

FILOSOFISK TIDSKRIFT

2/95

MATS FURBERG

Grices värde­lära

PÄR SEGERDAHL

Metafysik och språkkritik

HANS ROSING

Vetenskapen och vardags­språket

PÄR SEGERDAHL

*Om svårigheten att kritiskt
betrakta sina egna övertygelser*

STAFFAN CARLSHAMRE

Filosofi och byråkrati

INNEHÅLL

<i>Grices värdeleära</i>	3
MATS FURBERG	
<i>Metafysik och språkkritik</i>	9
PÄR SEGERDAHL	
<i>Vetenskapen och vardagsspråket</i>	22
HANS ROSING	
<i>Om svårigheten att kritiskt betrakta sina egna övertygelser</i>	30
PÄR SEGERDAHL	
<i>Filosofi och byråkrati</i>	33
STAFFAN CARLSHAMRE	
<i>Recensioner</i>	37
ÅSA CARLSON om Seyla Benhabibs <i>Autonomi och gemenskap</i> BJÖRN ERIKSSON om Allan Gibbards <i>Wise Choices, Apt Feelings</i>	
<i>Notiser</i>	58

Filosofisk tidskrift nr 2 1995 årg 16. 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,
förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 08-717 94 86

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år,
pris 120 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1995

ISSN 0348-7482

MATS FURBERG

Grices värdelära

1915

Aarhus,

Odensgade 32

Herr Riksdagsman Hjalmar Branting.

Jag mottog idag en svensk tidning med utdrag ur en artikel om mig, som skall ha stått i den af Er redigerade "Tiden".

Jag hade icke trott att jag någonsin skulle komma i den situationen att jag till en man af Ert slag skulle skriva det bref jag idag skref.

Jag afsände icke detta bref. Men var god betrakta det som mottaget.

Högaktningsfullt
Vilhelm Ekelund

Detta brev är vår litteraturs praktexempel på konsten att förmedla något som varken utsägs eller logiskt innesluts i orden. Hur beskriva denna sorts insägning? Vilka förutsättningar vilar den på? Vilken är dess teknik?

Den filosof som har gjort mest för att röja upp detta område, den så kallade implikaturens, är Paul Grice (1913–1989), verksam i Oxford men från 1968 professor vid University of California. Som så många andra brittiska akademiker talade han hellre än skrev och diskuterade hellre än föreläste. Hade han inte inbjudits att ge föreläsningsserier vid främmande universitet, inbjudningar av den art man knappast tackar nej till men inte accepterar utan ett manuskript att hålla i handen – då hade ingen skrift av honom överskridit artikellängd. Hans kynne var systembyggarens, men han var för intelligent och för noggrann för att inte hämmas av insikten att varje konstruktivt steg behäftas med vådor,

inte en eller två utan många – samt av att ingen ända är på det myckna bokskrivandet.

Före sin död sammanställde han artiklar och föreläsningar till en bok, sokratiskt kallad *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass, 1989). Den innehåller bland annat just hans stora undersökning av implikatur, "Logic and Conversation". Titeln avslöjar att insägningarna han sysslar med inte är att fatta psykologiskt, socialpsykologiskt, sociologiskt eller dylikt. De är inte privata och inte heller klickartade; de har logikens hårdhet, är överkulturella, för alla förnuftiga varelser bjudande.

Volymen bjuder även på hans kända eller ökända försök att klargöra mening genom att utgå från att något är ett tecken *på* något och så arbeta sig fram till hur det kan bli till tecken *för* något. Mörka moln är tecken på regn och dina tårar tecken på din bedrövelse. Men utan stort skådespeleri kan du nyttja tårar eller låtsade tårar som tecken *för* sorg. Det sker i ett flerstegsförfarande som samtidigt är ett spel mellan dig och mig: du gör klart att du avser att jag ska inse att du har avsett att jag ska inse ... att dina tårar i denna situation inte är äkta. Ett resultat blir att tårarna förvandlas från tecken *på* sorg till tecken *för* sorg och därmed till en släkting till något språkligt. Och du och jag är här inte just du och just jag utan vilka förnuftiga varelser som helst i en viss typ av situation.

Hur många omgångar av avsikter om insikter om avsikter krävs för att tecken *på* ska bli tecken *för*? Det är omstritt. Antalet är dock tillräckligt för att även den abstraktionsvane ska få lätt svindel och undra över hur framkomlig denna väg är – alldeles bortsett från dubier om att språklig mening verkligen i nämnvärd grad är tecken för det ena eller det andra.

Grice hävdar inte att "betyder" i *Mörka moln betyder regn* är restlöst utbytbart mot *förebedar* men däremot i *Ordet "övermaga" betyder "omyndig" och inte "dumdryg"* restlöst kan ersättas av *är liktydigt med*. Då hade det varit en slump att man i båda fallen talar om betydelse, och så är det inte. Han säger inte heller att språklig mening kan "reduceras till" den andra betydelsen och alltså när det kommer till kritan inte är något annat än den. Grov "naturlig" betydelse övergår steg för steg till språklig i något som påminner om ofrom transsubstantiation. De tu blir långt ifrån ett men är nödvändigt förbundna: förhålligandet förhålligar just naturlig betydelse.

En del idéer i *The Way of Words* går igen i den posthuma *The Conception of Value* (Oxford 1991). Andra är i första läsningen oväntade, som att en gammal oxfordfilosof och kollega till Hare försvarar värdeobjektivism och filosofi som metafysiska företag. I nästa läsning knyter sig även dessa idéer till de meningsinriktade i den förra boken: de har förberetts där.

Den nya skriften har fått titeln av den föreläsningsserie som utgör dess huvudinnehåll. Resten är dels Grices försök att förtydliga sig, dels en föreläsning om metod i filosofisk psykologi, en föreläsning som redovisar förutsättningar för de tidigare resonemangen. Utgivaren Judith Baker har skrivit ett förord som i stort sett bara sammanfattar Grices åsikter, därtill i hans egna ord. Likväl är introduktionen välkommen. Ty de 140 sidor som följer är ursinnigt svår läsning.

Detta beror inte på stilistiska egenheter som hos Heidegger. Det beror inte heller på att läsaren förutsätts behärska dagens filosofi: de moderna tänkare som tas upp presenteras i texten. Det beror inte heller på att det krävs viss kunskap om Aristoteles, Hume och Kant, framför allt såpass att man ser vad som händer då den förste och den siste förenas i den "orättvist bortglömde filosofen Kantoteles". Nej, storbesväret är att Grice vid 75 års ålder har tänkt så mycket och skrivit så lite och nu vill uträtta enorma ting på litet område. Uppslagen är många fler än utförandena, och de är så fantasieggande att boken borde bli en guldgruva – men blott för fackfolk. (Detta är en förhoppning. Litteraturvetare, teologer, sociologer osv har ju Wittgenstein på nattduksbordet utan att begripa två ord i följd av honom; böckerna blir stöd för sottiser som har blott associativt samband med enstaka ord i texten. Grices glanslösa stil borde bespara honom den olyckan. Men vem vet?)

The Conception of Value för fram två huvudidéer. Den ena är den på ytan tämligen traditionella att värden finns, att somliga av dem är objektiva samt att om inget av dem vore absolut så skulle vi aldrig med anspråk på giltighet kunna fälla ens så vardagliga värdeomdömen som dem om hur väl eller illa något fungerar eller tjänar ett visst syfte.

Välgrundade invändningar finns mot snart sagt vart led i denna första idé. Grice vet det och gör ett motdrag: Hume (liksom för övrigt Hägerström mer än hundra år senare) har rätt i att värden börjar sina liv i mänskossjälen. Vi projicerar våra välbefinnanden och obehag på omgivningen (tänk på de dagar då skosnörena jäklas och nycklarna

hånskrattande slinker oss ur fingrarna!) Ungefär som i meningsfrågor lär vi oss dock en serie inbäddningar som förvandlar obehagsupplevelsen till upplevelsen av något, nämligen något ont, samt lösgör det onda från våra attityder och gör det till något självständigt existerande, ett eget värde. Att detta värde är objektivt betyder bland annat att det inte utan förlust kan återgå till obehagsupplevelser och andra subjektiva tillstånd, lika lite som språklig mening kan reduceras till tecken på något eller implikatur omvandlas till skribentens eller läsarens privata associationer.

Åtskilligt motstånd mot denna idé beror enligt Grice på sammanblandningar av skilda betydelse av "objektiv" och "absolut". Men han tror inte att en utredning räcker. Nästa stora idé är därför att hala upp den första på metafysikens klippa.

