

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/93

PÄR SEGERDAHL *Filosofi, vetenskap och språk*

BJÖRN PETERSSON *Hjärnklyvning
– ett tveeggat argument*

LARS BERGSTRÖM *Gröna smaragder*

DAVID ANDERSSON *Om Heidegger och Sokrates*

INNEHÅLL

Filosofi, vetenskap och språk 3

PÅR SEGERDAHL

Hjärnklyvning – ett tveeggat argument 18

BJÖRN PETERSSON

Gröna smaragder 27

LARS BERGSTRÖM

Om Heidegger och Sokrates 38

DAVID ANDERSSON

Recensioner 42

LARS BERGSTRÖM om G Svenssons *Wittgenstein om kunskap och visshet*

TORBJÖRN TÄNNSJÖ om K E Tranøys *Medisinsk etik i vår tid*

RICHARD OLSSON om P Singers *Djurens frigörelse*

Notiser 62

Filosofisk tidskrift nr 1 1993 årg 14. 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, 1993

ISSN 0348-7482

PÄR SEGERDAHL

Filosofi, vetenskap och språk

1. Filosofi och språk

Det är inte bara språkvetare och poeter som undersöker vårt språk: Inom filosofin har man alltmer börjat uppfatta undersökningar av språket som ett sätt att förstå och lösa filosofiska problem. I den här artikeln tänkte jag försöka förklara detta filosofiska intresse för språket. Först måste jag bara påpeka, att det jag kommer att säga inte gäller för filosofin i allmänhet, utan framförallt för den filosofi som bedrivs i Ludwig Wittgensteins anda. Det speciella intresse för språket som jag kommer att tala om, delas alltså bara av ett fåtal filosofer.

Då kanske ni undrar varför jag tar upp något som är så icke-representativt för filosofin. Mitt svar är att denna Wittgensteinska filosofi inte är någon *isolerad* filosofisk disciplin som löper parallellt med andra sätt att bedriva filosofi. Denna filosofi är snarast en undersökning av hela den övriga filosofin. Vi kunde tala om en filosofins självkritik. Denna Wittgensteinska filosofi bygger nämligen på insikten att *typiska* filosofiska tankegångar, ofta är ett slags missbruk av vårt språk, ett missbruk som vi förleds till av språket självt.

Den filosofi jag kommer att tala om, kunde beskrivas som *språkbruksundersökande*, eftersom den undersöker filosofiska idéer genom att granska det språkbruk som uttrycker och stödjer dessa idéer. Vi börjar direkt med ett exempel. Antag att jag säger:

Ljudet från en flöjt inte är ett enkelt ljud, utan är uppbyggt av flera toner som ljuder samtidigt.

Vad gör ni då? Jag antar att ni försöker förstå vad jag menar. Har ni läst akustik eller musikteori, så kanske ni tänker "Jaja, det det är ju

självlkärt, luftpelaren i en flöjt svänger ju med flera frekvenser samtidigt och skapar olika ljudvågor som vårt öra uppfattar som en ton med en speciell klang". Har ni *inte* läst akustik eller musikteori, då blir ni förmodligen lite mer konfunderade. Ni tänker: "Ljudet från en flöjt är ju en enda odelbar ton. Hur skulle den kunna bestå av flera samtidiga toner? När man hör en musiker blåsa en ton på sin flöjt, så låter det ju inte som om flera musiker samtidigt blåste flera toner!" Men kanske litar ni på mig, och bestämmer er för att få någon rätsida på vad jag sagt. Så ni fortsätter att fundera: "Ja, kanske kan man tänka sig att vi undermedvetet uppfattar alla dessa samtidiga toner, eller att örat på något sätt blandar ihop dem så att resultatet blir en enda upplevelse."

När man tänker på detta sätt, som vi finner många exempel på i filosofiska och populärvetenskapliga böcker och artiklar, och säkert också från vår egen erfarenhet av att fundera filosofiskt, så är det typiskt att man på ett nästan naivt sätt *litar på ord*, på ords förmåga att uttrycka något meningsfullt. Vi tänker: Eftersom vi vet vad det betyder att säga att en motor är uppbyggd av kolv, cylinder och förgasare, så kan vi också använda ordet "uppbyggd" för att säga något om ljudet från en flöjt, nämligen att ljudet från en flöjt är uppbyggt av flera samtidiga toner.

Vi tycks ha en *bild* av hur språket fungerar: Vi tänker att när vi lärt oss ett ord, då vet vi ordets mening, och vet vi ordets mening, då kan vi använda ordet i mängder av artskilda sammanhang för att uttrycka olika saker. Men låt oss undersöka ett mycket enkelt exempel, nämligen ordet "öppna". Enligt den bild jag nyss beskrivit, så lärde vi oss vad ordet "öppna" betyder, redan som små. När vi väl lärt oss ordet, när vi väl förstått dess mening, ja då följer det enligt denna bild att vi automatiskt kan använda ordet i en mängd olika sammanhang och säga, exempelvis:

Han öppnade *dörren*
Hon öppnade *ögonen*
Han öppnade *syltburken*
Läkaren öppnade *såret*

Men är det verkligen sant att dessa sätt att använda ordet "öppna" följer automatiskt från en inneboende mening hos ordet "öppna"? Är det verkligen så att vi förstår dessa satser, därför att vi en gång när

vi var små lärde oss vad ”Öppna dörren” betyder? Låt oss göra listan lite längre, vi lägger dit den här påhittade satsen:

Berget är öppet.

Förstår vi vad den satsen betyder, bara för att vi vet vad det betyder att en dörr är öppen, eller en syltburk, eller ett sår? Nej, allt vi kan göra, eftersom satsen är påhittad, är att försöka *hitta på* en mening till den. Det första vi kommer på, är kanske att man kan säga att ett berg är öppet när man sprängt en tunnel igenom det. Berget är öppet, säger vi, när man kan ta sig rätt igenom berget, ungefär som man kan gå från ett rum till ett annat om dörren mellan rummen är öppen. Men kan vi inte hitta på andra betydelser också? Jovisst, kanske säger vi att berget är öppet när man har sprängt sig ned så djupt att man kan hämta upp malm ur dess inre, ungefär som en syltburk är öppen när locket är borta och man kan komma åt sylten. Men kan inte satsen betyda något tredje också? Kan vi inte hitta på ytterligare en mening till den? Jo, kanske säger vi att berget öppnas i och med att man gör den absolut första sprängningen, så att det nakna berget visar sig. Här pratar vi om att öppna ett berg ungefär som när vi pratar om att en läkare öppnar ett sår.

Vi har alltså lyckats uppfinna tre användningar av den påhittade satsen, enligt vilka öppnandet utförs i och med att man utför den sprängning som:

- (i) orsakar ett hål genom hela berget
- (ii) tar oss till malmfyndigheten
- (iii) visar det nakna berget.

Det finns knappast någon gräns för vad den här påhittade satsen kan betyda. Men det stämmer ju inte med idén att bara vi en gång lärt oss ett ords mening, så följer ordets mångskiftande användning i olika sammanhang automatiskt.

Nu menar jag inte att dessa olika sätt att använda ordet ”öppna” i olika sammanhang, är helt väsensskilda från varandra. Det är naturligtvis så att det finns stora likheter mellan dessa sätt att använda ordet ”öppna”. Det är ingen tillfällighet att vi säger ”Öppna boken” och inte ”Strö boken”. Men vad som är viktigt, är att ordet ”öppna” inte har någon grundbetydelse som är gemensam för ordets olika användningar. De tre olika sätt att säga att ett berg är öppet som

vi uppfunnit, *har* likheter med andra sätt att använda ordet ”öppna” – men alla öppnanden har inte *en* egenskap gemensam:

- Användning (i): öppnandet mer likt öppnandet av en dörr, än öppnandet av ett sår eller en bok.
- Användning (ii): öppnandet mer likt öppnandet av en syltburk, än öppnandet av en dörr.
- Användning (iii): öppnandet mer likt öppnandet av ett sår, än öppnandet av en dörr.

Wittgenstein skulle beskriva detta genom att säga att begreppet ”öppna” är ett familjebegrepp, d v s ett begrepp som består av en familj av betydelser eller användningar, där vissa användningar har vissa drag gemensamma, och andra användningar har andra drag gemensamma.

Antag nu att den påhittade satsen faktiskt användes i vårt språk, och användes i en av de tre betydelser som vi hittat på. Det är ju inte helt otänkbart att gruv- eller tunnelarbetare skulle använda just denna sats för att uttrycka något som de gör i sitt arbete. Men vad bestämmer vad satsen i så fall skulle betyda? Ja, det verkar inte som om vi kan lita så mycket på själva ordet ”öppna”, eller på någon inneboende mening som ordet skulle ha, eftersom vi sett att satsen kan betyda en mängd olika saker. Hur kommer det då sig att dessa bergsprängare kan använda satsen och förstå den i en viss, bestämd mening?

Svaret är så enkelt som följer: En bestämd användning av ordet ”öppna” blir av någon orsak *etablerad*, fastlagd. När nya gruv- eller tunnelarbetare utbildas, så lär de sig till exempel att ett berg öppnar man genom att utföra den första sprängningen. Trots att dessa arbetare lärde sig ordet ”öppna” när de var små, så måste de alltså lära sig detta *en gång till*. De måste lära sig vad ordet betyder i ett *nytt* sammanhang.

Jag vågar påstå, att om vi återigen tittar på listan av redan etablerade användningar av ordet ”öppna”, så gäller samma sak där. Vi har *gång på gång* lärt oss nya sätt att använda ordet ”öppna”. Det stämmer inte att hela listan av användningar följt automatiskt av att vi en enda gång när vi var små, lärde oss ordets mening. Vi har fått lära oss dem en efter en.

Nu menar jag naturligtvis inte att de tunnelarbetare som får lära

sig en ny användning av ordet "öppna", måste övas på samma sätt som ett litet barn måste övas att använda satsen "Öppna dörren". För att de ska behärska denna nya användning, räcker det säkert att de råkar höra någon mer rutinerad arbetare säga "Ja, då var berget öppet", omedelbart efter den första sprängningen. Vad jag vill ha sagt, är bara att denna användning inte följer från någon inneboende mening hos ordet "öppna". Den nya användningen kan på sin höjd sägas ha orsakats av att man tagit fasta på *någon* likhet med *någon* annan användning av ordet. Och eftersom ordet har många användningar, så finns det *andra* likheter med andra användningar som vi också skulle kunna ta fasta på inom *andra* användningar av satsen "Berget är öppet". Det var det vi gjorde, när vi uppfann de tre användningarna ovan.

Låt oss nu återgå till exemplet med ljudet från en flöjt. Jag påstod att när en musiker tar en ton på sin flöjt, så är denna ton *uppbyggd* av flera samtidiga toner. När jag säger det, då använder jag ordet "uppbyggd" i ett sammanhang som är nytt för de människor som inte läst akustisk musikteori. Vi kan göra en lista över olika sätt att använda ordet "uppbyggd":

En motor är uppbyggd av kolv, cylinder, förgasare, ...

En kvadrat är uppbyggd av fyra lika långa, rätvinkliga sidor

Telefonnumren i Uppsala är uppbyggda med sex siffror

Ett företag är uppbyggt av olika divisioner

Siffrorna i ett digitalur är uppbyggda av vågräta och lodräta streck

Resonemanget som vi fört om ordet "öppna" gäller också för detta exempel. Att ni förstår ordet "uppbyggd" i dessa fem sammanhang, garanterar inte att ni förstår ordet i ett sjätte sammanhang. Jag gör ett misstag om jag säger:

Ljudet från en flöjt är uppbyggt av flera samtidiga toner

och tar för givet att ni ska förstå vad det betyder, bara för att ni vet vad ordet "uppbyggd" betyder i *andra* sammanhang. Och kanske lurar jag också *er* att tro att ni borde kunna förstå vad jag sagt, eftersom jag ju bara använder gamla välkända ord. Och så börjar ni filosofera om vad flöjttoner och andra välkända ljud, egentligen kan vara för något. Jag tänkte exemplifiera hur ett sådant framtingat filosofiskt resonemang kan se ut.

Resonemanget kan börja som ett slags fascination över vad jag sagt: ”Så fantastiskt! Man kan alltså förklara varför samma ton, spelad på olika instrument, låter olika, har olika klang. Ljudet från en fiol är helt enkelt uppbyggt av andra toner än ljudet från en flöjt, även när grundtonen är densamma. Men det måste ju gälla för alla ljud som vi dagligen hör. Deras olika klanger och karaktärer måste kunna förklaras av att de är uppbyggda på olika sätt av rena och enkla toner. Men hur låter då dessa enkla, rena toner? En ren ton, som bara består av en frekvens, ja, den måste väl ha en sådan där isklart klingande karaktär som paussignalen i radio. Men det betyder ju att alla ljud vi hör – röster, bilar, fioler – är uppbyggda av iskallt klingande pipljud! Tänk att man inte kan höra dessa iskallt pipande toner när någon spelar fiol eller sjunger. Ingen hör dem, ändå måste de vara de enda toner som *egentligen* existerar, eftersom alla andra ljud är uppbyggda av dem!”

Ja, nu har vi kommit därhän att vi börjat tala om iskallt klingande pipljud som ingen kan höra i deras rena tillstånd, och som på något fördolt sätt bygger upp de ljud vi dagligen kan höra. Resonemanget förde oss till och med så långt, att vi ville hävda att dessa *ohörbara* toner, egentligen är de enda riktigt *verkliga* tonerna.

Och allt detta för att vi *litade på* att ordet ”uppbyggt” måste vara begripligt också i detta alldeles nya sammanhang! Det är ingen tvekan om att detta är ett typiskt filosofiskt resonemang. På liknande sätt har filosofer genom alla tider betvivlat existensen av olika företeelser i våra konkreta liv, för att i stället hävda att det enda riktigt verkliga är något som ligger fördolt, eller bortom våra alldagliga liv.

Men det är ju ändå något ganska underligt med resonemanget. Det startade just för att vi introducerade ordet ”uppbyggt” i ett *nytt* sammanhang. Resonemanget startade därför att vi *tog för givet* att ordet skulle vara begripligt också i detta nya sammanhang.

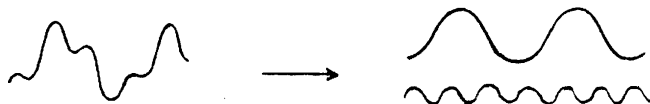
Jämför detta med vad vi sagt om ordet ”öppen”. Vi uppfann en ny sats innehållande ordet, nämligen satsen ”Berget är öppet”. Sedan konstaterade vi att satsen låter en aning absurd, precis som det kan låta absurd att säga att en flöjtton är uppbyggd av flera olika toner. Men sedan kommer en viktig skillnad. I stället för att börja filosofera, i tron att satsen *måste* ha en mening eftersom den innehåller välkända ord, så försökte vi hitta på olika sätt att *använda* satsen. Vi

accepterade faktum att ordet "öppen" inte har någon bestämd mening i sammanhang med berg: Ska ordet ändå ha en mening i detta sammanhang, då får vi vara så goda att bestämma denna mening genom att beskriva ett sätt att använda ordet i det nya sammanhanget.

Detta är uppenbarligen inte något som den gör, som börjar resonera om hur ljud är uppbyggda av ohörbara, men kristallklara, toner. Låt oss då göra det som den som har en tendens att filosofera *inte* gör, nämligen *ta reda på* vad det kan betyda, att säga att ljudet från en flöjt är uppbyggt av en grundton och och en serie övertoner. Den här gången behöver vi inte själva hitta på någon betydelse, eftersom denna betydelse redan är etablerad inom akustikforskningen.

Om någon frågar mig hur ljudet från en visselpipa som han tar upp ur fickan, är uppbyggt av grundton och övertoner, så är det naturligtvis alldeles omöjligt för mig att svara. För att besvara den frågan, måste man behärska vissa akustiska tekniker. Man måste använda en mikrofon, och framförallt någon apparat som mikrofonen är kopplad till. Vidare måste man använda de data som det här mätinstrumentet producerar, för att göra vissa beräkningar. Man måste alltså vara en tränad akustiker, som har tillgång till sofistikerade apparater och matematiska tekniker, för att kunna besvara frågan.

Jag kommer ihåg från skolan att det fanns apparater – de hette oscilloskop – som kunde återge ljud som vi frambringade med rösten, i form av en våg på en liten grön skärm. Jag kommer också ihåg, från matematikundervisningen, att det fanns metoder för att addera sinusformade vågor, där resultatet såg ut ungefär som vågorna på oscilloskopskärmen. Vi fick också veta att det fanns mer avancerade metoder, som vi dock aldrig fick lära oss, med vilka man *analyserade* komplicerade vågor i serier av enkla sinusvågor:



Denna analysmetod kallas Fourieranalys. Mot bakgrund av det jag minns från skolan, kan jag ana vad man inom akustiken menar, när man säger att ljudet från en flöjt är uppbyggt av flera olika toner. Uttrycket måste betyda något i sammanhang med dessa apparater och

matematiska tekniker. Så vitt jag kan ana, måste uppbyggnaden av en flöjtton referera till den matematiska analysen av den kurva som ett oscilloskop ger, när det mottar den vågrörelse i luften som flöjten frambringar.

Att säga att en flöjtton är uppbyggd av en grundton och flera övertoner, är alltså att säga att när man applicerar dessa fysikaliska apparater och matematiska tekniker på den störning som flöjten orsakar i luften, så kan man som resultat erhålla en sinusvåg med kraftig amplitud och *en serie* andra sinusvågor med en betydligt mindre amplitud.

Oerhört väsentligt för det akustiska begreppet om ljuds uppbyggnad, är alltså den matematiska tekniken att analysera komplicerade vågor i serier av enkla och likformiga sinusvågor. I akustiken kallar man dessa enkla vågor för "sinustoner".

Att säga att den här kurvan:



är *sammansatt*, eller *uppbyggd*, av sådana här kurvor:



har alltså en bestämd mening *inom* tillämpningen av den matematiska metod som kallas Fourieranalys. Denna teknik ger en bestämd mening åt att tala om ljuds uppbyggnad. (Vi skulle fö kunna uppfinna mängder av andra sätt att säga att en kurva är uppbyggd.)

Vad lär oss detta? Att ett *välkänt* ord, som ordet "uppbyggnad", ibland kan ha sin användning och mening bestämd i sammanhang som de flesta människor *saknar* kännedom om. Orden i satsen "Ljudet från en flöjt är uppbyggt av flera samtidiga toner" må vara välkända, men de har en mycket komplicerad användning som få människor känner till, och som ännu färre behärskar. *Detta helt vardagliga uttryck förutsätter för sin användning en matematisk teknik som kallas Fourieranalys.*

Orden i satsen ”Ljudet från en flöjt är uppbyggt av flera samtidiga enkla toner” har således en mening som vi *inte* känner bara för att vi kan använda orden i vanliga sammanhang. Att försöka göra sig en bild av vad satsen betyder genom att på basis av ordens vardagliga användning *föreställa sig* hur ljudet från en flöjt är uppbyggt av små ohörbara pip ljud, leder oss in i en filosofisk förvirring som kan ta en mängd olika former. Den kan till exempel leda oss därtill att vi förnekar realiteten hos hörda ljud!

Vägen ut ur denna förvirring, består i att undersöka hur dessa ord används i akustiken. Men för att ha en naturlig benägenhet att göra det, måste man vara införstådd med faktum att ord inte har någon inneboende mening som så att säga *gör* dem användbara.

Det kanske kan vara dags att sammanfatta vad vi kommit fram till. Vi vill gärna föreställa oss att språket är något som vi lärde oss en gång för alla när vi var små. Så är det inte. Språket består av en mängd aktiviteter som förändras genom hela vårt liv. Välkända gamla ord har mängder av användningar och får ständigt nya användningar i nya sammanhang. Även om vi en gång för alla lärt oss att *uttala* och *stava* ordet ”öppna” eller ordet ”uppbyggd”, så finns det ingen gräns för hur många gånger vi kan tvingas lära oss nya användningar av dessa gamla välbekanta ord.

