Samtidigt skulle man bedriva en upplysningsverksamhet, baserad på vetenskapliga resultat. Utredningen föreslog ett forskningsprogram, där det skulle kartläggas "hur man ska åstadkomma en sådan

allmän behovstillfredsställelse, att familjens centrala uppgifter att ge barnen en harmonisk uppväxtmiljö och främja ett lyckligt samliv mellan makarna bäst fylls". (SOU 1947:46 s 25, citerat efter Hirdman s 200) Som ett utslag av en sådan ambition kan man uppfatta Hemmens forskningsinstitut, där man på 1940- och 50-talen bedrev forskning kring sådant som den lämpligaste höjden på en diskbänk och det bästa sättet att placera spis, köksbänk osv i förhållande till varandra för att minska det antal steg som krävs för att t ex laga en middag. I ett "förnuftigt planerat kök" skulle det t ex enligt en upplysningsfilm från institutet räcka med 350 steg för att utföra de arbetsuppgifter som i ett "planlöst kök" krävde 1150 steg. (TV-programmet "20:00", Kanal 1 8.5.91)

11. Myrdals och filosofins tre uppgifter

Om filosofins huvuduppgifter i samhället är de tre uppgifter jag har urskiljt tidigare, kan vi säga att det myrdalska projektet innehåller en "latent filosofi", dvs en outtalad syn på vad det innebär att tänka förnuftigt, att ha kunskap, och hur det förnuftiga tänkandet förhåller sig till det icke-förnuftiga, till de subjektiva föreställningarna. Kunskap tycks av makarna Myrdal helt enkelt identifieras med den moderna vetenskapens resultat, utan att det med någon större utförlighet utreds vad som räknas till denna vetenskap och hur principerna för denna vetenskap ska uttolkas på en filosofisk nivå. Denna oklarhet i fråga om vad som egentligen ska betraktas som vetenskap, visar sig bl a i att det hos Myrdals inte ges något svar på den tredje frågan, som gäller kritiken av kvasivetenskap. Vetenskapen tas helt enkelt som något faktiskt och oproblematiskt givet.

När det gäller kritiken av förmenta utomvetenskapliga kunskapskällor, är det myrdalska projektet däremot desto tydligare och konkretare. Bland källorna till icke-vetenskaplig förment kunskap förekommer liksom hos de logiska empiristerna religionen, men också kommersiell reklam, traditioner, okunniga föräldrars påverkan och inrotade folkliga vanor. De subjektiva föreställningar som dessa faktorer ger upphov till, visar sig i människors beteende på en rad olika områden: uppfostran av barn, möblerande av bostäder, kosthållning osv. Dessa föreställningar måste bekämpas genom upplysningskampanjer och kontrollåtgärder. Därmed kan man uppnå "en förnuftig och planmässig samhällelig organisation av produktionen och fördel-

ningen av produktionens resultat" (Myrdal 1934, s 64, citerat efter Hirdman, s 120)

När det gäller frågan om värderingar, ställs Myrdals inför samma problem som behavioristerna, och löser det på samma sätt. De hänvisar till vissa värderingar som praktiskt taget alla kan förväntas dela, och kan utifrån detta legitimera ett stort samhällsinflytande för vetenskapen. Som vetenskapsmän visar de politikerna vilka medel som krävs för att uppnå vissa givna mål – t ex att Sverige inte bör avfolkas och att barn bör ges en god uppväxtmiljö – mål som är av den karaktären att knappast någon skulle motsätta sig dem. Bl a krävs att vissa av människors subjektiva föreställningar i fråga om barnuppfostran m m måste bekämpas, vilket kan motiveras utifrån en negativ moralisk argumentation. Människor, antar man, vet inte alltid sitt eget bästa. De vill bli lyckliga, men det framgår av deras beteende att de i bland hindras från att nå detta mål av sina egna subjektiva föreställningar, vilka uppkommit genom uppfostran, religiös påverkan m m. De psykologiska experterna måste därför hjälpa dem genom såväl upplysning som kontroll. I vissa fall kan det även hända att människor uppsåtligen t ex vansköter sina barn, och det är i så fall legitimt att utsätta dem för yttre kontroll oavsett deras egna värderingar. (Det har f ö diskuterats om inte Myrdals medvetet använder hotet om avfolkning som ett knep för att kunna presentera sina politiska åsikter som "vetenskapliga" resultat genom att måla upp en konstruerad bild av avfolkningshotet, och därmed göra frågorna om t ex sexualpolitiken till rent "vetenskapliga" frågor om vilka medel som bör användas för att uppnå mål om vilka ingen politisk och moralisk oenighet kan förväntas. Se Hirdman s 119 ff.)

12 Empirismen och det auktoritära förnuftet

Det är nu möjligt att se hur behavioristerna och makarna Myrdal i sin samhällssyn faller in i samma allmänna mönster som Platon och de logiska empiristerna. De uppfattar sig alla som försvarare av ett förnuftigt tänkesätt mot ett icke-förnuftigt tänkande som styrs av traditioner, grupptryck, religiösa dogmer, föräldrars planlösa och oförnuftiga uppfostran, lärares påverkan och andra icke-rationella faktorer. Behavioristernas och makarna Myrdals samhällsprojekt visar hur den empiristiska filosofin och, mer allmänt, kunskapsteorin inom den cartesianska traditionen, kan användas som argument för en samhällssyn som starkt liknar den Platon försvarade i *Staten*.

Argumentationssättet är i själva verket likartat i väsentliga avseenden. Ovan urskiljde jag tre olika steg i den kunskapsteoretiska argumentation hos Platon som leder fram till hans auktoritära samhällssyn. Först görs en åtskillnad mellan å ena sidan ett förnuftigt, vetenskapligt tänkesätt och å andra sidan ett oförnuftigt, icke-vetenskapligt tänkesätt. Sedan införs tanken, att samhället bör styras av de förnuftiga, de som har kunskap, snarare än av de oförnuftiga, de som bara har subjektiva föreställningar. Därefter införs det ytterligare antagandet att de som inte har kunskap, de som inte är vetenskapsmän, inte kan förstå vetenskapens resultat, och därför måste styras utan sitt demokratiska samtycke på auktoritärt sätt av vetenskapsmännen (Platons "filosofer"). De båda första leden i denna argumentation kan utan vidare kännas igen hos behavioristerna och Myrdals. När det gäller det sista ledet kan man se motstridiga tendenser. Ett resonemang motsvarande Platons kan ses som motivet bakom den starka betoningen av den yttre kontrollen som medel för att förbättra de mänskliga beteendemönstren. Hos Skinner antyds inget alternativ till kontrollen, medan Watson däremot tänker sig upplysningsverksamhet i skolorna som en användbar metod, och alltså ser möjligheten att massorna i någon mån kan tillägna sig det vetenskapliga tänkandet. Hos Myrdals förekommer liksom hos Watson båda alternativen.

I den mån Skinners alternativ blir rådande, överensstämmer den behavioristiska samhällsvisionen på alla viktiga punkter med Platons. Utifrån den filosofiska åtskillnaden mellan förnuftigt och icke-förnuftigt tänkande, mellan objektivt giltig kunskap och subjektiva föreställningar, argumenterar man för en uppdelning av samhället i å ena sidan en styrande elit och å andra sidan folkets massor, som i förnuftets och vetenskapens namn styrs av eliten. Den maktproblematik som ett sådant samhällsideal medför, framstår särskilt tydligt i det myrdalska projektet, eftersom detta ger en särskilt konkret innebörd åt de behavioristiska idéerna om "uppfostran" och "omuppfostran". Hirdman uttrycker det så, att programmet bygger på att vissa människor anser sig besitta särskild kunskap om hur man ska lägga andra människors liv till rätta. Detta tillrättaläggande riskerar att leda till övergrepp mot dem som inte vill inordna sig; där upplysning inte räcker till, måste man tvinga människor att rätta sig efter förnuftets påbud. Rättfärdigandet för detta tvång är den särskilda relation till kunskap som samhällsplanerarna – de "sociala ingenjörerna", som

Hirdman kallar dem – ansåg sig ha. (Hirdman s 15-17, 219)

Det kan dessutom hävdas att en maktproblematik uppstår också om man systematiskt undviker kontrollen med dess tvångsmetoder och i stället väljer upplysningens väg. Upplysningsverksamhet innebär att man förmedlar vetenskapens resultat till de okunniga. Men vilka möjligheter har egentligen dessa att självständigt pröva giltigheten av de vetenskapliga resultaten? Neurath målar upp bilden av den empiriska vetenskapen som till sitt väsen demokratisk, eftersom de vetenskapliga påståendena rör förbindelser mellan företeelser som är observerbara av var och en. Denna bild tycks dock stämma illa på den moderna vetenskapen, som är så högt specialiserad att inte ens vetenskapsmän inom näraliggande forskningsområden kan förstå varandras forskningsrapporter. Den vanlige medborgaren måste ju då rimligtvis ha ännu mindre möjligheter att på egen hand pröva riktigheten i de vetenskapliga teorierna. Men om upplysningen bygger på att medborgarna helt okritiskt ska godta vetenskapsmännens påståenden, utan att själva ha någon möjlighet att pröva deras riktighet, är ju de vetenskapliga upplysningskampanjerna lika odemokratiska till sin karaktär som en gång den religiösa förkunnelsen, vilken ju, som Neurath antyder, lade all makt i prästernas händer därför att deras påståenden inte kunde prövas av var och en. Detta problem kan belysas med två exempel.

I stort sett varje modern människa tror att jorden rör sig kring solen, och åtskilliga av oss skrattar kanske åt de medeltida lärda som trodde att jorden var världsalltets centrum. Detta tror vi trots att vi utan att anställa några vetenskapliga undersökningar ganska lätt tycks kunna förvissa oss om motsatsen. Var och en kan ju gå ut en molnfri dag och se hur solen rör sig över himlavalvet medan jorden förblir orörlig. Denna solens rörelse kring jorden är dock enligt vetenskapen bara skenbar, och den vetenskapliga ståndpunkten i denna fråga accepteras utan vidare av en överväldigande majoritet av befolkningen. Skälet till detta är ingalunda att nutidens människor är så vetenskapligt bevandrade att de känner till de matematiska och fysiska beräkningar som ligger bakom den vetenskapliga ståndpunkten. Vi tror helt enkelt vetenskapsmännen på deras ord och kommer knappast på tanken att ifrågasätta vad de säger.

Särskilt tydligt blir detta kanske när det gäller en annan vetenskap än astronomin, en vetenskap som har speciell relevans för politiken, nämligen nationalekonomin. Under senare år har det i Sverige rått bred

politisk enighet om att vanliga lönearbetare måste hålla sina löner nere, samtidigt som höginkomsttagare ska få höjd levnadsstandard genom sänkta skatter. Dessa åsikter har omsatts i praktisk politik genom bl a den stora skattereformen. Denna politik har genomförts trots att det socialdemokratiska partiet, som är Sveriges största parti och som haft regeringsmakten under många år, anser att en sådan politik egentligen inte är önskvärd. Att socialdemokraterna ändå har stött och tagit initiativet till politiska åtgärder i denna riktning, beror på att man har uppfattat en sådan politik som nödvändig, och detta kan i sin tur förklaras med att det är denna politik som rekommenderas av en i stort sett enig kår av nationalekonomiska experter. Argumenten torde vara välkända för de flesta: inflationen är för hög i Sverige, vår konkurrenskraft har till följd av detta försämrats i förhållande till utlandet, och vi hotas därför av en ekonomisk kris om inte lönerna hålls nere. Uppenbart skulle dessa argument inte få någon större politisk genomslagskraft om de hade framförts som politiska åsikter av t ex ledarna för de borgerliga partierna. I det fallet skulle de kunna uppfattas som uttryck för dessa politikers subjektiva föreställningar, som man sedan kan dela eller inte dela beroende på egna politiska värderingar. När samma argument uttalas av ekonomiska experter, har de dock hela den auktoritet som förbinds med vetenskapen. Våra uppfattningar, säger de ekonomiska experterna, är inte uttryck för politiska värderingar, utan beskrivningar av vetenskapligt konstaterade fakta. Naturligtvis kan den vanlige medborgaren inte förvissa sig om riktigheten av de ekonomiska experternas argument, eftersom detta kräver alltför omfattande kunskaper i nationalekonomi. Han tror dem helt enkelt på deras ord på grund av deras vetenskapliga auktoritet.

Platon, skulle man kunna hävda, kunde bara drömma om samhällsmedborgare så lydiga och okritiska mot vetenskapen som dagens människor. Vanliga människor accepterar i vår tid utan vidare att betrakta sig själva som okunniga och vetenskapsmännens påståenden som objektivt giltiga. Vi är t o m beredda att betrakta det som tycks vara våra sinnens omedelbara vittnesbörd, t ex i fråga om solens rörelse, som skenkunskap utan bevisvärde mot vetenskapen. Vi kan jämföra detta med Platons kunskapsteoretiska argumentation för ett antidemokratiskt samhällsideal, där ett viktigt led var synen på förhållandet mellan vetenskaplig kunskap och det som man kan kalla vardaglig kunskap, alltså det som var och en anser sig veta utan att för

den skull ha några vetenskapliga belägg för det. Vi såg att det var just synen på detta förhållande som ledde Platon till den antidemokratiska samhällssynen. Den vardagliga kunskapen, uppfattad i motsats till den vetenskapliga, är enligt Platon en skenkunskap, en samling illusioner och vanföreställningar. Är inte i själva verket en liknande argumentation allmänt accepterad i vår tid och lever vi då inte, utan att vara medvetna om det, i ett samhälle som på många punkter förverkligar Platons idealstat, ett samhälle där vetenskapsmännen styr de vetenskapligt okunniga utan att dessa har någon möjlighet att på demokratiskt sätt pröva och kritisera de styrandes politik?

Utifrån det ovanstående resonemanget blir det begripligt hur man kan kritisera filosofin för att understödja ett samhälleligt ideologiskt förtryck. Den filosofiska visionen om förnuftet med dess åtskillnad mellan förnuftigt och icke-förnuftigt tänkande, mellan objektivt giltig kunskap och subjektiva föreställningar, leder, hävdar man, till att samhällsmakten läggs i händerna på en liten elit, medan folkets breda massor måste låta sig styras av denna elit utan någon möjlighet att själva pröva riktigheten i dess beslut. Detta behöver inte nödvändigtvis vara uttryck för någon medveten maktsträvan från elitens sida, och utgör kanske inte ens ett privilegium för alla som tillhör eliten. Om vetenskapen är så specialiserad att olika vetenskapsmän inte kan kontrollera varandras resultat, behöver inte de enskilda individerna i eliten vara mäktigare än de individer som står utanför eliten. Icke desto mindre leder själva uppkomsten av en sådan elit till att folkets massor görs maktlösa och kan sägas utsättas för ett förtryck av eliten. Genom att försvara visionen om förnuftet, legitimerar då filosoferna det förtryck som eliten utövar.

Ett huvudsyfte för denna artikel har varit att undersöka och rekonstruera detta kritiska argument mot filosofin, och jag tycker slutsatsen bör bli att argumentet måste tas på allvar. Hur ska man då ställa sig till det? Här kan man skilja mellan tre olika alternativ. Man kan, som Platon och Skinner, försvara visionen om förnuftet genom att försvara ett auktoritärt samhällsideal. Man kan förkasta hela visionen om förnuftet och argumentera för att distinktionen mellan förnuftigt och icke-förnuftigt tänkesätt, mellan objektivt giltig kunskap och blotta subjektiva föreställningar, måste överges. Slutligen kan man hävda att visionen om förnuftet bör försvaras och inte behöver ha de auktoritära ideologiska konsekvenser som den får hos behavioristerna och Myrdals.