Inte heller denna andra idé kan beskyllas för nymodighet – förrän i detaljerna. Då visar sig metafysiken ifråga *inte* ha någon närliggande förbindelse med ontologi, *inte* anlita mystiska kunskapsorgan som intuition och *inte* ha en religiös bevekelsegrund. Inte heller gör den anspråk på att deklarerar vad som måste vara fallet. Den trevar sig fram, ideligt jämförande och jämkande.

Vad är den då? Som vanligt utgår Grice från en gängse föreställning: anta att det finns ett X som legitimerar all rationell undersökning och som är ett och detsamma i samtliga legitimeringar! X är i så fall vad metafysikern studerar. Metafysik är att ange och berättiga de idéer och det material som måste förutsättas av varje möjlig teori, vad denna än handlar om.

Detta sätt att bestämma metafysik har ett komplement. Detta tar Grice fasta på. Han undrar varför vi fascinerar av tanken på en sådan "teoriteori". Varför bryr vi oss om huruvida en förståelse är rationellt grundad, huruvida en åsikt verkligen är kunskap, huruvida våra frågor och metoder står sig vid kritisk prövning? Wittgenstein skulle avvisa de frågorna: vi är så funtade att vi bryr oss, punkt. Grice söker svar. Dessa upplyser inte om sakförhållanden. Fakta kan inte stilla dem, ty de handlar om värden. Vad är det för värde i att tillvaron är som den är? Vad värde har förståelse och kunskap? Att berättiga anspråk på dem – är det överhuvud något värde i det? Varför inte ge god dag i legitimation?

Ett komplicerat men knappast svårbegripligt resonemang går ut på att om det legitimerande X saknar värde samt är av absolut art, så

följer att det inte heller är värde i att veta vad man kan göra åt till exempel denna cancersvulst eller i att förstå varför en god vän är så nedslagen eller i att ha goda grunder för åsikten att det verkligen är fråga om kunskap eller förståelse: X är ju det som legitimerar *varje* undersökning med anspråk på att vara rationell. Men är överhuvud något säkert i värdefrågor, måtte det väl vara att det finns mångahanda värden i kunskaper om cancerbehandling eller förståelse av depression! Alltså *har* X värde, ett absolut värde. Grices projekt är att göra reda för detta absoluta värdes natur.

All metafysik måste överskrida det vi nu vet och det vi nu erfar (Derridas prat om "närvarometafysik" är just prat). Men sådana överskridanden gör även varje vetenskaplig hypotes värd namnet. För Grice skiljer sig att mer eller mindre vetenskapligt "hypotetisera" från att mer eller mindre metafysiskt "hypostasera" huvudsakligen i att uppställaren av en hypotes inte behöver ange rutiner för dess prövning; det måste däremot den hypotaserande. Metafysisk verksamhet är och måste till yttermera visso vara *mer* disciplinerad än den vetenskapliga!

Uppgiften är att ur vardagens gillanden och ogillanden konstruera en värdemetafysik eller värdehypostas – inte upptäcka utan konstruera. Detta ska ske i en serie noggrant bestämda steg och operationer. I *The Conception of Value* stannar konstruktionen vid ett program, mer – tror jag – för att tiden rann ut än för att förmågan tröt. Framför det programmet gör jag halt och lämnar läsning och grubbel åt dig, med ett tillrop:

Bli inte förskräckt (eller, om du har den läggningen, påtänd) av operationernas braskande namn! De står för rätt alldagliga ting. Grices eget typexempel på det som trumpetats ut som "metafysisk transsubstantiation" är opedagogiskt, men utgivarens är följande: tänk dig en hund som råkar ha både förmåga och lust att valla får! En herde utnyttjar de egenskaperna. För honom blir hunden efterhand en varelse som har tagit till uppgift att valla. Han förmänskligar dithän att han tycker sig ha en medarbetare att tala till och kanske tala med, att prisa och klandra och engagera sig i på sätt han aldrig skulle med andra hundar. Den så kallade metafysiska transsubstantiationen förändrar inte hunden; den förändrar herden eller hans sätt att se hunden, behandla den, umgås med den. Han omfördelar gamla kända egenskaper så att det i detta djurs natur kommer att ingå att vara vallhund, arbetskamrat, kanske vän.

Om metafysik är läran om tillvarons innersta väsen, är metafysisk transsubstantiation en operation som förändrar vår *uppfattning* om vad ett inre väsen är. Förändringen har stora inslag av värden. Dessa är inte främst estetiska; de har med varseblivning, praxis och handlingsliv att skaffa. Detsamma gäller övriga operationer.

Börjar Grices anspelning på Kantoteles bli begriplig? Syns förbindelsen med lärorna om implikatur och om mening? Så intrikat brukar filosofiska tankar hänga samman. Att avlägsna de banden – vilket populariseringar måste – är att förvandla filosofi till idé- och lärdomshistoria. Och *den* transsubstantiationen är mumifieringens.

PÄR SEGERDAHL

Metafysik och språkkritik

1. Kommentarer till Rosing

Uppenbarligen har min artikel "Filosofi, vetenskap och språk" (FT 1/93) inte bara intresserat, utan också oroat Hans Rosing tillräckligt för att skriva en "mycket kritisk" artikel i FT 4/93.

Jag utgår ifrån att Rosings försök att jämföra mina tankar med den logiska empirismens idéer är ett uttryck för en uppriktig vilja att relatera min artikel till en välkänd och viktig strömning i 1900-talets filosofi, och att han på den vägen önskar nå en bättre förståelse av innehållet i artikeln. Men när Rosing uppmanar mig att utreda skillnaderna mellan min artikel och den logiska empirismen, måste jag protestera att en sådan jämförelse helt skulle omintetgöra det värde som min artikel eventuellt kan ha. Ett av de viktigaste motiven bakom min artikel var nämligen att finna en helt ny utgångspunkt för bedömningen av välkända filosofiska tankegångar. I termer av någon redan etablerad filosofisk inriktning kan artikeln enbart *missförstås*: Den kan inte klargöras genom att placeras in bland gängse filosofiska ismer, eftersom den *omvärderar* dessa inriktningars natur. När jag nu vill förklara innehållet i min tidigare artikel, måste jag alltså utgå från artikeln själv, snarare än från de tänkesätt vars *meningsfullhet* jag där ifrågasätter. I annat fall skulle naturligtvis det språkkritiska momentet i min artikel gå förlorat i samma nonsens som jag där försöker uppdaga! Först måste jag dock påpeka ett missförstånd och två oklara punkter i Rosings artikel.

Rosing invänder inte mot att jag använder en språkbruksundersökande metod i filosofin, men hävdar att det centrala innehållet i min artikel inte alls består i undersökningar av språkbruk, utan i att jag framkastar en mängd mer eller mindre spekulativa filosofiska teser (s 37). Närmare bestämt hävdar Rosing att min artikel slutar med

”ytterst märkliga och kontroversiella ärkemetafysiska läror” om ”verklighetens och vetenskapens sanna väsen” (s 39). För att demonstrera detta citerar han ett antal passager ur min artikel som, tagna ur sitt sammanhang, onekligen har en metafysisk klang, och detta blir, som jag uppfattar det, en av Rosings huvudinvändningar mot min artikel.

Invändningen är emellertid en invändning mot något som inte förekommer i min artikel. I de passager som Rosing citerar använder jag visserligen metafysiska uttryckssätt, men inte i syfte att uttrycka en metafysik, utan för att sammanfatta min kritik av en realistisk tolkning av vetenskapen i *denna realistiska metafysiks egna termer* – ungefär som man kan hålla upp tegelstenarna från en raserad byggnad för att slutgiltigt konstatera: ”Titta, huset har rasat!”. Rosings fråga hur i all världen man från en undersökning av olika språkbruk kan komma till en *metafysik*, borde därför snarare vara: ”Hur kan en undersökning av språkbruk mynna ut i en *kritik* av metafysiken?”.

Det var just den frågan jag försökte besvara i min artikel. Syftet bakom artikeln var framförallt pedagogiskt. Jag ville ge ett enkelt och slående exempel på hur man kan upplösa ett filosofiskt eller metafysiskt problem genom språkliga iakttagelser. Av denna anledning var det väsentligt att välja ett fräscht problem. Ett redan känt och diskuterat filosofiskt problem skulle ha den nackdelen, att läsaren kanske var alltför bunden vid en bestämd uppfattning för att kunna betrakta exemplet fördomsfritt. Det var också väsentligt att det inte var alltför svårt att ana de språkliga missförstånd som problemet byggde på. Ett mycket invecklat problem skulle göra det svårt att se *hur* problemet blivit löst, och det var just *hur* filosofiska problem kan bli lösta, som jag ville demonstrera. Av pedagogiska skäl konstruerade jag alltså ett filosofiskt problem som utgör ett gränsfall mellan *uppenbart* och *fördolt* nonsens, för att enkelt kunna demonstrera hur en språkkritisk undersökning löser filosofiska problem.