Den språkfilosofi jag talar om, undersöker den oerhört mångskiftande och *föränderliga användningen av ord* som förekommer i språket. Och syftet med dessa undersökningar, är att lösa de filosofiska problem som beror på att man förbisett språkanvändningen, och i stället litar på en inneboende mening hos ord, som de faktiskt saknar!

2. Vetenskap och språk

Vi har diskuterat vad det betyder att tala om ”ljuds uppbyggnad”. Vi fann att dessa ord, som ser så vanliga ut, egentligen hör hemma i en vetenskaplig verksamhet som få av oss behärskar – precis som en vanlig mutter kan ha en funktion i ett kärnkraftverk eller en rymdfärja, som bara en specialutbildad ingenjör kan begripa. Men det exempel vi diskuterat är ju bara ett bland tusentals: Vetenskapen frambringar närmast dagligen nya användningar av ord. I kemin talar man om *kristallers* uppbyggnad på ett sätt som förutsätter kemiska och fysikaliska instrument och kalkyler. I fysiken talar man om

färgerna *röd, blå*, o s v, på ett helt annat sätt än vi normalt gör. På ett liknande sätt brukar språkvetare tala om den fonologiska *uppbyggnaden* av ord, om den syntaktiska *uppbyggnaden* av fraser och satser, och även om *uppbyggnaden* av språket i dess helhet.

I vetenskapens avancerade aktiviteter, tillgriper man alltså ofta de gamla välkända ord som man lärde sig stava, uttala, och använda i vissa vardagliga sammanhang, när man var liten – men man ger dem nya, unika användningar som väsentligen är knutna till de vetenskapliga aktiviteterna. (Observera att jag inte menar att det skulle vara en ren tillfällighet att man i vetenskapen tillgriper ett visst välkänt ord för en viss ny användning. Valet är ofta orsakat av *någon* likhet med *någon* redan etablerad användning av ordet.)

Men det här betyder, att i lika stor utsträckning som vetenskapen frambringar nya användningar av ord, så producerar vetenskapen frestelser till missförstånd av den art vi diskuterat. Nu menar jag inte att vetenskapen själv skulle vara ett missförstånd. Jag menar att varje ny användning av ett ord i vetenskapen, som i sig själv är perfekt i sin ordning, lätt ger upphov till ett missförstånd, genom att vi inte ser hur denna användning är knuten till verksamheter som förekommer i vetenskapens laboratorier. Vi lyssnar för mycket på ordet, som kanske är välkänt för oss från vardagliga sammanhang, och vi tittar kanske inte alls på användningen – *men det är där skillnaderna finns*.

Om den språkbruksundersökande filosofin har rätt i att vi inte kan lita på någon inneboende mening hos ord, utan att meningen hos ett ord är en familj av konkreta användningar som ibland kan skilja sig markant från varandra, då är idén att vetenskapen skulle kunna ge oss en *världsbild* – det vill säga en bild av vad materia är, vad musikljud är, eller vad språk är – ett missförstånd av det slag som vi behandlat tidigare i denna artikel: Samma misstag, men upprepat för varje ord i varje vetenskap.

En vetenskaplig världsbild är i så fall något som vi erhåller genom att systematiskt missförstå orden i vetenskaperna genom att blunda för faktum att orden, även om de är välkända, nu har användningar som är knutna till vetenskapliga metoder och laboratorieomständigheter.

Jag ska försöka förklara vad jag menar med hjälp av ytterligare en vetenskap; språkvetenskapen, eller lingvistik, som den också kallas. Inom lingvistik finns en analysmetod, den fonologiska analysen,

där man analyserar ords uppbyggnad i termer av enheter som man kallar "fonem". Precis som talet om *ljuds* uppbyggnad av sinustoner har sin betydelse bestämd inom en fysikalisk-matematisk teknik för att mäta och beräkna, så menar jag lingvistikens tal om *ords* uppbyggnad av fonem, har sin innebörd bestämd inom den fonologiska analystekniken. Det krävs en rejäl ansträngning innan man behärskar denna analysteknik, och därmed också innan man lär sig att använda ordet "fonem" i alla de sammanhang som en tränad lingvist gör det: Så lång tid som det tar att utbilda sig till en duglig lingvist.

Detta är något oerhört typiskt för vetenskapen: De nya användningar av ord som förekommer där, kräver att man utbildar sig och övar sig under många år. Det är inte som att lära sig att ett berg är öppet i och med att man gjort den första sprängningen. Detta har som konsekvens att vetenskapens användning av ord, är en användning som mycket få människor behärskar. Vetenskapens användning av ord är *exklusiv* (vi kunde tala om en "expertanvändning" av ord).

Denna exklusivitet gör det än mer frestande att göra det misstag vi behandlar. Det verkar ju så underligt, att forskare sysslar med företeelser som vi alla känner till; vanliga materiella föremål, vanliga ljud, ljus som vi alla kan se, och språket som vi alla kan, *samtidigt* som de pratar om andra företeelser som vi *inte* känner till, såsom; atomer, gener, sinustoner, fotoner, och fonem. Det blir frestande att uppfatta en underlig dualism:

<i>Vardagsfenomen :</i>	Flöjtljud	Ljus	Ord
<i>Underliggande verklighet :</i>	Sinuston	Foton	Fonem

Hur kommer det sig, att samtidigt som vi lyssnar på en ton från en flöjt och uppfattar den som en enda odelbar ton, så kan en akustiker sitta med oss i samma rum med mätutrustning och beräkningsprogram i en dator, och säga om samma ljud, att det är uppbyggt av de och de sinustonerna?

Ett annat exempel: Hur kommer det sig, att samtidigt som vi sitter och småpratar, så kunde en lingvist sitta gömd i ett hörn och skriva ner allt som vi säger, för att sedan hävda att våra yttranden är uppbyggda av de och de fonemen, eller av de och de syntaktiska konstruktionerna?

Här är det otroligt frestande att tänka att vetenskapens alla

avancerade mätapparater, beräkningsprocedurer och analystekniker, fungerar som en magisk lins, med vars hjälp vetenskapen kan se strukturer som på något sätt ligger fördolda för vårt vanliga sätt att uppleva vår tillvaro.

Men när vi tänker så, begår vi ett allvarligt misstag: Vad vi gör, är att vi *frikopplar* vetenskapens ord, från de tekniker som bestämmer dessa ords användning och mening. Vi accepterar den suggererande *bilden* av sinustoner som bygger upp ljud, *bilden* av fonem som bygger upp ord, *bilden* av atomer som bygger upp materien – och sedan tänker vi att vetenskapens metoder bara har som funktion att *upptäcka* dessa underliggande strukturer.

Vi tänker: Om inte dessa strukturer fanns där, på något sätt fördolda, så blir det obegripligt hur en akustiker kan sitta i samma rum som vi och ägna sig åt samma flöjt ljud som vi, och konstatera att flöjtljudet – som vi upplever som odelbart – är uppbyggt av en serie sinustoner. Akustikern måste med sina teorier och apparater kunna ta sig längre in i naturen, än vi kan med våra vanliga sinnesorgan, tänker vi.

Men är detta verkligen en riktig beskrivning? Kan man verkligen säga att akustikern avslöjar en underliggande struktur hos ljud som vi anser är odelbara?

Vi kan göra en jämförelse: Antag att två grupper av människor leker med samma boll samtidigt. Den ena gruppen spelar fotboll med bollen, medan de andra spelar handboll. Detta försöker man alltså göra samtidigt. Det är så att säga två matcher på gång samtidigt, men man använder samma boll och samma spelplan. Är bollen en fotboll eller en handboll? Naturligtvis kommer bollens funktion att växla beroende på vilken av de två grupperna som fått tag på bollen, det vill säga, växla beroende på hur man helt enkelt använder bollen för tillfället.

På samma sätt som denna enda boll kan ha olika funktion, beroende på vad man gör med den, så kan vi säga att ljudet från en flöjt, eller att våra yttranden i språket, har helt olika funktion beroende på vad man gör med dem, beroende på om man bara lyssnar på dem så som vi är vana (och övade!) att göra, eller om man tillämpar avancerade vetenskapliga metoder på dem. Verkligheten är inte en oberoende, självständig realitet som vetenskapen försöker blicka in i med olika teoretiska tekniker. Verkligheten är mer som

den där bollen som kan inlemmas i mer eller mindre avancerade aktiviteter.

En akustiker som kommer in i en konsertsal och riggar upp sin mätutrustning, är inte som en trollkarl som förbereder sig för att avslöja musikens underliggande fysikaliska struktur. Han liknar snarare någon som försöker använda en fotboll som cykelsadel. Akustikern må sitta i samma konsertsal som vi, och han må rikta uppmärksamheten mot samma flöjt som vi gör, men han gör något helt annat med denna flöjt, än vi gör.

Akustikerns mätapparat är inte någon förlängning av de mänskliga sinnena, utan hör till det komplicerade "spel" som akustikern ägnar sig åt med den där flöjttonen, samtidigt som andra människor lyssnar på musiken. Akustikern sitter där, han också, men han gör helt andra saker än den övriga konsertpubliken. Vi får inte lura oss av att han också pratar om *ljud*, för det han hävdar är väsentligen knutet till de där sakerna han gör med sina apparater och kalkyler.

För konsertpubliken är det uppenbart, en truism, att ljudet från en flöjt är odelbart. Akustikern hävdar att ljudet *är* delbart. Är detta en paradox? Motsäger akustikern och konsertpubliken varandra? Om det vi kommit fram till tidigare är korrekt, då är det inget som är underligt i detta, och ingen motsägelse föreligger. Konsertpubliken och akustikern må befinna sig i samma konsertsal och använda samma välkända ord. Men i denna konsertsal, så ägnar de sig åt olika aktiviteter, och de ord som de använder gemensamt, använder de på olika sätt. Det är samma ord, men orden är knutna till olika aktiviteter.

Något liknande kan nu sägas om lingvistik. Det är inte så att lingvister konstruerar abstrakta teorier som beskriver språkets underliggande syntaktiska och fonologiska natur. Lingvistik är en speciell *aktivitetsform*, och det är till denna aktivitsform som fonem och syntaktiska konstruktioner hör.

Man kan inte – utan att skapa filosofiska problem – löskoppla orden "fonem" eller "sinuston" från de tekniska aktiviteter där dessa ord förekommer. Men det är precis det misstaget vi gör, när vi säger att vetenskapens apparater och kalkyler skulle vara en förlängning av människans sinnesorgan, med vars hjälp människan skulle kunna blicka in i naturens annars fördolda innandöme. Vi har skilt de vetenskapliga begreppen från de vetenskapliga aktiviteterna – på ett sätt

som inte stämmer med hur dessa begrepp har sin mening bestämd inom dessa aktiviteter.

Vad jag egentligen vill ha sagt med allt detta, är att man inte kan gå till lingvistik för att få svar på frågan "Vad är språk?", att man inte heller kan gå till akustiken för att få svar på frågan "Vad är ljud?". Anledningen är att dessa vetenskaper *omdefinierar* vad vi kallar språk, eller ljud, genom sina speciella aktiviteter, vilka – som jag sagt tidigare – kräver en sådan lång utbildning.

Detta betyder nu inte att lingvistik, akustik och andra vetenskaper, skulle sakna relevans för människan. Men det betyder att de får sin relevans framförallt genom sina tillämpningar. Dessutom har naturligtvis själva utövandet av dessa aktiviteter sin charm, sina intressen, och sin leda – som vilken annan mänsklig aktivitet som helst.

Jag vill avsluta denna artikel genom att ange några konsekvenser av vad vi kommit fram till, för vad det innebär att studera en vetenskap, såsom lingvistik. Den första terminen, med dess föreläsningar och allmänna introduktionsböcker, kunde jämföras med den situation som en alldeles ny elev i botanik befinner sig i, om han får göra ett kort besök hos en botaniker som ger eleven några definitioner på arter och familjer som finns i naturen, utan att eleven själv i praktiken kan utföra några klassificeringar när han vandrar i naturen. Eleven vet nu: Ska jag bli botaniker, då är det *dessa* termer som jag måste lära mig att använda, när jag undersöker växter. På samma sätt består den första terminens lingvistikstudier i hög utsträckning av att studenten *får en aning om vad det är han senare måste lära sig* , om han vill ägna sig åt lingvistik. Vad han informeras om, är inte någon språkets "egen" uppbyggnad, med väl uppbyggnaden av några av de lingvistiska *analysmetoder* som praktiseras.

Efter introduktionsfasen har eleven alltså fått veta *vilka ord* som lingvister använder när de arbetar ("fonem", "morfem", "konstituent", ...) – men han har ännu bara fått en vag aning om dessa ords *användning* , eftersom han ännu inte övats i de arbetsmetoder där dessa ord har sin användning.

Säkert har eleven också fått lära sig en mängd *definitioner* på lingvistikens grundord (fonemet som den minsta betydelseskiljande enheten i språket, till exempel) – men han behärskar för den skull inte dessa ords användning: Eleven kan inte utföra fonologiska analyser, annat än i enkla fall, och med hjälp från läraren. Och lägg

märke till att eleven inte kan förstå definitionen av, exempelvis, fonemet som den minsta betydelseskiljande enheten i språket, förrän han lärt sig den fonologiska analysmetoden. Uttrycket "minsta betydelseskiljande enhet" som förekommer i definitionen, är nämligen förknippat med den speciella jämförande undersökningsteknik som är den fonologiska analysmetoden. En definition kan således inte ersätta praktisk övning.

I detta sammanhang vill jag passa på att varna för en vanlig inställning till vetenskapliga introduktionsböcker (och till populärvetenskapen): Det är nämligen oerhört frestande att tänka sig att man i en introduktionsbok får veta *det väsentliga*; en vetenskaps grundbegrepp och deras definitioner. Resten, tänker man, är bara en fråga om praktisk tillämpning av dessa grundbegrepp. Om det jag sagt i denna artikel är riktigt, så är det precis tvärtom: *Det väsentliga är det som återstår* – att öva sig i att praktiskt använda en vetenskaps grundbegrepp så som denna användning är etablerad i utövandet av denna vetenskap.

Betyder inte detta att information om vetenskapliga resultat till allmänheten är en omöjlighet? Det tror jag inte, men denna information har gränser som tyvärr inte alltid iakttas. Vad jag menar, blir tydligt om vi återgår till det exempel som vi började att diskutera. En populär framställning av akustiken, som i syfte att framställa akustiska forskningsresultat på ett lättbegripligt språk, utnyttjar allmänt kända ord (såsom orden "uppbyggd", "enkel", "ton") – är en djupt missledande framställning. Drömmen om att man skulle kunna avgränsa ett icke-tekniskt innehåll i vetenskapen och presentera på ett lättbegripligt sätt för allmänheten, är en illusion som härrör från det missförstånd av språket som beskrivits i denna artikel. Forskningsinformation kan inte bortse från vetenskapens tekniska sida i hopp om att kunna överföra ett icke-tekniskt innehåll till en intresserad allmänhet. Vad man *kan* göra, är att *antyd* vetenskapens tekniska *innehåll*, genom att *antyd* de tekniker som förekommer där.

BJÖRN PETERSSON

Hjärnklyvning – ett tveeggat argument

I *Den personliga identiteten och livets mening* (Schildts, Lovisa 1986) ansluter sig Hans Rosing tämligen oreserverat till en tankegång som i olika former varit populär i medvetandefilosofins historia. (Exempelvis hos Thomas av Aquino i *Summa Theologica* II, Q77.) Den går ut på att det mänskliga medvetandet kan ses som ett slagfält där viljor och trosföreställningar tillhörande skilda delar av själslivet strider om att få styra handlandet. Dygden kämpar mot driften, förnuftet mot passionen osv. "Jaget är," säger Rosing med ett mer modernt språkbruk,

ett system som är uppbyggt av en mängd subsystem. Dessa kan i sin tur ha subsystem. Allt som oftast kommer olika system i konflikt med varandra. Det moraliska subsystemet kommer i konflikt med driftssystemet, plikten kommer i konflikt med lättjan osv. (s 170)

På 60-talet började man utföra experiment med personer som opererats mot svår epilepsi genom att förbindelsen mellan höger och vänster hjärnhalva avskurits. Resultaten av dessa experiment låter sig svårligen tolkas på annat sätt än som att den kropp som före operationen var förbunden med ett medvetande efteråt tycks vara säte för två helt skilda mentala nätverk. För Rosing är förekomsten av människor med två separata medvetanden det tyngsta argumentet för subsystemtanken. (kap 15)

Hjärnklyvningspatienterna har också anförts som belägg för flera andra filosofiska tankegångar: Bl a menar Derek Parfit i *Reasons and Persons* (Oxford U P, 1983) att den faktiska förekomsten av hjärnklyvning visar att det är teoretiskt möjligt att två personer skulle kunna vara "fullständigt psykiskt kontinuerliga med mig i mitt

nuvarande tillstånd” (s 255). I sin tur genererar antagandet om möjligheten av förgrenad fullständig psykisk kontinuitet en del radikala motivationspsykologiska hypoteser som haft stor inverkan på den moralfilosofiska debatten efter Parfits bok.

Hjärnklyvning är ett otvivelaktigt medicinskt faktum. Och, som Parfit säger: ”Ett faktum måste vara möjligt. Och det är ett faktum att människor med åtskilda hemisfärer har två separata medvetandeströmmar – två serier av tankar och erfarenheter som var för sig är omedvetna om varandra.” (Parfit 1983 s 247) Så långt är väl slutsatserna av hjärnklyvningen tämligen oomstridliga.

Men under vilka betingelser visar hjärnklyvning att medvetandet inte är enhetligt? Och hur är det möjligt för två personer att vara fullständigt psykiskt kontinuerliga med en person? Hjärnklyvningspatienterna är enligt min mening en större anomali för subsystemteorin än för synen på medvetandet som en konsistent enhet. Och idén om förgrenad fullständig psykisk kontinuitet förutsätter, tror jag, en kontroversiell syn på förhållandet mellan själsliga och materiella förlopp.

1. Visar hjärnklyvning att det mänskliga medvetandet normalt består av motstridiga mentala subsystem?

Donald Davidsons teori om ”mentala avdelningar” utgör ett väl utarbetat försvar för möjligheten att förena subsystemtanken med modern medvetandeteori. (Se t ex ”Paradoxes of Irrationality” i Wollheim/Hopkins, utg, *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge 1982 eller ”Deception and Division” i LePore/McLaughlin, utg *Actions and Events, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford 1985.) Douglas Hofstadter och Daniel Dennett är två andra prominenta företrädare för teorin om en person ”som en förening av många subpersoner, som alla *har egna viljor*” (Hofstadter cit av Rosing s 184).

För det första bör det noteras att subsystemtanken sådan den tolkas av Rosing förmodligen låter sig förenas med en cartesiansk syn på jaget och beslutsfattandet. Det som i en cartesiansk modell skulle göra att alla dessa motstridiga viljor tillhörde samma medvetande vore det faktum att de hade samma ägare, att de var medvetandetillstånd som uppbars av samma cartesianska jag. (I *Om passionerna* tycks Cartesius avvisa subsystemtanken och inte bara kräva

odelbarhet, utan också enhetlighet. Men såvitt jag förstår skulle en extrem cartesian utan logisk inkonsistens faktiskt helt enkelt kunna förneka att jaget delas vid hjärnklyvning. Det som delas är medvetandeströmmen. Dess ägare, som ju enligt cartesianismen är något utöver de mentala tillstånden, kan fortfarande vara en.)