13. Den feministiska kritiken av förnuftet

Det är inte överraskande att det problem som här har skisserats uppfattats som särskilt brännande av feminister. Det kan ges argument för att kvinnorna i särskilt hög grad kan utsättas för ett förtryck som utövas i förnuftets och vetenskapens namn, eftersom kvinnor i de flesta länder har mindre utbildning än männen och deras uppfattningar därför i högre grad än männens kan avfärdas som subjektiva föreställningar utan vetenskapliga belägg. Den debatt om "tyst kunskap" som för närvarande förs bl a inom arbetslivsforskningen handlar t ex till en del om att rättfärdiga sjuksköterskors och andra specifikt kvinnliga yrkesgruppers kunskapsanspråk mot de mer "vetenskapliga" uppfattningar som förs fram av läkare och andra mestadels manliga personer med jämförelsevis högre utbildning. (Om problemet "tyst kunskap" se t ex tidskriften Dialoger nr 10/89.) Det myrdalska projektet visar ju också hur ambitionen att förvetenskapliga samhället på ett särskilt hårdhänt sätt griper in i de sysslor som traditionellt tilldelats kvinnor: skötseln av hem och barn.

Motiven till den feministiska kritik enligt vilken filosofin legitimerar ett "patriarkalt förtryck" blir därmed begripliga. Åtskilligt av denna kritik kan uppfattas som en argumentation enligt det andra av de ovannämnda alternativen, dvs en argumentation som vänder sig mot själva idén om ett förnuftigt tänkesätt. Sandra Harding formulerar det så, att "själva föreställningen om naturen, om den lidelsefria, värderingsfria och objektiva forskningen och den övergripande kunskapen är manscentrerad, borgerlig och västerländsk". (Harding 1987 s 10) Denna tolkning gör det begripligt hur feminister kan efterlysa ett alternativ till vetenskapen, ett alternativ där exempelvis kvinnliga vardagserfarenheter inte nedvärderas som "subjektiva", utan betraktas som en kunskapskälla likaberättigad med den vetenskapliga forskningen. Som Sandra Harding uttrycker det: "'Den vetenskapliga världsbilden' har... utgett sig för att vara en allomfattande teori – i bemärkelsen att allt som är värt att begripas kan förklaras eller tolkas utifrån den moderna vetenskapens utgångspunkter. Det finns naturligtvis en annan värld, som består av känslor, politiska värderingar, ett individuellt och kollektivt undermedvetet, sociala och historiska enskildheter vilka beskrivs i romankonst, dramatik, poesi, musik och bildkonst, och den vardagsvärld där vi alla under det mesta av vår vakna och sovande tid

lever under hot om ökande styrning av den vetenskapliga rationaliteten." (A a s 8.)

14. Relativismen

Den form av feministisk vetenskapskritik som företräds av Harding bygger på den filosofiska relativismen, vars kanske främsta förgrundsgestalter är Thomas Kuhn, Paul Feyerabend och Richard Rorty. (För enkelhetens skull bortser jag från den feministiska vetenskapskritik som inte är relativistisk. Se t ex Lundgren 1987.) Inom kunskapsteorin och vetenskapsteorin vill relativisterna, som Richard Rorty uttrycker det, överge de platonska föreställningarna om Sanning, Verkligheten och det Goda. (Rorty 1980, s 377) Politiskt-ideologiskt argumenterar Paul Feyerabend för att man bör frånta vetenskapen dess privilegierade ställning i samhället och skilja vetenskapen från staten liksom tidigare kyrkan alltmer kommit att skiljas från staten.

Den kunskapsteoretiska relativismen innebär, allmänt uttryckt, att det inte finns några sanningar som är objektivt giltiga för alla människor oberoende av deras personliga bakgrund, det historiska sammanhang de lever i, deras sedvänjor, de teorier de tror på och andra "subjektiva" faktorer. Vi måste förkasta Descartes' idé att filosofin kan visa på en "arkimedisk punkt" från vilken man, oberoende av de subjektiva föreställningar som härrör ur uppfostran, religiös påverkan, konventioner osv, kan avgöra vad som är sant och objektivt giltigt. Thomas Kuhn, vars bok *De vetenskapliga revolutionernas struktur* är en viktig inspirationskälla för relativister, uttrycker den relativistiska ståndpunkten så, att när två vetenskapsmän företräder två olika "paradigm", som exempelvis aristotelisk och newtonsk fysik, så medför det att de "lever i olika världar". Det går därför inte att från någon neutral, paradigmoberoende ståndpunkt avgöra vilket av de båda paradigmen som ger den sanna beskrivningen av verkligheten. (Kuhn 1979, s 96, 120 ff. Kuhns bok har haft stort inflytande bland relativister och ger viktiga argument för relativismen, men Kuhn vill själv inte räkna sig som relativist. (Se s 165 f)) Den fysiker som är anhängare av en aristotelisk fysik beskriver på ett korrekt sätt den värld i vilken han själv lever, medan den newtonske fysikern beskriver den annorlunda, newtonska värld i vilken han lever. Kuhns paradigmteori ger alltså argument för en relativistisk ståndpunkt. Om anhängare av olika paradigm lever i olika världar, kan det rimligtvis inte finnas någon

beskrivning av verkligheten som är objektivt giltig för dem alla. Vad som är sant är relativt till ens paradigm.

Feyerabend utvidgar den relativistiska tesen till att gälla också förhållandet mellan vetenskap och icke-vetenskapliga "traditioner". I boken *Against Method* argumenterar han för att varje försök att filosofiskt formulera principerna för det vetenskapliga tänkandet måste uppges: "Allt är tillåtet" är den enda regel som bör tillåtas inom vetenskapsfilosofin. (Feyerabend 1977) Detta innebär att också traditioner som betraktas som ovetenskapliga, t ex magi och religion, måste tillåtas existera på samma villkor som vetenskapen.

I boken *Science in a Free Society* (1978) utvecklar Feyerabend de politiskt-ideologiska konsekvenserna av denna relativistiska vetenskapsfilosofi. Genom sin vetenskapsfilosofi anser sig Feyerabend ha visat ogiltigheten av den allmänt utbredda föreställningen att, som han uttrycker det, vetenskapen är överlägsen alla andra existensformer. Det är dags att inse att vetenskapsmännen bara är en speciell, ganska girig grupp som hålls samman av en speciell, ganska aggressiv tradition, som varken har större eller mindre existensberättigande än t ex kristna, taoister, kannibaler och svarta muslimer. (Feyerabend 1978 s 85 f) Vetenskapsmän och filosofer beter sig enligt Feyerabend i dagens samhälle på samma sätt som en gång försvararna av katolska kyrkan, då dessa hävdade att kyrkans dogmer var den enda sanningen och alla läror som stred mot dem var hedniskt nonsens. Antagandet om den västerländska vetenskapens överlägsenhet i förhållande till icke västerländska myter, religioner och lärda traditioner har blivit en trosartikel för nästan alla människor. Exempelvis kan föräldrar välja att låta sina barn undervisas i judisk eller kristen troslära eller ingen troslära alls, medan däremot en motsvarande valfrihet inte gäller fysik, astronomi och annan vetenskap. (a a s 73 f) Denna vetenskapens ställning är inte resultatet av rationell argumentation, utan av att de icke västerländska folkens traditioner till följd av politisk, institutionell och militär maktutövning ersatts av först kristendomen och sedan vetenskapen. Vetenskapen måste därför fråntas sin privilegierade ställning i samhället. Vi bör låta alla traditioner utvecklas jämsides och betrakta vetenskapen som en tradition bland andra, en ideologi som måste skiljas från staten liksom kyrkan alltmer har skilts från staten. (a a s 102, 106)

15. Relativism och rationalism

Sammanfattningsvis kan vi säga att de båda kritiska argument mot filosofin som jag tog upp i början av artikeln, kan uppfattas som uttryck för en i grunden likartad kritik av den moderna filosofin. Filosofin rör sig kring problemet om förnuftet. Hur ska man uttolka principerna för det förnuftiga tänkandet och hur förhåller sig det förnuftiga tänkesättet till det icke-förnuftiga? Detta har kommit att av filosofer uppfattas som uppgiften att ge en uttolkning och ett försvar av vetenskapen. Låsningen till denna uppfattning av det egna ämnets uppgifter har gjort att filosofin har tappat samhällsrelevans, inte därför att filosofin har förändrats, utan därför att samhället har förändrats, så att det inte längre finns samma behov som tidigare av att försvara vetenskapen mot religion, vidskepelse, nazistisk mystik osv. Filosofins försvar av vetenskapen kan samtidigt uppfattas som orsaken till den kritik filosofin utsätts för av feminister och andra. Den filosofiska vetenskapssynen kan understödja ett auktoritärt samhällssystem, vilket framgår av bl a exemplet Myrdals. Den relativistiska vetenskapsfilosofin ger en inomfilosofisk underbyggnad åt dessa moraliska och därmed s a s externa argument mot vetenskapen och filosofin.

Innebörden av den lösning som relativisterna föreslår är att vi bör ge upp hela den filosofiska visionen om förnuftet. Om filosofin har till uppgift att formulera principerna för det förnuftiga tänkandet, att kritisera alternativa, icke-vetenskapliga förmenta kunskapskällor och att kritisera kvasivetenskap, innebär relativismen att allt detta utgör ett försök att göra det omöjliga. Det finns inga speciella principer för tänkandet som skapar en principiell skillnad mellan vetenskapen och t ex religionen eller naturfolkens myter och som gör den förra mer förnuftig än de senare. Vetenskapens resultat har ingen speciell objektiv giltighet som religionen och myterna saknar. Det går inte att, så som filosoferna har velat göra, dra en gränslinje mellan å ena sidan det förnuftiga tänkandet, som förverkligas av vetenskapen, och å andra sidan det icke-förnuftiga tänkandet, som återfinns i myter, folkliga föreställningar, vidskepelse osv, mellan objektivt giltiga sanningar och blotta subjektiva föreställningar. Om denna distinktion bortfaller, bortfaller också åtskillnaden inom vetenskapen mellan "verklig" vetenskap och kvasivetenskap, mellan vetenskap som följer det förnuftiga tänkandets regler och kvasivetenskap som utger sig för att

göra detta, men i själva verket bara utgör ett förklätt oförnuftigt tänkande. Själva filosofin, så som den traditionellt har uppfattats, tycks bli en omöjlighet. Vetenskapsfilosofin bör enligt Kuhn ersättas med sociologi och psykologi. De vetenskapsfilosofiska metodreglerna bör enligt Feyerabend ersättas med vetenskaplig anarki - "Allt är tillåtet". Richard Rorty hävdar att vi måste vi ge upp idén att filosofen besitter en speciell kunskap om kunskap, en speciell förståelse av vad kunskap egentligen är. Filosofin bör bli en röst bland andra i det mänskliga samtalet och frigöra sig från hela traditionen från Platon och de föreställningar om Sanningen, Verkligheten och det Goda som varit centrala beståndsdelar i denna tradition – dvs just det jag har kallat visionen om förnuftet. (Rorty 1980 s 377, 389 ff)

Vi kan använda termen "rationalism" för motsatsen till relativism. Termen "rationalism" har här den innebörd Popper ger den i *Det öppna samhället och dess fiender*. (Popper 1981, kapitel 24) Rationalism i denna bemärkelse betyder närmast "tro på förnuftet" och har alltså inget med striden mellan rationalism och empirism att göra. (En term som använts i stället för "rationalism" är "objektivism", t ex i Bernstein 1983.) Den fråga som måste ställas är då om vi bör acceptera den relativistiska kritiken av rationalismen och ge upp den filosofiska visionen om förnuftet.

Inom vetenskapsfilosofin har man sedan Kuhns *De vetenskapliga revolutionernas struktur* debatterat denna fråga som en fråga om "vetenskapens rationalitet". Är vetenskapen rationell eller inte? Styrs vetenskapen av speciella principer för ett förnuftigt tänkande som skiljer den från det icke-vetenskapligt tänkandet? (Se t ex Newton-Smith 1981) Problemet är dock inte enbart vetenskapsfilosofiskt. Frågan om förnuftet är, som Karl Popper har påpekat, ytterst en moralisk fråga. Om vi väljer att tro på förnuftet, är detta i grunden ett moraliskt val, som självt inte kan grunda sig enbart på förnuftsskäl. (Popper 1981, s 324 f) Den diskussion jag har fört har främst gällt de moraliska aspekterna på visionen om förnuftet, och jag kommer också fortsättningsvis att begränsa diskussionen om relativism och rationalism till de moraliska argumenten.

De moraliska argumenten kan tyckas tala för det relativistiska alternativet. Relativismen, förefaller det, står för tolerans och pluralism, medan rationalismen står för intolerans och en auktoritär kunskapssyn, som – vilket framgår av exemplen behaviorismen och det myrdalska

programmet – medför en lika auktoritär människo- och samhällssyn. Relativismen innebär däremot att olika vetenskapliga skolbildningar måste visa tolerans inför varandra, liksom vetenskapsmannen mot lekmannen och den västerländska vetenskapen mot tredje världens kulturer och religioner.

Det moraliska valet mellan rationalism och relativism kan dock inte utan vidare identifieras med ett val mellan ett auktoritärt och ett antiauktoritärt, demokratiskt samhällsideal. Jag skiljde ovan mellan tre olika sätt att betrakta den kritik av visionen om förnuftet enligt vilken den legitimerar ett ideologiskt förtryck. Man kan som Platon och Skinner försvara ett auktoritärt samhällsideal och man kan som relativisterna argumentera för att visionen om förnuftet bör överges, men man kan också hävda att visionen om förnuftet inte behöver ha de auktoritära ideologiska konsekvenser den får hos behavioristerna och Myrdals. Avslutningsvis ska jag kortfattat – och högst ofullständigt – försvara visionen om förnuftet enligt den tredje av dessa argumentationslinjer.

16. Till förnuftets försvar

En brist som man finner både bland rationalister och relativister är den, att man inte tillräckligt skiljer mellan den faktiskt bedrivna vetenskapen och den filosofiska visionen om ett förnuftigt tänkesätt. Det finns en stark tendens att utan vidare identifiera det som för tillfället betraktas som vetenskapens accepterade resultat med förnuftet självt. Redan hos Descartes kan vi dock finna en kritik av den faktiskt bedrivna vetenskapen utifrån de rationalistiska principerna själva. Den samtida vetenskapen befann sig enligt Descartes i just den förvirring som karakteriserar det icke-förnuftiga tillståndet, det tillstånd som det förnuftiga tänkandet ska upphäva. Ingenting säger att inte vetenskapen i dag kan kritiseras på samma sätt. Man ser i samhällsdebatten inte sällan prov på en okritisk inställning hos lekmän till "vetenskapliga fakta", en inställning som har sin motsvarighet hos vetenskapsmännen i en dogmatisk inställning till de egna teorierna i förhållande till exempelvis naturmedicin. (Som ett extremfall kan man nämna den vittnespsykolog som nyligen i en rättegång hävdade att hon i egenskap av psykologisk expert bara skulle redogöra för "verkligheten" och inte för några hypoteser om denna verklighet. (Dagens Nyheter 24.4.1991)) En viktig funktion hos vetenskapsfilosofin är i själva verket att ge ett

motgift mot en sådan övertro på vetenskapen. Redan hos Popper kan man finna en utarbetad kritik av varje okritisk inställning till de vetenskapliga teorierna. (Detta är ett av skälen till att Popper kallar sin ståndpunkt "kritisk rationalism".)