Nu är det så att Rosing inte alls är överens med mig om att jag *lyckas* lösa mitt problem. Denna oenighet med mig lyckas däremot Rosing att uttrycka på åtminstone fyra olika sätt:

- (1) Författaren ger en pseudolösning på sitt konstruerade pseudo-problem.
- (2) Lösningen är uppenbarligen baserad på ett missförstånd av det akustiska språkbruket.

- (3) Det verkar som om han skulle ha missförstått användningen av Fourieranalysen.
- (4) Det verkar sålunda som om Segerdahl skulle ha missförstått det akustiska språkbruket på ett sådant sätt att hans pseudolösning av sitt konstruerade pseudoproblem förefaller rimlig.

Varken före, efter, eller mellan dessa variationer på samma tema förkommer några försök att förklara *vari* mitt missförstånd av det akustiska språkbruket skulle bestå. Rosing framför således en helt grundlös anklagelse mot min artikel, en *insinuation* som i sin tur, om den är riktig, innebär att jag inte lyckas med det som var själva syftet med artikeln, nämligen att visa hur man kan angripa metafysiken genom en språkkritisk undersökning.

Detta gör att jag hamnar i en något underlig situation. Jag måste på något sätt bemöta Rosings anklagelse, men eftersom denna anklagelse snarare upprepas än preciseras, så är det oklart vad det är som jag egentligen ska bemöta. Till sist är det tema som Rosing varierar inget annat än "Segerdahl misslyckas", och mot en så allmän anklagelse kan jag knappast försvara mig annat än genom att, helt enkelt, återgå till min tidigare artikel och tydligare visa att min lösning på problemet är riktig.

Först måste dock ytterligare en oklarhet i Rosings artikel påtalas. Rosing tycks ibland enig med mig om att undersökningar av vårt språk har en kritisk roll att spela i filosofin: "Det borde i dag, efter de logiska empiristernas och Wittgensteins insatser, vara klart att felanvändning av ord kan leda till pseudoproblem" (s 37). Lite senare tilldelar dock Rosing denna metod en mer blygsam roll: "På sin höjd kan det [ett studium av språkbruket] hjälpa oss att förstå vilka trosuppfattningar och teorier om verkligheten en viss grupp har" (s 39). Det är då oklart om Rosing menar att den språkbruksundersökande filosofins roll inskränks till att *identifiera* och *klargöra* olika trosuppfattningar, världsbilder och teorier om verkligheten, eller om dess roll är att *förstöra* vår tilltro till dessa försök att intellektuellt överblicka vår tillvaro.

I min tidigare artikel försökte jag visa att undersökningar av vårt språkbruk kan fylla denna mer radikala roll att kritiskt bearbeta vår tilltro till, inte bara traditionella metafysiska tänkesätt, utan också vår moderna vetenskapliga världsbild. I denna artikel vill jag ytterligare

klargöra denna likhet mellan traditionell metafysik och modern vetenskapstro, och jag vill visa att en språkkritisk undersökning kan ha lika allvarliga konsekvenser för dem båda, eftersom de bygger på likartade språkliga missförstånd. På så vis vill jag också visa att en språkkritisk undersökning av metafysiska tänkesätt inte förutsätter någon *menings-teori*, som Rosing hävdar (s 39), men däremot att *viljan att ifrågasätta och ompröva* invanda trosföreställningar är starkare än viljan att fortsätta tro.

2. Kommentarer till min tidigare artikel

Problemexemplet i min tidigare artikel härstammade från den akustiska satsen

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

Denna sats anger grundformen för en akustisk tonanalys. Satsen kan dock *ge upphov* till ett filosofiskt, eller metafysiskt, eller pseudovetenskapligt problem:

En flöjtton är ju en enda odelbar ton; hur skulle den kunna bestå av flera simultana toner? När man hör en musiker blåsa en ton på sin flöjt, så låter det ju inte som om flera musiker samtidigt blåste olika toner!

Detta problem kan leda till olika lösningsförsök:

Kanske kan man tänka sig att vi undermedvetet uppfattar alla dessa simultana toner, eller att örat på något sätt blandar ihop dem så att resultatet blir en enda upplevelse. Eller kanske att hjärnan har en komponent som skapar enkla tonupplevelser av det tonkomplex som bygger upp ljudet från en flöjt.

Nu börjar ett bestämt filosofiskt språkbruk kristalliseras ut, och även leda till bestämda filosofiska teser:

Man kan alltså förklara varför samma ton, spelad på olika instrument, låter olika, har olika klang. Ljudet från en flöjt har helt enkelt en annan tonstruktur än ljudet från en fiol, även om grundtonen är densamma. Men det måste ju gälla alla ljud vi dagligen hör. 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 enda frekvens, den måste väl ha en sådan där iskallt pipande 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 i en varm röst. Ingen hör dem, ändå måste de vara de enda toner som egentligen existerar, eftersom alla de ljud vi hör är uppbyggda av dem!

Vårt resonemang har lett fram till ett tonbegrepp med vissa likheter till det substans- eller tingbegrepp som diskuteras hos Sokrates, och som hävdats i olika former av atomistisk filosofi, inklusive hos den tidige Wittgenstein. Resonemanget har dessutom slutat i ett välbekant klingande *förnekande* av realiteten hos hörda ljud, ett förnekande som kan beskrivas i termer av den filosofiska distinktionen mellan "appearance" och "reality", eller mellan "sekundära" och "primära" kvaliteter.

Här skulle somliga invända, liksom Rosing (s 40), att det knappast finns någon som skulle ta detta konstruerade problem och resonemang på allvar, medan andra skulle invända att problemet i själva verket är ett vetenskapligt problem, närmare bestämt ett akustisk-fysiologiskt eller ett akustisk-psykologiskt problem. Till den första invändningen kan jag bara svara vad jag sagt tidigare, nämligen jag av pedagogiska skäl valt ett exempel som utgör ett *gränsfall* mellan uppenbart och fördolt nonsens. Den andra invändningen kräver mig dock på ett förtydligande. Det är ett fullt meningsfullt vetenskapligt projekt att undersöka exempelvis sambandet mellan akustisk tonstruktur och upplevd tonkvalitet. Men ovanstående resonemang är *inte* ett försök att uttrycka en sådan problemställning, något som blir tydligt om vi skriver om resonemanget i för filosofer mer familjära termer:

1. *Problem*: Hur kan något enhetligt och enkelt (en flöjtton) vara något sammansatt av en mångfald?
2. *Lösning*: Människoanden har den syntetiska förmågan att skapa enhet i en mångfald.
3. *Dualistisk tes*: Världen har en substans av enkla ting som skiljer sig från företeelsevärldens (sinnevärldens) ting.

Vi kan också uttrycka punkt två i mer modern filosofisk språkdräkt: "Perceptionen av ett ljud involverar en kognitiv funktion som ger ett

enhetligt output till en mängd separata och simultana input”.

Problemet är alltså ett gränsfall till ett metafysiskt problem, men knappast ett gränsfall till ett vetenskapligt problem. Därmed kan vi övergå till den för oss centrala frågan: Kan ett metafysiskt problem behandlas från språklig synvinkel? Kan en språkkritisk undersökning ha konsekvenser för det problem vi beskrivit? Låt oss se!

Låt oss börja med ett konkret fall: En människa läser den akustiska satsen (kanske i en akustikbok), och börjar sedan att bilda *egna* satser (kanske i en anteckningsbok) som uttryck för sin undran, sedan för sina lösningsförsök, och slutligen som uttryck för sina teser om ljudens natur. Hur konstrueras dessa satser?

Han börjar att skriva: ”Hur kan enkla och enhetliga ljud vara sammansatta?”. Sedan skriver han: ”Kanske att hjärnan kan omforma något komplext till en enkel upplevelse”. Och avslutningsvis skriver han: ”Min ljudupplevelse är en illusion, eftersom den inte innehåller den mångfald av enkla toner som bygger upp ett ljud!”. Hur kunde läsandet av den akustiska satsen leda till en sådan serie häpnadsväckande satser? Därför att redan den akustiska satsen var häpnadsväckande?