Den cartesianiska homunculusmodell av psyket som nyss beskrivits lider av andra teoretiska brister. Den främsta är kanske problemet att förklara jagets relation till de mentala tillstånden utan att hamna i cirkularitet eller i en infinit regress. Men ett medvetandes brist på enhetlighet är inte oförenligt med cartesianismen.

För icke-cartesianer är det däremot svårare att beskriva uppenbar logisk inkonsistens i ett medvetande. Eftersom vi då inte kan använda ägandeskap som instrument för avgränsning av jaget, som kriterium på *ett* medvetande, använder vi i vanliga fall just konsistens som ett sådant instrument. Ju svårare en handling är att inordna i det mönster av önskningar och föreställningar vi tillskriver en person, desto mer benägna är vi att betrakta handlingen som oavsiktlig, som orsakad av något annat än personens eget beslut. Och när vi undersöker huruvida så kallade multipla personligheter (som Rosing diskuterar utförligt) verkligen är skilda personer i en kropp eller om de är utslag av svårförenliga föreställningar och önskningar hos en och samma person försöker vi just hitta de upplevelser och minnen som gör de ytligt sett motstridiga personligheterna begripliga inom ett och samma logiska mönster, dvs de dolda premisser som upplöser den skenbara motsägelsefullheten.

Detsamma gäller, menar jag, för hjärnklyvningspatienter. Vad är det som gör att vi är benägna att hålla med Rosing och Parfit om att "det är ett faktum att människor med åtskilda hemisfärer har två medvetandeströmmar—två serier av tankar och erfarenheter som var för sig är omedvetna om varandra"? Det medicinska ingreppet i sig bevisar inte detta. Det är först när vi efter experiment och intervjuer kan slå fast att uppenbart motstridiga föreställningar och attityder är bundna till de olika hjärnhalvorna som vi blir övertygade om att en medvetandeström verkligen blivit två. Experimenten är oftast utformade just för att göra det möjligt att se om den ena hjärnhalvan kan bibringas en föreställning medan den andra tror att den är falsk.

I ett sådant experiment (som flera gånger visats i svensk tv) avskärmar man de båda hjärnhalvornas synfält, ger dem olika infor-

mation, och försöker sedan få hjärnklyvningspatienten att berätta vad den hjärnhalva som saknar talcentrum har sett. Patienten svarar fel. Sedan försöker man kommunicera med hjärnhalvan utan talcentrum, varpå den hand som är förbunden med denna hjärnhalva ritar en korrekt bild av det som visats. Patienten berättar då att den handen ofta tar ut ett helt annat plagg än det hon vill ha ur garderoben på morgonen. Först när vi ser att patienten tror både *p* och *icke p*, vill både *p* och *icke p*, blir vi övertygade om att hjärnklyvningen också var en medvetandeklyvning.

Hjärnklyvningsexperimenten ger alltså ytterligare belägg för att konsistens är anticartesianens huvudsakliga kriterium för avgränsning av ett medvetande. (Därmed inte sagt att logisk förenlighet är en tillräcklig förutsättning för medvetandets enhet; bara att ett visst mått av logisk förenlighet tycks vara nödvändigt för avgränsning av ett medvetande.) Därför är förekomsten av hjärnklyvning ett större problem för subsystemtanken än för den som hävdar att medvetandet är en konsistent enhet. I varje fall behöver subsystemtanken kompletteras med upplysningar om vad det är som gör att de olika subsystemen tillhör samma medvetande och inte är lika skilda som efter en hjärnklyvning (eller som hos ett extremfall av multipel personlighet).

Vilka drag i Donald Davidsons syn på medvetandet leder då honom till antagandet att medvetandet är indelat i "avdelningar"? I motsats till Wittgensteininfluerade medvetandefilosofier som exempelvis G H von Wright anser Davidson att det är meningsfullt att tala om kausala förbindelser mellan mentala tillstånd och handlingar. Samtidigt accepterar han att begrepp som 'trosföreställning', 'vilja' och 'avsiktlig handling' är logiskt relaterade till varandra. Att man ser en handling som avsiktlig innebär att man ser den som en begriplig del av ett logiskt mönster, en logiskt nödvändig konsekvens av vissa mentala tillstånd. Då en avsiktlig handling per definition är uttryck för bl a en viljeattityd så blir det (med vissa reservationer) en tautologi att säga att vi alltid gör vad vi vill göra.

Dessutom är Davidson övertygad om att fall av genuin viljesvaghet faktiskt förekommer, dvs att vi faktiskt ibland i beaktande av alla relevanta omständigheter gör saker som vi inte vill göra. Davidsons sätt att förklara viljesvaghet utan att överge idén om en begreppslig koppling mellan avsikter, viljor och trosföreställningar består i teorin om "mentala avdelningar": Avsikter är logiskt

förbundna med attityder i separata logiska nätverk som sinsemellan kan vara motstridiga. Och problemet för Davidson, liksom för Rosing, är, som jag ser det, att förklara vad det är som gör att inkonsistenta och separata logiska nätverk ingår i ett och samma medvetande.

Det är inte heller klart hur beslutsfattande går till i ett "avdelningsindelad" medvetande. Avgör slumpen vilken mental underavdelning som får styra handlandet när avdelningarna är motstridiga? I annat fall, vem är det som väljer och på vilka grunder sker valet? Här anas i värsta fall ett problem analogt med det som drabbar den cartesianska homunculusförklaringen.

För att travestera Davidsons eget argument mot den gamla bilden av mänskligt beslutsfattande som en batalj mellan motstridiga drivkrafter (Davidson, *Essays on Actions and Events*, London 1980, s 35): Antingen kämpar subsystemen mot varandra tills ett av dem vinner; i så fall blir det svårt att klandra agenten för det han gjort. Handlingen är ju bara resultatet av en kamp mellan två krafter inom honom. Vad skulle han kunna göra åt det? Eller också tänker man sig att agenten överblickar båda subsystemen och väljer vilket av dem som ska styra handlandet, men i så fall är vi tillbaka vid utgångspunkten. Vi har inte förklarat hur beslutsfattandet går till.

2. Visar hjärnklyvning att två personer kan vara fullständigt psykiskt kontinuerliga med en person?

Min avsikt här är inte att ta ställning till frågan om personlig identitet är det vi bryr oss om. Men en av förutsättningarna för Parfits nekande svar på denna fråga är att hjärnklyvning öppnar för den teoretiska möjligheten att en person kan vara fullständigt psykiskt kontinuerlig med två personer. Eftersom två personer inte kan vara numeriskt identiska med en person kan numerisk identitet inte vara det vi bryr oss om enligt Parfit. En allmän intuition är nämligen den att vi bryr oss om vad som händer med den som är psykiskt kontinuerlig med oss: Skulle vi få erbjudandet att för en period placera vårt medvetande, t ex genom att byta hjärna, i en kropp vilken under denna period kommer att utsättas för ett smärtsamt ingrepp, så skulle vi förmodligen vara ytterst tveksamma. Så Parfit har förmodligen rätt i att vi bryr oss mer om vår psykiska kontinuitet än om vår personliga identitet. (Om man förutsätter att personlig identitet kräver

mer än psykisk kontinuitet.)

Är det omöjligt att ha mer än en fullständigt psykiskt kontinuerlig efterföljare, dvs om psykisk kontinuitet nödvändigtvis är en 1:1-relation liksom numerisk identitet, så blir emellertid konsekvenserna av detta inte speciellt långtgående. (Parfits moralpsykologiska slutsatser skulle exempelvis vila på en bräckligare grund.) Därför är det värt att undersöka under vilka förutsättningar "förgrenad fullständig psykisk kontinuitet" är möjligt.

För det första bör man lägga märke till att relationen "vara fullständigt psykiskt kontinuerlig med" inte kan tolkas som en symmetrisk relation om fullständig förgrening ska vara möjligt. Förgrenad kontinuitet innebär att A, som från början bara varit kontinuerlig med A, blir kontinuerlig både med B och med C, som inte är kontinuerliga med varandra. Eftersom kontinuitet nödvändigtvis är transitivt, vilket Parfit också poängterar (s 206), måste vi alltså förneka symmetrin för att inte B och C nödvändigtvis ska bli kontinuerliga med varandra. (Relationen R är transitiv om aRb och bRc implicerar aRc , den är symmetrisk om aRb implicerar bRa .) Eftersom termer som "vara fullständigt kontinuerlig med" i vanligt språkbruk antyder symmetri vore det kanske lämpligare att använda uttryck i stil med "efterföljas av" som ju beskriver icesymmetriska transitiva relationer.

Men det finns en annan och viktigare betingelse för att förgrenad fullständig psykisk kontinuitet ska vara teoretiskt möjligt. Fundera först över kontinuitetsrelationen i ett empiriskt möjligt fall av hjärnklyvning.

a) "Mitt exempel", säger Parfit, "förutsätter antagandet att båda mina hemisfärer har en komplett uppsättning färdigheter, vilket kan vara sant om en del existerande människor." Hans hemisfärer är "exakt likadana." (s 246) Hos vissa människor tycks det vara så att båda hjärnhalvorna är kapabla att utföra samma uppgifter. Detta innebär sannolikt inte att de faktiskt utför exakt samma uppgifter simultant. Om en sådan existerande person utsattes för hjärnklyvning och sedan fick sina hjärnhalvor transplanterade till två nya kroppar skulle förmodligen ingen av de resulterande personerna vara fullständigt psykiskt lik originalet. Deras minnen skulle förmodligen skilja sig åt vad beträffar innehåll eller tydlighet etc. De skulle förmodligen tänka och reagera lite olika, eftersom deras hjärnor

faktiskt hade utfört olika uppgifter före separationen. Ingen av dessa båda efterföljare är fullständigt psykiskt kontinuerliga med originalet. De psykiska processer som pågick i vänsterhalvan kommer att fortsätta vara förknippade med denna hjärnhalva och vice versa. Liksom hjärnan delats i två halvor har psyket delats i två halvor. Men för att hjärnklyvning ska ställa till problem för tanken att psykisk kontinuitet, liksom numerisk identitet, är en 1:1-relation krävs något mer: Samtliga psykiska processer i den odelade hjärnan vid hjärnklyvningstillfället måste fortsätta i var och en av de separata hjärnhalvorna. I varje hjärnhalva ska hela medvetandeprocessen fortsättas. Modifiera därför exemplet en aning (på bekostnad av empirisk trolighet):

b) Anta att de båda hjärnhalvorna före separationen inte bara har förmågan att utföra samma funktioner, utan också faktiskt hela tiden utför samma uppgifter simultant; lagrar likadana minnesbilder från samma händelser etc. Om hjärnan är Parfits och den delas för att placeras i två tvillingbröders kroppar, så skulle Parfit förmodligen ha rätt i att var och en av "de resulterande personerna tror att han är jag, har mina egenskaper och tycker sig minnas mitt liv", men skulle Parfit också sanningsenligt om sin efterföljare kunna hävda att han "på varje annat sätt är psykiskt kontinuerlig med mig" (s 255)?

Om psykisk kontinuitet bara bestod i likhet vore det förstås sant: Innehållet i de båda efterföljarnas minnen och föreställningar omedelbart efter klyvningen är ju likadant som innehållet i Parfits minnen och föreställningar omedelbart före klyvningen.

Men numeriskt sett skiljer sig inte detta exempel från det föregående. De mentala processer som före klyvningen var förknippade med vänstra hjärnhalvan fortsätter kontinuerligt i denna hjärnhalva efter klyvningen, och vice versa. Det är alltså inte frågan om förgrenad fullständig psykisk kontinuitet, utan om förgrenad halverad psykisk kontinuitet.

Parfits kriterium på psykisk kontinuitet är att det finns "överlappande serier av starka förbindelser" mellan psyken vid olika tillfällen. Han stipulerar vidare att "starka förbindelser" består i att minst halva antalet minnesförbindelser består från den ena dagen till den andra, jämfört med antalet minnesförbindelser "i verkliga normala liv". Har han då inte helt enkelt stipulerat att det räcker med att halva den mentala processen fortsätter för att vi ska tala om

fullständig psykisk kontinuitet? Av tre skäl tror jag inte att denna stipulation, även om den vore rimlig, skulle göra att exemplen ovan beskriver "förgrenad fullständig psykisk kontinuitet" i Parfits mening:

1. Halveringen i kriteriet tillåts p g a att antalet förbindelser från en dag till föregående dag normalt sett är betydligt mindre än antalet förbindelser från ett ögonblick till föregående ögonblick. Kriteriet på psykisk kontinuitet bör inte få den konsekvensen att vi inte normalt sett är psykiskt kontinuerliga från dag till dag. I det beskrivna hjärnklyvningsfallet halveras dock antalet mentala förbindelser bortsett från det normala bortfallet. Om vi antar att det normalt tillåtna bortfallet om 50% per dygn faktiskt också äger rum i varje hjärnhalva så kommer antalet förbindelser i varje separerad halva bara att vara 25% av förbindelserna i hjärnan dagen före separationen.
2. Om "förgrenad fullständig psykisk kontinuitet" bara innebär att den psykiska processen i ursprungshjärnan delas i två halvor om 50% skulle det inte bevisa att fullständig psykisk kontinuitet inte nödvändigtvis är en 1:1-relation.
3. Menade Parfit inte mer än detta skulle det också vara svårt att förstå varför han i sitt exempel på förgrenad fullständig psykisk kontinuitet kräver att de båda hjärnhalvorna är "exakt likadana": 50% av den psykiska processen fortsätter ju i varje hjärnhalva även om de skulle vara totalt olika.

Förgrenad fullständig psykisk kontinuitet, i den bemärkelse som förutsätts av Parfits argument om den personliga identitetens betydelse, kräver att hela den mentala processen hos originalpersonen omedelbart före klyvningen är fullständigt kontinuerlig med den mentala processen hos var och en av de båda efterföljarna. Detta måste innebära att den mentala processen i ursprungspersonen på något sätt är överdeterminerad, dvs att båda hjärnhalvorna var för sig simultant orsakar hela den mentala processen. (Ungefär som när två styranordningar av säkerhetsskäl används simultant för att styra ett flygplan.) Efter hjärnklyvningen fortsätter varje hjärnhalva var för sig att upprätthålla hela processen.

En teori som antar strikt identitet mellan psykiska och neurofysiologiska fenomen skulle därför implicera att förgrenad fullständig psykisk kontinuitet är omöjligt. Men jag misstänker att

även svagare teoretiska antaganden om kopplingen mellan fysiskt och psykiskt skulle vara svåra att förena med tanken på den sorts överdeterminering som krävs för fullt förgrenad psykisk kontinuitet. Anta exempelvis att Bernard Williams har rätt i att det är omöjligt att individuera mentala tillstånd utan referens till något materiellt. ("Personal Identity and Individuation", 1972) Dvs det är omöjligt att skilja kvalitativt identiska mentala egenskaper från varandra utan att se dem som egenskaper hos något som har rumslig utsträckning. Skulle det då vara möjligt att ett och samma (i numerisk mening) mentala tillstånd helt och hållet är en egenskap hos vänster hjärnhalva och samtidigt helt och hållet en egenskap i höger hjärnhalva?

3. *Slutsatser*

Hjärnklyvning visar att medvetandet inte är odelbart. Ett medvetande kan bli två medvetanden. Detta bevisar inte att ett odelat medvetande normalt sett är inkonsistent, dvs att det består av flera små löst sammankopplade medvetanden, subsystem, med sinsemellan oförenliga attityder och föreställningar. Tvärtom; den som är tveksam till idén om ett cartesianskt jag behöver antagandet om medvetandets enhetlighet för att kunna avgränsa ett medvetande. Hjärnklyvningsexperimenten demonstrerar detta kriteriums betydelse.

Hjärnklyvning ger starkt empiriskt stöd för teorin att det fysiska och psykiska är intimt sammankopplat. Om man dessutom antar att förbindelsen mellan mentalt och materiellt inte bara är kausal och kontingent, utan nödvändig av begreppsliga skäl, så tycks den sorts överdeterminering som krävs för att möjliggöra förgrenad fullständig psykisk kontinuitet bli svärförklarlig. Möjligheten att förklara det mentalas superveniens på det materiella så att relationen tillåter sådan överdeterminering kan inte uteslutas. Men såvitt jag förstår bör väl bevisbördan främst vila på den som vill bygga vidare på antagandet att en person kan ha två efterföljare och vara fullständigt psykiskt kontinuerlig med var och en av dem?

LARS BERGSTRÖM

Gröna smaragder

Den enklaste och mest primitiva typen av induktiva slutledningar är den där man utgår från ett antal observationer av enskilda fall och sluter sig till en generell hypotes, som stämmer med de observationer man redan gjort, men därutöver även handlar om icke observerade fall. Efter att flera gånger ha hört folk kalla en viss sorts gula svampar för kantareller, så drar jag slutsatsen att alla svampar som ser ut på detta sätt är kantareller. Barn som inte kan dra induktiva slutsatser av detta slag kan knappast lära sig ett språk. På liknande sätt lär vi känna våra medmänniskor. När jag flera gånger har lagt märke till att min arbetskamrat är sur och lättirriterad på morgnarna, så drar jag slutsatsen att detta inte bara gäller de morgnar då jag har observerat honom, utan i största allmänhet, även t ex nästa vecka. Han har helt enkelt dåligt morgonhumör. Naturligtvis kan jag ta fel, det ligger i induktionens natur att den mycket väl kan leda oss från sanna premisser till en falsk konklusion. Men så länge alla våra observationer pekar åt ett och samma håll, så tar vi ändå risken att generalisera det vi tycker oss ha observerat. Och tur är väl det, ty om vi aldrig tog risken att generalisera, så skulle vi aldrig kunna förutse vad som kommer att hända oss. I så fall skulle vi knappast kunna leva.

1. Goodmans problem

Frågan är dock åt vilket håll våra observationer pekar. Detta är i själva verket ett stort och svårhanterligt problem. Det har ställts på sin spets i ett berömt exempel som konstruerats av den amerikanske filosofen Nelson Goodman i en föreläsning som hölls i London år 1953 (publicerad i boken *Fact, fiction, and forecast*, 1955). Goodman utgår från att alla smaragder som vi hittills har observerat har varit gröna, och att vi därav drar den induktiva slutsatsen att alla

smaragder – alltså även de som vi inte har observerat – är gröna. (Vi får här förutsätta att man kan fastställa att ett föremål är en smaragd utan att fastställa dess färg. Vi tänker oss alltså att det är logiskt möjligt, även om det kanske är fysiskt omöjligt, att somliga smaragder inte är gröna.) Egenskapen att vara grön är sålunda gemensam för de smaragder vi observerat, och vi sluter oss då till att den är gemensam för alla smaragder. Problemet är nu att det finns flera andra egenskaper som är gemensamma för de smaragder vi observerat, men som inte gärna kan antas vara gemensamma för alla smaragder. Varför kan vi då generalisera vissa egenskaper men inte andra?

Den egenskap Goodman tar fasta på kallas på engelska "grue", en kombination av "green" och "blue". På svenska kan detta exempelvis motsvaras av "gröd", en kombination av grön och röd. Egenskapen att vara gröd kan då, i Goodmans efterföljd, definieras på följande sätt:

Gröd = antingen observerad före år 2000 och grön, eller ej observerad före år 2000 och röd.

Eftersom alla smaragder vi hittills har observerat har observerats före år 2000 och varit gröna, så har alla smaragder vi hittills observerat varit gröda. Om vi nu resonerar induktivt på samma sätt som tidigare, så skulle vi alltså generalisera detta till att alla smaragder är gröda. Men då har vi resonerat oss fram till två *olika* generaliseringar, som dessutom är *oförenliga* (givet att det finns smaragder som ingen kommer att observera före år 2000, och givet att smaragder inte kan vara både gröna och röda). Om alla smaragder är gröda, så är ju de smaragder som aldrig observeras eller som observeras först efter år 2000 röda, inte gröna som vi nyss trodde. De två generaliseringarna ger alltså upphov till helt olika förutsägelser.