Man kan antagligen finna historiska skäl till att filosofin så ofta kommit att uppfattas som ett ensidigt och okritiskt försvar av vetenskapen. Att filosofer tidvis sett det som sin främsta uppgift att försvara vetenskapen mot religion, magi osv, kan antagligen förklaras med att detta uppfattades som den mest angelägna uppgiften i skeden då vetenskapen hade en relativt svag ställning i samhället, och där religiös dogmatism och vidskepelse utgjorde reella hot mot vetenskapen och dess frihet. Dagens samhälle ställer oss inför en annorlunda historisk situation, där kritiken av vetenskapen är en lika angelägen uppgift för rationalisten som försvaret av den. Är allt det som förs fram under beteckningarna "vetenskap" och "vetenskapliga fakta" verkligen så säkert och otvivelaktigt som det framställs? Är t ex inte nationalekonomernas analyser uttryck för politiska värderingar i lika hög grad som beskrivningar av fakta? Sådana vetenskapskritiska frågor gäller om den faktiskt bedrivna vetenskapen lever upp till det förnuftiga tänkandets krav eller inte, och ryms alltså utan vidare inom inom en rationalistisk filosofi.

Genom att man på detta sätt skiljer mellan förnuftigt tänkesätt och den faktiskt bedrivna vetenskapen, bortfaller åtminstone vissa av de moraliska argument som talade för relativismen. Det myrdalska projektet med dess auktoritära människosyn bygger t ex på en fullständigt okritisk syn på de psykologiska experterna och deras kunskapsanspråk. Genom att en sådan okritisk vetenskapssyn överges, blir det uppenbart att vetenskapsmännens påståenden i lika hög grad som andra måste utsättas för kritisk granskning. Det som bär stämpeln "vetenskapligt" är inte ställt utanför möjligheten av kritik.

Den maktproblematik som uppstår genom att den vanlige medborgaren i viss utsträckning är maktlös gentemot de vetenskapliga experterna, kvarstår givetvis trots dessa argument. Så vitt jag kan se kan detta problem inte hanteras på något annat sätt än genom en allmänt kritisk inställning, en så hög utbildningsnivå som möjligt hos medborgarna och en ständigt pågående kritisk samhällsdebatt. Att bidra till detta är därmed en viktig politisk och moralisk uppgift för rationalisten.

Vilka moraliska argument talar då mer direkt för rationalismen?

Popper ger en del intressanta svar på denna fråga i *Det öppna samhället och dess fiender*. Popper beskriver där rationalismen som en hållning karakteriserad av beredskap att lyssna på kritiska argument och att lära av erfarenheten. Rationalismen är en attityd för vilken det är väsentligt att man "går med på att 'jag kan ha fel och du rätt och om vi anstränger oss kan vi eventuellt komma sanningen närmare'. Det är en hållning som inte i första taget förlorar hoppet om att människor ska komma fram till någon sorts överenskommelse i många viktiga frågor genom sådana verktyg som argumentering och noggranna observationer. Och att det ofta är möjligt att argumentera kring de olika kraven och förslagen även när dessa kolliderar med varandra, och att eventuellt genom förhandlingar nå fram till en kompromiss, som p g a dess rättvisa konstruktion är acceptabel för de flesta, om inte för alla." Rationalismen karakteriseras vidare av principen att argumentens värde är oberoende av vem som framför dem. Vi "måste betrakta var och en som vi kommunicerar med som en möjlig källa till argument och förnuftig information." Rationalismen "upprättar sålunda vad man skulle kunna beskriva som 'mänsklighetens rationella enhet'". Ett viktigt inslag i denna rationalism är medvetenheten om de egna begränsningarna, "den intellektuella ödmjukheten hos dem som vet hur ofta de begår misstag och hur mycket de är hänvisade till andra för denna kunskap." (Popper 1981 s 228 ff)

I politiska församlingar, på arbetsplatser, i familjelivet, i föreningar och i andra sammanhang ställs vi ständigt inför situationer där det blir nödvändigt att samlas kring gemensamma uppfattningar. Hur toleranta vi än är mot andra åsiktsriktningar, kan vi inte samtidigt handla utifrån olika, motstridiga uppfattningar om exempelvis de samlade konsekvenserna av ett eventuellt svenskt EG-medlemskap. Vi är s a s tvungna att komma överens, och vi kan då välja att försöka göra detta antingen genom att använda våld och påtryckningsmedel, genom demagogi eller genom att de inblandade förnuftsmässigt argumenterar för och emot sina respektive uppfattningar till dess de kan enas om någon gemensam åsikt eller uppnå en kompromiss. Visionen om förnuftet innebär att man så mycket som möjligt ska försöka lösa konflikter genom åberopande av förnuftsargument och så mycket som möjligt undvika att tillgripa våld och tvångsmetoder. Detta är, tycker jag, ett viktigt argument för att visionen om förnuftet är en nödvändig vision, och samtidigt ett moraliskt argument mot relativismen: relativismen innebär

att man måste ge upp försöken att komma överens genom förnuftsargumentation så snart skillnaderna i åsikter beror på skillnader i "paradigm" ("traditioner", "referensramar", "världsåskådningar" etc).

17. Slutord

Här blir det givetvis en viktig fråga vad som ska förstås med att "så mycket som möjligt" lösa konflikter med förnuftsargumentation. En viktig fråga för moralfilosofin är således i vilken grad moraliska värderingar kan göras till föremål för förnuftsargumentation och i vilken grad de ska betraktas som till själva sin natur subjektiva och därmed ställda utanför möjligheterna till förnuftsmässigt argumenterande. I den kunskapsteoretiska striden mellan relativism och rationalism gäller en central fråga om det finns åsiktsskillnader som, så som relativisterna tänker sig, grundar sig på att parterna är anhängare av olika "paradigm" ("referensramar" etc) och hur man i så fall kan hantera sådana åsiktsskillnader.

Om vi accepterar de moraliska argumenten för visionen om förnuftet, leder detta alltså omedelbart över till moralfilosofiska, kunskapsteoretiska och andra "inomfilosofiska" problem. Om visionen om förnuftet är moraliskt nödvändig, måste det visas att den också är filosofiskt möjlig och rimlig. Hur ska man formulera de allmänna principerna för förnuftsmässigt tänkande? Hur ska man bemöta de relativistiska vetenskapsteoretiska argumenten? Hur ska man förstå förhållandet mellan förnuftigt och icke-förnuftigt tänkande och hur kan den maktproblematik som denna distinktion tycks ge upphov till hanteras? Dessa filosofiska problem ligger väl främst inom de kunskapsteoretiska och vetenskapsteoretiska områdena, men det innebär inte att de enbart handlar om hur man ska se på vetenskapen. Hur kan vi t ex förhålla oss kritiskt till vår egen kultur med dess värderingar och föreställningar om fakta? Vilka förnuftsskäl talar egentligen för de uppfattningar som är specifika för vår kultur och vilka av dessa uppfattningar är att betrakta enbart som förhastade slutsatser och fördomar? Hur kan det vara möjligt att kommunicera över de "paradigmgränser" som skiljer människor från olika kulturer och olika samhällsgrupper inom samma kultur – t ex män och kvinnor? Här finns inte utrymme till mer än att peka på dessa frågor, som – vilket nu torde stå klart – är i högsta grad samhällsrelevanta.

Referenser

BERNSTEIN, RICHARD J.: *Beyond Objectivism and Relativism*, 1983.

CARNAP, RUDOLF: "Logical Foundations of the Unity of Science", 1938. i *Readings in Philosophical Analysis*, red. Herbert Feigl och Wilfrid Sellars, 1949.

Dagens Nyheter 24.4.1991.

DESCARTES, RENÉ: *Avhandling om metoden* och *Betraktelser över den första filosofin*, båda i *Valda skrifter*, 1990.

FEYERABEND, PAUL: *Ned med metodologin*, 1977.

FEYERABEND, PAUL: *Science in a Free Society*, 1978.

HARDING, SANDRA: "Instabiliteten i den feministiska teoribildningens analytiska kategorier", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1987: 2-3.

HIRDMAN, YVONNE: *Att lägga livet till rätta – studier i svensk folkhemspolitik*, 1990.

KUHN, THOMAS S.: *De vetenskapliga revolutionernas struktur*, 1979.

LUNDGREN, EVA: "Feministisk teori – grundval för nya vetenskapliga paradigm?", *Kvinnovetenskaplig tidskrift* 1987: 2–3.

MYRDAL, ALVA OCH GUNNAR : *Kris i befolkningsfrågan*, 1934.

NEURATH, OTTO: *The Scientific Conception of the World*

NEURATH, OTTO: "Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung", *Erkenntnis*, band 1, 1930–31.

NEWTON-SMITH, WILLIAM: *The Rationality of Science*, 1981.

PLATON: *Staten*, 1969.

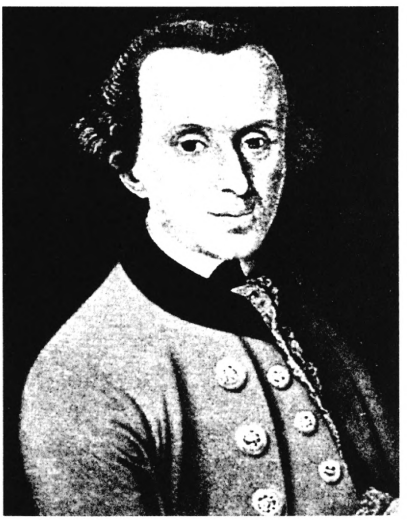
POPPER, KARL R.: *Det öppna samhället och dess fiender* del 2, 1981.

RORTY, RICHARD: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1980.

SKINNER, B F: *Bortom frihet och värdighet* 1973.

WATSON, JOHN : *Behaviorismen*, 1929.

TV-programmet "20:00", kanal 1 8.5.1991.



Immanuel Kant

IMMANUEL KANT

Transcendental deduktion av de rena förståndsbegreppen

[Ur *Kritik der reinen Vernunft*, B-utgåvan, ss 137-191]

§ 15
Om möjligheten av en förbindelse överhuvudtaget

Föreställningarnas mångfald kan ges i en åskådning som blott är sinnlig, dvs som inte är annat än mottaglighet, och formen hos denna åskådning kan ligga i vår föreställningsförmåga, utan att vara något annat än det sätt på vilket subjektet påverkas. Men förbindelsen (conjunctio) av en mångfald överhuvud kan aldrig komma till oss genom sinnet och kan således inte heller innefattas i den sinnliga åskådningens rena form; ty den är en akt av föreställningsförmågans spontanitet. Och då man till skillnad från sinnligheten måste kalla denna förstånd så är varje förbindelse - vare sig vi är medvetna om den eller ej, det må vara en förbindelse av åskådningens mångfald eller av ett antal begrepp, och vad det första beträffar av den sinnliga eller icke sinnliga åskådningen - en förståndshandling, som vi vill tillordna den allmänna benämningen syntes, för att därigenom samtidigt uppmärksamma att vi inte kan föreställa oss något som förbundet i objekten utan att först själva ha förbundit det, och att bland alla föreställningar så är förbindelsen den enda som inte kan ges genom objekten, utan endast kan utföras av subjektet självt, eftersom det är en akt av dess självverksamhet. Man blir här lätt varse att denna handling måste vara ursprungligt enhetlig och att den måste gälla lika för varje förbindelse och att upplösandet, analysen, som framstår som dess motsats, samtidigt dock förutsätter denna; ty där förståndet tidigare inte förbundit något där kan det heller inte upplösa något eftersom detta endast har kunnat bli givet åt föreställningsförmågan såsom förbundet av förståndet.

Men förbindelsens begrepp medför utöver mångfaldens begrepp samt syntesen av denna mångfald, även begreppet om dess enhet.

Förbindelse är föreställning om mångfaldens syntetiska enhet.[1] Föreställningen om denna enhet kan alltså inte uppstå ur förbindelsen; snarare möjliggör den först förbindelsens begrepp, därigenom att den läggs till föreställningen om mångfalden. Denna enhet som a priori föregår varje begrepp om förbindelse är inte den nämnda enhetens kategori (§ 10); ty alla kategorier grundar sig på logiska funktioner i omdömen, men i dessa är förbindelsen redan tänkt, och därmed enheten hos de givna begreppen. Kategorierna förutsätter alltså redan förbindelse. Alltså måste vi söka denna enhet (såsom kvalitativ § 12) än högre upp, nämligen i det som självt innehåller grunden till enheten hos olika begrepp i omdömen, det som följaktligen innehåller förståndets möjlighet, också i dess logiska användning.

§ 16
Om apperceptionens ursprungligt-syntetiska enhet

Detta Jag tänker måste kunna beledsaga alla mina föreställningar; annars kunde något föreställas i mig, som inte kunde tänkas, vilket innebär så mycket som att föreställningen antingen skulle vara omöjlig eller åtminstone inte skulle var något för mig. Den föreställning som kan ges före allt tänkande kallas Åskådning. Alltså har all åskådningens mångfald en nödvändig relation till detta Jag tänker, i samma subjekt, i vilket denna mångfald påträffas. Men denna föreställning är en akt av spontanitet, dvs den kan inte betraktas som tillhörande sinnligheten. Jag kallar den för den rena eller den ursprungliga apperceptionen, för att skilja den från den empiriska, eftersom den utgör det självmedvetande som frambringar föreställningen jag tänker, vilken måste kunna medfölja alla de andra och som är en och densamma i varje medvetande, utan att kunna följa på någon annan föreställning. Jag kallar också dess enhet för självmedvetandets transcendentala enhet, för att utifrån denna kunna beteckna den aprioriska kunskapens möjlighet. Ty mångfalden av föreställningar som förekommer i en bestämd åskådning skulle inte alla kunna vara mina föreställningar om de inte alla hörde till ett självmedvetande, dvs

1 Huruvida föreställningarna själva är identiska, och därmed analytiskt skulle kunna tänkas den ena ur den andra, skall inte behandlas här. Medvetandet om den ena är, såtillvida som man talar om mångfalden, alltid att särskilja från medvetandet om den andra, och här handlar det enbart om detta (möjliga) medvetandes syntes.

såsom mina föreställningar (även om jag inte är medveten om dem som sådana) måste de ändå motsvara den betingelsen under vilken de kan stå tillsammans i ett allmänt självmedvetande, eftersom de annars inte alltigenom skulle höra till mig. Ur denna ursprungliga förbindelse låter sig åtskilligt härledas.