Uppenbarligen finner den undrande människan den akustiska satsen häpnadsväckande. Men för att kunna finna den häpnadsväckande måste han spontant ha läst den på något sätt, han måste spontant ha uppfattat dess innehåll på något sätt. Hur? Att döma av hans första anteckningar, har han försökt att återkalla i sitt minne hur en ren flöjtton låter. Sedan har han förundrats över att den akustiska satsen tycks hävda att denna ton innehåller mängder av andra toner som han inte kan höra, men som han på något sätt anser att han borde kunna höra, eftersom satsen tycks säga att de faktiskt finns där. Kanske försöker han nu att lyssna lite mer uppmärksamt på olika ljud omkring sig, för att höra om han möjligen kan urskilja en struktur hos dessa ljud. Detta ”experiment” är föranlett av hans läsning av den akustiska satsen, som tycks hävda en sådan struktur. Han märker kanske att vissa ljud låter ”tjockare” än andra ljud, och drar slutsatsen att dessa ljud är uppbyggda av en mer spridd serie av enkla toner. Men detta kan på sin höjd vara en akustisk-psykologisk *hypotes* som måste undersökas i ett akustiskt laboratorium. För hur tjockt ljudet än låter, så är det det ljud han hör ändå enkelt och ostrukturerat, och han kan därför själv inte konstatera en sådan korrelation. Han finner sig slutligen tvingad att dra

slutsatsen att örat, eller hjärnan, eller människoanden, omvandlar en mångfald ljud till en enhetlig ljudupplevelse, och att hans egna ljudupplevelser därför kan betraktas som en sorts illusioner. Han fascineras kanske också av akustiken, som nu tycks ha kringgått denna begränsning hos det mänskliga hörselsinnet.

Nu har vi givit en fylligare beskrivning av problemet som jag tror är psykologiskt träffande: Så skulle en människa mycket väl kunna tänka. Men vi har ännu inte påvisat några språkliga missförstånd i resonemanget.

Efter att ha läst den akustiska satsen antar den undrande människan att ljudet från en flöjt på något sätt består av små ohörbara pipljud. Vad föranleder honom att vilja uttrycka sig så? Kanske vill han säga att den akustiska satsen faktiskt *säger* det: "Det står ju att flöjtljudet är uppbyggt av ett antal enkla toner!". Här *upprepar* han satsen, men har han därför givit en beskrivning av satsens betydelse? Låt oss fråga honom: Vad menar du med att säga att ljudet är uppbyggt av enkla toner? "Tja, ljudet *består av* dessa toner, ljudet är så att säga en *komplexitet*, en *struktur* av toner som i sin tur inte består av andra toner". Nu *parafraserar* han satsen! Men antag att den ursprungliga akustiska satsen byttes ut mot någon av dessa parafraser: De skulle kunna ge upphov till *samma* undran, och besvarar därför inte vår fråga.

Om den undrande ville, skulle han kunna utveckla sina parafraser till en tankebyggnad liknande den vi finner i Ludwig Wittgensteins *Tractatus*. Denna tankebyggnad skulle kanske uttryckas i teser av följande typ:

1. Ett ljud är ett komplex av elementarteroner.
- 1.1 Bara om det komplexa, kan vi säga att det har en uppbyggnad.
- 1.2 Ljudets karaktär är en funktion av dess uppbyggnad.
- 1.23 Elementartonen saknar uppbyggnad, ty om den hade en uppbyggnad skulle den akustiska analysen sakna slut, och inget ljud skulle ha en bestämd karaktär.

I stället för att undra över sin undran, skulle den undrande upphöja sin undran till ett metafysiskt system som ger honom ett intryck av *oantastlighet*. Här skulle de parafraser han först ger på måfå, ordnas till en sinnrik konstruktion som tycks ge ett svar på varje fråga. Ord som "ljud", "elementarton", "enkel", "komplex", "uppbyggnad", "karaktär" osv skulle en gång för alla relateras till varandra i en struk-

tur eller ordkalkyl som tycks vara klarheten själv!

Nu ställs vår fråga verkligen på sin spets: Kan en språklig undersökning ha konsekvenser, inte bara för det ursprungliga undrandet, utan också för detta genomtänkta metafysiska system? Kan vi förstöra systemet genom att påpeka att ordet "uppbyggd", eller ordet "ljud", används så och så under de och de omständigheterna?

Vi har inget att invända mot de förbindelser som slås inom systemet mellan ord som "uppbyggd" och "komplex". Vem vill väl invända mot att vi om komplexa ting säger att de har en uppbyggnad? Men dessa *formella* förbindelser flyger högt över de drag i vårt språk som en språkkritisk undersökning (i den *senare* Wittgensteins anda) skulle ta fasta på.

Antag att jag plötsligt och utan förvarning sa "Berget har öppnats"! Förstår du mig? Satsen är skriven på svenska, och om du ville kunde du utveckla de språkliga associationer som satsen ger upphov till, genom att parafrasera den:

Uttrycket "har öppnats" är en verbform som uttrycker att en handling har utförts. Hela satsen uttrycker vidare att denna handling utförts på ett berg. Vilken handling är det som utförts? Handlingen består i att *öppna* berget: Man måste på något sätt ha undanskaffat bergmaterial så att berget blivit tillgängligt.

Vad har du uppnått genom att ge parafrasen "Handlingen att undanskaffa bergmaterial har utförts så att berget blivit tillgängligt"? Du har lyckats etablera vissa relationer mellan orden "öppna", "handling", "undanskaffa" och "tillgänglig" i det svenska språket. Jag vill kalla dessa relationer *formella* eller *ytgrammatiska*, och med det menar jag att dessa relationer är identiska även i fall som skiljer sig från varandra i det mycket konkreta avseende som jag nu vill fästa läsarens uppmärksamhet på.

Parafrasen är *obestämd* på en väsentlig punkt, ty vilken form av undanskaffande av bergmaterial är det fråga om? Problemet är att vi kan tänka oss en hel serie alternativ. Om satsen introducerats av tunnelbyggare, kunde vi tänka oss att det som i parafrasen allmänt benämns som ett undanskaffande av bergmaterial refererar till den *sista* sprängningen, som orsakar ett hål genom berget; ungefär som när man öppnar en dörr mellan två rum. Om satsen introducerats av gruvarbetare, kunde vi tänka oss att öppnandet utförs genom den spräng-

ning som blottlägger malmfyndigheten; ungefär som när man öppnar en syltburk. Om satsen introducerats av geologer, kunde vi tänka oss att öppnandet utförs genom den sprängning som blottlägger det nakna berget; ungefär som när en läkare öppnar ett sår.

Om *alla* dessa tre fall kan vi med visst fog säga att "handlingen att undanskaffa bergmaterial utförs för att göra berget tillgängligt". Parafrasen redogör således inte för vad som *skiljer* de tre fallen från varandra: Den svävar högt över de olika fallen.

Vad betyder det att *förstå* satsen "Bergets har öppnats"? Om vi med "förståelse" menar förmågan att utveckla satsens ytgrammatiska spänningsfält i svenskan till en eller flera parafrafer, så förstod du satsen så fort du lyckades parafrasera den. Om vi med "förståelse" däremot menar kunskap om satsens *konkreta användning*, så förstår du inte satsen förrän du fått lära dig något så enkelt och trivialt som att man råkar säga att ett berg är öppet när man, exempelvis, blottlagt malmfyndigheten. Den första förståelsen kan du uppnå på egen hand i fåtöljen. Den andra förståelsen, däremot, förutsätter att du *tar reda på hur det råkar förhålla sig med satsens användning*: Du måste sätta fötterna på jorden.

Jag förnekar alltså inte den första formen av förståelse, men jag vill framhäva att denna förståelse är av ett helt annat slag än den förståelse som är involverad i vår praktiska användning av språket. Parafrasen leder dig ingen vart, om du exempelvis vill förstå en gruvarbetare som säger till dig att berget har öppnats.

Det är denna *formella* förståelse av satsen "Ljudet från en flöjt är uppbyggt av flera enkla toner" som orsakar vår metafysiska undran över hur en skön flöjtton kan vara uppbyggd av iskalla pippljud. Denna förståelse kan betraktas som en ytgrammatisk schematisering av omgivningarna kring ordet "uppbyggd" i det svenska språket. Enligt detta allmänna schema har varje uppbyggt ting ett antal *delar* som kan *särskiljas* var och en för sig: *Där* är stolens rygg, *där* är dess sits, och *där* är stolens ben. Vi för in den akustiska satsen under detta schema – och undrar: *Var* är delarna? *Var* är de enkla tonerna?