Åt vilket håll skall vi då säga att våra observationer "pekar"? Det är just detta som är Goodmans problem. Om alla induktiva slutledningar av den typ vi diskuterat är giltiga, så tycks man kunna förvänta sig precis vad som helst. Inte bara att ännu inte observerade smaragder är både gröna och röda, utan också att de är varken gröna eller röda, samt att de är t ex radioaktiva, ätliga, uppblåsbara, levande, glada, ledsna, runda och fyrkantiga. Och detta gäller ju inte bara smaragder, utan också allting annat. Vi kan ju konstruera hur många egenskaper som helst enligt det mönster som Goodman föreslagit.

I detta läge ligger det ju nära till hands att misstänka att det är något lurrt med konstruerade egenskaper av den typ som Goodman använder sig av. Egenskapen att vara observerad-före-2000-och-grön-eller-ej-observerad-före-2000-och-röd kan ju förefalla väldigt komplicerad och på något vis godtycklig. Men är inte detta enbart en ren språklig tillfällighet? Om vi har tillgång till ordet "gröd", så kan vi ju uttrycka oss mycket enklare med hjälp av det. På samma sätt med andra egenskaper, som t ex egenskapen att vara rön, som definieras på följande sätt:

Rön = antingen observerad före år 2000 och röd, eller ej observerad före år 2000 och grön.

Men även om vi reformerar språket genom att införa nya predikat som "gröd" och "rön", så visar ju ändå definitionerna av dessa ord att de egenskaper som åsyftas är komplicerade och egendomliga. Så kan man tycka. Men här kommer nu Goodmans trumfkort: han påpekar att vårt vanliga ord "grön" kan definieras på precis samma komplicerade och egendomliga sätt! Nämligen så här:

Grön = antingen observerad före år 2000 och gröd, eller ej observerad före år 2000 och rön.

Man kan lätt förvissa sig om att denna definition av "grön" är helt i överensstämmelse med vår vanliga användning av detta ord. Det är gröna saker, och ingenting annat än gröna saker, som är gröna enligt denna definition. Den slutsats Goodman drar av detta är att predikaten "grön" och "gröd" är helt analoga. Exemplet tycks visa att det faktum att en egenskap kan definieras på hans egendomliga sätt inte innebär att egenskapen är konstig eller på något vis orimligt komplicerad. Det sägs ju ofta att man bör föredra enkla hypoteser framför mer komplicerade (allt annat lika), men om Goodman har rätt kan man alltså inte påstå att hypotesen att alla smaragder är gröna är enklare än hypotesen att alla smaragder är gröda. De två hypoteserna är precis lika enkla. Problemet kvarstår alltså. Åt vilket håll skall vi tro att våra observationer pekar?

Man brukar anse att Goodmans resonemang visar att det inte finns någon formell eller syntaktisk skillnad mellan acceptabla och icke-acceptabla induktiva slutledningar. Det är bara ett psykologiskt faktum att vi tycker att vissa är acceptabla och andra inte. Vi

tenderar helt enkelt att generalisera – eller projicera – vissa predikat men inte andra. Det är möjligt att detta faktum kan ges en genetisk förklaring av något slag, men det kan inte förklaras med hjälp av antagandet att de varelser som har haft en tendens att projicera predikat som ”gröd” och ”rön” har helt enkelt gått under i kampen för tillvaron, eftersom de har gjort felaktiga förutsägelser. Ty hittills, och fram till år 2000, slår ju de förutsägelser som sådana varelser gör in precis lika ofta som förutsägelser baserade på ”grön” och ”röd”. Det är först efter år 2000 som vi skulle kunna märka någon skillnad (eller efter någon annan tidpunkt i framtiden, om vi väljer andra definitioner). Det är först då det visar sig om den som projicerar ”grön” är mer framgångsrik än den som projicerar ”gröd”.

2. Variationer på Goodmans tema

Goodmans resonemang har blivit mycket omskrivet och diskuterat, och jag tror att den allmänna meningen är att det inte innehåller några misstag. Däremot tycks det ganska ofta missuppfattas. Det är ganska vanligt – inte bara bland studenter, utan även bland etablerade filosofer – att man beskriver egenskapen ”gröd” (eller på engelska: ”grue”) på ett helt annat sätt än Goodman. Det sägs t ex ibland att ”gröd” betyder ”observerad före 2000 och grön eller observerad efter 2000 och röd”. Men med denna definition skulle det ju bland annat följa att varje sak som är gröd också är observerad vid någon tidpunkt, och detta följer ju inte av Goodmans definition. Däremot liknar den Goodmans definition däri att vi inte skulle vilja projicera det begrepp som definieras. Av att de smaragder vi hittills har observerat har observerats skulle vi väl inte vilja dra slutsatsen att alla smaragder kommer att ha observerats någon gång.

Ett annat missförstånd, som jag här skall diskutera lite mer i detalj, förekommer i en nyutkommen bok av Peter Gärdenfors. Boken heter *Blotta tanken*, och den är utgiven 1992 av bokförlaget Nya Doxa som nr 1 i förlagets serie ”Samtida filosofer”. Gärdenfors definierar ”gröd” som ”grön före år 2000 och röd därefter”, och ”rön” som ”röd före år 2000 och grön därefter” (s 131). Enligt denna definition (som han felaktigt tillskriver Goodman) följer det inte att alla gröda saker observeras någon gång. Sätillvida liknar den Goodmans definition. Men för övrigt är skillnaderna påfallande. Exempelvis gäller för saker som är gröda i Gärdenfors mening att de *ändrar*

färg år 2000 – från att vara gröna övergår de till att vara röda – men det gör de ju inte enligt Goodmans definition.

En mer allvarlig skillnad är att Gärdenfors missar den kanske viktigaste poängen med Goodmans definition, nämligen den att "grön" kan definieras på samma komplicerade sätt som "gröd". Gärdenfors säger visserligen att "grön" kan definieras som "gröd före år 2000 och rön därefter" (s 132). Men detta stämmer knappast. Ty en sak som är grön behöver inte finnas efter år 2000, men en sak som är gröd före 2000 och rön därefter måste rimligtvis finnas både före och efter år 2000. Dessutom är Gärdenfors definition till skillnad från Goodmans i det närmaste obegriplig. Ty vad skulle det innebära att en sak är "grön" i Gärdenfors bemärkelse? Det skulle innebära att den före 2000 är grön före 2000 och röd efter 2000, men dessutom att den efter 2000 är röd före 2000 och grön efter 2000. Härav tycks följa att den före 2000 är grön före 2000 men dessutom att den efter 2000 är röd före 2000. Såvitt jag förstår är detta nonsens. Det enda man möjligen kan utläsa av det är att saken *inte* kort och gott är grön före år 2000, utan att detta är *relativt* till olika tidpunkter. Därmed har vi ju helt avlägsnat oss både från den vanliga innebörden hos "grön" och från Goodmans resonemang.

En annan variant på Goodmans definitioner utnyttjas av Jonathan Dancy i hans bok *Introduction to contemporary epistemology*, Blackwell 1985. Han inför (på s 206) en definition som för våra syften kan återges så här:

x är gröd vid $t = x$ är grön vid t och t är före 2000, eller x är röd vid t och t är efter 2000.

Här står "gröd" alltså inte längre för en egenskap utan för en relation mellan föremål, x , och tidpunkter, t . Därigenom skiljer den sig från både Goodmans och Gärdenfors definitioner. Men liksom i Goodmans fall kan nu "grön" lätt definieras i termer av "gröd" och "rön". ("Rön" definieras som "gröd" utom att "grön" och "röd" byter plats, och " x är grön vid t " definieras som " x är gröd vid t och t är före 2000, eller x är rön vid t och t är efter 2000".)

Dancys definition är också olik Gärdenfors däri att en sak kan vara gröd i Dancys mening vid en viss tidpunkt, utan att ändra färg år 2000. Den kanske inte finns både före och efter år 2000, och även om den gör det, så är den kanske alltid grön (eller röd). Någon skulle

kanske här invända att om en sak är grön vid alla tidpunkter både före och efter 2000, så ändrar den ju färg från gröd till rön år 2000. Det kan man möjligen säga, men själv tycker jag att det är vilseledande, ty saken i fråga ser ju hela tiden grön ut. Jag skulle med andra ord vilja påstå att varken grödhet eller rönhet är färger i vår normala mening av "färger". (Detta är dock ingen lösning av Goodmans problem.)

3. *Konvexa egenskaper*

Men låt oss nu återgå till Gärdenfors. Han skisserar nämligen en lösning på Goodmans problem. Hans idé är att en "naturlig" egenskap, alltså en egenskap som kan projiceras induktivt, kan identifieras med ett *konvext* område i ett givet "konceptuellt rum" (s 135). Att på ett enkelt och otekniskt sätt förklara vad detta innebär är inte så lätt, men jag tror att man kan göra det på ungefär följande sätt.

Ett konceptuellt rum består av vissa kvalitetsdimensioner med vars hjälp vi strukturerar våra varseblivningar (jfr ss 116–20, 133–4). Kvalitetsdimensioner är så att säga de avseenden i vilka varseblivningar kan likna respektive inte likna varandra. I det enklaste fallet har vi bara en enda dimension. Som exempel kan vi ta ljushet. Denna dimension kan representeras av en linje från talet 0, som står för maximalt svart (kolsvart), till talet 1, som står för maximalt vitt (kritvitt). De tal som ligger mellan 0 och 1 representerar olika grader av svart, grått och vitt. Ett konvext område på denna linje är helt enkelt en bit av linjen. En sådan bit är konvex i den meningen att om två punkter, a och c, ligger inom denna bit, och b ligger mellan a och c, så ligger också b inom denna bit. Egenskapen att vara ljusgrå kan t ex sägas motsvara en bit av linjen som ligger någonstans mellan 0.5 och 1. Den är konvex. Varje punkt som ligger mellan två ljusgrå punkter är själv ljusgrå. Men egenskapen att vara svart-eller-vit – om vi vill kan vi införa ordet "svit" för denna egenskap – är inte konvex. En punkt som ligger nära 0 är svit (eftersom den är svart), och en punkt som ligger nära 1 är också svit (eftersom den är vit), men det finns många punkter mellan dessa två som är varken svarta eller vita, och som alltså inte är svita (eftersom de är grå).

På i princip samma sätt kan vi behandla egenskaper eller begrepp som kan variera i flera dimensioner. Exempelvis borde vi kanske, som Gärdenfors, tänka oss att färger varierar i tre dimensioner,

nyans, måttnad, och ljushet. Regioner i ett sådant konceptuellt rum är alltså tredimensionella, men även här kan vi säga att en region är konvex om varje punkt som ligger emellan två givna punkter i regionen själv ligger i regionen. Avståndet mellan två punkter i ett konceptuellt rum kan sägas representera graden av likhet mellan dem med avseende på de egenskaper som representeras av rummet. Kanske kan vi därför säga att en egenskap E är *konvex* om det gäller för alla föremål x , y och z att om både x och z har egenskapen E och det inte finns (och inte kan finnas) något föremål w som liknar både x och z mer i E -hänseende än y gör, så har också y egenskapen E . (Med termen "E-hänseende" syftar jag här på det som är gemensamt för E och dess alternativ. Om t ex E är egenskapen grönhet, så är E -hänseendet här färg.) Konvexitet är alltså enligt Gärdenfors ett nödvändigt, men kanske inte tillräckligt, villkor för att en egenskap skall räknas som naturlig och därmed vara projicerbar (s 136).

I Goodmans exempel skulle sålunda grönhet vara en konvex egenskap, medan grödhetsrelation inte är konvex. Stämmer det? Att grönhet är konvex verkar rimligt. När det gäller grödhetsrelation är jag mer osäker. Här hänger mycket på vilket konceptuellt rum vi utgår från. Dessa är olika beroende på om vi tar fasta på Goodmans, Gärdenfors eller Dancys definitioner. Jag skall inte här gå närmare in på detta, utan bara rapportera att det enligt min mening förefaller som om Dancys grödhetsrelation är icke-konvex och att Gärdenfors grödhetsrelation är konvex. Att grödhetsrelation i Gärdenfors mening är konvex skulle bero på att föremål som är gröda i hans mening är alldeles lika varandra i färg-och-tid-hänseende: de är alla gröna före 2000 och röda därefter. I fråga om Goodman är jag benägen att påstå att grödhetsrelation i hans mening är icke-konvex, medan hans ursprungliga begrepp "grue" (observerad före 2000 och grön, eller ej observerad före 2000 och blå) kanske är konvext, eftersom grönt utan mellanrum och skarp gräns övergår i blått på färgcirkeln. Om jag har rätt i detta, så fungerar inte Gärdenfors lösning.

Men oavsett hur det förhåller sig med detta, så tror jag inte att Gärdenfors idé löser Goodmans problem. Ty dels är förmodligen en hel del vanliga naturliga egenskaper icke-konvexa, trots att man nog kan projicera dem. Gärdenfors antyder själv att vissa vanliga begrepp kanske inte alls kan uppfattas som regioner i konceptuella rum (s 120). Men dessutom tror jag att även om alla begrepp är regioner

i konceptuella rum, så är flera vanliga begrepp icke-konvexa. I konvexa områden finns det en mittpunkt, som motsvarar det mest typiska exemplet på egenskapen i fråga, det Gärdenfors kallar en "prototyp" (s 115, 136–8). Men många vanliga egenskaper tycks ha flera prototyper som är sinsemellan rätt olika. Detta gäller t ex egenskaper som att vara ett träd, att vara en stol, att vara mentalsjuk, osv. Eller tänk på egenskapen att vara en svan. Både vuxna svanar och unga svanar ("den fula ankungen") har den, trots att de är mycket olika. Det är inte otänkbart att ingenting är mer likt bägge än en gås. Egenskaper med flera olika prototyper kan såvitt jag förstår mycket väl vara icke-konvexa. Men detta skulle knappast hindra oss att projicera dem.

För övrigt räcker det väl att fundera lite över egenskapen att vara svart-eller-vit ("svit"), som jag nämnde ovan, för att man skall inse att Gärdenfors är på fel spår. Denna egenskap anser vi oss kunna projicera trots att den uppenbarligen är icke-konvex. Till att börja med trodde vi nog att alla (vuxna) svanar är vita, men efter att man har observerat både vita och (i Australien) svarta svanar, är vi väl numera beredda att dra den induktiva slutsatsen att alla (vuxna) svanar är just svarta-eller-vita. Vidare: om vi håller med Gärdenfors om att hans egenskap grödhet är icke-konvex, så har vi ytterligare ett exempel som strider mot hans tes. Ty om vi någon gång efter år 2000 märker att alla smaragder som vi observerat både före och efter 2000 har ändrat färg från grönt till rött, och att detta tycks ha skett just på nyårsdagen år 2000, så ligger det väl rätt nära till hands att dra den induktiva slutsatsen att alla smaragder faktiskt är gröda i Gärdenfors mening. (Grödhet i Goodmans mening är en annan sak. Den skulle vi nog inte vilja projicera, oavsett om den är konvex eller icke-konvex, och oavsett om vi skulle märka att smaragder ändrar färg år 2000.)

4. Åter till Goodman

Hur skall vi då handskas med Goodmans problem? Jag skall nu skissera en tänkbar lösning av det. Som vi har sett menar Goodman att egenskaperna "grön" och "gröd" är logiskt sett helt analoga. Bägge kan definieras disjunktivt i termer av andra egenskaper och med en referens till en tidpunkt. Men såvitt jag kan se finns det ändå en viss skillnad här. Det förefaller som om referensen till år 2000 och egenskapen att ha observerats är *väsentliga* för egenskapen att vara

gröd på ett sätt som de inte är för egenskapen att vara grön. Detta är naturligtvis en synpunkt som många har haft. Jag skall nu försöka utveckla den på mitt sätt.

Låt oss säga att en egenskap E är *direkt observerbar* om det för varje föremål x och varje tidpunkt t gäller, att om man vid t kan observera x i alla observerbara avseenden, så kan man vid t genom observation avgöra om x har E (vid t). I denna mening är grönhet en direkt observerbar egenskap. Men grödhet är inte en direkt observerbar egenskap. Ty antag att vi vid någon tidpunkt *efter* år 2000 observerar en sak som är gröd. Det finns då två möjligheter. Antingen ser den grön ut (nämligen om den har observerats före år 2000) eller också ser den röd ut (nämligen om den inte har observerats före år 2000). I bägge fallen skulle den, såvitt vi vet, kunna vara gröd. Men vi kan normalt inte genom observation vid en given tidpunkt efter år 2000 avgöra om den sak vi då observerar har observerats före år 2000. Observationer lämnar normalt inga observerbara märken, och ännu mindre lämnar de några observerbart daterade märken. Därför kan vi då inte heller avgöra om den sak vi då observerar är gröd eller ej.

En trägen Goodman-läsare i min närhet (Hans Mathlein) har påpekat för mig att Goodman i sin bok *Problems and projects* från 1972 kritiserar en idé som i vissa avseenden liknar min och som redan 1966 framförts av Judith Jarvis Thomson. Goodman säger där (i min översättning): ”vi kan lätt konstruera en maskin som på ett riktigt sätt applicerar termen ”gröd” när den under goda ljusförhållanden konfronteras med saker som är gröda” (s 409). Men det är just detta som jag förnekar. Vi kan nog konstruera en maskin som klarar denna uppgift fram till år 2000. Men efter år 2000 blir uppgiften oerhört mycket svårare – och varken Goodman eller Thomson tycks för övrigt ha tänkt på vad som kan observeras efter 2000. Såvitt jag kan se har Goodman ingen bra invändning mot min tes att grödhet, till skillnad från grönhet, inte är direkt observerbar.

(Gärdenfors-grödhet är inte heller en direkt observerbar egenskap. Beträffande den kan man inte ens före år 2000 genom direkt observation avgöra om ett givet föremål har den, ty man kan ju inte då se att det kommer att vara rött efter år 2000. Detta är ytterligare ett skäl till att Gärdenfors definition inte passar i Goodmans resonemang. Huruvida Dancy-grödhet är direkt observerbar beror på om egenskapen att

vara före 2000 är direkt observerbar – vilket jag är benägen att förneka, även om detta möjligen kan diskuteras.)

Rudolf Carnap har föreslagit att de predikat som kan projiceras måste vara "rent kvalitativa". Det är just mot Carnaps idé som Goodman använder sin definition av "grön" i termer av "gröd" och "rön", och han tycks mena att den visar att man inte kan skilja mellan rent kvalitativa och andra predikat (*Fact, fiction, and forecast*, s 78–80). Jag vill emellertid påstå att Goodmans invändning är felaktig. "Grön" är, till skillnad från "gröd", en rent kvalitativ term i just den meningen att grönhet är direkt observerbar.

Ur empiristisk synpunkt verkar det vidare rimligt att hävda att en direkt observerbar egenskap är *enklare* än en egenskap som inte är direkt observerbar (allt annat lika). Den är enklare i den meningen att det, i åtminstone vissa fall, är enklare att avgöra om den föreligger eller inte. Vidare kan vi säga att om man i en viss situation har att välja mellan olika hypoteser som alla är förenliga med all tillgänglig evidens, så bör man välja den hypotes som är enklast (om det finns en bestämd hypotes som är enklast och om allt annat är lika). Detta torde vara en allmänt vedertagen princip för vetenskaplig verksamhet. Och den tycks kunna tillämpas i Goodmans exempel. Egenskapen grönhet är enligt ovanstående resonemang enklare än egenskapen grödhhet, och den är också enklare än alla andra egenskaper som kan konstrueras i analogi med grödhhet. Därför är också hypotesen att alla smaragder är gröna enklare än alla konkurrerande hypoteser av Goodman-typ. Därför bör den också föredras. Vilket skulle bevisas.