Nämligen att denna apperceptionens genomgående identitet hos en i åskådningen given mångfald innehåller en föreställningarnas syntes, och den är möjlig endast genom medvetandet om denna syntes. Ty det empiriska medvetandet, som beledsagar skilda föreställningar, är i sig splittrat och saknar relation till subjektets identitet. Denna relation kommer alltså till stånd inte genom att jag låter varje föreställning beledsagas av medvetande, utan genom att jag fogar den ena till den andra och är medveten om deras syntes. Det är alltså endast därigenom att jag kan förbinda en mångfald givna föreställningar i ett medvetande som det är möjligt för mig att föreställa mig själva medvetandets identitet i dessa föreställningar, dvs apperceptionens analytiska enhet är endast möjlig utifrån förutsättningen av en syntetisk sådan.[2] Tanken: dessa i åskådningen givna föreställningar tillhör alla mig, innebär hädanefter så mycket som att jag förenar dem i ett självmedvetande, eller åtminstone kan förena dem däri, och även om denna tanke själv ännu inte är medvetandet om föreställningarnas syntes, så förutsätter den ändå denna; dvs endast därigenom att jag kan begripa föreställningarnas mångfald i ett medvetande kallar jag dem alla för mina föreställningar; ty annars skulle jag ha ett lika mångfärgat och olikartat själv, som jag har föreställningar om vilka jag är medveten. Syntetisk enhet hos åskådningarnas mångfald, såsom a priori givna, är alltså grunden till själva apperceptionens enhet, vilken a priori föregår allt

2 Medvetandets analytiska enhet vidlåder alla gemensamma begrepp som sådana. Om jag exempelvis tänker mig rött, så föreställer jag mig därigenom en beskaffenhet, som (såsom kännetecken) kan påträffas varsomhelst, eller förbindas med andra föreställningar; alltså endast i kraft av en redan tänkt möjlig syntetisk enhet kan jag föreställa mig den analytiska. En föreställning, som skall tänkas som gemensam för olikartade, kommer att betraktas som tillhörande sådant, som utöver denna innefattar ytterligare något olikartat, följaktligen måste den på förhand tänkas i syntetisk enhet med andra (om än bara möjliga föreställningar), innan jag i tanken kan foga medvetandets analytiska enhet till den, vilket gör den till conceptus communis. Och på så vis är apperceptionens syntetiska enhet den högsta punkten, vid vilken man måste fästa all förståndsanvändning, hela logiken rentav, och i dess följe även transcendentalfilosofin; ja, denna förmåga är förståndet självt.

mitt bestämda tänkande. Men förbindelse ligger inte i föremålen, och kan inte erhållas genom varseblivning och först därigenom upptas i förståndet, utan är endast ett verk av förståndet, som självt inte är annat än förmågan att a priori förbinda och att bringa de givna föreställningarnas mångfald under apperceptionens enhet, vilken är hela den mänskliga kunskapens översta grundsats.

Denna grundsats, om apperceptionenes nödvändiga enhet, är nu själv visserligen en identisk, och följaktligen analytisk sats, men den förklarar dock syntesen av en i en åskådning given mångfald såsom nödvändig, en syntes utan vilken denna självmedvetandets genomgående identitet inte kan tänkas. Ty genom jaget, såsom enkel föreställning, är ingen mångfald given; endast i åskådningen, som skiljer sig därifrån, kan denna ges och tänkas genom förbindelse i ett medvetande. Ett förstånd, i vilket all mångfald samtidigt vore given genom självmedvetandet, skulle vara ett förstånd som åskådade; vårt kan bara tänka och måste söka åskådningen i sinnena. Jag är alltså medveten om det identiska självet, med avseende på mångfalden hos föreställningarna som är mig givna i en åskådning, eftersom jag kallar dem alla för mina föreställningar, vilka utgör en föreställning. Det innebär emellertid så mycket som att jag är medveten om en nödvändig syntes a priori av dessa, vilken kallas apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, under vilken alla de mig givna föreställningarna står, men under vilken de också måste bringas genom en syntes.

§ 17
Grundsatsen om apperceptionens syntetiska enhet är den högsta principen för all förståndsanvändning

Den översta grundsatsen för möjligheten av all åskådning i relation till sinnligheten var enligt den transcendentala estetiken: att all denna mångfald står under rummets och tidens formella betingelser. Den översta grundsatsen för denna möjlighet i relation till förståndet är: att all åskådningens mångfald skulle stå under betingelserna av apperceptionens ursprungligt-syntetiska enhet.[3] Under den första står

3 Rummet och tiden och alla deras delar är åskådningar, därmed enskilda föreställningar med den mångfald som de innehåller (se den transcendentala estetiken), således inte blott begrepp, genom vilka samma medvetande påträffas i flera föreställningar, utan de är flera föreställningar som innefattas i en föreställning och dess medvetande, dvs som sammansatt, och följaktligen påträffas medvetandets

åskådningens hela mångfald av föreställningar såvida de gives oss, och under den andra såvida de måste kunna förbindas i ett medvetande; ty utan detta kan ingenting därigenom tänkas och inte heller någon kunskap utvinnas, eftersom de givna föreställningarna inte har apperceptionsakten, jag tänker, gemensamt, och därmed inte kan sammanfattas i ett självmedvetande.

Förstånd är, allmänt uttryckt, förmågan till kunskap. Denna består i givna föreställningars bestämda relation till ett objekt. Men objekt är det i vars begrepp en given åskådnings mångfald är förenad. Nu fordrar emellertid allt förenande av föreställningarna en medvetandets enhet i syntesen av dessa. Följaktligen är medvetandets enhet det som enkom utgör föreställningarnas relation till ett föremål, därmed deras objektiva giltighet och följaktligen att de blir till kunskap; och av vilket följaktligen till och med förståndets möjlighet beror. Den första rena förståndskunskapen således, på vilken hela dess övriga användning grundar sig, och som samtidigt är helt oavhängig av alla den sinnliga åskådningens villkor, är grundsatsen om apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet. Så är den yttre sinnliga åskådningens blotta form, rummet, ännu ingen kunskap: det ger endast åskådningens mångfald a priori till en möjlig kunskap. Men för att få kunskap om något i rummet, exempelvis en linje, så måste jag dra den, och därmed syntetiskt åstadkomma en bestämd förbindelse av den givna mångfalden, så att denna handlings enhet samtidigt är medvetandets (i begreppet om en linje), och att först därigenom kunskapen om ett objekt (ett bestämt rum) erhålles. Medvetandets syntetiska enhet är alltså en objektiv betingelse för all kunskap, inte bara något jag själv behöver, för att få kunskap om ett objekt, utan den betingelse under vilken varje åskådning måste stå, för att bli till objekt för mig, ty om det vore på annat sätt, utan denna syntes, så skulle mångfalden inte förena sig i ett medvetande.

Denna sista sats är som sagt själv analytisk, även om den visserligen gör den syntetiska enheten till en betingelse för allt tänkande: ty den säger inte mer än att alla mina föreställningar i en given åskådning måste stå under den betingelse under vilken jag enkom kan räkna dem till det identiska självet såsom mina föreställningar, och som jag

---

enhet såsom syntetiskt men likväl ursprungligt. Denna enskildhet är viktig i användningen (se § 25).

således, genom det allmänna uttrycket jag tänker, kan sammfatta så som förbundna i en apperception.

Men denna grundsats är dock inte en princip för varje möjligt förstånd överhuvud, utan endast för det genom vars rena apperception i föreställningen jag är ännu ingen mångfald är given. Det förstånd, genom vars självmedvetande samtidigt åskådningens mångfald vore given, ett förstånd genom vars föreställning samtidigt objekten för denna föreställning skulle existera, skulle inte behöva en speciell syntesakt av mångfalden till medvetandets enhet, något det mänskliga förståndet behöver, eftersom det bara tänker och inte åskådar. Men för det mänskliga förståndet är detta oundvikligen den första grundsatsen, på så vis att det inte kan göra sig det minsta begrepp om ett annat möjligt förstånd, varken om ett som självt åskådar, eller om ett som skulle ha till grund visserligen en sinnlig åskådning, men av annat slag än den i rum och tid.

§ 18
Vad självmedvetandets objektiva enhet är

Apperceptionens transcendentala enhet är den genom vilken all given mångfald i en åskådning förenas i ett begrepp om objektet. Den kallas därmed objektiv, och måste särskiljas från medvetandets subjektiva enhet, som är en bestämning av det inre sinnet, genom vilket åskådningens mångfald empiriskt ges åt en sådan förbindelse. Huruvida jag kan bli empiriskt medveten om mångfalden såsom samtidig eller som något som följer på varandra, beror av omständigheter eller av empiriska betingelser. Således avser medvetandets empiriska enhet, genom association av föreställningar, själv en företeelse, och är fullständigt tillfällig. Däremot står åskådningens rena form i tiden, som blott en åskådning överhuvudtaget, innehållande en given mångfald, under medvetandets ursprungliga enhet, helt enkelt genom åskådningsmångfaldens nödvändiga relation till ett, jag tänker, alltså genom förståndets rena syntes, som a priori ligger till grund för den empiriska. Endast denna enhet är objektivt giltig; apperceptionens empiriska enhet, vilken vi inte här tar upp, och vilken också endast är härledd från den första, under givna betingelser in concreto, har endast subjektiv giltighet. Någon förbinder ett visst ords föreställning med en sak, en annan med en annan sak; och enheten hos medvetandet i det som är empiriskt är, med avseende på vad som är givet, inte nödvändig och allmänt gällande.

§ 19

Den logiska formen hos alla omdömen består i apperceptionens objektiva enhet av de däri ingående begreppen

Jag har aldrig kunna nöja mig med den förklaring som logikerna ger av ett omdöme överhuvud: det är, som de säger, föreställningen om ett förhållande mellan två begrepp. Utan att nu tvista med dem om det bristfälliga i förklaringen, att den hursomhelst endast passar för kategoriska, men däremot inte hypotetiska och disjunktiva omdömen (då dessa senare inte innehåller ett förhållande mellan begrepp, utan mellan omdömen), anmärker jag bara (oaktat att åtskilliga besvärliga följder vuxit ur denna försummelse av logiken)[4] att det här inte är bestämt vari detta förhållande skulle bestå.

Då jag emellertid noggrannare undersöker relationen mellan kunskaper i varje omdöme, och skiljer dem – såsom tillhörande förståndet – från den reproduktiva inbillningskraftens lagbundna förhållande (vilka enbart har subjektiv giltighet), så finner jag att ett omdöme inte är annat än konsten att sammanföra givna kunskaper till apperceptionens objektiva enhet. Förbindelseordet 'är' i omdömena syftar till att skilja de givna föreställningarnas objektiva enhet från den subjektiva. Ty detta betecknar föreställningarnas relation till den ursprungliga apperceptionen samt deras nödvändiga enhet, även om omdömet självt är empiriskt, och därmed tillfälligt, exempelvis att kroppar är tunga. Därmed vill jag visserligen inte säga, att dessa föreställningar nödvändigt hör samman i den empiriska åskådningen, men att de hör samman i kraft av apperceptionens nödvändiga enhet i syntesen av åskådningarna, dvs enligt principer för den objektiva bestämningen av alla föreställningar, såvida kunskap kan utvinnas därur, principer som alla är härledda från grundsatsen om apperceptionens transcendentala enhet. Endast därigenom uppstår ur detta förhållande ett omdöme, dvs ett förhållande som är objektivt giltigt, och som tillräckligt skiljer sig från samma föreställningars för-

4 Den omständliga läran om de fyra syllogistiska figurerna gäller enbart de kategoriska förnuftssluten, och även om den inte är något annat än konsten att genom döljande av de omedelbara slutledningarna (consequentiae immediatiae) under premissen av ett rent förnuftsslut lura sig till skenbart fler slutledningar av vad som fanns i den första figuren, så skulle den ändå därigenom inte ha haft någon framgång, så länge den inte hade lyckats skänka de kategoriska omdömena – de som alla andra måste förhålla sig till – ett exklusivt anseende, vilket emellertid enligt § 9 är falskt.

hållanden, som endast har subjektiv giltighet, exempelvis enligt associativa lagar. Enligt det senare skulle jag endast kunna säga: då jag bär en kropp, så känner jag ett tryck av tyngd; men inte: den, kroppen, är tung; vilket vill säga så mycket som att dessa båda föreställningar är i objektet, dvs är förbundna oavsett subjektets tillstånd, och inte bara tillsammans i varseblivningen (hur ofta den än må kunna återkallas).

§ 20

Alla sinnliga åskådningar står under kategorierna, såsom de enda betingelser under vilka dessas mångfald kan komma samman i ett medvetande

Mångfalden i det som ges i en sinnlig åskådning faller med nödvändighet under apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, eftersom åskådningen endast är möjlig genom denna enhet (§ 17). Den förståndshandling emellertid, genom vilken de givna föreställningarnas mångfald (dessa må vara åskådningar eller begrepp) överhuvudtaget bringas under en apperception, är den logiska omdömesfunktionen (§ 19). Alltså är all mångfald, såvida den ges i En empirisk åskådning bestämd med avseende på en av de logiska omdömesfunktionerna, genom vilken den nämligen överhuvudtaget bringas till ett medvetande. Nu är emellertid kategorierna inget annat än just dessa omdömesfunktioner såvida en given åskådnings mångfald är bestämd med avseende på dessa (§ 13). Alltså står också mångfalden i en given åskådning med nödvändighet under kategorier.

§ 21

Anmärkning

En mångfald som innefattas i en åskådning, som jag kallar min, föreställs genom förståndssyntesen som tillhörande självmedvetandets nödvändiga enhet, och detta sker genom kategorien.[5] Detta visar alltså: att det empiriska medvetandet om en mångfald som är given i En åskådning står under ett rent självmedvetande a priori, i lika hög grad som en empirisk åskådning står under en ren sinnlig åskådning, som

5 Bevisgrunden beror av den framställda åskådningens enhet, genom vilken ett föremål ges, och som alltid innefattar en syntes av mångfalden till något i åskådningen givet, och som redan innehåller det senares relation till apperceptionens enhet.

likaledes är a priori. I den ovanstående satsen genomfördes alltså början till en deduktion av de rena förståndsbegreppen, i vilken jag – eftersom kategorierna är oavhängiga sinnlighet och härstammar blott ur förståndet – ännu måste abstrahera från det sätt på vilket en empirisk åskådnings mångfald ges, för att endast se till den enhet som tillkommer åskådningen genom förståndet med hjälp av kategorin. Framöver (§ 26) skall det, ur det sätt på vilket den empiriska åskådningen ges i sinnligheten, visas att dennas enhet inte är någon annan än den som kategorierna enligt den föregående § 20 föreskriver mångfalden hos en given åskådning överhuvud, och först därigenom att deras giltighet a priori med avseende på våra sinnesföremål förklarats, så skall deduktionens syfte till fullo ha uppnåtts.

Blott från en sak kunde jag i det föregående beviset inte abstrahera, nämligen att mångfalden för en åskådning redan innan förståndssyntesen, och oberoende av denna, måste vara given; men på vilket sätt, förblir här obestämt. Ty om jag skulle tänka ett förstånd, som självt åskådade (exempelvis ett gudomligt, som inte föreställde sig givna föremål, utan genom vars föreställningar föremålen själva samtidigt gavs eller frambringades) så skulle kategorierna med avseende på sådana kunskaper inte ha någon som helst betydelse. De är endast regler för ett förstånd vars hela förmåga består i att tänka, dvs i handlingen att bringa syntesen av en mångfald, vilken givits denna i åskådningen från annat håll, till apperceptionens enhet; ett förstånd som alltså inte för sig får kunskap om någonting, utan som endast förbinder och ordnar kunskapens stoff, åskådningen, vilken måste ges genom objektet. Vad emellertid vårt förstånds egenart beträffar, att det endast är förmedelst kategorierna och endast genom just denna typ och detta antal kategorier som apperceptionens enhet a priori kan åstadkommas, för detta låter sig lika lite en grund anges som för att vi har just dessa och inte andra omdömesfunktioner, eller varför tiden och rummet är de enda formerna för vår möjliga åskådning.