Schemat leder oss till vad som kan se ut som ett experiment: Vi lyssnar uppmärksamt på ljudet från en flöjt: Finns där något som kunde kallas "beståndsdelar"? Finns där något som kunde kallas "struktur"? Kort sagt: Utgör ljudet från en flöjt en *instans* av vårt grammatiska schema för ordet "uppbyggd"?

När vi inte lyckas förknippa schemat med ljudet från en flöjt, eftersom vårt experiment ger ett negativt resultat, tillämpar vi schemat *ändå*: Vi *postulerar* existensen av beståndsdelar, nämligen de enkla tonerna. Men detta postulat, som schemat motiverade, ger oss ännu ett problem: Varför hör vi inte tonerna? De finns där (det har vi postulerat), men de hörs inte: Hur är det möjligt?

För att lösa problemet inför vi nya grammatiska scheman, såsom schemat för "omvandling" (eller "syntes", "tolkning"): Om något "omvandlas", så blir det "något annat" än vad det var innan det omvandlades. Med detta schema i händerna försöker vi få pusslet att gå ihop: Vi placerar helt enkelt in detta nya schema *mellan* ljudets betåndsdelar och vår upplevelse av ljudet. Alltså: Ljudet består av en mångfald enkla toner, men *omvandlas* på någon omvandlingsplats (örat, hjärnan, anden) till något enhetligt.

Jag har inget att invända mot dessa scheman: De är ett uttryck för ytgrammatiska relationer i vårt språk mellan ord som "uppbyggd" och "beståndsdel", eller mellan uttryck som "omvandling" och "något annat". Men nu börjar vi ana att de kan leda oss vilse, genom att vi på olika sätt kombinerar dem som om vi försökte lösa ett pussel! Och när vi väl löst vårt pussel, så faller genast *andra* pusselbitar på plats, såsom schemat för ordet "illusion": En illusion är en uppfattning som inte motsvaras av något verkligt objekt. Resultatet av att placera in också denna pusselbit blir naturligtvis satsen: "Min ljudupplevelse är en illusion". Det verkliga objektet är ju sammansatt, inte enkelt som det ljud jag hör. Schemat faller på plats som en slutsats, som ett "alltså".

På detta vis kan ytgrammatiska scheman modifieras och kombineras, för att sammantaget ge upphov till metafysik; filosofiska teorier, teser, begrepp, argument osv. Filosofins allmängiltighet bygger på vårt språks ytgrammatiska allmängiltighet.

Jag har nu visat hur de satser som den undrande människan skriver ned i sin anteckningsbok konstrueras. Men om de nu konstrueras genom att kombinera grammatiska scheman som återspeglar *faktiska* relationer mellan orden i vårt språk, hur kan de då leda vilse? Vari består de språkliga missförstånd jag hävdar döljer sig här?

Det stämmer att ett uppbyggt ting har beståndsdelar; det stämmer att om något omvandlas så blir det något annat; och det stämmer att ett öppnande innebär att något bortskaffas för att göra något tillgängligt. (Låter det inte "sokratiskt"!?) Så var är felet?

Om en gruvarbetare talar om för dig att berget har öppnats, skulle du då svara "Åhå, ni har undanskaffat bergmaterial för att göra berget tillgängligt"? Kanske om du inte visste vad han talade om! Och om arbetaren svarar "Ja, jo, det kan man väl säga", menar han då att det stämmer att man undanskaffat bergmaterial *i största allmänhet* för att göra berget tillgängligt *i största allmänhet*, eftersom man *instansierat* denna *allmänna* handling genom att forsla bort det bergmaterial som hindrade malmbrytningen? Kanske om han ville driva med din okunnighet. Om han håller med dig, så betyder det antagligen att han ger dina ord samma *konkreta* användning som han ger orden "Berget har öppnats".

Det fel jag talar om, hänger samman med att betrakta en sats som har en konkret användning i något mänskligt sammanhang, som en *instans* av ett grammatiskt schema. Som om människan talade med ett slags dubbelhet: Som om hennes ord var konkreta och bundna till den situation där de används, *samtidigt* som de skulle säga något "i största allmänhet".

Den undrande läser den akustiska satsen som om den först och främst sa något i största allmänhet: "Satsen betyder att ljudet är uppbyggt av enkla toner, dvs. de enkla tonerna är ett slags beståndsdelar till ljudet, och ljudet har därmed en struktur". Om han var student i akustik, skulle han med denna parafra (eller association) knappast övertyga sin lärare om att han läst kursboken ordentligt och deltagit i laborationerna. Han skulle tvärtom dra sin lärares miss-tänksamhet till sig, eftersom han konsekvent säger bara vad *vem som helst som kan svenska kan säga*.

Hade han läst kursboken och deltagit i laborationerna, hade han lärt sig att man med en mikrofon kan detektera den störning i luften som en flöjt orsakar, representera denna störning matematiskt som en våg, och sedan tillämpa en matematisk teknik, Fourieranalys, på denna representation. Han hade vidare lärt sig att Fourieranalysen representerar den ursprungliga vågen som en serie sinusvågor. Slutligen hade han lärt sig akustikens *terminologi*: Han hade lärt sig att man inom akustiken kallar dessa sinusvågor "sinustoner", och han hade lärt sig att man, när man utfört hela detta arbete, säger att man har "analyserat flöjtljudets akustiska uppbyggnad".

Att identifiera flöjtljudets beståndsdelar består alltså i att utföra detta arbete i ett akustiskt laboratorium. Det grammatiska schemat

”något uppbyggt har beståndsdelar” – däremot – ledde oss att leta efter flöjt ljudets beståndsdelar där de *ej* stod att finna; i vår upplevelse av en flöjtton. När vi inte fann dem, postulerade vi deras existens som ett komplex av pipljud som vår hjärna omvandlade till något enkelt.

Nu ser vi att de beståndsdelar som akustiken talar om, för det första är beståndsdelar i en *matematisk representation* av flöjt ljudet, för det andra är beståndsdelar i en mening som förutsätter den matematiska tekniken Fourieranalys. Den terminologi som akustiken etablerat för att tala om dessa representationer återspeglar inte dessa representationstekniker, utan anknyter till vårt alldagliga språks ytgrammatiska former; man talar om ljud och toner och deras uppbyggnad. Detta innebär att vem som helst som kan svenska, kan placera in den akustiska satsen i ett system av svenska satser.

Ovetande om den konkreta användningen av den akustiska satsen, utsätter den undrande människan satsen för en grammatisk analys, lik de analyser vi fick lära oss i skolan när vi skulle ta ut subjekt och predikat: ”Vad är det som sägs i satsen? Jo, att *något* har en uppbyggnad. *Vad* är det som har en uppbyggnad? Det är ljudet från en flöjt. *Vad* är ljudet uppbyggt *av*? De enkla tonerna.” Han ger en grammatisk eller formell läsning av satsen, och vi kan säga att om han lyckas med detta, så har han förstått satsen formellt: Han har lyckats placera in satsen i svenskans grammatik. Hans problem uppkommer först när han tar denna grammatik som en återspeglings av *allmänna fakta* rörande faktiska flöjt ljud: ”Jag kan inte höra några beståndsdelar, var är de?”. Han försöker lösa sitt problem genom fler grammatiska konstruktioner som han återigen antar återspeglar allmänna fakta: ”Hjärnan kan omvandla det komplexa till det enkla”.

Problemet uppkommer alltså när vi tar för givet att vi förstått den akustiska satsens *akustiska* mening, men egentligen blott förstått satsens plats i svensk grammatik. Vi missförstår då satsens grammatik som ett allmänt faktapåstående om flöjt ljud. Men satsen är ett faktapåstående först i dess användning inom akustiken, och där säger den *inte* att flöjt ljud *i största allmänhet* är uppbyggda *i största allmänhet* av enkla toner *i största allmänhet*. Denna allmängiltighet karakteriserar satsens svenska grammatik, inte dess akustiska användning.

Vår lekman på akustikens område har således inte bildat sig en riktig uppfattning om akustikens upptäckter, utan har med utgångs-

punkt i dessa upptäckters språkliga ytform förirrat sig i svenskans grammatik.

3. Sammanfattning

Jag har försökt visa hur man kan lösa metafysiska, och i detta fall pseudovetenskapliga, problem genom en språkkritisk undersökning. Vid första påseende kan det förefalla otänkbart att en undersökning av vårt språkbruk skulle kunna ha konsekvenser för metafysiken, eller för vår moderna vetenskapliga världsbild. Jag har försökt motarbeta denna inställning genom att visa att metafysiken, liksom den vetenskapliga lekmannens världsbild, redan från början är något rent språkligt, något som jag nu tar mig friheten att benämna: "Det ytgrammatiska missförståndet av vårt språks användningsformer".