Det jag här har sagt gäller primärt Goodmans exempel. Man kan inte av det dra slutsatsen att alla direkt observerbara egenskaper kan projiceras. Frågan om en viss egenskap kan projiceras beror på vilken ytterligare evidens man har. Som Goodman och många andra har framhållit måste man vid induktion utgå från *all* tillgänglig evidens. Om t ex alla åsnor jag har sett är grå. så drar jag ändå inte slutsatsen att alla åsnor är grå, för jag vet redan att djur av samma sort kan ha olika färger. Omvänt kan man inte heller dra slutsatsen att endast direkt observerbara egenskaper kan projiceras. Som ett exempel på motsatsen har jag ju redan sagt att till och med grödhhet i Gårdenfors mening skulle kunna projiceras under vissa betingelser. I allmänhet gäller nog att vi väljer, och bör välja, den enklaste av de otaliga hypoteser som är förenliga med vår totala evidens. (Att det ofta kan

råda mycket delade meningar om vilken hypotes som är enklast är en annan historia.)

En synpunkt bör tilläggas. Även om vi faktiskt föredrar, och bör föredra, den enklaste hypotesen när vi gör induktiva generaliseringar, så följer naturligtvis inte av detta att den enklaste hypotesen också är sann eller närmare sanningen än andra hypoteser. Det är inte heller klart att enkla generaliseringar oftare är sanna än mindre enkla generaliseringar. Vi har ingen garanti för att sanningen är enkel. Vi har därför inte heller någon garanti för att alla smaragder är gröna. Kanske är de faktiskt gröda. Vem vet, kanske är de till och med gröda i Gärdenfors mening!

DAVID ANDERSSON

Om Heidegger och Sokrates

Om Martin Heidegger har det skrivits åtskilligt. En fråga som dock inte diskuterats särskilt mycket är Heideggers förhållande till Sokrates. Den kanske främste kännaren av Heidegger i Sverige, Benkt-Erik Benktsson, har i boken *Existens och tro* omsorgsfullt kartlagt "det existensfilosofiska stamträdet" och där har Sokrates en avgörande betydelse. Benktsson talar om "Sokrates underordnade roll i Heideggers filosofi" och fördjupar sig därför inte mer i frågan. Han tvingas dock konstatera: "Ett memento är dock, att Heidegger har karakteriserat Sokrates som " 'den renaste tänkaren' ".

Enligt Heidegger ställde tänkarna före Platon, framförallt Herakleitos och Parmenides, frågorna om *varat*. Med Platons idélära glömdes dessa frågor och detta innebar den västerländska metafysikens begynnelse. "Varat blev som idé placerad på en översinnlig ort. Klyftan skapades mellan det blott skenbart varande här nere och det verkliga varat någonstans däruppe. Denna klyfta omformades i kristendomens lära så att det nedre blev det skapade och det övre skaparen... Nietzsche säger därför helt riktigt: kristendom är platonism för folket" (*Einführung in die Metaphysik*, 1935).

I denna metafysiska tradition tänker man fortfarande. "Sartre formulerar existentialismens huvudtes: existensen föregår essensen. Han uppfattar här existensen och essensen på samma sätt som metafysiken som sedan Platon säger: essensen föregår existensen. Sartre omvänder denna sats. Men en metafysisk sats, som är omvänd, är fortfarande en metafysisk sats. Därför förblir man, liksom metafysiken, i glömska om varats sanning" (*Brief über den 'Humanismus'*, 1946).

När inleddes "varaglömskan", med Sokrates eller med Platon? Vad som förvillat många Heideggerläsare är antagligen citat som följande, hämtat från *Was is das – die Philosophie?* (1955):

”Herakleitos och Parmenides var ännu inga ’filosofer’. Varför inte? Därför att de var de större tänkarna. ’Större’ betyder inte här en värdering av prestationer utan syftar på andra dimensioner av tänkandet. Herakleitos och Parmenides var ’större’ i den meningen att de ännu var i överensstämmelse med logos, dvs med ’Hen Panta’, ’allt är ett’. Steget mot filosofin, som förbereddes av sofisterna, blev fullföljt först med Sokrates och Platon”.

Det är emellertid väsentligt att här skilja mellan den historiske gestalten Sokrates och Sokrates som Platons språkrör i dialogerna. När Heidegger skriver ”Sokrates und Platon” menar han naturligtvis Sokrates så som Platon framställer honom, d v s som försvarare av idéläran.

Två citat kan illustrera detta: ” ’Etiken’ visar sig liksom ’logiken’ och ’fysiken’ för första gången i Platons skola. Dessa discipliner uppstår under den tid, som låter tänkandet bli till filosofi... Tänkarna före denna tid känner varken en ’logik’ eller en ’etik’ och ej heller ’fysiken’. Likväl är deras tänkande varken ologiskt eller omoraliskt” (*Brief über den ’Humanismus’*). ”Han (Parmenides) räknas till för-sokratierna eller förplatonikerna. Detta är inte en kronologisk beteckning utan en värdering. Ty Platon anses vara inte endast grekernas störste tänkare utan Västerlandets” (*Was heisst Denken?*, 1951–52).

Ser man inte Sokrates som Platons språkrör blir han naturligtvis till ”förplatoniker”. Om den historiske Sokrates vet vi som bekant inte så mycket men enligt en tradition betraktas Sokrates inte som en metafysiker eller systembyggare. Kierkegaard skriver: ”Ja allerede Plato selv er jo dog en Misforstaaelse i Forhold til Socrates”. Den store tyske Platonforskaren Paul Friedländer menade att idéläran var Platons svar på Sokrates frågor. ”Om den historiske Sokrates skulle konfronteras med bevisen för odödligheten i *Faidon*, talen till Eros ära i *Symposium* eller statens konstruktion och intuitionen av idéer i *Staten* skulle han skakat på huvudet och sagt: ’Vid Herakles, så mycket denne unge man har hittat på om mig!’” En liknande syn på förhållandet Sokrates/Platon har Karl Popper när han angriper Platons historiesyn och politik i *The Open Society and Its Enemies* (1945).

Därför kan man ha den historiska gestalten Sokrates som en förebild samtidigt som man motsätter sig Platons metafysik. Därför är Sokrates, enligt Heidegger ”den renaste tänkaren i Västerlandet” (*Was heisst Denken?*)

Även i *Die Frage nach dem Ding* (1935–36) omnämns Sokrates. ”Det fanns under antiken en berömd person som reste omkring och höll föredrag. Sådana personer kallades sofist. När denne berömd sofist en gång kom tillbaka från en föredragsturné i Mindre Asien mötte han Sokrates på gatan. Sokrates brukade gå omkring på gatan och tala med människor, t ex med en skomakare om vad en sko är. Sokrates talade inte om andra ämnen än om vad tingen är. ’Står du fortfarande där’ frågade nedlåtande den mycket bereste sofisten ’och säger du fortfarande samma sak om samma sak?’ ’Ja’ svarade Sokrates ’det gör jag. Men du som är så väldigt begåvad säger aldrig samma sak om samma sak’”.

Även Heidegger stod still, alla hans böcker kretsar kring frågan: ”vad är varat?”. I *Einführung in die Metaphysik* fastslår Heidegger: ”Att kunna fråga innebär: att kunna vänta, även en hel livstid”.

Det som Heidegger betonade kanske allra mest var frågandet. Därför var *vägen* ett viktigt moment för honom. Bland hans skrifter finns titlar som *Holzwege*, *Wegmarken*, *Der Feldweg* och *Unterwegs zur Sprache*. Hans samlade verk, ”die Gesamtausgabe” har som motto: ”Wege – nicht Werke”.

I början av *Die Frage nach dem Ding* citeras Platons *Teaitetos*: ”Det berättas om Tales, att när han gick och såg uppåt och studerade stjärnorna, så föll han i en brunn, och då skämtade en pigg och trevlig tjänstflicka med honom för att han ej hade reda på vad som låg framför fötterna på honom. Samma skämt träffar alla som leva i filosofin” (övers Claes Lindskog).

Denna historia, som skandinaviska läsare känner igen från Ludvig Holbergs *Erasmus Montanus*, illustrerar en central tanke i verket. Heidegger skriver: ”När vi frågar ’vad är ett ting?’ menar vi nu tingen omkring oss”. Filosofin har alltför mycket blickat mot stjärnorna, dvs sökt metafysiska och religiösa förklaringar till världen i stället för att bry sig om *denna* världen.

Heideggers frågande om tingens vara har naturligtvis sin orsak i hans generella ”varifråga”. Traditionellt har den formulerats ”varför finns det alls något varande och inte i stället intet?” ”(Bibeln) har redan svaret. Det varande, såvida det inte är Gud själv, är skapat genom honom. Gud själv ’är’ såsom den oskapade skaparen... därmed naturligtvis inte sagt att anförandet av Bibelorden ’I begynnelsen skapade Gud himmel och jord etc’ skulle innebära ett svar på vår

fråga. Helt oavsett om denna sats från Bibeln för tron är sann eller falsk, kan den inte innebära något svar på vår fråga". (*Einführung in die Metaphysik*).

I Platons *Sofisten* konstateras att filosofer ofta "berättar historier". I sitt huvudverk *Sein und Zeit* (1927) fastslår Heidegger: "Det varandes vara 'är' inte själv något varande. Det första filosofiska steget mot förståelsen av varaproblemet består i att 'inte berätta några historier', dvs att inte bestämma det varande såsom varande genom att återföra det på ett annat varande, som om varat skulle ha karaktären av ett möjligt varande". Metafysiken reducerar varat till något varande. Inga religiösa eller metafysiska förklaringar kan ge svar på frågan: "varför finns det alls något varande (inklusive eventuella gudar, idéer etc) och inte i stället intet?"

Också i *Was ist das – die Philosophie?* citeras Teaitetos. Där säger Sokrates: "Ty det är just vad som riktigt kännetecknar filosofen: förundran. Detta och inget annat är filosofins begynnelse". Enligt Heidegger innebär detta inte att förundran endast är filosofins början utan att den "behärskar varje steg av filosofin". George Steiner kallar Heidegger "the great master of astonishment".

Sokrates tilltalade Heidegger därför att han är den frågande tänkaren som ägnade hela sitt liv åt de enkla tingens vara. Han gav varken några metafysiska eller materialistiska lösningar utan stod kvar i frågandet och "det bestående och det storas gåta". (*Der Feldweg*). Han berättade sålunda inte några historier. Paul Friedländer, som var ganska kritisk mot Heideggers *Platons Lehre von der Wahrheit* skriver emellertid: "Den historiske Sokrates bekräftar Heideggers insikt att 'varje svar är värdefullt endast så länge som dess fråga förblir levande'".

Men om Sokrates betytt så mycket för Heidegger, varför nämner han honom så sällan? Kierkegaard, som vissa anser haft ett avgörande inflytande på Heidegger, nämns inte oftare än Sokrates. I sin "vara-historia" sysslade Heidegger dock enbart med *texter* och några sådana skapade ju Sokrates, i motsats till t ex Kierkegaard, inte. Heidegger var inte intresserad av filosofers liv. Han inledde ett föredrag om Aristoteles med orden; "Aristoteles wurde geboren, arbeitete, und starb". Därefter kunde han tala om det väsentliga, Aristoteles' filosofi. Sokrates bör dock ha varit en väsentlig inspirationskälla för Heidegger såsom ett exempel på att "frågandet är tänkandets fromhet" (*Die Frage nach der Technik*).

RECENSIONER

Gunnar Svensson, *Wittgenstein om kunskap och visshet*, Thales 1992

Ludwig Wittgenstein är en av vårt sekels mest ryktbara filosofer. Han är också, åtminstone enligt min åsikt, en av de mest svårtillgängliga. Hans stil är aforistisk, otydlig, pretentiös och tyngd av ett bedövande djupsinne. Detta tycks visserligen attrahera många läsare, men själv måste jag erkänna att jag att finner Wittgensteins skrifter outhärdligt tråkiga. Det gör att jag, av just detta skäl, endast har läst en liten bråkdel av dem. Jag har många gånger börjat läsa, med goda försatser, men oftast klarar jag bara av några sidor, innan mina tankar oemotståndligt börjar syssla med frågan om detta verkligen är värt besväret, om inte livet är för kort för att slösas bort på detta sätt.

Det är kanske synd. Jag går kanske miste om något. Flera framstående filosofer har ju funnit Wittgenstein mycket intressant och stimulerande. Det har också skrivits intressanta böcker och artiklar om Wittgensteins filosofi. Det bästa exemplet på detta som jag känner till är Saul Kripkes bok *Wittgenstein on rules and private language* (Oxford 1982). Nyligen har även

utgivits en svensk monografi i samma genre, nämligen *Wittgenstein om kunskap och visshet*, skriven av Gunnar Svensson, docent i teoretisk filosofi vid Stockholms universitet.

Svensson försöker i sin bok visa att Wittgenstein i sina sista manuskript (från 1949–51) utvecklade en vederläggning av skepticismen. ”Det är inte bara så att Wittgenstein på varierande sätt försöker visa att en skeptisk hållning är ohållbar, eller att vi i praktiken är tvungna att omfatta vissa åsikter. Inte heller är det så att han nöjer sig med att försöka visa att skeptiska tvivel saknar mening. Han försöker därutöver visa att vi av logiska skäl är tvungna att med objektiv visshet omfatta vissa påståenden” (s 16). Och Svensson tycks anse att Wittgenstein har lyckats. ”Vad jag med Wittgensteins hjälp försöker visa är ... att man på ett tillfredsställande sätt borde kunna bemöta den skeptiska utmaningen” (s 17–8).

”Skepticism” kan betyda olika saker. Hos Svensson tycks termen, åtminstone ibland, syfta antingen på tesen att vi aldrig vet något, eller på tesen att det är möjligt att vi aldrig vet något (jfr s 54). Visserligen talar han också om ”skeptikerns ståndpunkt”, att vi möjligen alltid

missbrukar uttrycket "Jag vet att p" (s 54) – vilket ju tycks vara en helt annan, och betydligt egendomligare tes – men jag har svårt att tro att någon har varit, eller ens trott sig vara, "skeptiker" i denna mening, och jag tänker därför bortse från den. Andra betydelser av "skepticism" skall jag beröra senare.

1. Rättfärdigande och situationsberoende

Hur ser då, enligt Svensson, Wittgensteins argument mot skepticismen ut? Jag är inte säker på att jag helt har förstått det, men ett resonemang tycks se ut ungefär så här. Om vi om en person påstår att han vet att p, så påstår vi därmed att p är sann, samt att personen har tillräckliga grunder för att i den aktuella situationen rättfärdiga att p är sann. Men de grunder som krävs är olika i olika situationer. Även om vi i vissa situationer (t ex i filosofiska sammanhang) aldrig har tillräckligt goda grunder för att veta, så har vi ändå i många vardagliga och vetenskapliga situationer fullt tillräckliga grunder. Därför har vi ofta kunskap i dessa senare situationer. Alltså är skepticismen felaktig (jfr s 44–61).

Detta är inte helt övertygande. Varför skall vi gå med på den avgörande premissen att de grunder för rättfärdigande som krävs är olika i olika situationer? Jag tror att Svensson, och möjligen också Wittgenstein, här blandar ihop två saker som bör hållas i sär. I själva verket

gör Svensson själv den distinktion jag har i tankarna när han skiljer mellan vad han kallar "påstående" och "utsagor" (s 198–9). Ett *påstående* är ett yttrande av ett visst slag, nämligen en språkhandling (talakt) i vilken en bestämd person påstår att ett visst förhållande råder. Ett påstående kan t ex bestå i att en person i en viss situation påstår att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer (jfr s 53). En *utsaga* är däremot det som utsägs i ett påstående, t ex just det att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer.

Det verkar mycket rimligt att de grunder som krävs för att rättfärdiga ett påstående är beroende av den situation i vilken påståendet (påståendehandlingen) görs. En skolelev som besvarar lärarens fråga om avståndet till solen behöver andra, och mindre vetenskapliga, grunder för sitt svar än en astronom som skriver en lärobok i ämnet (jfr s 53). Däremot tycks utsagan vara densamma i de bägge situationerna. Det som utsägs är detsamma, nämligen att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer. Och av att det som rättfärdigar den enes handling inte räcker för att rättfärdiga den andres handling följer inte att det som rättfärdigar den gemensamma utsagens sanning varierar från den ena situationen till den andra.

Svensson skriver exempelvis: "Vad som i praktiken krävs för att rättfärdiga ett påstående varierar nämligen med situationen" (s 52), och "rättfärdigandet av påståenden

är situationsberoende” (s 54). Det verkar okontroversiellt. Men sedan glider han, utan närmare motive-ring, över till uttalanden i följande stil: ”Det är alltså i sista hand språkspelet som bestämmer vilka grunder som i en bestämd situation räknas som tillräckliga för att rättfärdiga att en bestämd utsaga är sann” (s 55), och ”Om situationsberoendet inte uppmärksammas, ligger därför skepticismen nära till hands. Vad vi menar med att visa att något är sant *är* emellertid enligt Wittgenstein situationsberoende” (s 58). Det senare följer, såvitt jag kan se, inte av det förra.

Finns det då något skäl att tro även på det senare, nämligen att det som krävs för att rättfärdiga en utsaga (eller med andra ord: utsagans sanning – eller med Svenssons ord: att utsagan är sann) varierar med situationen? Jag kan inte se att Svensson ger några sådana skäl, eller att de citat han anför från Wittgenstein utgör något stöd för detta.

Det rättfärdigande det här är fråga om skall ju vara kunskapsteoretiskt, snarare än t ex moraliskt eller estetiskt. Vad kan det innebära? Kanske kan man säga att en person har grunder som (kunskaps-teoretiskt) rättfärdigar en utsaga – eller bättre uttryckt: ”har belägg för en utsaga” – om utsagan deduktivt eller induktivt kan härledas från andra utsagor som personen har belägg för, eller om personen minns, ser, hör, eller med hjälp av andra

sinnesorgan eller introspektion känner, att utsagan är sann. Om innebörden av detta skall kunna variera från situation till situation, så måste det såvitt jag förstår bero på att vad som induktivt kan härledas från en uppsättning premisser varierar från situation till situation. (Deduktiva relationer varierar inte på detta sätt; inte heller innebörden av att se, höra, minnas, etc.) Men detta verkar helt gripet ur luften. Inga argument ges för det, och såvitt jag vet finns det inte heller några argument för det i litteraturen om induktion. Där- emot finns det ju en form av skepticism, som särskilt förknippas med Hume och Popper, som går ut på att inga som helst induktiva slutledningar är giltiga. Om denna form av skepticism är riktig, så kan det inte vara sant att rättfärdigandet av utsagors sanning är situationsberoende. Såvitt jag kan se har varken Wittgenstein eller Svensson vederlagt den skepticism som gäller induktionens giltighet. Och denna form av skepticism är fullt förenlig med att det som krävs för att rättfärdiga *påståenden* – alltså en viss sorts handlingar – är situationsberoende. Följaktligen är det Svensson-Wittgensteinska resonemanget inte övertygande.

2. Kunskap och visshet

Kan man veta något utan att vara säker? Kan man med andra ord veta att p är sann, utan att man är säker på att p är sann? Enligt vanligt språkbruk kan man väl det, och det

anser nog också Wittgenstein. Men Svensson säger på ett ställe:

Enligt Wittgenstein kan jag inte på ett meningsfullt sätt uppriktigt säga: "Jag vet att p, men jag är inte säker på att p", och det visar, att jag inte kan veta att p utan att vara säker på att utsagan att p är sann (s 64–5).