§ 22
För kunskapen om tingen har kategorien inget annat bruk än dess användning på erfarenhetsföremål

Att tänka sig ett föremål och att få kunskap om det, är alltså inte samma sak. Till kunskapen hör nämligen två delar: för det första begreppet, genom vilket ett föremål överhuvud tänks (kategorien), och

för det andra åskådningen, genom vilken det ges; ty om ingen korresponderande åskådning gavs begreppet, så skulle det vara en tanke till formen, men utan varje föremål, och genom detta vore alls ingen kunskap om något som helst ting möjlig; eftersom det, såvitt jag kände till, inte fanns något, och inte heller kunde finnas något på vilket min tanke kunde tillämpas. Nu är varje för oss möjlig åskådning sinnlig (estetik), alltså kan tänkandet på ett föremål överhuvud genom ett rent förståndsbegrepp hos oss bli till kunskap blott såvida det relateras till sinnesföremål. Sinnlig åskådning är antingen ren åskådning (rum och tid) eller empirisk åskådning av det som genom förnimmelse föreställs omedelbart i rummet och tiden såsom verkligt. Genom bestämning av de första kan vi få a priori kunskap om föremål (i matematiken), men endast till formen, såsom företeelser; huruvida det finns ting som måste åskådas i denna form, förblir dock därvid oavgjort. Följaktligen är alla matematiska begrepp för sig inte kunskaper, såvida man inte förutsätter att det finns ting som låter sig framställas för oss endast enligt formen hos denna sinnliga åskådning. Ting i rummet och tiden ges emellertid endast såvida de är varseblivningar (föreställningar förbundna med förnimmelser), således genom empirisk föreställning. Följaktligen förskaffar de rena förståndsbegreppen, även då de används på åskådningar a priori (som i matematiken) endast kunskap såvida dessa, och även förståndsbegreppen genom dem, kan användas på empiriska åskådningar. Följaktligen ger oss kategorierna medelst den rena åskådningen inte heller någon kunskap om ting, annat än genom dess möjliga användning på empirisk åskådning, dvs de tjänar endast till möjligheten av empirisk kunskap. Men denna kunskap kallas erfarenhet. Följaktligen har kategorierna för kunskapen om tingen inget annat bruk än i så mån som dessa antas som föremål för möjlig erfarenhet.

§ 23

Satsen ovan är av största vikt; ty den bestämmer gränserna för de rena förståndsbegreppens användning med avseende på föremålen, liksom den transcendentala estetiken bestämde gränserna för användningen av vår sinnliga åskådnings rena form. Rum och tid, såsom möjlighetsbetingelser för det sätt som föremål kan vara givna för oss, gäller blott sinnesföremål, dvs endast för erfarenhetsföremål. Utanför dessa gränser föreställer de ingenting; ty de existerar blott i sinnena och äger ingen verklighet utanför dem. De rena förståndsbegreppen är fria från denna

inskränkning, och sträcker sig över åskådningens föremål överhuvud, den må sedan likna vår åskådning eller ej, så länge den är sinnlig och inte intellektuell. Men denna vidare utsträckning av begreppen, utöver vår sinnliga åskådning, hjälper oss på intet sätt. Ty de är då tomma begrepp om objekt, om vilka vi – de må vara möjliga eller inte – inte kan fälla några omdömen genom begreppen ifråga; blotta tankeformer utan objektiv realitet, eftersom vi inte har någon åskådning tillhands, på vilka apperceptionens syntetiska enhet, som innehåller dessa begrepp, skulle kunna tillämpas, och på så sätt bestämma ett föremål genom dem. Endast vår sinnliga och empiriska åskådning kan förskaffa dem mening och betydelse.

Om man antar en icke-sinnlig åskådnings objekt, så kan man förvisso föreställa sig det genom alla de predikat som redan ligger i förutsättningen, att inget som hör till den sinnliga åskådningen tillkommer det; alltså, att det inte har utsträckning eller är i rummet, att det inte består i tiden, att ingen förändring (följd av bestämningar i tiden) påträffas i det osv. Men det är ingen egentlig kunskap om jag endast anger hur åskådningen av objektet inte är utan att kunna säga vad den innehåller; ty i så fall har jag inte föreställt mig möjligheten av ett objekt till mitt rena förståndsbegrepp, eftersom jag inte kunnat erbjuda någon motsvarande åskådning, utan endast kunnat säga att vår åskådning inte gäller för det. Men det mest väsentliga här är att inte ens någon enda av kategorierna skulle kunna tillämpas på ett sådant något: t ex substansbegreppet, dvs begreppet om något som kan existera som subjekt, men aldrig blott som predikat. Jag kan inte veta om det skulle kunna finnas något ting, som skulle motsvara denna tankebestämning, om inte den empiriska åskådningen skulle ge mig det fall på vilket den kan tillämpas. Men mer om detta i vad som följer.

§ 24
Om kategoriernas användning på sinnesföremål överhuvud

De rena förståndsbegreppen relaterar genom det blotta förståndet till åskådningens föremål överhuvud, oavsett om det är vår åskådning eller någon annan, så länge den är sinnlig, men är just därför blott tankeformer, genom vilka man ännu inte får kunskap om något bestämt föremål. Syntesen, eller förbindelsen av mångfalden i förståndsbegreppen, relaterade blott till apperceptionens enhet, och var därigenom grunden till möjligheten för kunskap a priori, såvida den beror av

förståndet och således inte endast är transcendental utan också rent intellektuell. Då hos oss emellertid en viss form av sinnlig åskådning a priori ligger till grund, en form som beror av föreställningsförmågans (sinnlighetens) receptivitet, så kan förståndet, såsom spontanitet, bestämma det inre sinnet genom mångfalden av föreställningar i enlighet med apperceptionens syntetiska enhet och på så vis tänka apperceptionens syntetiska enhet av den sinnliga åskådningens mångfald a priori, såsom den betingelse under vilken alla föremål för vår (mänskliga) åskådning nödvändigtvis måste stå, för att kategorierna, som blotta tankeformer, skall erhålla objektiv realitet, dvs användning på föremål som är givna i åskådningen, men endast som företeelser; Ty endast på dessa kan vi använda vår åskådning a priori.

Denna syntes av den sinnliga åskådningens mångfald, som är möjlig och nödvändig a priori, kan kallas figurativ (synthesis speciosa) till skillnad från den syntes som tänks i den blotta kategorin, med avseende på en åskådningsmångfald överhuvud och som kallas förståndsförbindelse (synthesis intellectualis); båda är transcendentala, inte bara för att de sker a priori, utan också för att de grundar möjligheten av annan kunskap a priori.

Endast den figurativa syntesen måste, till skillnad från det blott intellektuella förbindandet, kallas för inbillningskraftens transcendentala syntes, då den sker blott med avseende på apperceptionens ursprungligt-syntetiska enhet, dvs den transcendentala enhet som tänks i kategorierna. Inbillningskraften är förmågan att föreställa sig ett föremål också utan dess närvaro i åskådningen. Då nu all vår åskådning är sinnlig, så hör inbillningskraften till sinnligheten, på grund av de subjektiva betingelser under vilka den enkom kan ge förståndsbegreppen en motsvarande åskådning; men såvida dess syntes utövas av spontaniteten, som är bestämmande, och inte likt sinnet blott bestämbart, och således kan bestämma sinnets form a priori i enlighet med apperceptionens enhet, så är inbillningskraften en förmåga som bestämmer sinnligheten a priori, och dess syntes av åskådningen i enlighet med kategorierna måste vara inbillningskraftens transcendentala syntes, vilket är en förståndets verkan på sinnligheten och det första användandet av detsamma (och samtidigt grunden för all annan användning) på den för oss möjliga åskådningens föremål. Den skiljer sig, såsom figurativ, från den intellektuella syntes, som sker i förståndet utan all inbillningskraft. Såvida inbillningskraften nu är

spontanitet, kallar jag den ibland också för den produktiva inbillningskraften, och skiljer den därigenom från den reproduktiva, vars syntes endast är underkastad empiriska lagar, nämligen associationens, och som därför inte på något sätt bidrar till förklaringen av möjligheten till kunskap a priori, och som därför inte hör till transcendentalfilosofin, utan till psykologin.

* * *

Här är rätt plats att göra begripligt det paradoxala som var och en måste ha upptäckt vid expositionen av det inre sinnets form (§ 6): nämligen hur detta till och med för oss själva blott framställer hur vi framträder för oss själva och inte hur vi är i oss själva, hur det framställs för medvetandet, eftersom vi skådar oss själva endast såsom vi afficeras på ett inre sätt, vilket tycks motsägelsefullt, i det att vi måste förhålla oss passivt till oss själva; då man också i psykologins system gärna brukar framställa det inre sinnet som identiskt med apperceptionens förmåga (vilka vi noga håller i sär).

Det som bestämmer det inre sinnet är förståndet och dess ursprungliga förmåga att förbinda åskådningens mångfald, dvs bringa den under en apperception (av vilken till och med dess möjlighet beror). Då nu förståndet hos oss människor inte självt är någon åskådningsförmåga, och åskådningen, om den också vore given i sinnligheten, ändå inte kan ta upp sin egen åskådningsmångfald i sig, för att förbinda den, så är förståndets syntes, om förståndet betraktas för sig, inget annat än enheten av den handling, om vilken förståndet är medvetet, som en sådan, även utan sinnlighet, men genom vilket det på ett inre sätt förmår bestämma sinnligheten med avseende på den mångfald, som i enlighet med åskådningens form kan vara given åt förståndet. Förståndet utövar alltså, under benämningen inbillningskraftens transcendentala syntes, den handling på det passiva subjektet, vars förmåga det är, en handling om vilken vi med rätta säger att den afficerar det inre sinnet. Apperceptionen och dess syntetiska enhet sammanfaller inte alls med det inre sinnet, utan relaterar tvärtom, såsom källan till all förbindelse, till mångfalden av åskådningar överhuvud i kraft av kategorierna, och före all åskådning, till objekt överhuvud. Det inre sinnet däremot, innehåller åskådningens blotta form, men utan förbindelse av mångfalden i densamma, och således ännu inte någon bestämd åskådning, som är möjlig endast genom medvetandet om mångfaldens bestämning genom

inbillningskraftens transcendentala handling (förståndets syntetiska inflytande på det inre sinnet), vilket jag kallat den figurativa syntesen.

Detta blir vi också hela tiden varse i oss själva. Vi kan inte tänka oss en linje, utan att dra den i tanken, inte tänka oss en cirkel, utan att beskriva den, inte föreställa oss rummets tre dimensioner, utan att utifrån en och samma punkt ställa tre linjer vinkelrätt mot varandra, och inte ens föreställa oss tiden, utan att vi, i det vi drar en rak linje (som skall vara den yttre figurativa föreställningen av tiden), ger akt endast på syntesen av mångfalden, genom vilken vi succesivt bestämmer det inre sinnet, och därigenom ger akt på successionen av dessa bestämningar. Rörelse, som subjektets handling (inte som bestämning av ett objekt[6]), följaktligen syntesen av mångfalden i rummet, då vi abstraherar från denna och ger akt blott på handlingen, genom vilken vi bestämmer det inre sinnet i enlighet med dess form, är det som frambringar successionens begrepp. Förståndet finner alltså inte en sådan förbindelse av mångfalden i det inre sinnet, utan frambringar den genom att afficera det. Men hur jaget i jag tänker skiljer sig från (eftersom jag åtminstone kan föreställa mig andra åskådningssätt som möjliga), men ändå är identiskt med, det jag som ser sig självt i åskådningen, alltså hur jag kan säga: Jag, som intelligens och tänkande subjekt, har kunskap om mig själv som tänkt objekt, såvida jag är given mig själv i åskådningen, endast såsom andra fenomen, alltså inte på det sätt jag är inför förståndet, utan såsom jag framträder inför mig själv, detta är varken mer eller minder problematiskt än att jag överhuvudtaget kan vara ett objekt för mig själv, ett åskådningens och den inre varseblivningens objekt. Att det verkligen måste förhålla sig så, blir klart om man beaktar att rummet kan betraktas blott som en ren form för det yttre sinnets företeelser, medan tiden, som ju inte är något föremål för den yttre åskådningen, inte kan föreställas annat än med hjälp av bilden av en linje, såvida vi drar den, vilket är det enda framställningssätt, genom vilket vi kan få kunskap om enheten av dess dimension; det blir klart också därigenom

6 Ett objekts rörelse i rummet hör inte till en ren vetenskap, följaktligen inte heller till geometrin; eftersom man aldrig kan få kunskap om att något är rörligt a priori, utan endast genom erfarenhet. Men rörelse, såsom beskrivning av ett rum, är en ren akt av mångfaldens successiva syntes i den yttre åskådningen överhuvud, genom produktiv inbillningskraft, och hör inte bara till geometrin, utan rentav till transcendentalfilosofin.

att vi måste hämta bestämningen av tidslängden, eller av den inre varseblivningens tidsställen, från det föränderliga hos de yttre tingen, och således måste ordna det inre sinnets bestämningar såsom företeelser i tiden på samma sätt som vi ordnar det yttre sinnets företeelser i rummet. Om vi medger att vi, vad gäller de senare, får kunskap om objekt endast på det vis vi afficeras på ett yttre sätt, så måste vi också, vad gäller det inre sinnet, tillstå att vi därigenom åskådar oss själva blott på det vis vi på ett inre sätt afficeras av oss själva, dvs att vi, vad gäller den inre åskådningen, får kunskap om vårt eget subjekt som företeelse, men inte om hur det är i sig.[7]

§ 25

I den transcendentala syntesen av mångfalden av föreställningar överhuvud däremot, alltså i apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, är jag medveten om mig själv, inte såsom jag framträder för mig själv, inte heller såsom jag är i mig själv, utan endast att jag är. Denna föreställning är ett tänkande, inte ett åskådande. Då det nu, för att vi skall få kunskap om oss själva, utöver tankehandlingen som bringar mångfalden av varje möjlig åskådning under apperceptionens enhet, också krävs en bestämd åskådningsart, genom vilken denna mångfald ges, så är min egen existens inte en företeelse (än mindre blott sken), utan bestämingen av min existens[8] kan endast ske i enlighet med det inre sinnets form, enligt det särskilda sätt, på vilket den mångfald, som

7 Jag inser inte varför man finner det så problematiskt att det inre sinnet afficeras av sig självt. Varje akt av uppmärksamhet kan ge oss ett exempel på detta. Förståndet bestämmer på så sätt alltid det inre sinnet, i enlighet med den förbindelse som det tänker, till en inre åskådning, som korresponderar mot mångfalden i förståndets syntes. I hur hög grad sinnelaget härigenom afficeras, kan var och en bli varse i sig.