HANS ROSING

Vetenskapen och vardagspråket

Hur förhåller sig det vetenskapliga språkbruket till vardagspråket? Pär Segerdahl tog upp detta viktiga problem till granskning i FT 1/93. I detta nummer av FT försöker han ytterligare förklara sin analys.

Eftersom jag sysslat med vetenskapsfilosofi i 25 år är problemet av stort intresse för mig. Jag kan hålla med om mycket av det Segerdahl skriver, speciellt att den vetenskapliga terminologin ofta missförstås och att man därför skapar skenproblem som kan leda till ändlösa debatter. Dylika problem kan inte lösas men upplösas genom att man lär sig skilja mellan olika användningar av ord i olika språkliga kontexter.

Om Segerdahl hade nöjt sig med att visa hur man kan upplösa ett skenproblem genom språkanalys skulle jag inte ha haft någon anledning att kritisera hans artiklar i FT. Han framlägger emellertid dessutom ett antal vetenskapsfilosofiska teser som är alldeles felaktiga. Det förefaller som om han skulle betrakta dessa teser som slutsatser som följer av hans språkkritik. Han skriver t ex: "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" (FT 1/93).

I detta nummer upprepar han att undersökningar av vårt språkbruk hjälper oss att kritiskt bearbeta vår tilltro till "inte bara traditionella metafysiska tänkesätt, utan också vår moderna vetenskapliga världsbild". Vidare skriver han: "I denna artikel vill jag ytterligare klargöra denna likhet mellan traditionell metafysik och modern vetenskapstro, och jag vill visa att en språkkritisk undersökning kan ha lika allvarliga konsekvenser för dem båda, eftersom de bygger på likartade språkliga missförstånd".

I dag har vetenskap och speciellt populärvetenskap och alla möjliga och omöjliga former av kvasivetenskap blivit "big business". Att kritisera avarter och missförstånd är därför en mycket viktig form av andlig renhållning. Men man bör givetvis akta sig för att slänga ut barnet med badvattnet. Att föreställningen om en vetenskaplig världsbild skulle basera sig på ett språkligt missförstånd förefaller mig vara ett extremt exempel på detta. (Det är tyvärr inte bara popularisatörer och lekmän som använder ett slarvigt och missvisande språkbruk när de beskriver forskningsresultat. Yrkesforskarna själva är ofta naiva och okritiska i valet av termer.)

Det är frestande att avfärda Segerdahl med följande enkla argument: Det är uppenbart att vetenskapen faktiskt ger en världsbild. Därför är hans slutsats absurd och det måste följaktligen finnas fundamentala fel i hans resonemang.

Man kunde också resonera såhär: Alla (de flesta?) forskare anser att vetenskapen ger en världsbild. Det är otänkbart att alla vetenskapsmän misstar sig på vad de själva gör. Alltså måste det finns något fel i Segerdahls resonemang.

För en forskare är dessa argument tillräckliga, men knappast för en vetenskapsfilosof. För en filosof utgör Segerdahls tes snarare en utmaning till debatt. Utmaningen ligger i att finna var hans argumentering gått snett. (Att den faktiskt har gått snett betraktar jag som uppenbart).

Det är möjligt att vår oenighet endast är skenbar. Det är möjligt att vi använder ordet "världsbild" på olika sätt. Ordet "bild" är farligt därför att det används på så många sätt. (Det är frestande att använda ordet när man själv endast har en vag aning om vad man menar). Användningen av ordet "världsbild" kan man (förstås) lära sig endast genom att sätta sig in i olika världsbilder. Man märker genast att ordet "bild" i detta sammanhang inte har något att göra med "bild" i betydelsen fotografi, teckning o dyl. Vi talar t ex om Aristoteles världsbild och menar då bl a att han förklarar genom ändamålsorsaker. Vi talar om den mekaniska världsbilden på 1600-talet som endast erkände kontaktkausalitet. Eller så kan vi studera Einsteins världsbild där gravitationen varken är en kraft eller ett fält utan en egenskap hos rumtiden.

Naturligtvis har vi världsbilder också inom andra mer begränsade områden. Darwins evolutionsteori gav en helt ny och revolutionerande

biologisk världsbild. Den arkeologiska forskningen skapar en bild av människans förhistoria osv.

En världsbild är sålunda en övergripande teori som innehåller olika antaganden om världen, t ex om vad som finns, vilka egenskaper det har, hur det fungerar och hur det har uppstått. Världsbilden innehåller ofta (kanske alltid) metafysiska antaganden. Metafysiska teorier har alltid spelat en viktig roll i t ex fysiken. T ex Newtons och Boscovichs atomteorier var rena metafysiska spekulationer.

När Segerdahl talar om likheten mellan traditionell metafysik och modern vetenskapstro vet han (förmodligen) inte hur rätt han har. Men han ser på metafysiken på samma sätt som positivisterna, dvs som obegripligt svammel. Metafysiken är alltså ett ogräs i den vetenskapliga trädgården. *På denna punkt har positivisterna alldeles fel.* Detta fel är begripligt när man betraktar det mot den historiska bakgrunden, men utan metafysik skulle vi aldrig ha fått någon vetenskap. Metafysikens roll kan man bara förstå om man i detalj studerar olika metafysiska lärors betydelse i vetenskapen. (Determinismen är exempel på en metafysisk lära som spelat en oerhört stor roll. Jag tvivlar på att den moderna vetenskapen skulle ha uppstått utan den (blinda och ogrundade) tron på determinismen som vi finner hos nästan alla de stora tänkarna på 1600-talet.)

Segerdahl menar att det är fel att tänka sig vetenskapens metoder 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." (Vad menas för övrigt med en "magisk lins"?) Om jag tolkar detta rätt så betyder det t ex att van Leeuwenhoek med sitt mikroskop ingalunda upptäckte en tidigare okänd värld av mikroorganismer. Det betyder att bakterierna, virus, DNA osv ingalunda är strukturer som alltid existerat men som upptäckts först under 1800- och 1900-talet tack vare ständigt förfinade metoder. Han skriver: "Verkligheten är inte en oberoende, självständig realitet som vetenskapen försöker blicka in i med olika teoretiska tekniker". Men det är ju just det här som vi menar när vi använder ord som "verklig" och "verklighet". *Att säga att något är verkligt är att säga att det är en "självständig realitet" som t ex vetenskapen kan utforska.* Vi kan vända på steken och säga att om vetenskapen kan utforska något så är det just ett tecken på att ordet "verklig" kan användas här. Det här är elementära fakta i grammatiken (för att använda Wittgensteins term) för hur ordet

”verklig” används i normalt språkbruk. Att förneka detta är att vägra att spela det normala språkspelet och att i stället spela något annat spel med andra regler. (Det är vanligt att filosofer gör detta, men Segerdahls poäng är ju att vi skall sluta spela de klassiska filosofernas (fel?) konstruerade språkspel.)

Men vari består då Segerdahls misstag? Efter mycket funderande tror jag att jag kan peka ut var hans resonemang fört in på fel spår. Det skall bli intressant att se om han kan godkänna något av det jag säger nedan.

Han utgår från ett faktum inom den akustiska vetenskapen, nämligen att varje ljud genom Fourier-analys matematiskt kan representeras av en våg som i sin tur kan analyseras utgående från sinusvågor med olika amplitud och frekvens. Detta kan, menar han, lätt misstolkas av en lekman så att denne tror att varje ljud i själva verket är uppbyggd (i en handgriplig, konkret mening) av ett slags enkla grundtoner som kallas sinustoner. Lekmannen tror att en flöjtton är uppbyggd av sinusvågor i samma mening som flöjten är uppbyggd av atomer.

Sinusvågorna är matematiska konstruktioner, inga verkliga objekt, och de kan därför inte bygga upp någonting materiellt. Sinusvågorna kan därför inte vara någonting som man upptäcker, de kan inte ingå i verklighetens djupstruktur. (Vi har för övrigt en liknande situation i kvantfysiken där en partikel representeras av en matematisk konstruktion som kallas en vågfunktion. Också denna vågfunktion kan behandlas matematiskt genom Fourier-analys. I själva verket kan alla slags vibrationer studeras genom denna synnerligen viktiga matematiska teknik. Det centrala filosofiska problemet i kvantfysiken är hur denna vågfunktion skall tolkas. Men i motsats till en sinusvåg i akustiken antas vågfunktionen i kvantfysiken representera någonting verkligt – förutsatt att man inte är positivist.)