Men detta stämmer knappast. Slut-satsen följer inte. Förmodligen är det dock bara fråga om en felskrivning. Ty Svensson påpekar själv lite tidigare (s 62), att en person kan ha tillräckliga grunder för att p är sann, utan att vara medveten om grunderna är tillräckliga. Under sådana förhållanden kan personen veta att p, utan att vara säker på att p (och utan att själv tro att han eller hon vet att p).

I själva verket visar det sig också så småningom att det är en viss typ av säkerhet, nämligen *objektiv visshet*, snarare än kunskap, som är central för Wittgenstein och Svensson. Objektiv visshet föreligger i de fall där man av objektiva – logiska eller begreppsliga – skäl inte kan tvivla eller ifrågasätta (jfr s 69–70, 96). Kunskap kan man, enligt Wittgenstein och Svensson, däremot bara ha i de fall där tvivel är möjligt. Objektiv visshet är alltså oförenlig, inte bara med tvivel, utan också med kunskap (s 70). Detta motiveras med att objektiv visshet, till skillnad från kunskap, inte behöver rättfärdigas av några

grunder. Att ange tillräckliga grunder för ett påstående är att visa att inget misstag har blivit begånget, men sådana grunder kan enligt Svensson inte anföras i de fall där inga misstag *kan* begås.

Detta låter en aning knappologiskt. Det är inte lätt att inse varför inte objektiv visshet lika gärna kunde betraktas som en sorts kunskap. Och grunder för objektiv visshet kunde väl bestå i olika sorters belägg för att tvivel och ifrågasättande verkligen är omöjligt. Självt uppfattar jag visserligen detta som en närmast terminologisk detalj, men Svensson (och Wittgenstein?) tycks ta allvarigare på saken.

Hur som helst, en form av skepticisism, som hittills inte har berörts, gäller just objektiv visshet. Här är det alltså inte fråga om att vi kanske saknar tillräckliga grunder för att rättfärdiga våra påståenden. Sådana grunder har vi ofta, enligt de epistemiska normer som ingår i våra språkspel. Men en skeptiker kan ifrågasätta just dessa normer.

Skeptikerns tvivel gäller de epistemiska normerna själva. Vad skeptikern ifrågasätter är om de grunder, som *faktiskt* enligt språkspelen räknas som tillräckliga för att rättfärdiga ett påstående, *bör* räknas som sådana. Ett sådant tvivel kan endast stillas genom att på något sätt rättfärdiga de epistemiska normerna själva. [...]

[...] Den speciella form av tvivel som vi kallat "skeptiskt tvivel" stillas dock enligt Wittgensteins undersökning inte av kunskap utan av objektiv visshet, och objektiv visshet är *inte* en form av kunskap (s 94–5).

Tanken tycks alltså vara den, att man kan vederlägga skepticismen genom att hitta något som inte kan ifrågasättas, och som i sin tur rättfärdigar de normer som anger vilka grunder som i olika situationer rättfärdigar påståenden (observera: inte utsagors sanning).

Men i resten av Svenssons bok tycks det ändå inte vara fråga om att rättfärdiga epistemiska normer. Epistemiska normer omnämns i ett kort kapitel på sidorna 71–79, men för övrigt nästan inte alls. De sista hundra sidorna i boken handlar nästan uteslutande om våra möjligheter att uppnå objektiv visshet, och såvitt jag kan se sägs ingenting om hur denna objektiva visshet eventuellt skulle kunna rättfärdiga epistemiska normer. I själva verket är det kanske också så, att den skepticism som Wittgenstein och Svensson vill vederlägga varken handlar om kunskap eller epistemiska normer. Svensson skriver:

Klart är dock av vår studie, att Wittgenstein i sina sista manuskript på ett ingående sätt bemöter *den* skeptiker som anser, att vi inte har uppnått eller inte kan uppnå någon objektiv visshet, dvs den form

av skepticism som epistemologen traditionellt försökt bemöta (s 167).

Denna skepticism tycks alltså vara fullt förenlig med att vi har goda grunder för våra uppfattningar, att vi faktiskt vet väldigt mycket, och att vi till och med kan rättfärdiga våra "epistemiska normer". Såvitt jag kan se är den därmed inte särskilt oroande. Gör det så mycket om vi inte kan uppnå "objektiv visshet"?

3. Objektiv visshet

Objektiv visshet föreligger alltså i de fall där tvivel eller ifrågasättande är uteslutet av logiska eller begreppsliga skäl. Om vad kan vi då, enligt Wittgenstein och/eller Svensson, uppnå objektiv visshet? Den frågan är inte så lätt att besvara, inte ens sedan man läst Svenssons bok. Flera exempel ges dock. Hit hör t ex satser som "Det finns fysiska objekt", "Det finns färger" och "Det finns tal" (s 124), men också sådant som yttrandet "Detta är en hand" i en situation då talaren håller upp sin hand (s 110–11). Dessutom räknar Svensson antagligen med att vi kan uppnå objektiv visshet om s k analytiska satser av typen "Alla ungar är ogifta" och om logiskt sanna satser som t ex "Alla ogifta män är ogifta" (jfr s 91). Men en central tes är troligen att objektiv visshet kan uppnås även om syntetiska satser, när de yttras i vissa situationer.

Faktum är att Svensson tycks mena att objektiv visshet kan uppnås om det som brukar kallas "observationspåståenden". Han säger visserligen aldrig detta uttryckligen, men hans resonemang tyder på det. Låt oss se lite närmare på exemplet där en person håller upp sin hand och säger "Detta är en hand" (exemplet kommer från G E Moore, och det diskuteras tydligen flitigt av Wittgenstein). Enligt Svensson kan detta svårligen uppfattas som ett empiriskt påstående (s 110). Det låter konstigt, men det beror på att Svensson vill kalla ett yttrande för ett "empiriskt påstående" om och endast om det "har rollen av en empirisk hypotes vars sanningsvärde kan uppfattas som problematiskt" (s 114). Men i denna situation uttrycker yttrandet inte en sådan hypotes. Här finns inget rum för empiriskt ifrågasättande. Möjligen kunde man då i stället uppfatta yttrandet som ett "grammatiskt yttrande", liktydigt med "Med 'hand' avses föremål av detta slag" (s 110). En sådan tolkning kan vara rimlig om åhöraren inte till fullt behärskar språket. Men inte ens med denna tolkning kan yttrandet ifrågasättas (s 111, 119–20). Konklusionen tycks bli att yttrandet inte alls kan ifrågasättas, och att vi alltså kan omfatta det med objektiv visshet.

Det som här sägs om yttrandet av satsen "Detta är en hand" kunde såvitt jag förstår lika gärna sägas om yttranden av satser som "Detta

är en hund" (när talaren håller upp en hund till beskådande), "Denna hund är svart" (när han håller upp en svart hund), "Detta är svart" (när han pekar på något som är svart), "Det är kallt" (när det är kallt), etc. Alltså, kort sagt, ifråga om många, kanske alla, observationspåståenden. Så långt tycks med andra ord Wittgenstein och Svensson vara fullfjädrade empirister.

Men så enkelt är det inte. Ty en klassisk empirist skulle dels säga att "observationspåståenden" av detta slag är empiriska påståenden, vilket Svensson alltså förnekar, men framför allt skulle han eller hon också hävda att vi kan veta att de är sanna. Även detta förnekar Svensson. Dels med motiveringen att objektiv visshet utesluter kunskap. Och dels med motiveringen att yttranden av detta slag överhuvud taget inte är några påståenden som kan vara sanna eller falska. De är normativa snarare än deskriptiva, och därför kan de varken vara sanna eller falska (se t ex s 120, 122, 124, 125, 141, 148, 177).

I mina ögon ter sig detta mycket egendomligt. Om jag en svinkall vinterdag säger till min granne "Det är kallt", så uppfattar jag min utsaga som deskriptiv och sann, och det tror jag att min granne också gör. Vi skulle inte ändra uppfattning på denna punkt om vi inte fick tillgång till mycket goda argument för detta, och jag måste erkänna att jag inte kan hitta några sådana argument hos Svensson.

Jag skrev nyss att Svenssons konklusion rörande yttrandet av satsen "Detta är en hand" tycks vara att vi kan "omfatta det med objektiv visshet". Formuleringen är min och den låter rätt klumpig och kanske konstig, men den står också för något som väl faktiskt är konstigt – givet att yttrandet alltså är normativt och varken sant eller falskt – nämligen: vad kan det egentligen innebära att något sådant är "objektivt visst"? Kan man alls uppnå objektiv visshet om något som inte ens kan vara sant? Jämför t ex med ett klart icke-deskriptivt yttrande som "Hurra!" (i en situation där man vill uttrycka sitt gillande). Detta kan varken vara sant eller falskt. Men inte heller kan man då i vanlig mening uppnå någon objektiv visshet om det som sägs. Å andra sidan kan man kanske inte heller ifrågasätta det som sägs (till skillnad från att ifrågasätta t ex lämpligheten av att säga det), och i denna mening, som är Wittgensteins och Svenssons, är det som sägs förstås "objektivt visst". Men visshet i denna mening är kanske inte av något större intresse i samband med filosofisk skepticism. Jag inbillar mig att skeptiker snarare har ansett att man inte kan uppnå visshet om något som är sant. Och detta tycks alltså Wittgenstein och Svensson hålla med om.

Men Svensson är inte riktigt konsekvent på denna punkt. Inte så sällan talar han om *utsagor* som objektivt vissa. Han säger t ex att

Wittgenstein ger "flera exempel på utsagor som är objektivt vissa" (s 166), och han inskräper att det "är *utsagor* som kan vara objektivt vissa" (s 166). Men enligt Svenssons egen terminologiska not är, som jag tidigare påpekat, en utsaga det som utsägs i ett påstående, och i ett påstående påstår yttraren "att ett visst förhållande råder" och han hävdar "att det som utsägs är sant" (s 198–9. Detta är svårt att förena med det Svensson tidigare sagt om att objektiv visshet kan endast uppnås om något som är normativt och varken sant eller falskt.

4. Sanning

Emellertid är den svårighet jag just pekat på kanske illusorisk. Kanske beror den bara på att jag uppfattar sanning på ett annat sätt än Svensson (och Wittgenstein?). I bokens sista kapitel finns antydningar om att det förhåller sig så. Svensson skriver t ex följande:

Att en utsaga stämmer överens med verkligheten betyder inget annat än att det som i språkspelet räknas som tillräckliga grunder för att visa att utsagan är sann är uppfyllt. Det betyder i sin tur helt enkelt, att en utsaga överensstämmer med verkligheten om den är sann (s 176).

Detta kan uppfattas så, att när Svensson säger att en utsaga är sann, så menar han inget annat än att den är välgrundad. Detta stäm-

mer med ett citat som han ger från Wittgenstein, där frasen "det sanna är det välgrundade" förekommer (s 177). Det stämmer också med Svenssons påstående att objektivt vissa utsagor varken är sanna eller falska *därför* att man inte kan ge någon evidens för dem (s 177).

Om alltså Svensson har ett epistemiskt sanningsbegrepp, så rycker det nog undan grunden för några, kanske de flesta, av mina tidigare invändningar. Det blir t ex inte fullt så konstigt att hävda att yttrandet "Detta är en hand" (i en lämplig situation) varken är sant eller falskt, om detta bara innebär att man här inte kan ge någon evidens för det som sägs.

Å andra sidan är denna tolkning inte helt problemfri. Svensson talar ofta, som i citatet ovan, om "tillräckliga grunder för att visa att utsagan är sann". Att en utsaga är "välgrundad" får väl antas innebära just detta, "att det som i språkspelet räknas som tillräckliga grunder för att visa att utsagan är sann är uppfyllt". Men om nu "sann" betyder "välgrundad", så får vi som resultat att en utsaga är välgrundad om och endast om det föreligger tillräckliga grunder för att visa att den är välgrundad. Detta tycks leda till en oändlig och oacceptabel regress: en utsaga är välgrundad om och endast om det föreligger tillräckliga grunder för att visa att det föreligger tillräckliga grunder för att visa att det föreligger tillräckliga grunder, osv, osv, osv.

Det främsta alternativet till ett "epistemiskt" sanningsbegrepp är vad man kunde kalla ett "realistiskt" sanningsbegrepp, enligt vilket vad som är sant bestäms av hur verkligheten är beskaffad, inte av vad vi vet eller kan veta eller av vilka grunder vi har för våra påståenden. Enligt det realistiska sanningsbegreppet är t ex utsagan att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer sann om och endast om avståndet till solen *är* 150 miljoner kilometer – alldeles oberoende av om någon har eller kan ha någon evidens för detta.

En skeptiker har väl normalt ett realistiskt snarare än ett epistemiskt (eller anti-realistiskt) sanningsbegrepp. Ty med ett realistiskt sanningsbegrepp kan man ju just göra en åtskillnad mellan vad vi vet eller kan veta å ena sidan och hur världen verkligen är beskaffad å den andra, och då först kan skeptikern hävda att det vi kan veta endast är en liten del eller ingenting alls av vad som verkligen är sant.

Svensson säger att "vi i praktiken inte kan fastställa några situationsoberoende sanningar" (s 175). Såvitt jag förstår anser han emellertid att vi, eller åtminstone några av oss, kan fastställa den sanningen att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer. Men detta måste då uppfattas som en sanning som inte är situationsoberoende – vi måste med andra ord tänka oss att den är sann i vissa situationer men inte i andra. Det innebär att den är

sann i varje situation där en person har tillräckliga grunder för påståendet att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer. Sålunda kan man t ex anta att det är sant under en tentamensskrivning i astronomi vid Stockholms universitet våren 1992 att avståndet till solen är 150 miljoner kilometer, men det var inte sant bland statarna i Södermanland i början av 1900-talet eller på avdelningen för senildementa på våra dagars sjukhus. Sanningen är alltså, för Wittgenstein och Svensson, relativ.

Men härav följer, såvitt jag förstår, också att Wittgenstein och Svensson egentligen inte har så mycket att invända mot den skeptiska ståndpunkten som man först kan tro. När Svensson säger att vi "inte kan fastställa några situationsoberoende sanningar", så är väl detta i själva verket precis vad skeptikern hävdar. I alla händelser är det *en* skeptisk ståndpunkt.

Poängen kan också uttryckas så här: på samma sätt som mycket i min kritik av Svensson kan bemötas med att Svensson inte har ett realistiskt sanningsbegrepp, så kan Svenssons kritik av skeptikern bemötas med att Svensson inte har ett realistiskt sanningsbegrepp.

5. *Anti-realism*

Men vilket sanningsbegrepp bör man då ha? Är det ena bättre än det andra? Har Wittgenstein eller Svensson något bra argument att komma med mot det realistiska

sanningsbegreppet?

Jag har inte lyckats hitta något sådant argument. (Här måste jag naturligtvis infoga en reservation för att det kanske finns något i Svenssons text som jag har missat.) Svensson tycks mena att en objektiv verklighet måste vara "transcendent" (s 178), vilket innebär att den är "bortom våra empiriska möjligheter att nå" (s 178) eller "bortom den empiriskt iakttagbara" världen (s 179). Jag är inte säker på att jag förstår vad detta betyder. Är t ex subatomära kvantfysikaliska händelser eller förhållandena under den första istiden på jorden "empiriskt iakttagbara"? Men hur som helst måste förstås en anhängare av ett realistiskt sanningsbegrepp gå med på att det *kan* finnas sanningar som vi aldrig kan upptäcka. För en extrem positivist låter kanske detta outhärdligt, men för folk i allmänhet är det väl inte ett dugg konstigt.

Svensson anser att den som vill tala om en transcendent värld är "tvungen att först visa att hans språkliga termer är meningsfulla" (s 180). Men med vilken rätt kan man ställa detta krav? Man ställer det ju inte ens på den som vill tala enbart om det som är empiriskt iakttagbart. Och faktum är väl att de flesta av oss gladeligen talar om sådant som inte är empiriskt iakttagbart, trots att väldigt få av oss verkligen skulle kunna visa att våra termer är meningsfulla. Jag kan inte inse att detta är illegitimt.

Kanske menar Wittgenstein att

vårt *vanliga* sanningsbegrepp är anti-realistiskt, och att det är *därför* den som vill använda termer som "sann" och "överensstämmelse med verkligheten" med en realistisk innebörd (och därmed tala om en transcendent värld) först måste visa att hans (avvikande) bruk av *dessa* termer är meningsfullt. Men denna slutledning verkar inte övertygande. Jag tror inte att ett realistiskt sanningsbegrepp är ovanligare i vanligt språkbruk än ett anti-realistiskt, och jag kan inte se att Wittgenstein eller Svensson har visat detta. Och även om så vore, så följer inte slutsatsen. Och även om slutsatsen vore sann, så visar det inte att ett realistiskt sanningsbegrepp är omöjligt eller illegitimt eller sämre än ett anti-realistiskt.

För att slutgiltigt tysta skeptikern krävs enligt Wittgenstein och Svensson "ett steg liknande relativitetsteorins" (s 181). Vi måste med andra ord överge vår idé om en objektiv, absolut eller "transcendent" verklighet, trots att denna är "djupt rotad i vårt sätt att tänka" (s 183). Svensson antyder att denna idé är "förvirrad" (s 174), "missvisande" (s 183), "saknar mening" (s 180–1), och att vi "kan klara oss utan" den (s 182). Jag har inte blivit övertygad om att det finns några goda argument för detta. Tvärtom föresvävar det mig att det ur Wittgensteins egen synpunkt borde finnas ett argument åt andra hållet. Ty om idéen om en objektiv verklighet är så djupt rotad i vårt sätt att

tänka, så är den väl därmed en konstituerande del av vårt "språkspel" och av vår världsbild. Därmed borde det väl också vara omöjligt att inom ramen för vårt språkspel ifrågasätta den, och då skulle den, såvitt jag kan begripa, ur Wittgensteins egen synpunkt sett snarast vara *objektivt viss*, snarare än felaktig eller förkastlig.

6. Avslutning

Min förtrogenhet med Wittgensteins filosofi – en förtrogenhet som aldrig har varit särskilt stor – har ökat i och med läsningen av Svenssons bok. Den har hållit mitt intresse uppe under en förhållandevis lång tid, och den berör utan tvekan centrala filosofiska problem. Men jag måste erkänna att min rätt negativa bedömning av Wittgensteins filosofi kvarstår. Detta är naturligtvis inte något som man kan klandra Svensson för. Däremot tycker jag nog att Svensson borde ha hållit en lite mer kritisk distans till Wittgenstein. Det är ingalunda så att han godtar allt vad Wittgenstein säger, men jag tycker ändå att han i högre grad borde ha ifrågasatt och preciserat de olika stegen i den argumentation han tillskriver Wittgenstein. Ur idéhistorisk synpunkt skulle detta kanske vara mindre lämpligt, men ur filosofisk synpunkt är det enligt min åsikt det enda rätta.

Lars Bergström

Knut Erik Tranøy, *Medisinsk etikk i vår tid*, Sigma forlag, Bergen, 1991, 170 ss

En första fråga som inställer sig då man läser Knut Erik Tranøys nyligen utgivna lärobok, *Medisinsk etikk i vår tid*, är hur författaren uppfattar sitt ämne.

Själv brukar jag tänka på medicinsk etik som tillämpad etik. Inom den medicinska etiken gäller det att söka svaret på frågor som uppkommer inom vården om *hur man bör göra*. Dessa frågor kan aktualiseras på klinikknivå. Vilken patient ska vi behandla (först) när resurserna inte räcker till alla (just nu)? Eller de kan vara mer generella. Är det moraliskt försvarligt att utföra aborter? Eller den kan gälla lagstiftning. Vem ska besluta om abort, kvinnor själva eller socialstyrelsen? Inom den medicinska etiken försöker vi att kritiskt och systematiskt finna kategoriska svar på dessa frågor. Det gäller att tillämpa generella moraliska principer på konkreta fall. Vi får då på en gång *vägledning* för hur vi ska handla och en moralisk *förklaring* till varför vi snarare bör handla på det ena sättet än på det andra. En introduktion till ämnet blir, om man anlägger detta synsätt, en genom exempel och val av frågeställningar anpassad grundkurs i normativ etik.