8 Detta jag tänker uttrycker den akt som bestämmer min existens. Min existens är därigenom alltså redan given, men det sätt på vilket jag skall bestämma den, dvs hur jag skall sätta den tillhörande mångfalden, är därigenom ännu inte givet. Till det senare hör självåskådning, till vilken en a priori given form, dvs tiden, ligger till grund, vilken är sinnlig och hör till det bestämbaras receptivitet. Om jag nu inte har ytterligare en självåskådning som ställer det bestämmande i mig, vars spontanitet jag blott är medveten om, inför den bestämmande akten på samma sätt som tiden med det bestämbara, så kan jag inte bestämma min existens som ett självständigt väsen, utan jag föreställer mig blott mitt tänkandes, dvs bestämmandets, spontanitet, och min existens förblir bestämbar blott sinnligt, dvs som en existerande företeelse. Likväl gör denna spontanitet att jag kallar mig intelligens.

jag förbinder, ges i den inre åskådningen. Jag har således ingen kunskap om hur jag är, blott om hur jag framträder för mig själv. Medvetandet om sig självt är långt ifrån en kunskap om sig självt, obeaktat alla kategorier, som utgör tänkandet av ett objekt överhuvud, genom förbindelsen av mångfalden i en apperception. På samma sätt som jag för att få kunskap om ett från mig skilt objekt, utöver tänkandet av ett objekt överhuvud (i kategorin) också behöver en åskådning, genom vilken jag bestämmer detta allmänna begrepp, så behöver jag också för kunskapen om mig själv, utöver medvetandet, eller utöver det att jag tänker mig själv, även en åskådning av mångfalden i mig, genom vilken jag bestämmer denna tanke; och jag existerar som intelligens, som uteslutande är medveten om sin förmåga att förbinda, men som med avseende på den mångfald som skall förbindas är underkastad en inskränkande betingelse, som kallas det inre sinnet, vars förbindelse endast kan åskådliggöras enligt tidsförhållanden, vilka ligger utanför de egentliga förståndsbegreppen, varför denna intelligens, kan få kunksap om sig själv blott såsom den framträder för sig själv med avseende på en åskådning (som inte kan vara intellektuell och given genom förståndet självt) och alltså inte den typ av kunskap som vore möjlig om dess åskådning vore intellektuell.

§ 26
Transcendental deduktion av de rena förståndsbegreppens allmänt möjliga erfarenhetsanvändning

I den metafysiska deduktionen påvisades kategoriernas ursprung a priori, genom deras fullkomliga överensstämmelse med tänkandets allmänna logiska funktioner; i den transcendentala däremot framställdes möjligheten av densamma såsom kunskaper a priori om åskådningsföremål överhuvud (§§ 20, 21). Nu skall möjligheten att genom kategorierna få kunskap a priori om de föremål som endast alltid kan förekomma för våra sinnen förklaras, men inte i enlighet med formen hos deras åskådning, utan i enlighet med lagarna för deras förbindelse; att liksom föreskriva naturen en lag och rentav göra den möjlig. Ty utan denna dess duglighet skulle ingenting bli klart angående varför allt som överhuvudtaget kan förekomma i våra sinnen måste stå under de lagar, vilka a priori härrör ur förståndet.

Till att börja med vill jag påpeka att jag under apprehensionens syntes förstår den sammansättning av mångfalden i en empirisk

åskådning, genom vilken varseblivning, dvs empiriskt medvetande om den (såsom företeelse), blir möjlig.

Vi har former för såväl den inre som den yttre åskådningen a priori i föreställningarna av rum och tid, och apprehensionens syntes av företeelsernas mångfald måste alltid överensstämma med dessa, då den endast kan ske i överensstämmelse med denna form. Men rummet och tiden föreställs inte bara som former för den sinnliga åskådningen, utan också själva som åskådningar (vilka innehåller en mångfald), alltså föreställda a priori med bestämningen av denna mångfaldens enhet i dem (se den transcendentala estetiken).[9] Alltså är redan enheten av mångfaldens syntes, utanför eller i oss, också redan en förbindelse, med vilken allt som skall föreställas som bestämt i rum och tid måste överensstämma, given a priori som en betingelse för all apprehensionssyntes, redan med, inte i dessa åskådningar. Men denna syntetiska enhet kan inte vara någon annan än enheten av mångfaldens förbindelse hos en given åskådning överhuvud, i ett ursprungligt medvetande, i enlighet med kategorierna, tillämpade blott på vår sinnliga åskådning. Följaktligen står all syntes, genom vilken till och med varseblivningen blir möjlig, under kategorierna, och då erfarenhet är kunskap genom förknippade varseblivningar, så är kategorierna betingelser för erfarenhetens möjlighet, och därmed gäller de alltså a priori också alla erfarenhetens föremål.

* * *

Då jag t ex gör den empiriska åskådningen av ett hus till en varseblivning genom apprehensionen av dess mångfald, så ligger den nödvändiga enheten hos rummet och den yttre sinnliga åskådningen överhuvud till grund för mig, och jag tecknar så att säga husets gestalt i enlighet med denna syntetiska enhet av mångfalden i rummet. Men just samma syntetiska enhet har, om jag abstraherar från rummets form, sitt säte i

9 Rummet föreställt som föremål (såsom det verkligen krävs i geometrin) innehåller mer än åskådningens blotta form, nämligen ett sammanfattande av mångfalden, given enligt sinnlighetens form, i en åskådlig föreställning, så att åskådningens form blott ger mångfald, den formala åskådningen däremot föreställningens enhet. Denna enhet räknade jag i estetiken blott till sinnligheten, bara för att påpeka att den föregår alla begrepp, även om den förutsätter en syntes, som inte tillhör sinnena, men som möjliggör alla begrepp om rum och tid. Ty då det är genom den (i det att förståndet bestämmer sinnligheten), som rum och tid ges som åskådningar, så hör denna åskådnings enhet a priori till rummet och tiden, och inte till förståndets begrepp (§ 24).

förståndet och är kategorin för syntesen av det likartade i en åskådning överhuvud, dvs storhetens kategori, vilken alltså alltid måste överensstämma med apprehensionens syntes, dvs med varseblivningen.[10]

Då jag (i ett annat exempel) varseblir hur vattnet fryser, så apprehenderar jag två tillstånd som sådana (ett flytande och ett fast), vilka står mot varandra i en tidsrelation. Men i tiden, vilken jag lägger till grund för företeelserna som inre åskådning, föreställer jag mig naturligtvis mångfaldens syntetiska enhet, utan vilken denna relation inte skulle kunna ges som bestämd (med avseende på tidsföljden) i en åskådning. Men nu är denna syntetiska enhet, som en betingelse a priori, under vilken jag förbinder mångfalden av en åskådning överhuvud, om jag abstraherar från min inre åskådnings bestående form, från tiden, orsakens kategori, genom vilken jag, då jag använder den på min sinnlighet, bestämmer allt som sker i tiden med avseende på dess relation. Således står apprehensionen vid en sådan tilldragelse, alltså tilldragelsen själv, under begreppet om förhållandet mellan orsak och verkan, och på samma sätt i alla andra fall.

* * *

Kategorier är begrepp som föreskriver lagar a priori åt företeelserna, och således åt naturen, såsom inbegreppet av alla företeelser (natura materaliter spectata), och nu frågar man sig, då dessa lagar inte är härledda från naturen eller rättar sig efter den som ett mönster (eftersom de då blott vore empiriska), hur det skall fattas, att naturen måste rätta sig efter dem, dvs hur de kan bestämma förbindelsen av naturens mångfald, utan att vara tagna från naturen. Här är lösningen på denna gåta.

Det är nu inte alls mer märkvärdigt att lagarna för naturens företeelser måste överensstämma med förståndet och dess form a priori, dvs med dess förmåga att förbinda mångfalden överhuvud, än att företeelserna själva måste överensstämma med den sinnliga åskådningens form a priori. Ty lagarna existerar inte i företeelserna, utan endast i relation till det subjekt i vilka företeelserna är inherenta, såvida det har förstånd. Lika lite existerar företeelserna i sig, utan

10 På så vis bevisas: att apprehensionens syntes, som är empirisk, nödvändigtvis måste överensstämma med apperceptionens syntes, som är intellektuell och helt a priori innehållen i kategorin. Det är en och samma spontanitet som här under namnet inbillningskraft, där under namnet förstånd, inför förbindelse i åskådningens mångfald.

endast i relation till samma väsen, såvida det har ett sinne. Ting i sig skulle ha sin nödvändiga lagbundenhet också utanför ett förstånd, som har kunskap om dem. Men företeelser är endast föreställningar om ting, vilka förblir okända med avseende på hur de är i sig själva. Men som blotta föreställningar står de inte under någon annan förknippningslag än den som den förnknippande förmåga föreskriver. Nu är det som förknippar den sinnliga åskådningens mångfald inbillningskraften, som är avhänging förståndet, med avseende på enheten av dess intellektuella syntes och av sinnligheten, med avseende på apprehensionens mångfald. Då nu varje möjlig varseblivning är avhängig av apprehensionens syntes, men denna empiriska syntes själv är avhängig av den transcendentala, således av kategorierna, så måste varje möjlig varseblivning, således allt som överhuvudtaget kan nå det empiriska medvetandet, dvs alla naturens företeelser med avseende på deras förbindelse, stå under kategorierna, av vilka naturen (betraktad blott som natur överhuvud) är avhängig, som den ursprungliga grunden till naturens nödvändiga lagbundenhet (som natura formaliter spectata). Förståndsförmågan, som genom rena kategorier föreskriver a priori lagar åt företeelserna, kan inte tillhandahålla fler lagar än de, på vilka en natur överhuvud, som företeelsernas lagbundenhet i tid och rum, beror. Speciella lagar kan, då de beträffar empiriskt bestämda företeelser, inte helt och hållet härledas ur dessa lagar a priori, även om de alla står under dem. För att lära känna de senare, måste erfarenhet komma till; men endast dessa lagar a priori ger besked om erfarenhet överhuvud och om erfarenhetens möjliga föremål.

§ 27
Resultatet av denna deduktion av förståndsbegreppen

Vi kan inte tänka oss något föremål, annat än genom kategorier; vi kan inte få kunskap om något tänkt föremål, annat än genom åskådningar, som motsvarar dessa begrepp. Nu är alla våra åskådningar sinnliga, och denna kunskap, såvida dess föremål är givet, är empirisk. Men empirisk kunskap är erfarenhet. Följaktligen är ingen kunskap a priori möjlig för oss, annat än om föremål för möjlig erfarenhet.[11]

11 För att man inte på ett förhastat sätt ska stöta sig på de ofördelaktiga följderna av denna sats, vill jag erinra om att kategorierna i tänkandet inte är inskränkta av vår sinnliga åskådnings betingelser, utan har ett obegränsat fält;

Men denna kunskap, som är inskränkt blott till erfarenhetsföremål, är för den skull inte uteslutande avledd från erfarenheten, utan vad beträffar såväl de rena åskådningarna som de rena förståndsbegreppen; så är de kunskapselement som påträffas a priori i oss. Nu finns det bara två sätt på vilka en nödvändig överensstämmelse kan tänkas mellan erfarenheten och begreppen om dess föremål; antingen möjliggör erfarenheten dessa begrepp, eller möjliggör begreppen erfarenheten. Det förstnämnda äger inte rum med avseende på kategorierna (inte heller på den rena sinnliga åskådningen), ty de är begrepp a priori, således oavhängiga av erfarenheten (att hävda ett empiriskt ursprung vore ett slags generatio aequivoca). Följaktligen återstår endast det andra (så att säga ett system av det rena förnuftes epigenes): nämligen att kategorierna från förståndets sida innehåller grunderna för möjligheten av all kunskap överhuvud. Men hur de gör erfarenheten möjlig, och vilka principer för möjligheten av densamma de tillhandahåller vid deras tillämpning på företeelser, kommer att visas mer ingående i det följande huvudstycket om omdömeskraftens transcendentala bruk. Om någon utöver de två nämnda vägarna, skulle vilja föreslå en medelväg, nämligen att kategorierna varken är vår kunskaps första självständiga principer a priori och inte heller är skapade ur erfarenheten, utan subjektiva anlag till tänkande, som planterats in i oss, vilka skulle ha inrättats av vår skapare på så vis att de i deras användning exakt överensstämmer med naturens lagar, i enlighet med vilka erfarenheten fortlöper (ett slags det rena förnuftets preformationssystem), så skulle detta (förutom att man med en sådan hypotes inte skulle kunna se någon slutpunkt för hur långt man skulle vilja driva förutsättandet av förutbestämda anlag till framtida omdömen) på ett avgörande sätt tala mot den tänkta medelvägen: att i så fall kategorierna skulle sakna den nödvändighet, som väsentligen hör till deras begrepp. Ty t ex orsaksbegreppet, som utsäger nödvändigheten av en följd under en förutsatt betingelse, skulle vara falskt om det berodde blott på en godtycklig i oss inplanterad subjektiv

---

endast kunskapen om det som vi tänker oss, objektets bestämning, behöver åskådning, medan tanken om objektet för övrigt, även då åskådning saknas, kan ha sina sanna och nyttiga följder för subjektets förnuftsbruk, vilket här emellertid inte låter sig framställas, då detta inte alltid är inriktat på bestämning av objektet, dvs på kunskapen, utan även på bestämningen av subjektet och dess viljande.

nödvändighet att förbinda vissa empiriska föreställningar enligt en sådan regel för förhållandet. Jag skulle inte kunna säga: verkan är förbunden med orsaken i objektet (dvs nödvändigt), utan blott att jag är inrättad på så sätt, att jag inte kan tänka mig denna föreställning annat än så förknippad; vilket är precis vad skeptikern önskar över allt annat; ty då är all vår insikt, genom våra omdömens förmenta objektiva giltighet, inget annat än sken, och det skulle heller inte saknas folk som skulle förneka denna subjektiva nödvändighet hos sig själva (vilken måste kännas); minst av allt kan man tvista med någon om sådant som blott beror av det sätt, på vilket dennes subjekt är inrättat.

Kort sammanfatting av denna deduktion

Den är framställningen av de rena förståndsbegreppen (och med dem all teoretisk kunskap a priori), såsom principer för erfarenhetens möjlighet, som bestämningen av företeelser i tid och rum överhuvud, – och denna, slutligen, utifrån principer om apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, såsom förståndets form i relation till rum och tid, såsom sinnlighetens ursprungliga former.

Översättning av Daniel Birnbaum och Hans Ruin

TEXTANMÄRKNING: Ovanstående text är en översättning av paragraferna 15-27 ur den andra upplagan av Kritik der reinen Vernunft, den så kallade B-utgåvan, som utkom 1787. Avsnittet finns översatt till svenska tidigare i Kritik av det rena förnuftet i urval och översättning av Richard Hejll (Lund: Gleerup, 1922), en bok som i dag är mycket svåråtkomlig. Översättningen är språkligt föråldrad och innehåller därtill vissa felaktigheter, vilket ytterligare motiverade oss att göra denna centrala filosofiska text tillgänglig på nytt. Arbetet med översättningen och vissa av tankarna i den efterföljande kommentaren har sin upprinnelse i ett seminarium om Kants transcendentala deduktion på filosofiska institutionen vid Stockholms universitet hösten 1987, under ledning av Alexander Orlowski. Vid detta seminarium medverkade bland andra Markku Leppäkoski och Marcel Quarfood som båda bidragit med värdefulla synpunkter på översättningen.

DANIEL BIRNBAUM OCH HANS RUIN

Kommentar till deduktionen

I förordet till den första utgåvan av Kritiken av det rena förnuftet från 1781 skriver Kant:

> Jag känner inte till någon undersökning som är viktigare för grundandet av den förmåga som vi kallar förstånd och för bestämmandet av reglerna och gränserna för dess användning än den som jag under titeln "Deduktion av de rena förståndsbegreppen" framfört i det andra huvudstycket av den transcendentala analytiken; därtill har den också kostat mig den största, och förhoppningsvis inte olönade, ansträngningen. (Axvi.)