Segerdahls analys i detta nummer av hur ett missförstånd kan uppstå är, enligt min bedömning, helt korrekt.

Vari ligger då felet? *Det verkar som om Segerdahl skulle betrakta detta exempel som ett typpall för det vetenskapliga språket.* Eftersom han betraktar det som ett typpall tror han att man kan generalisera till att något liknande gäller alla vetenskapliga termer som postulerar dolda strukturer.

I själva verket har han haft otur att analysera ett specialfall. (För det kan väl inte vara så att han medvetet valt detta exempel för att

kunna komma fram till sin iögonenfallande slutsats? En sådan procedur, dvs att först bestämma sig för vilken slutsats man vill komma fram till och sedan försöka hitta något argument, är destovärre vanlig bland filosofer.) Det finns förstås massor av exempel som liknar detta. Ett av de första finner vi hos Ptolemaios omkring år 150. Han skapade matematiska modeller som innehöll olika slags cirkelrörelser för att kunna beräkna planeternas rörelser. Han påpekade dock att modellerna inte skulle tas som beskrivningar av planeternas verkliga rörelser. Dem kan vi aldrig få reda på, menade han. Ptolemaios använde cirkeln på samma sätt som sinusvågen används i Fourieranalysen, som en rent matematisk konstruktion. När det gäller Fourieranalys kan vi likaväl använda någon annan vågtyp som grundvåg, t ex pianovågor, impulsvågor etc. Samma sak gällde Ptolemaios. Han kunde t o m ha använt kvadrater som grundrörelser!

Det är förstås frågan om den teknik som kallas att konstruera matematiska modeller. Tekniken är mycket vanlig och mycket användbar därför att matematiken och den formella logiken gett oss synnerligen effektiva strukturer med vars hjälp man kan konstruera modeller. Modellernas viktigaste funktion är att de gör exakta beräkningar möjliga.

Om vetenskaplig verksamhet enbart bestod i att konstruera *matematiska modeller så skulle vetenskapen inte kunna ge någon världsbild*. Så långt har Segerdahl alldeles rätt.

Hur viktiga modellerna än är som hjälpmedel för beräkningar så är de ändå inte vetenskapens mål. Om vi studerar yrkesforskarnas språk så finner vi att de ständigt talar om *förklaringar*. Vetenskapens mål är sanna förklaringar. (Ordet förklaring används givetvis på ett flertal olika sätt. De olika användningarna uppvisar emellertid en klar familjelikhet, för att använda Wittgensteins term). För att kunna förklara behöver vi *teorier* och det är dessa som bygger upp världsbilder. (Modeller har också en roll när det gäller förklaringar men förhållandet mellan modeller och teorier är för komplicerat för att jag skall kunna gå in på det här).

Segerdahl menar att olika vetenskapsgrenar är olika aktivitetsformer i ungefär samma mening som fotboll, schack, bridge, och kurragömma. De tekniska vetenskapliga termerna får sin betydelse inom den speciella aktivitetsformen, menar han. De är därmed helt analoga med de tekniska termerna inom olika spel. T ex orden

”hörna”, ”straffspark”, ”back” har en bestämd mening i fotboll. Men använder vi ordet ”back” när vi spelar bridge så uppstår det bara förvirring och missförstånd.

Mot denna bakgrund har vi fått en förklaring av varför Segerdahl förnekar att vetenskapen ger en världsbild. Om akustiker, lingvister, molekylärbioologer, astrofysiker osv spelar olika spel med olika terminologi och olika regler så kan det förstås inte finnas någon sammanhängande världsbild.

Att förlikna vetenskapen vid ett spel eller en aktivitetsform är ett tecken på att man inte alls känner till den ”livsform” som det här är frågan om. Vetenskapen kan i själva verket inte jämföras med någonting annat därför att den är en helt unik form av gemenskap och samarbete mellan människor. Det är dessutom frågan om en oerhört komplex verksamhet. Det är egentligen löjligt att på några sidor försöka ge någon aning om hur det vetenskapliga språket ”lever och utvecklas”, men jag skall i alla fall göra mig löjlig genom en synnerligen ytlig skiss av den forskning Segerdahl tagit som exempel, dvs akustiken.

Var och en som kan svenska kan också använda ordet ”ljud”. Var och en har erfarenhet av olika ljud, skrik, buller, tal, viskningar, explosioner osv. Vi vet att vissa personer är döva. Vi vet också att det finns människor som inbillar sig att de hör ljud. Vi vet också att folk ibland låtsas att de inte hör ett ljud fast de hör det och att somliga låtsas att de hör ett ljud fast de inte hör det.

Allt detta är vardagskunskap. Hur kommer vetenskapen in i bilden? Märk väl att forskningen om ljudet inte startade p g a några praktiska behov. Vardagskunskapen innehöll all den praktiska kunskap man behövde. Den startade i stället därför att de gamla grekerna uppfann teorin att man kan *förklara* det observerbara genom att anta något dolt. Grekerna började sålunda ställa upp teorier om ljudet. Teoriernas funktion var att förklara ljudet. På 1600-talet fortsatte denna forskning med mycket effektivare metoder.

Ovan förekommer två termer som är typiska för vetenskaplig text, nämligen ”teori” och ”förklaring”. En förståelse av hur dessa termer används är därför nödvändig för att man skall förstå en vetenskaplig text.

Jag fortsätter min mycket skissartade berättelse. Den teori som snabbt etablerades förklarar ljudet genom att anta att det består av vibrationer i ett ämne, vanligen luft. Men inom ramen för denna teori

sker det en viss förändring i användningen av ordet "ljud". Ordet "ljud" används synonymt med vibrationer i luft (eller något annat medium). Dessa vibrationer kan mätas genom något instrument som konstruerats för ändamålet. (Det är dock fel att tro att mätinstrumentet definierar ordet "ljud". Teorin kommer före mätinstrumentet.)

Med mätinstrumentet kan man mäta frekvenser som vi inte kan höra. Vi har sålunda upptäckt ljud som vi inte kan höra! Här finns rum för pseudoproblem. Hur kan det finnas ljud som inte hörs? Hörs det ett ljud när ett träd faller i skogen och ingen människa är i närheten? Om man börjar grubbla över sådana frågor så har man inte förstått skillnaden mellan hur ordet "ljud" används i vardagsspråket och i vetenskapen.

Men kan vi verkligen påstå att teorin förklarar vardagskunskaperna om ljudet? Om ordet "ljud" i vardagsspråket inte står för samma sak som samma ord i teorin, hur kan då den ena förklara den andra? Här tycks vi stå inför ett svårt filosofiskt problem. Men detta är ett skenproblem. Vi kan lösa det genom att studera konkreta fall av hur man förklarar ljud genom teorin. Teorin förklarar en del av våra observationer av ljud. Men den förklarar inte andra, t ex att vi blir döva eller att vi tycker oss höra ett ljud som inte finns.

Teorin säger att vibrationer som fortplantar sig i ett medium orsakar att vi hör ljud. Vibrationerna är sålunda en del av en hypotetisk underliggande struktur. Teorin om denna struktur har en mängd konsekvenser som kan observeras. Teorin implicerar t ex att vi inte kan höra ljud i ett lufttomt rum. Denna testningsimplikation prövades experimentellt redan under 1600-talet och visade sig stämma. Redan på 1600-talet infördes termen "ljudvåg". Den infördes därför att vibrationerna uppvisade egenskaper som man finner hos vanliga vågor i vatten. (Två vågor kan t ex gå rakt igenom varandra utan att påverka varandra).

Här har vi igen utrymme för skenproblem. Lekmannen försöker kanske föreställa sig vågor i luften men blir ytterst förvirrad. Förvirringen försvinner om man lär sig det vetenskapliga vågbegreppet. Man lär sig då att ordet "våg" är en benämning som används om ett antal processer, synliga eller osynliga, som karakteriseras av vissa bestämda egenskaper (diffraktion, interferens etc). Denna användning av ordet våg är nära besläktad med den vardagliga användningen. En havsvåg är en våg enligt båda användningarna men en ljudvåg är en våg bara i den vetenskapliga användningen. Den vetenskapliga användningen är ingalunda som Segerdahl antyder knuten till "veten-

skapliga metoder och laboratorieomständigheter”. Hos vattenvågor kan vi lätt iaktta de egenskaper (amplitud, frekvens, fas, interferens, diffraktion) som kännetecknar det vetenskapliga vågbegreppet.

När man förstår det vetenskapliga begreppet våg så inser man hur man genom detta begrepp kan *förklara* observerbara fakta om t ex ljud, ljus och värme. Teorin förutsäger också nya observationer som vi annars aldrig skulle komma att tänka på att söka efter.