Ett helt annat sätt att se på medicinsk etik är detta. Människor som i olika funktioner arbetar inom medicinen, liksom samhället i stort,

har vissa föreställningar om hur den medicinska verksamheten bör bedrivas. Vissa av dessa är kodifierade i lagar. Andra existerar i form av praxis och sedvänjor samt i reflexion över praxis och sedvänjor. I några fall rör det sig om regelrätta riktlinjer och "etiska koder". Den medicinska etikens uppgift är att beskriva, systematisera och i viss mån kritisera dessa föreställningar. En introduktion i ämnet, så uppfattat, ger en provkarta på föreställningar i svang inom en viss kultur vid en viss tidpunkt. En internationell förebild för detta synsätt är Beauchamp och Childress, som blivit skolbildande med sin bok *Principles of Biomedical Ethics*, där den moderna medicinska etikens "fyra principer" lanseras, dvs principerna att man ska respektera patienternas autonomi, vara rättvis, göra gott och undvika att göra ont.

Det är orimligt att påstå att den ena uppfattningen av ämnet är "riktigare" än den andra, men det är klart att de är radikalt olika. Jag menar själv att den mest intressanta formen av medicinsk etik är av det förra slaget, som tillämpad etik, samt att de bästa bidragen finns där (t ex i böcker av Jonathan Glover och Peter Singer). Jag har också på känn att den senare uppfattningen av ämnet, som beskrivning och systematisering, med nödvändighet måste ge upphov till tämligen magra resultat. Ju mer människor i och kring vården tänker allvarligt

över problemen, desto mer *oeniga* tenderar de nämligen att bli, just därför att de blir uppmärksamma på hur radikalt olika etiska utgångspunkter kan ge upphov till olika och oförenliga praktiska slutsatser. Ju mer deras filosofiska medvetenhet tilltar, desto mer uppmärksamma blir de på hur konfliktfylld den normativa etiken i grunden är. Här finns inte tillstymmelse till konsensus, inte ens inom den egna kultursfären. Därmed blir det inte mycket till konsensus för den medicinske etikern att beskriva och systematisera. Resultatet blir vaga plattityder, som de ovan citerade från Beauchamp och Childress.

Knut Erik Tranøy skiljer tyvärr aldrig de två uppfattningarna klart åt, han röjer i sin bok en viss vacklan mellan dem, men sysslar i praktiken i huvudsak med den senare – föga filosofiska verksamheten. I några få fall genomför han emellertid argumentationer till förmån för kontroversiella teser. Då har man närmast ett intryck av att han ”förivrar” sig. Dessa avsnitt, som t ex det där han argumenterar för att fosterdiagnostik och selektiv abort är acceptabla verksamheter, ”sticker av” från den övriga, mer neutralt beskrivande framställningen. Då blir det också stimulerande att läsa vad han skriver.

Man måste nog säga att det är en stor brist i hans bok att han inte klarare skiljer verksamheterna åt. Det kommer honom att säga sådant som att varken en rent pliktetisk

teori eller en rent utilitaristisk teori ”kan være en praktisk funksjondyktig medisinsk etikk” (s 18). Det låter som om han därmed skulle döma ut författare som Jonathan Glover, Peter Singer och författaren till denna recension (för att välja att exemplifiera med utilitaristiska medicinska etiker), som odugliga. Det är för övrigt just vad han som sakkunnig i olika sammanhang har gjort. I ljuset av hur han själv bedriver medicinsk etik förstår man varför han gör det. Han tar för givet att medicinsk etik ska beskriva, systematisera och i viss mån kritisera föreställningar i svang inom medicinen och samhället. Då tvingas han konstatera att utilitarism (eller en renodlad pliktetik) inte duger. Varken utilitarism eller renodlad pliktetik utgör någon bra beskrivning av den *existerande* moralen inom och inför medicinen. De duger inte heller som *systematisering* av rådande föreställningar. Detta är givetvis en trivialitet. Ingen anhängare av utilitarismen eller Kantianismen har trots något annat än att vissa ställningstaganden man kommer till är mycket kontroversiella. Vad som inte är trivialt är emellertid att medicinsk etik *bör* – eller bara *får* – bedrivas på det sätt Tranøy själv önskar.

Själv menar jag att man åtminstone borde inta en öppen hållning här, och godta *båda* angreppssätten. Måste man av någon anledning välja ett menar jag att det är rimligast att välja att se på medicinsk etik

som tillämpad etik. Rent induktiva skäl talar för att man då får en intressantare och mer tankeväckande verksamhet. Då undviker man också risken att den medicinske etikern blir något slags statsfilosof, som slätar över motsättningar och grötmyndigt lägger ut texten om vad slags moral som "gäller" i vårt samhälle.

Medisinsk etikk i vår tid är en lärobok, tänkt att kunna läsas av personer med medicinsk kompetens, men utan fackfilosofisk bakgrund. Den börjar med en genomgång av olika etiska grundbegrepp och distinktioner mellan olika slag av moralfilosofi: teoretisk etik eller "grunnlagsetikk", som indelas i normativ etik, metaetik och deskriptiv etik och skiljs från "områdesetikk". Det hela är abstrakt, urtråkigt (filosofin kommer i denna framställning att framstå som tom begreppsexercis) och för en filosofiskt otränad läsare obegripligt. Med tanke på hur Tranøy uppfattar den medicinska etiken är det svårt att se att denna introduktion alls fyller någon uppgift i hans bok, som ju i övrigt inte är filosofisk. Den är också missvisande, eftersom den innehåller påståendet att medicinsk etik är exempel på "områdesetikk", något som på sidan 16 karakteriseras som tillämpad etik. I fortsättningen har emellertid medicinsk etik i Tranøys bemärkelse intet med tillämpad etik att skaffa. Där gäller det framför allt att beskriva, systematisera och – i

någon mån – kritisera föreställningar i svang i medicinen och i samhället.

Eftersom Tranøy i praktiken ser den medicinska etiken som en uppsättning föreställningar inom och kring medicinen kan han hävda att den genomgått en viss utveckling. Han menar att ett begrepp som blivit centralt i modern medicinsk etik, åtminstone i utvecklade västländer som Norge och Sverige (i t ex Japan är situationen annorlunda) är *autonomi*. Det upptar därmed en central plats i hans bok.

I kapitel 1 lägger han ut texten kring autonomibegreppet, och det återkommer ofta i den fortsatta framställningen. I följande kapitel hinner han kort avhandla mängder av problem såsom abort, vård av döende, dödshjälp, självmord, sanning och lögn i vården, tysthetsplikt, informationsplikt, assisterad befruktning (insemination, provrörsbefruktning mm), fosterdiagnostik och selektiv abort, obduktion, organdonation, medicinsk forskning (på människor, vuxna, barn, och embryon), AIDS/HIV-bekämpning, prioritering och privatisering inom vården. Det ligger i sakens natur att det inte kan bli fråga om några grundligare resonemang. Särskilt frustrerande blir att det att den aktuella och viktiga diskussion som inleds i avslutningskapitlet, om prioritering och/eller privatisering, inte förs till några mer bestämda slutsatser. Här får man ett intryck av att författaren har intressanta

lärdomar att förmedla.

Autonomibegreppet har alltså en central ställning i boken. Frågan om autonomi är en fundamental etisk kategori eller ej diskuteras emellertid inte av Tranøy. Han vill i stället granska vilken ställning begreppet faktiskt har i modernt tänkande inom och kring medicinen. Hur uppfattas begreppet? Hur hänger det ihop med andra begrepp, som *integritet*, *informerat samtycke* och *tolerans*.

Författaren tänker sig att modern medicin präglas av tanken om respekt för patienters (men också läkares och vårdpersonals) autonomi. Paternalism är normalt oacceptabel i modern medicin. Vi bör inte utslutande för en patients *eget* bästa påtvinga henne vårdinsatser. Förbudet mot paternalism gäller alla patienter som är "moraliskt myndiga".

Vad innebär det då att vara moraliskt myndig? Man kunde tro att det bara handlar om att vara i någon ganska enkel mening *beslutskapabel*. Så ser emellertid inte Tranøy på saken. För att man ska vara myndig ska man "kjenne og forstå sitt eget vel og selv kunne ta vare på det" (s 32). Det är uppenbart att den tolkningen berövar förbudet mot paternalism det mesta av dess udd. Det är ju just då en patient är beslutskapabel, men inte förefaller förstå sitt eget bästa eller kunna ta vara på det, som frestelsen att tillgripa tvång mot henne (för hennes eget bästa) över huvud taget uppstår. Sådant tvång blir alltså

med Tranøys syn på saken *förenligt* med respekt för patientens autonomi! Han har helt enkelt omyndigförklarat sådana patienter.

Det är besynnerligt tänkt och det duger varken som beskrivning eller systematisering av hur vi i allmänhet ser på saken.

I Tranøys uppfattning av den medicinska etiken finns alltså ett *visst* utrymme för kritik, även om han ser det som viktigt att den medicinska etiken "har stötte i en form för konsensus, en större eller mindre grad av enighet", bland dem som tillhör den kultur där den medicinska etikern verkar. Hur kan det då finnas utrymme för kritik? Jo, då man som medicinsk etiket vill karakterisera och systematisera rådande föreställningar kan man komma att upptäcka *inkonsistenser* i dessa. Då är det på sin plats att kräva revidering av föreställningarna.

Några sådana exempel i boken förefaller välfunna. Tranøy menar tex att det är hyckleri då man i Norge tillåter provrörsbefrukning, men förbjuder forskning på befruktade ägg (sådan "metodforskning" behövs om man vill utveckla tekniken för provrörsbefrukning). Men jag har svårt att följa hans resonemang då han hävdar att respekten för autonomi – tvärt emot vad många föreställt sig – medför ett krav på tolerans, och exemplifierar detta med abortfrågan.

Derfor er det ikke lenger god sammenheng i doktor NNs hold-

ninger om doktor NN sier at autonomi er bra, og at alle bør gjøre sig opp sin egen mening, men samtidig ikke godtar at pasientene har et annet moralsk syn på abort enn det NN selv har, s 73)

Tranøy tycks inte alls ha sett hur svår frågan om tolerans verkligen är. Låt oss tänka oss att doktor NN menar att abort är mord. Han menar att den patient som ber om en abort ber om att – ännu ett – mord ska utföras. Om NN har rätt befinner han sig i samma situation som de få rättänkande personerna gjorde i Nazityskland!

Rimligen spekulerar han i en framtida Nürnbergrättegång, där frågan om det folkmord aborterna summerar till tas upp till rättslig prövning. Också om han är anhängare av idealet om autonomi och motsätter sig paternalism, måste han se med bekymmer på åsikten att aborter är försvarliga. Handlar en person utifrån den åsikten blir ju resultatet i vissa fall mord.

Respekten för en individs autonomi hindrar inte att vi ingriper mot hennes handlingar av omsorg om *andras* väl och ve. Och det är väl av omsorg om de ofödda barnens rätt, som NN reagerar. Vi kan *förvänta* oss en oförsonlig hållning från abortmotståndare, från motståndare till plågsamma djurförsök osv, också om dessa är anhängare av autonomiprincipen. De reagerar för att skydda tredje part.

Frågan om toleransen är mer

komplicerad än Tranøy har sett och hans förslag till lösning av problemet är alltså otillfredsställande. Det här är bara ett av många exempel, där Tranøy inte kan eller inte vill se, hur i grunden konfliktfylld också våra faktiska föreställningar kring svåra beslutsproblem inom medicinen kan vara.

Det kapitel som näst autonomikapitlet är mest genomarbetat ägnas frågan om dödshjälp. Till skillnad från autonomikapitlet är det också tankeväckande. Jag tror författaren har rätt när han inte vill lägga moralisk vikt vid den oklara skillnaden mellan aktivt och passivt dödande. Då han godtar att aktivt dödande av svårt plågade patienter, som önskar ett snart slut på livet, kan vara försvarligt, sympatiserar jag med hans slutsats. Jag tror att han korrekt beskriver åtminstone en praxis som håller på att växa fram, och *jag* ser dessutom med gillande på den. Vad han tänker på är sådant som då en läkare ger en så hög dos av något smärtstillande medel till en döende patient att han inser att det kommer att förkorta patientens liv.

Här föreligger nog också ett behov av att bättre *systematisera* vårt tänkande. Som jag visat i andra sammanhang är det nämligen i dålig samklang med praxis (se min artikel "Ett stickspår i dödshjälpsdebatten", *Filosofisk tidskrift* nr 2, 1992). Men samtidigt är det omöjligt att blunda för att det också i denna fråga föreligger genomtänkta, radikalt *avvikande* ståndpunkter. Vad Tranøy

systematiserar är bara ett, måhända ett i dag dominerande, synsätt på frågan.

Jag är oenig med författaren, då han hävdar att "livet selv" är av fundamentalt värde inom medicinen. Han medger att då livskvaliteten sjunker, så avtar också värdet av livet, och han hävdar att ett liv kan vara så svårt att leva att det vore bättre för den som lever det att slippa. Inte desto mindre har alltså livet *självt* värde (inom medicinen), enligt Tranøy (s 66).

Jag tror inte att liv som sådant *har* värde, men det är väl ingen invändning mot Tranøy, som ser medicinsk etik som beskrivande och systematiserande. Jag tror emellertid inte heller att man *inom medicinen* (i vår kulturkrets, i dag) normalt tillmäter liv som sådant värde. En person som är i ett tillstånd av irreversibel medvetlöshet lever, det är praktiskt taget alla överens om. Jag har emellertid svårt att att se att *någon* skulle hävda att vi har en förpliktelse *mot denna patient*, att hålla henne vid liv, förutsatt att vi är helt säkra på diagnosen och prognosen. Har jag rätt i det har inte livet *självt* värde "inom medicinen".

Jag har givit några exempel på punkter där jag är oense med författaren. I långa stycken är det i stället lätt att hålla med honom. Främst då därför att behandlingen av den stora mängden frågeställningar blir så översiktlig att knappast något med substans blir sagt om de enskilda

ämnena. Man påminns i stort sett bara om att problemen finns där.

Medisinsk etikk i vår tid är en lärobok. Av en sådan kan man förvänta sig att man genom att läsa den noga ska lära sig något. De läsare för vilka boken är tänkt kan lära en del av Tranøys resonemang kring aktiv och passiv dödshjälp. I övrigt tror jag tyvärr de är föga hjälpta av hans bok i sina studier. Presentationen av vad filosofi är får ämnet att framstå abstrakt, afskräckande och obegripligt. Diskussionen om autonomi är ogenomtänkt. Och resonemangen kring övriga medicinskt etiska problem så kortfattad, att den knappast kan stämma till eftertanke.

Det är en bok man snabbt läser igenom och lägger ifrån sig, utan att den avsatt några djupare intryck. Tyvärr kan man alltså också läsa den, och tentera på den i en kurs i medicinsk etik, utan att man alls har varit i kontakt med den medicinska etiken i ämnets mest spännande form – som tillämpad etik.

Torbjörn Tännsjö

Peter Singer, *Djurens frigörelse*, 295 s
Nya Doxa, 1992, Pris ca 220 kr

Är alla djur lika eller är vissa djur mer lika än andra?

Principen att vi bör behandla djur så humant som möjligt torde i dag vara allmänt accepterad. Detta till trots är det få av oss som med-

ger att detta omdöme har sitt ursprung i en moralisk förpliktelse gentemot dem. Snarare uppfattas den nog som ett utslag av mänsklig värdighet. Denna värdighet förhindrar emellertid inte att vi utan några som helst moraliska betänkligheter behandlar djuren i stort sett hur som helst så länge det tjänar våra syften.

Denna inställning är emellertid inte specifik för just vår tid. I den västerländska idétraditionen har människan alltid intagit en speciell plats i skapelsen. Detta illustreras inte minst av följande passus ur Första Moseboken (1:26) där Gud efter att ha skapat människan ger henne uppmaningen: "Var fruktsamma och föröka er, och uppfyll jorden och lägg den under er. Och råd över fiskarna i havet och över fåglarna under himmelen och över alla djur som rör sig på jorden". Denna syn låg sedan till grund för Thomas av Aquinos tankar om att människan har moralisk rätt att härska över djuren. Människan är rationell, framhöll han, och det är naturligt för rationella varelser att härska över icke-rationella, till vilka han räknade alla djurarter förutom människan. Thomas, som var en kyrkans apostel, är emellertid inte ensam i historien om att ha förfäktat dessa tankar. Även andra tänkare, som inte haft samma starka band till kyrkan, har funderat i samma banor. Exempelvis argumenterade den tyske filosofen Immanuel Kant ungefär 500 år senare på ett i allt relevant liknande sätt. Människan, underströk Kant, är

ett mål i sig själv och som sådant får hon aldrig användas enbart som ett medel. Djur däremot, dvs andra djur, existerar endast som medel för ett mål, nämligen människan.

Det går givetvis inte att förneka att människan i många avseenden är unik och skiljer sig från andra djurarter. Hon besitter vissa egenskaper som helt saknas hos andra arter eller bara finns där som svaga antydningar. Framför allt slås man av hennes höga intelligensnivå och förmåga till rationella avvägningar och beslut. Frågan är bara om detta ger henne moralisk rätt att behandla andra djurarter på ett sätt som vore fullständigt otänkbart gentemot individer av den egna arten.

En person som ger ett klart och entydigt nekande svar på denna fråga är den australiensiske moralfilosofen Peter Singer, verksam som professor vid Monash University i Melbourne. I sin numera smått klassiska bok *Animal Liberation*, vilken nu i Björn Peterssons översättning föreligger på svenska under titeln *Djurens frigörelse*, driver han tesen att alla varelser, både mänskliga och icke-mänskliga, har lika rätt att få sina intressen respekterade. Hur kommer han då fram till denna, allt annat än okontroversiella, slutsats?

I bokens första och mest centrala kapitel, "Alla djur är jämlika", utvecklar Singer en ganska speciell jämlikhetsteori, vilken kräver lika hänsyn till lika intressen oavsett vem som hyser intresset och övriga egenskaper intressenten besitter.

Denna princip, poängterar han, omfattar inte bara människor utan är även tillämplig på icke-mänskliga djur, eftersom det inte går att identifiera en moraliskt signifikant egenskap som är karaktäristisk för människan och särskiljer henne från övriga djurarter. Oavsett vilken egenskap vi tar fasta på så, antingen omfattas den inte av alla människor eller så delas den även av vissa icke-mänskliga djur. Är det så att man inte vill tvingas till moraliskt oacceptabla slutsatser om hur vi bör behandla spädbarn och gravt utvecklingsstörda människor, vars intelligens och förmåga till rationell reflektion befinner sig på en lägre nivå än hos vissa icke-mänskliga djur, måste vi söka en egenskap som är gemensam för alla.

I sitt sökande efter en sådan egenskap fastnar Singer för, den av Jeremy Bentham introducerade, tankegången att "frågan är inte: Kan de resonera? ej heller: Kan de tala? utan: Kan de lida?" Egenskaper som hög intelligensnivå och/eller förmåga till rationella val är således moraliskt irrelevanta, det är förmågan att kunna lida eller erfara välbefinnande som är intressant i detta sammanhang, eftersom det är de enda egenskaper som alla medvetna varelser (utan undantag) besitter och, fortsätter Singer:

Lider en varelse kan det aldrig vara moraliskt berättigat att vägra ta hänsyn till detta lidande. Vilken varelsens natur än är så kräver

jämlikhetsprincipen att dess lidande jämföras med samma lidande hos varje annan varelse ... Är varelsen oförmögen att lida eller känna välbehag eller lycka finns det inget att ta hänsyn till. Så gränsen för förmåga att känna (termen ska förstås som en praktisk om än inte helt rättvisande förkortning för förmåga att lida och/eller känna välbehag) är den enda försvarbara gränsen för hänsyn till andras intressen. Att dra denna gräns utifrån någon annan egenskap som intelligens eller rationalitet vore att dra den på ett godtyckligt sätt. Varför inte välja något annat kännetecken, som hudfärg?