Likväl visade det sig att detta stycke var ett av dem som Kant var minst nöjd med. Inför den andra upplagan av Kritiken sju år senare skrevs hela avsnittet om på nytt, med undantag av de två inledande paragraferna. Själv såg han den andra versionen helt enkelt som en bättre version av den första, och med undantag av vissa uttolkare – däribland Schopenhauer och Heidegger – har hans efterföljare hållit med. I moderna utgåvor återges dock i regel båda versionerna av detta drygt tjugosidiga avsnitt, känt som A- respektive B-deduktionen.

Deduktionens plats i Kants system

Deduktionen av de rena förståndsbegreppen – eller som själva huvudstycket lyder: "Transcendental deduktion av de rena förståndsbegreppen" – intar en mycket speciell plats i den kritiska filosofins väldiga arkitektonik, som inledningsvis måste klargöras. Utgångspunkten för Kants tillvägagångssätt i Kritiken är ju som bekant uppdelningen mellan sinnlighet och förstånd, mellan receptivitet och spontanitet. I den transcendentala estetiken har Kant fastlagt rummet och tiden som grundläggande åskådningsformer, som former för all

möjlig sinnlig mottaglighet. I den transcendentala logiken däremot handlar det om att klarlägga strukturen hos den begreppsliga sidan, mer exakt att bestämma vilka de begrepp och begreppsliga strukturer är som ligger till grund för och möjliggör empirisk kunskap överhuvud, samtidigt som de själva är oberoende av empiriskt material. Den transcendentala logiken är i sin tur uppdelad i en analytik och en dialektik, där den senare framför allt behandlar det rena förnuftets olika möjliga irrgångar. Det är i inledning till analytiken som den grundläggande kategoritavlan presenteras utifrån en kortfattad analys av de olika logiska omdömesformerna. Det rör sig om sammanlagt tolv kategorier, uppdelade i fyra huvudgrupper: kvantitet, kvalitet, relation och modalitet. Indelningen beskrivs av Kant själv som systematisk och som härledd ur en övergripande princip, nämligen omdömesförmågan. Det är i detta sammanhang viktigt att notera vad han säger längre fram i själva deduktionen, nämligen att ingen grund kan ges för att vi har just dessa logiska omdömesfunktioner och kategorier och inte andra. Det är helt enkelt en given utgångspunkt (§ 21).

Men även om kategoriernas faktiska utformning inte kan härledas eller förklaras så återstår det enligt Kant ett problem, nämligen frågan om kategoriernas applicerbarhet eller legitimitet, alltså inte dessa faktiska kategoriers faktiska räckvidd eller ursprung, utan kategoriernas rättmätighet, det kategorialas anspråk på att omfatta all möjlig erfarenhet. Det är här som den transcendentala deduktionen kommer in, efter att Kants hela grundschema av åskådningsformer och kategorier fastställts, fortfarande alldeles i början av analytiken, i ett skede då också hela framställningen känner sig manad att säkra sina anspråk inför den väldiga uppgift som återstår. Den första paragrafen i avsnittet om deduktionen (§ 13) inleds med en hänvisning till juristerna, som vet att skilja mellan frågor om sak (quid facti) och rätt (quid juris), och som för att komma till klarhet om den andra aspekten har för vana att tillämpa en "deduktion". Avsikten med en deduktion, såsom begreppet används här, är med andra ord att klargöra huruvida något skett med rätta, att säkra dess legitimitet. Lite längre ner skriver Kant:

> Jag kallar därför förklaringen av det sätt på vilket begrepp a priori kan träda i förbindelse med objekt för just den transcendentala deduktionen, och skiljer den från den empiriska deduktionen, vilken visar på vilket sätt ett begrepp förvärvats genom erfarenhet och

reflektion, och som därmed inte avser rättmätigheten, utan faktumet varigenom besittningen kommit till stånd (A85/B117).

Denna deduktion kan inte undvaras, den är i själva verket en ofrånkomlig passage, om vars "nödvändighet läsaren måste vara övertygad innan han tar ett endaste steg inom det rena förnuftets fält" (A88) och vars "ofrånkomliga svårighet" han inte får förneka. – Vad gäller den sinnliga åskådningens två former så är problemet egentligen redan löst. Det sätt på vilket de framställdes gjorde klart att ingen åskådning är möjlig som inte ges inom ramen för rum och tid. I den meningen ligger de till grund för all sinnlig åskådning och är tryggade vad den juridiska frågan anbelangar. Med kategorierna är det svårare; vad är det som säger att orsakssambandet verkligen har sitt berättigande, och att det inte bara utgör en subjektiv fantasi, för att nu ta Kants eget exempel i samma paragraf? Deduktionens kolossala anspråk, dess ansvar rentav, blir här synligt. Den skall förmedla mellan de två nivåer som var för sig uppbär den mänskliga kunskapen, och i förlängningen Kants egen framställning. Allt skall därtill ske på en rent begreppslig nivå. För det handlar på intet sätt, här mindre än någonsin, om att härleda förståndskategorierna från det sinnligt givna eller från den mänskliga hjärnans specifika struktur. Det rör sig med andra ord inte om någon psykologism, hur nära till hands det än må ha legat för många av Kants efterföljare att tolka honom i den riktningen.

Deduktionens struktur

Vad är det då som sker i de tolv paragrafer som utgör den andra och omarbetade versionen av den transcendentala deduktionen? Mycket kortfattat skulle de kunna sammanfattas som följer: Till att börja med konstateras att förbindelsen av en mångfald till en enhet inte kan komma ur sinnena, utan måste utgöra en akt av spontanitet, en förståndssyntes (§ 15). Denna högsta ursyntes – apperceptionen – tar sig uttryck i det "jag tänker" som i princip måste medfölja varje föreställning. Varje kunskap om objekt, varje objekt som överhuvudtaget ges, förutsätter en sådan medvetandets ursprungliga enhet (§§ 16–17). I nästa steg fastslås att omdömet är den förståndshandling som samlar föreställningar till apperceptionens enhet, och eftersom omdömesfunktionen är just kategorierna så lyder allt som ges under kategorierna (§§ 18–20). Här kan man tycka att deduktionen vore fullbordad, men

Kant konstaterar i § 21 att dessa första steg endast beaktat den formella enheten hos det sinnligt givna, och inte dess innehåll. En ytterligare förmedling mellan förståndsmässigt och sinnligt är alltså nödvändig. Efter upprepade anmärkningar om vikten av samverkan mellan sinnlighet och förstånd (§§ 22–23) introduceras därför en ny form av syntes som förekommer direkt på den sinnliga nivån, den så kallade figurliga syntesen, eller inbillningskraftens transcendentala syntes (§ 24). Åskådningen är alltså redan given i en grundläggande enhet, och denna enhet följer återigen den form som kategorierna föreskriver. Det gäller även vår möjliga kunskap om vårt eget jag. Också naturen i dess helhet måste således följa kategorierna (§§ 25–26). I den avslutande paragrafen sammanfattas så vad som uppnåtts: en framställning av de rena förståndsbegreppen som principer för all erfarenhets möjlighet, ur principen om apperceptionens syntetiska enhet.

Ovanstående sammanfattning är en fragmentarisk men förhoppningsvis korrekt återgivning av vad som sägs i de olika paragraferna, men som en skenbart klar berättelse om ett argument är den i själva verket redan djupt kompromettterad. Ty vad som egentligen står i dessa paragrafer, och på vilket sätt de utgör ett argument, för att inte tala om i vilken mån de i så fall utgör ett korrekt eller ens rimligt argument, är en filosofisk stridsfråga som pågått allt sedan verkets tillkomst. På ett övergripande plan handlar striden om det kantianska projektet i dess helhet, om själva idén bakom en transcendental filosofi och om vad som egentligen utgör en transcendental argumentation. Men det är i sin tur en diskussion som sträcker sig ner i detaljerade utredningar om strukturen hos den transcendentala deduktionen.

Den första frågan man måste ta ställning till är naturligtvis vad mer exakt det är som Kant avser med deduktionen. En viss uppfattning, som kommit att återupplivas av flertalet uttolkare från den analytiska traditionen (Strawson, Bennett, m. fl.), är att deduktionen utgör ett led i en argumentation mot kunskapsskepticismen, med andra ord som ett försök att säkerställa objektiv kunskap om världen. Vissa formuleringar i inledningen till deduktionen kan tyckas peka åt det hållet, i synnerhet som Kant talar om att säkerställa kategoriernas principiella legitimitet visavi det sinnligt givna. Men mot en sådan läsning kan man alltid framhålla att Kant faktiskt aldrig betvivlade att vi hade objektiv kunskap; vad han avsåg med sina efterforskningar var däremot att utröna vilka betingelserna var som ligger till grund för denna objektiva

kunskap. På samma sätt syftar deduktionen till att uppvisa vilka aprioriska villkor som måste föreligga för att vi skall ha den kunskap som vi faktiskt har.[12] En sådan invändning pekar naturligtvis i sin tur vidare mot nya frågor, om såväl värdet som möjligheten av att uppdaga dylika villkor.

Den moderna debatten

Innan vi går vidare in på generella frågor kring deduktionen och den kantska filosofin är det emellertid dags att nu säga något om den debatt som pågått under de gångna decennierna, och som kom att röra sig framför allt kring hur strukturen hos det bevis eller den härledning som framställs i deduktionen överhuvudtaget ser ut. Det kan vara värt att inskärpa redan från början att denna debatt inte alls bara är en intern angelägenhet för specialiserade Kant-forskare. På ett paradigmatiskt sätt illustrerar den samtidigt de villkor som råder vid tolkningen av varje verkligt djupsyftande filosofisk text, som tenderar att fögrena sig i oöverskådliga hermeneutiska labyrinter. Debatten kan sägas ha inletts med en uppsats av Dieter Henrich från 1968, vars titel var just "Bevisstrukturen hos Kants transcendentala deduktion".[13] Henrich utgår där från att det grundläggande problemet kring vilket en diskussion om deduktionen måste formuleras är det faktum att beviset tycks dubblera sina slutsatser. Vad som står i § 26, nämligen att "kategorierna är betingelser för erfarenhetens möjlighet, och därmed gäller de alltså a priori också för alla erfarenhetens föremål" tycks vara i princip samma slutsats som redan fastslagits i § 20, nämligen att "mångfalden i en given åskådning med nödvändighet står under kategorierna". Kant antyder visserligen själv i § 21 att det rör sig om en stegvis utveckling av ett och samma argument, men likväl har tidigare uttolkare inte kunnat se hur det skulle vara fallet. I sin uppsats urskiljer Henrich två huvudsakliga sätt som man tidigare handskats med frågan (i den mån den inte bara förbigåtts med tystnad); somliga har sett det som å ena sidan en objektiv, å andra sidan en subjektiv

12 Jfr exempelvis K. Ameriks "Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument", Kant-Studien 69 [1978]: 273-287, där en liknande tolkning av den transcendentalfilosofiska argumentationen försvaras.

13 "The Proof-structure of Kant's Transcendental Deduction", Review of Metaphysics 22 [1968-69]: 640-659.

deduktion, där den första fastställer att kategorierna är giltiga och den andra hur de uppnår giltighet. Andra har talat om ett bevis "uppifrån" förståndet och ett annat bevis "nerifrån" sinnligheten.

Henrichs egen lösning på problemet var att hålla fast vid tanken på ett så kallat "två-steg-i-ett-bevis", och att visa på vilket sätt den första slutsatsen i själva verket är bunden till ett villkor som gör det nödvändigt att fortsätta ett steg till. Han finner detta i formuleringen i § 20 där det står "Alltså är all mångfald, såvida den ges i En empirisk åskådning, bestämd med avseende på en av de logiska omdömesfunktionerna..." (vår kursiv). Det faktum att Kant dessutom skriver ordet "En" – som också direkt anspelar på en-het – med versal understryker att det rör sig om ett begränsande villkor, och att beviset för sitt fullbordande alltså fortfarande kräver att allt som ges via åskådningen också har denna enhet. Det är vad som, enligt Henrich, också visas i §§ 21–26. I samma uppsats utvecklar sedan Henrich ett allmänt resonemang om hur Kant bör läsas, som inte behöver uppta oss här, men som i princip går ut på att försvara det transcendentalfilosofiska tillvägagångssättet enligt de linjer som antyddes ovan, nämligen som sökandet efter betingelserna för det redan givna.[14]

I och med Henrichs rekonstruktion kunde problemet om hur deduktionen skall läsas synas vara ur världen, men i stället blev den upptakten till en omfångsrik polemik. Den handlade till en del om huruvida det rör sig om ett eller flera bevis – de flesta tycks efter Henrich ha accepterat tanken på ett bevis i olika steg – men också om vad som faktiskt sägs och görs i de olika stegen. I en uppsats riktad direkt mot Henrichs tolkning ifrågasatte Raymond Brouillet den förres utläggning av själva innehållet i de två stegen.[15] Tanken att Kants argument skulle hänga på det lilla inskottet "En" avfärdar Brouillet som högst osannolik. Vidare påpekar han att det är orimligt att frågan om en enhet på åskådningsnivån här skulle vara vad som uppskjuter slutsatsen, eftersom enhet inte kan ges annat än genom förståndet. Enligt Brouillet är det inte så att en restriktion införs i steg ett som

14 Det kan tilläggas att den ovan citerade artikeln av Ameriks, publicerad tio år efter Henrichs bidrag, i princip upprepar och bekräftar Henrichs teser i fråga om argumentets struktur.

15 "Dieter Henrich et 'The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction'. Reflexions critiques", Dialogue 19 [1975]: 639-647.

sedan upphävs i steg två, utan i den mån det rör sig om en restriktion så kvarstår den också i det andra steget. Kant, menar han, gör aldrig anspråk på att allt som överhuvudtaget ges genom sinnligheten har enhet. Vad som däremot sägs är att i den mån något är ett erfarenhetsobjekt så faller det under kategorierna. Syftet med det andra steget är i princip bara att peka vidare mot det avsnitt om den så kallade schematismen som sedan följer, som visar hur kategorierna appliceras i individuella fall via inbillningskraften.

Ytterligare ett bidrag publicerades några år senare av Hans Wagner, som också instämmer i beskrivningen av ett argument i två steg, men som däremot menar att såväl Henrich som Brouillet ger en missvisande bild av innehållet.[16] Han följer Brouillet i dennes kritik av Henrichs bedömning av enhets-temat, och hävdar bland annat att den senare missförstått innebörden i den centrala formuleringen i § 20 när han tolkat den restriktivt. Den enhet som åskådningarna måste ha för att kunna bli föremål för kunskap garanteras redan av apperceptionens syntes. Wagner menar vidare att Brouillet har rätt i att det som skall visas i den andra delen av beviset är hur förståndet kan samverka med sinnligheten, men vill precisera att vad som sägs är att ingenting kan bli till föremål för kunskap annat än tack vare kategorierna.

En motsatt ståndpunkt hävdades strax därefter av Bernard Thöle i en uppsats som bland annat menar att den apperceptiva syntesen inte alls omedelbart garanterar enheten hos det empiriskt givna.[17] Vad som sker i ett första steg av beviset är enligt honom bara att kategorierna säkras för tänkta objekt i allmänhet. I ett andra steg som tar vid från och med § 21 undersöks enhetssyntesen hos det åskådligt givna. Men därmed är inte beviset fullbordat, ty enligt Thöle återstår ytterligare ett tredje steg, som är att visa att vi verkligen har tillgång till varseblivningar utifrån vilka åskådningsformens enhet kan fixeras. Samtliga dessa steg indelas i sin tur i underavdelningar av Thöle, som på alla sätt anstränger sig att ligga så nära som möjligt deduktionens bokstavliga förlopp. Ett mer problematiserande perspektiv intogs av

16 "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien", Kant-Studien 71 [1980]: 352-366.

17 "Die Beweisstruktur des transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft', Akten des 5. Internationelen Kant-Kongress 1981," Teil I.1., s 302-312.

Paul Guyer som i en längre uppsats bland annat försöker visa hur alla nyckelbegrepp som ingår i deduktionen, såsom apperception, erfarenhet och kategorier i själva verket genomgår en ständig revision hos Kant, som gör det ytterst svårt att utläsa ett entydigt resultat ur just det argument som förekommer i B-Deduktionen. Guyers alternativa tillvägagångssätt urskiljer ett antal olika strategier hos Kant, som arbetar parallellt, med större eller mindre samverkan.[18]

Som en avslutning på denna korta genomgång av den moderna debatten bör något sägas om Henry Allisons bidrag. I sin bok om Kants transcendentala idealism försvarade Allison en tolkning av deduktionen som strukturellt följer Henrichs förslag, det vill säga ett bevis i två steg, men som i likhet med andra kritiker ifrågasätter att det skulle vara fråga om att gå från en begränsad till en bredare slutsats.[19] Bevisets huvudidé är med Allisons ord att gå från kategoriernas "objektiva giltighet" till deras "objektiva realitet", med andra ord att först visa deras principiella applicerbarhet och därefter deras giltighet för vår faktiska erfarenhet. För den andra delen av argumentet betonar han inbillningskraftens roll som den förmedlande länken mellan sinnlighet och förstånd, samtidigt som han förebrår Kant att aldrig riktigt ha lyckats etablera bärkraften hos denna länk. I Allisons tolkning är beviset med andra ord ett tvåstegsbevis vars andra steg förblir ofullbordat.

Inbillningskraften

Frågan om inbillningskraftens ställning och betydelse inom deduktionen tycks i själva verket vara en avgörande punkt, som kräver en mer noggrann analys. Hela förklaringsbördan kommer ju att ligga på den

18 "Kant's Tactics in the Transcendental Deduction", Essays on Kant's Critique of Pure Reason, Ed. Mohanty & Sheehan [Norman: University of Oklahoma Press, 1982], s 157-199. Guyers egen metod påminner i detta avseende om den som Henrich använt sig av i sitt senare och mer omfattande arbete om deduktionen, Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion [Heidelberg: Carl Winter Universitäts-Verlag, 1976].

19 Kant's Transcendental Idealism [Yale University Press: New Haven 1983], s 133-172. Jfr även hans uppsats "Reflections on the B-Deduction", The Southern Journal of Philosophy 25 [1986]: 1-15, som några år senare sammanfattade den aktuella debatten på nytt, och där han bland annat går i polemik med såväl Guyer som Henrich.

transcendentala inbillningskraften, vars ambivalenta status mittemellan förstånd och sinnlighet skänker den en förmedlande roll. Inbillningskraften "bestämmer" sinnligheten i enlighet med de rena förståndsbegreppen; resultatet är kategorialt strukturerad ren sinnlighet (rum och tid), helt utan inblandning av det empiriska. Kant kallar denna primära syntes figurativ, och han skiljer den från den intellektuella syntesen i kategorin, som ännu inte trätt i förbindelse med den rena sinnligheten.

När denna första förbindelse mellan förstånd och sinnlighet – mellan kategori och åskådning – väl påvisats, följer resten mer eller mindre av sig självt: om rum och tid som rena åskådningar är underkastade förståndets synteser, är också den empiriska åskådning som sker i dessa rena former beroende av kategorierna. Eftersom all åskådning sker i rummets och tidens aprioriska former är all åskådning underkastad förståndet.

Kant skiljer mellan olika nivåer av sinnlig syntetisering: inbillningskraftens figurativa syntes avser den rena sinnligheten, den så kallade apprehensionssyntesen som introduceras i § 26 utövas på den empiriska åskådningen:

> under apprehensionens syntes förstår [jag] den sammansättning av mångfalden i en empirisk åskådning, genom vilken varseblivning, dvs. empiriskt medvetande om den (såsom företeelse) blir möjlig (B160).

Via inbillningskraftens och apprehensionens synteser utövar förståndet sin spontanitet på sinnlighetens olika nivåer och möjliggör på så vis erfarenhetens objektivitet, och i sista hand den objektiva naturen.

Det har hävdats att inbillningskraften tilldelats en börda den egentligen inte förmår uppbära. Genom att på en gång ha del i sinnlighetens receptivitet och förståndets spontanitet utgör den en nödvändig brygga. Den utgör själva det medium i vilket översättningen från förstånd till åskådning är möjlig. Men hur förklaras denna förmedling? Hur vet man att inbillningskraftens syntes sker (och måste ske) i enlighet med förståndets rena begrepp? Kant slår helt enkelt fast att dessa två förmågor arbetar i harmoni. Här finns en underförstådd förutsättning som inte redovisats: tanken på en förutbestämd harmoni mellan subjektets förmågor. Men genom att gripa tillbaka på en idé om förutbestämd överensstämmelse förefaller Kant vara kvar i samma problem som rationalisterna, vilka förutsatte en preetablerad harmoni

mellan kropp och själ, objekt och subjekt. Hela problemet tycks därmed kvarstå, men i ny form: hur förklara harmonin mellan subjektets olika förmågor?[20]

Denna överensstämmelse mellan förmågorna borgar för kunskapens objektivitet. Man skulle därför kunna säga att objektivitetens problem hos Kant artikuleras i subjektiva termer: den harmoniska samverkan mellan subjektivitetens kunskapsförmågor möjliggör det objektiva. I deduktionen handlar det om den principiella översättbarheten mellan begrepp och sinnlighet, mellan förståndsförmågan och åskådningen. När denna principiella översättbarhet deducerats kan Kant gå vidare och visa hur vart och ett av de rena förståndsbegreppen låter sig försinnligas, dvs hur den syntes som tänks i kategorin låter sig uttryckas i sinnliga termer. Detta sker i det korta och omdebatterade kapitel som följer direkt på deduktionen, avsnittet om den transcendentala schematismen.

I kapitlet om schematismen förutsätts den harmoniska samverkan mellan förmågorna som Kant anser sig ha demonstrerat i deduktionen. Inbillningskraften utövar här sina synteser av det sinnligt givna i enlighet med kategorierna; inbillningskraften "schematiserar" kategorierna. Detta innebär att varje kategoris applicerbarhet på den rena sinnligheten påvisas genom att var och en av kategorierna förses med ett "transcendentalt schema". Detta schema är en produkt av den transcendentala inbillningskraften och intar samma ambivalenta status mellan förstånd och sinnlighet som förmågan i fråga: schemat är på en gång förståndsmässigt och sinnligt – det utgör den punkt där kunskapsförmågorna möts.[21]

Kant erhåller de rena förståndsbegreppen ur tavlan av omdömesformer, så att i varje omdömesform ligger ett antal rena förståndsbegrepp "inneslutna". Specifikationen av de rena förståndsbegreppen sker i den så kallade metafysiska deduktionen, som föregår den trans-

20 Denna frågeställning antyds som sagt hos Allison, a a, ss 163 ff. Problemet har också framhållits av bland andra G. Deleuze, i dennes La philosophie critique de Kant (Paris: Presses universitaires de France, 1963).

21 En omfattande debatt har förts om schematism-kapitlet i Kritiken. För en tillförlitlig genomgång, jfr. Allison, a a, s 173-198. Inbillningskraftens ställning mittemellan förstånd och sinnlighet är för övrigt en central utgånspunkt i Heideggers orginella tolkning i Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt a M: Klostermann , 1973, 5e uppl)

cendentala (§ 10, A76/B102ff). Här preciseras den kompletta uppsättningen av begrepp som ligger inneslutna i förståndets logiska omdömesformer. Dessa begrepp är inte hämtade ur erfarenheten, utan härrör ur förståndet självt; de är a priori. Att de har en logisk användning står klart från början – de har ju hämtats ur logikens omdömesformer. Men har de också en annan användning, kan de tillämpas på den sinnliga varseblivningen? Det är besvarandet av denna fråga som inleds i den transcendentala deduktionen och som löper genom hela den transcendentala analytiken. I schematismen påvisas hur vart och ett av förståndsbegreppen kan försinnligas och därigenom erhålla "realitet", och i det system av grundsatser som sedan följer preciseras de lagbundenheter som resulterar ur kategoriernas empiriska applikation (A150-235/B189-294).

Genom inbillningskraftens schematisering erhåller kategorierna kunskapsteoretisk relevans; de är inte längre bara omdömesformernas rena begrepp, utan transcendentala begrepp för all erfarenhet. De har inte bara logisk giltighet, utan också realitet. De är inte längre bara begrepp i en formell logik, utan den transcendentala logikens kategorier – en logik som på en gång möjliggör och sätter gränserna för all objektiv erfarenhet.

Subjektets enhet

Frågan om objektiviteten är också frågan om subjektets enhet. Endast om subjektets enhet – förmågornas harmoniska samverkan – kan påvisas, kan Kant hävda objektivitetens möjlighet. I centrum för den kantska filosofin står alltså frågan om subjektets enhetlighet. I detta avslutande stycke vill vi peka på några aspekter av det kantska subjektbegreppet, och hur det kan ses i relation till en modern diskussion. Också i fråga om subjektsbegreppet är nämligen deduktionen en nyckeltext.

Diskussionen om subjektets upplösning inom den så kallade poststrukturalistiska filosofin har ofta utgått från en förenklad syn på jaget som projicerats på den traditionella subjektsfilosofins företrädare, från Descartes och Kant till Husserl och fenomenologin. Det kan inte minst därför vara av intresse att påvisa hur komplext den kantska filosofins subjektbegrepp i själva verket är. Det handlar inte om någon enhetlig själssubstans, eller ens om ett självreflexivt medvetande som är genomskinligt för sig självt, utan om en komplicerad struktur av

samverkande förmågor. Subjektets enhet är till att börja med inte någonting givet hos Kant, utan någonting som filosofin måste kunna påvisa. Att visa hur subjektets olika förmågor kan haka i varandra och genom harmonisk samverkan ge upphov till objektiv kunskap är den transcendentala deduktionens uppgift. Vad som "deduceras" är dock såväl objektets som subjektets möjliga enhet.

Det är inte alldeles enkelt att klargöra hur begrepp som "subjekt", "passivt subjekt", "apperceptionens enhet", "medvetande", "inre sinne" och "självmedvetande" (som alla förekommer i deduktionen) hänger samman hos Kant. Hans framställning av subjektets struktur har ingenting att göra med förenklade föreställningar om ett jag som är tillgängligt för sig självt genom introspektion. Subjektet har definitionsmässigt otillgängliga nivåer, och dess enhetlighet är inte något som tas för givet. En intressant passage i deduktionen berör frågan om självmedvetandets och introspektionens möjlighet, vad Kant på annat håll kallat det "inre sinnets paradox":

> Här är rätt plats att göra begripligt det paradoxala som var och en måste ha upptäckt vid expositionen av det inre sinnets form (§ 6): nämligen hur detta till och med för oss själva blott framställer hur vi framträder för oss själva och inte hur vi är i oss själva, hur det inre sinnet framställs för medvetandet, eftersom vi skådar oss själva endast såsom vi afficeras på ett inre sätt, vilket tycks motsägelsefullt, i det att vi måste förhålla oss passivt till oss själva; då man också i psykologins system gärna brukar framställa det inre sinnet som identiskt med apperceptionens förmåga (vilka vi noga håller isär). (§ 24, B152-153)

Denna inte helt lättbegripliga passage klargör vissa konsekvenser som läran om subjektets olika förmågor får för självmedvetandets problem. Eftersom all kunskap sker inom ramen för sinnlighetens aprioriska former – rum och tid – måste också erfarenheten av det egna inre sinnet (vilket Kant definierat som tid) ske enligt dessa former. Den inre tidsligheten erfars alltså enligt tidens rena form: vi erfar oss själva inte såsom "vi är i oss själva", inte ens punktvis som hos Hume, utan blott såsom vi "framträder för oss själva". Vi har alltså ingen priviligierad tillgång till oss själva – tiden som det inre sinnets form upprättar ett inre avstånd.

Men det inre sinnet får heller inte sammanblandas med den punkt där det egentliga självmedvetandet upprättas: den transcendentala

apperceptionens Jag tänker som beledsagar alla våra föreställningar. Här handlar det om en rent begreppslig relation, inte om ett inre skådande. Det är fråga om en abstrakt förutsättning för all kunskap. Om inte de kategoriala synteserna hölls samman av en högsta enhet, skulle erfarenheten inte bilda ett syntetiskt sammanhang. En sådan högsta syntetisk punkt måste Kant förutsätta:

> Detta Jag tänker måste kunna beledsaga alla mina föreställningar; annars kunde något föreställas i mig, som inte kunde tänkas, vilket innebär så mycket som att föreställningen antingen skulle vara omöjlig eller åtminstone inte vara något för mig. (§ 16, B131-132)

Detta Jag tänker kallar Kant den transcendentala apperceptionens eller självmedvetandets objektiva enhet. I vilken mening är det fråga om ett självmedvetande?

Det rör sig här inte om något inre skådande av det egna självet. Så fort åskådningen tas med i bilden inträder "det inre sinnets paradox":

> Om vi medger att vi [...] får kunskap om objekt endast på det vis vi afficeras på ett yttre sätt, så måste vi också vad gäller det inre sinnet tillstå att vi därigenom åskådar oss själva blott på det vis vi på ett inre sätt afficeras av oss själva, dvs. att vi, vad gäller den inre åskådningen, får kunskap om vårt eget subjekt som företeelse, men inte om hur det är i sig. (§ 24, B156)

Vad gäller den transcendentala apperceptionens självmedvetande är sinnligheten överhuvudtaget inte närvarande; det handlar här om en rent begreppslig relation. I den transcendentala apperceptionens Jag tänker finns ingen åskådning. Här finns heller ingen erfarenhet, vare sig av hur jag framträder eller hur jag verkligen är (§ 25), utan endast ett medvetande om att jag är. Det är vad man med ett leibnizeanskt uttryck skulle kalla ett "blint cogito". Det finns därför inget självmedvetande i bemärkelsen av kunskap om eller erfarenhet av det egna jaget; apperceptionen är en fullständigt formell självrelation.

Paul Ricoeur har påpekat hur beviset av yttervärldens objektivitet hos Descartes tar vägen över Gud, medan hos Husserl konstitutionen av det objektiva sker via det andra subjektet och en intersubjektiv sfär.[22] Hos Kant däremot finns inga sådana yttre omvägar. Deduktio-

22 Se Ricoeurs Husserl – An Analysis of his Phenomenology (Evanston: Northwestern University Press, 1967), s 115.

nen av den objektiva erfarenheten sker helt inom ramen för den transcendentala subjektivitetens strukturer. Det handlar som vi sett om att påvisa möjligheten av en harmonisk samverkan mellan jagets olika förmågor. Den transcendentala deduktionens uppgift är att visa hur förstånd och åskådning kan förenas till objektiv erfarenhet. Subjektets enhet tycks följa därur.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift: Henrik Bohlin, Daniel Birnbaum och Hans Ruin* är forskarstuderande i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet

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

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

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)
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit i infört.

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

För årg 1/1980 — 9/1988 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 10/1989 — 12/1991 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr
Porto tillkommer