Eftersom även icke-mänskliga djur är medvetna varelser med förmåga att lida och/eller erfara välbefinnande och därmed kapabla att hysa ett intresse (t ex att inte vilja känna fysisk smärta), bör även de omfattas av principen om lika hänsyn till intresse. Att förneka dem detta enbart för att de inte är människor, dvs medlemmar av den biologiska arten *Homo sapiens*, är en fullständigt godtycklig och moraliskt oacceptabel differentieringsgrund. Singers term för detta beteende är "speciesism" (artpartiskhet), dvs "... en fördom eller attityd av partiskhet till förmån för intressen hos medlemmar av den egna arten på bekostnad av de som tillhör andra arter".

En uppenbar konsekvens av denna uppfattning är att vi inte kan fortsätta att behandla icke-mänskliga djur på det sätt vi gör i dag, så

till vida vi vill undvika att hamna i moraliska absurditeter. Faktum är ju att spädbarn och gravt utvecklingsstörda människor står på en lägre nivå vad gäller intelligens och rationalitet än många icke-mänskliga djur utan att vi för den skull utsätter dem för plågsamma experiment eller föder upp dem under vidriga förhållanden i så kallade djurfabriker. Den ofrånkomliga slutsatsen blir alltså att en höjning av de icke-mänskliga djurens status är ett måste om vi vill bli betraktade som moraliska personer.

Så långt är allt gott och väl. Singer har genom en klar och, enligt min mening, övertygande argumentation lockat läsaren att antingen motsäga sina tidigare påståenden eller att erkänna sin artpartiska hållning. Frågan är bara om inte Singer själv, när han försöker gräva en grop åt andra faller däri. Jag vill inte gå så långt som till att påstå att han gör sig skyldig till ren artpartiskhet, men väl partiell sådan. Hur skall man annars tolka honom då han, trots tidigare tal om lika hänsyn till intressen, skriver att det inte är "godtyckligt att hävda att en varelse som är självmedveten, förmögen att tänka abstrakt, planera för framtiden, kommunicera på ett utvecklat sätt och så vidare har ett mer värdefullt liv än en varelse utan sådana förhållanden"? Personligen kan jag inte se att man kan tolka det på annat sätt än att Singer, när allt kommer omkring, ändå anser att vissa liv är

mer värdefulla än andra. Han diskriminerar visserligen inte på basis av arttillhörighet men väl på grund av medvetandenivå. Även om arttillhörighet inte är en moraliskt acceptabel differentieringsgrund så är, menar Singer, den avsevärda skillnad i själsförmögenheter som föreligger mellan en fullvuxen "normal människa och även de mest sofistikerade icke-mänskliga djuren det. Den slutsats man tvingas dra av detta är inte, som Singer vill göra gällande, att alla djur är lika, snarare att vissa djur (de självmedvetna och nästan uteslutande människor) är mer lika än andra (de "endast" medvetna och nästan uteslutande icke-mänskliga).

Det är detta jag menar då jag säger att Singer gör sig skyldig till partiell artpartiskhet. I ena stunden hävdar han att principen om lika hänsyn till intressen förbjuder oss att låta våra omdömen om andra varelsers intressen vila på något annat än just detta intresse, bara för att i nästa slå fast att de intressen som åtföljs av den oförtjänta egenskapen självmedvetande är mer värda än andra, enbart för att de är självmedvetna. Detta är i mina ögon ett klart avsteg från principen att man, i opartiskhetens namn, skall blunda för alla egenskaper hos en varelse utom just egenskapen att kunna hysa ett intresse. Självmedvetande är ju en lika godtycklig differentieringsgrund som egenskapen att vara man eller ljushyad människa.

Det torde vara evident att vi inte har någon *moralisk* rätt att behandla icke-mänskliga djur på det formliga naturvidriga sätt som sker i dag. Det faktum att vi ändå gör det grundar sig i stället på att vi – som de djur vi är – tar oss den rätt som den starke alltid tar sig på den svages bekostnad. Att en så initierad person som Peter Singer inte inser detta är för mig en gåta. Trots

denna kritik, som alltså inte gäller hans slutsatser utan huruvida de följer de premisser han redovisar, är det med stor glädje jag nu ser denna bok översatt till svenska. Förhoppningsvis kommer den i och med detta att nå en publik även utanför de fackfilosofiska kretsarna, ty den förtjänar verkligen – trots den svaghet jag pekat på – att läsas.

Richard Ohlsson

Filosofi från THALES

Våren 1993

Blandade anmärkningar

LUDWIG WITTGENSTEIN

Manipulerat liv

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

En Ingemar Hedenius bibliografi

ANN-MARI HENSCHEN-DAHLQUIST

FILOSOFIANTOLOGIN

En nyproducerad textsamling
– från Herakleitos till Foucault –
för filosofiundervisning på gymnasiet.
Redaktör: Jan Willner

NOTISER

¶ I min recension av Jörgen Hermanssons bok, *Spelteorins nytta – om rationalitet i vetenskap och politik*, i FT nr 4/92 råkade tyvärr följande figur falla bort:

		y_1	y_2
x	x_1	3	2
	x_2	4	1

Figuren föreställer en spelmatris för spelet *Chicken* och skulle ha återfunnits överst på sidan 46.

Christian Munthe

¶ Lars-Göran Johansson disputerade den 28 januari på en avhandling i teoretisk filosofi med titeln *Understanding Quantum Mechanics. A realist interpretation without hidden variables*, Stockholm Studies in Philosophy, 1992. Fakultetsopponent var Claes Åberg, Göteborg.

¶ På ICA bokförlag har utgivits *En introduktion till orientalisk mytologi*, redigerad av Clio Whittaker, medförfattare Liz Millner och Reishi Tayama. Boken innehåller en stor mängd vackra färgbilder.

¶ *Tankar om nobelpriset.*

De flesta filosofer anfäktas väl då och då av tvivel på filosofins nytta. Diskussioner av abstrakta paradoxer, problem med självreferens och liknande, har de någon betydelse utanför filosofernas krets? Vad har de stora filosoferna att komma med i jämförelse med det som nobelpristagarna i fysik, medicin och ekonomi presterat? 1992 var det lätt att svara: Viktiga problematiseringar av

förhastade slutsatser. Många sanningar blir absurditeter när de generaliseras. Det är sant att det är likgiltigt för SJ om jag eller du och några kompisar är fripassagerare, Men SJ kan inte existera om alla åker gratis. I filosofi och flera samhällsvetenskaper är detta ett sedan länge uppmärksammat förhållande. Men det tycks inte ha nått ända fram till de ekonomer som utser nobelpriset i ekonomi.

Det senaste nobelpriset i ekonomi gick till Gary Becker. Han fick det enligt den utsända kommuniken "för att ha vidgat tillämpningen av mikroekonomisk analys till att gälla ett brett område av individers beteenden och relationer, även utanför marknaden". I Beckers ansats ligger mer än vad som här sägs. Han hävdar i *The Economic Approach to Human Behaviour* att den mikroekonomiska analysen inte bara gäller ett "brett område" utan *allt* mänskligt handlande. Grundtanken i analysansatsen är att alla mänskliga handlingar är egoistiska och syftar till att maximera "en bestämd målfunktion". Alla är vi egoistiska i många situationer. Det är höjt över allt tvivel. Men en intressant fråga är om alla människor kan vara egoistiska i alla situationer. Och svaret har ideologiska implikationer. Om Becker har rätt skall vi kunna analysera både nobelprisutdelarnas ageranden och Beckers egna forskning utifrån Beckers synsätt. Låt mig skissera *A Treatise on the Nobel Committee*.

En vetenskapsakademi kan betraktas som ett litet familjeföretag med professorer som arbetare. Fabrikens förnämsta "basic good" är prisutdelningar. Priserna är varor på den akademiska bekräftelsemarknaden. På denna marknad råder snarare byteshandel än penningekonomi. Det är därför svårt att sätta exakta priser på Priserna. Men detta hindrar inte den grundläggande förståelsen av de bakom-

liggande mekanismerna. De som delar ut Priserna gör det i syfte att maximera en målfunktion, och målfunktionen är familjemedlemmarnas egna akademiska status. Nobelprisen i ekonomi, fysik, kemi och medicin delas inte, som många felaktigt tror, ut till dem som gjort betydande vetenskapliga upptäckter. Priserna delas ut till dem som det bäst gagnar professorerna själva att ge priset. Självklart blir det då så att de delas ut till forskare som ideologiskt ligger bäst i tiden.

Varför har Gary Becker arbetat ut och lagt fram sina teorier för den akademiska allmänheten? Om vi tar hans egna teorier på allvar kan han inte ha gjort det för att han tror han fångat sanningen om mänskligt beteende utan för att han, enkelt uttryckt, tjänar på det.

Alltså: Om Becker har rätt så har han skrivit sina böcker enbart för pengarnas och statusens skull, och han får nobelpriset enbart därför att de som delar ut priset tror att detta ger dem status och andra förmåner. Tror verkligen Becker och Nobelpriskommittéen på detta? Om de gör det frågar jag mig varför vi skall beundra Becker? Och om de inte gör det frågar jag mig varför Becker skall ha nobelpriset? Om Becker har rätt borde nobelprisen avskaffas, och följaktligen inte Becker ha något pris heller. Om Becker har fel borde han absolut inte ha något nobelpris. Självreferens kan vara problematisk.

Ingvar Johansson

¶ En metafysisk check-up har sitt pris. Trehundra kronor kostar det för en timmes konsultation i Marc Sautet's filosofimottagning i Paris. Han kallar det "cabinet philosophique" och tar sedan i maj emot på avtalad tid. I priset ingår vägledning i alla tänkbara livsåskådningsfrågor. Grundaren till mottagningen är i själva verket en av Frankrikes mest erkända Nietzsche-specialister och ser sig inte på något sätt som en konkurrent till psykiatrin.

– Inom filosofin tar man steget från sin egen navel till alla andras navlar. Man ger en kosmisk dimen-

sion på sin navel, säger Marc Sautet. Han anser att hans arbete går ut på att strukturera och bättre formulera de frågor som hans kunder ställer sig. En sorts diagnos helt enkelt. Därefter skriver han ut ett recept på någon passande filosof.

Den vanligaste metafysiska värken bland filosofens kunder artar sig oftast i frågan "Är mänskligheten fördömd?", och det effektivaste smärtstillande medlet uppges vara en grundlig läsning av Seneca och Cicero. Hjälper inte det så ingår ett glas whisky i priset för den andra konsultationen. *Magnus Falkehed,*

Paris

¶ I Dagens Nyheter den 29/9 1992 skriver idéhistorikern Kjell Jonsson a propos Niels Bohrs s k komplementaritetsprincip: "Alla skillnader är inte oförenliga. A och icke-A kan ibland vara olika perspektiv på en odelbar verklighet".

Jonsson pratar i nattmössan och Jonsson pratar inte i nattmössan. Är inte dessa perspektiv på en odelbar verklighet oförenliga? De är i alla fall logiskt oförenliga. Aristoteles redde ut den här nattmössan om A och icke-A för mer än 2000 år sedan. I Metafysiken redogör han utförligt för varför man *måste* prata i nattmössan så snart man tummar på kontradiktionsprincipen: Icke-(A och icke-A). Hans insikt är numera ett oomtvistat teorem i den elementära logiken. Borde inte denna princip vara välkänd och självklar för en idéhistoriker? Med den principen i bagaget skulle han ju slippa prata i nattmössan om motsägelser och komplementaritetsprincipen!

Hans Mathlein

¶ *Logik*

I ett TV-program i januari beskrevs hur forskare nu tror att man inom överskådlig framtid skall kunna framställa i det närmaste odödliga celler med genetisk manipulation. En forskare ansåg att man snart kommer att kunna behandla folk så att de kan leva i 200 000 år eller mer. När han fick frågan om hur han såg på de sociala och moraliska problem som detta skulle kunna medföra, svarade han ungefär så här: "Det enda logiska svaret på denna fråga är att någon annan får ta ansvar för eventuella oönskade konsekvenser som kan uppstå". Här ser man nyttan av logik.

¶ På bokförlaget Studentlitteratur har på senare tid bl a följande skrifter av filosofiskt intresse utgivits: Bo Hansson, *Etik, liv och hälsa*; Göran Sonesson, *Bildbetydelser – inledning till bildsemiotiken som vetenskap*; Trond Berg Eriksen och Knut Erik Tranøy, *Filosofi och vetenskap – från antiken till högmedeltiden*; Jeanette Emt och Göran Hermerén (utg), *Konst och filosofi – texter i estetik*; Bertil Mårtensson och Tore Nilstun, *Praktisk vetenskapsteori*.

¶ Förr i världen sade man "nu" när man menade *nu*, men nu – eller, rättare sagt, i nuläget – säger man "i nuläget". Det ligger då nära till hands att fråga sig om det finns ett eller flera nulägen. Den bestämda formen tyder på att det bara finns ett. Annars borde man ju säga "i det nuvarande nuläget" för att skilja det från andra, kommande eller förflutna, nulägen. Det är ju det man har trott vara själva vitsen med att använda ordet "nu". Men om det bara finns ett nuläge, så består alltså hela tiden av en enda tidpunkt, nämligen just nuläget. I så fall har historien inte bara tagit slut, den har

inte ens börjat. Kanske är detta (obs! presens) Zenons poäng: den flygande pilen befinner sig ständigt i nuläget. Eller skall man säga att nuläget är längre än en tidpunkt? Det spelar kanske ingen roll, för man får väl ändå förutsätta att nuläget inte är längre än att saker och ting förhåller sig på ett och endast ett sätt i nuläget. Ingen förändring kan alltså ske i nuläget, ty annars kunde något vara både sant och falskt i nuläget, vilket verkar omöjligt, för att inte säga outhärdligt. Så kanske har Parmenides ändå rätt: all rörelse är omöjlig.

¶ Bokförlaget Nya Doxa har startat en serie som kallas "Samtida filosofer". Den första boken i denna serie är Peter Gärdenfors *Blotta tanken*, 1992. Den innehåller femton uppsatser av Gärdenfors, av vilka fjorton tidigare varit publicerade delvis i engelsk version. Ämnen som behandlas är medvetandefilosofi, artificiell intelligens, begreppsbildning, evolutions-teori, sociala beslut, sannolikheter och bevisvärden, samt framtidsstudier.

¶ "I Taiwan och Kina har fångelser förvandlats till reservdelslager för transplantationsorgan. Man har bytt avrättningsmetod för att kunna använda transplantationsorgan från dödsdömda fångar". Detta meddelas i tidskriften *Amnesty Press* 7/92. I Taiwan krävs tydligen skriftligt medgivande från såväl fångarna själva som deras anhöriga, men i Kina tas organ ofta utan tillstånd från "donatorerna". Avrättade fångar bidrar enligt uppgift med nio av tio njurar för transplantation i Kina. I Hongkong finns minst en agentur för "transplantationsresor" till Kina.

Rent allmänt är det väl rimligt att anta att handeln med organ för transplantationer kommer att öka, samt att allt fler organ som saluförs kommer att ha nått marknaden på illegala eller moraliskt dubiösa sätt. Medicinska etiker har all anledning att uppmärksamma detta.

¶ Den store romanförfattaren James Joyce har ibland ansetts ha idéer som kommer i närheten av psykoanalysen. Själv var dock Joyce inte särskilt imponerad av den samtida psykoanalysens förgrundsgestalter. Han skriver t ex följande i ett brev den 24 juni 1921: "A batch of people in Zürich persuaded themselves that I was gradually going mad and actually endeavoured to induce me to enter a sanatorium where a certain Doctor Jung (the Swiss Tweedledum who is not to be confused with the Viennese Tweedledee, Dr Freud) amuses himself at the expense (in every sense of the word) of ladies and gentlemen who are troubled with bees in their bonnets".

¶ Joyce har ju för övrigt ofta ansetts vara en svår författare, och en ofantlig mängd forskningsarbete har också lagts ned för att, som det heter, öka vår "förståelse" av hans liv och verk. Detta var tydligen inte helt oavsiktligt från Joyces sida. Vid ett tillfälle sade han på tal om sin kanske mest kända bok, *Ulysses*: "I've put in so many enigmas and puzzles that it will keep the professors busy for centuries arguing over what I meant, and that's the only way of insuring one's immortality". Kanske har det också funnits filosofer som har kommit på samma lysande idé?

¶ På bokförlaget Daidalos i Göteborg har bl a följande böcker utgivits: Peter Kemp, *Lévinas – en introduktion*, 1992; Chandran Kukathas och Philip Pettit, *Rawls – en introduktion*, 1992; Peter Zudeick, *Djävulens bakdel – Ernst Blochs liv och verk*, 1992; Vincent Descombes, *Modern fransk filosofi 1933–1978*, 1988; Jean Jacques Rousseau, *Kulturen och människan*, 1992; Eva Lundgren–Gothlin, *Kön och existens – studier i Simone de Beauvoirs Le Deuxieme Sexe*; Simone de Beauvoir, *För en tvetydighetens moral*, 1992; Jan Bengtsson, *Den fenomenologiska rörelsen i Sverige*, 1991; Edmund Husserl, *Fenomenologins idé*, 1989; Edmund Husserl, *Cartesianska meditationer – en inledning till fenomenologin*, 1992; Charles Taylor, *Hegel och det moderna samhället*, 1991; G W F Hegel, *Förnuftet i historien*, 1987.

¶ Kanske är den av filosofer diskuterade "teletransporten" redan verklighet? I en port på Norrtullsgatan i Stockholm kan man se en tryckt skylt med orden: HISSEN TRASIG – ANVÄND PORTTELEFONEN.

¶ Moralen, det vill säga den reellt existerande moralen, förändras under tidernas lopp. Det kan man få en viss föreställning om när man begrundar följande pregnant scen ur Samuel Pepys berömda dagbok. Den 21 juni 1662 – alltså under den gamla goda tiden – skriver han:

”Eftersom jag av min hustru och pigorna fått höra klagomål över betjäntpojken, kallade jag upp honom och piskade honom med min piska till dess att jag inte kunde röra mig, och ändå kunde jag inte få honom att bekänna någon av de lögner som de beskyller honom för. Till slut tog jag åter itu med honom, eftersom jag inte hade lust

att låta honom avstå som segrare, och tog av honom blusen så att han bara hade skjortan på och piskade honom till dess han bekände att han hade druckit upp vasslan, vilket han nekat till, och plockat en nejlika, och framför allt att han lagt ljusstaken på golvet i sitt rum, vilket han förnekat under ett kvarts år. Jag får bekänna att det är något av det märkvärdigaste jag någonsin har träffat på att en så liten pojke som han kunde vara i stånd att att tåla hälften av vad han gjorde för att vidhålla en lögn. Jag tror att jag blir tvungen att avskeda honom. Så i säng, mycket trött i armen”.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Pär Segerdahl är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, Björn Petersson är lärare och doktorand i praktisk filosofi i Lund, Lars Bergström är professor i praktisk filosofi i Stockholm, David Andersson är skriftställare och bor i Göteborg, Torbjörn Tännsjö är docent i praktisk filosofi i Stockholm och Richard Ohlsson är bibliotekarie i Malmö

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.

MANUSKRIFT 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 skrivas 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 gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

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

För årg 1/1980 — 10/1989 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 11/1990 — 13/1992 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