Följande steg är att finna ett exakt sätt att göra beräkningar om vågor. För att kunna göra detta behöver vi en matematik som gör det möjligt att göra modeller av olika slags vågor. Fourier-analysen är en sådan matematik. Här är igen ett rikt fält för missförstånd (som alltid när vi kommer in på matematiska modeller). I princip är modellerna räknetekniker. De är inte nödvändigtvis beskrivningar eller förklaringar av någonting.

Det är lätt att tro att modellerna är något slags bilder av den underliggande strukturen. Här kommer vi in på de pseudoproblem Segerdahl talar om. Missförståndet beror på att man inte förstår den matematiska modellens funktion. I modellen sägs t ex att alla vågor, oberoende av hurdana de är, kan sönderdelas i sinusvågor. Då är det lätt att tro att dessa sinusvågor tillhör den underliggande struktur som den akustiska teorin förutsätter. Man tänker sig sinusvågorna som ett slags ljudets atomer.

Då har man inte insett skillnaden mellan en matematisk modell och en beskrivning av en hypotetisk underliggande struktur. Om man då får veta att valet av sinusvågen är en ren konvention och att man lika gärna kunde ha valt vilken annan som helst vågtyp som ”vågatom” så börjar man förstå hur modellen fungerar, dvs att den är en ren räkneteknik som inte beskriver någon underliggande struktur. Man förstår då att sinusvågen är en matematisk abstraktion, dvs den förklarar ingenting, den har inga fysikaliska verkningar.

Men t ex i Daltons kemiska atomteori från början av 1800-talet är atomerna inga matematiska modeller. De är hypotetiska underliggande strukturer som antas ha en fysikalisk, kausal verkan. De införs för att förklara materiens observerbara kemiska egenskaper.

För att förstå det vetenskapliga språket måste man alltså förstå både hur teorier fungerar och vilken roll matematiken spelar. Man måste kunna inse när man har att göra med en matematisk modell och när det är frågan om en hypotes om en underliggande struktur.

PÄR SEGERDAHL

Om svårigheten att kritiskt betrakta sina egna övertygelser

Det är inte särskilt smickrande att märka att Hans Rosing uppskattar det jag skriver enbart i den utsträckning som denna uppskattning kan uttryckas i plattityder. För ingen kan väl invända mot det lovvärda i att upplösa skenproblem, eller mot det fina i att ta itu med avarter och missförstånd. Rosing tycker helt enkelt att det är bra att jag tar itu med det som är dåligt. Vad Rosing däremot vänder sig emot, är att jag *dessutom* menar att min språkkritik skulle ha konsekvenser för något som Rosing finner både bra och meningsfullt, nämligen de "världsbilder" som man tycks kunna utläsa ur våra vetenskaper. Rosing uppskattar min kritik bara i den utsträckning som den inte tvingar honom att ifrågasätta vad han inte redan ifrågasätter.

Inte är det mindre ledsamt att märka att den uppskattning som Rosing lyckas visa, är ett missförstånd av det jag försöker åstadkomma. På den nivå som Rosing läser mig, kan det jag försöker göra enbart framstå som obegripliga *angrepp* på det lovvärda, som outgrundliga försök att ifrågasätta det ingen vettig människa skulle ifrågasätta. Om det jag skriver har något värde, så kan det värdet *inte* uttryckas i plattityder.

Faktum är att Rosings sätt att bedöma mina artiklar, består av just dessa två plattityder: Det fina är att jag (ibland) ifrågasätter vad varje vettig människa skulle ifrågasätta, medan det dåliga är att jag *dessutom* (ofta) angriper sådant som ingen vettig människa skulle angripa. Nu var ett syfte med mina artiklar att med ett enkelt exempel visa att man i filosofin måste arbeta på det *omvända* sättet. I filosofin tjänar det inget till att ifrågasätta vad varje vettig människa skulle ifrågasätta. Det filosofiska arbetet består i att angripa det *falska intrycket av oantastlighet* som karaktäriserar många av våra djupaste och till synes vettigaste övertygelser. Om metafysiken bestod av obegripligt svam-

mel, så vore den inte värd en filosofisk undersökning. Det filosofiska problemet är den skenbara meningsfullheten, inte den uppenbara meningslösheten. Rosing har reagerat på mitt försök att påvisa denna skenbara oantastlighet genom att rada upp populärvetenskapliga satsar som han finner oantastliga. Den reaktionen visar hur svårt det är att kritiskt betrakta förutsättningarna för sina egna övertygelser. Det stora steget i ett filosofiskt arbete är att övervinna just denna svårighet.

*

Rosing skriver att det är frestande att avfärda mig med argumentet att det är uppenbart att vetenskapen faktiskt ger en världsbild. Han antyder också att en annan invändning kunde vara att metafysiken (exempelvis determinismen) faktiskt spelat en oerhört stor roll för vetenskapens utveckling. Nu har jag aldrig förnekat existensen av världsbilder, eller den roll som metafysiken spelat för vetenskapen. Jag har förnekat deras *meningsfullhet*. Och varför skulle inte nonsens kunna vara lika inspirerande i vetenskapen som fallande äpplen?

Rosing invänder vidare att jag haft oturen att studera ett specialfall, nämligen en "matematisk modell" av ljud; inte en "teori". Jag har, säger Rosing, rätt beträffande detta specialfall, men inte om vetenskapen i allmänhet. (I sin förra artikel var Rosing tydligen så rädd för konsekvenserna att han inte ens gav mig rätt i specialfallet.) En matematisk modell, säger Rosing, är en ren räkneteknik, en matematisk abstraktion som inget förklarar och som inte har några fysikaliska verkningar. En teori, däremot, antar existensen av underliggande strukturer som antas ha en fysikalisk, kausal verkan.

Rosings invändning är problematisk, dels därför att många vetenskapsmän faktiskt utsträcker Rosings specialfall till hela vetenskapen ("Vi konstruerar bara modeller utan anspråk på sanning"), men framförallt därför att min kritik inget har att göra med denna sunda men något ogenomtänkta *reaktion* mot en romantisk vetenskapssyn. Min kritik gick *inte* ut på att Fourieranalys skulle vara en "ren räkneteknik, en matematisk abstraktion som inget förklarar och som inte har några fysikaliska verkningar": Jag har inte värderat – eller nedvärderat – akustiken. Jag har bara påpekat att begreppet "sinuston" är sammanvävt med den nyss nämnda matematiska tekniken. Denna begreppsliga relation mellan vetenskapliga termer och vetenskapliga tekniker upplöses inte för att någon antar att dessa termer refererar till "underliggande strukturer": Om en forskare talar om underliggande strukturer

i en trädstam, eller i en kristall, eller i en legering, eller i en cellvägg, så förutsätter han existensen av tekniker med vilka man fastställer dessa strukturer. Om forskaren sedan tillskriver dessa strukturer olika kausal verkan, så måste denna verkan återigen vara bestämd inom någon praktiserad teknik. Påståendet att proteiner med en viss struktur har verkan att agglutinera röda blodkroppar, exempelvis, förutsätter tekniker för att isolera och strukturbestämma proteiner, metoder för att fastställa agglutinationsreaktion osv.

Även termer som "underliggande struktur" och "kausal verkan" har alltså konkreta betydelser inom det vetenskapliga forskningsarbetet. Rosing, däremot, vill inte operera med dessa termer så som en utövande laboratorieassistent tvingas göra då han eller hon mödosamt isolerar och strukturbestämmer proteiner och undersöker deras verkan på blodkroppar. För Rosing blir dessa termer inte intressanta eller inspirerande förrän de löskopplats från detta vetenskapens vardagslit, och betraktats som absoluta ojämförbarheter. Rosing intresserar sig alltså strängt taget inte för vetenskapen, utan för den högst personliga njutning som vetenskapens språk kan skapa i en modern välinformerad människa, när hon på behörigt avstånd avsmakar detta språk. Detta är att upphöja lekmannapositionen till högsta vara.

STAFFAN CARLSHAMRE

Filosofi och byråkrati

Enligt en marxistisk dogm måste ett inflytelserikt sätt att tänka ha en social bas, vara knutet till intressen och perspektiv hos en viss social klass. Marxismen själv är, enligt egen uppfattning, knuten till arbetarklassen, liberalismen till borgarklassen, och så vidare. Man kan tvivla på den generella riktigheten hos denna dogm, men det är roligt att spekulera i den sociala bakgrunden till olika tankeriktningar. Gör man det kan man finna en länk som förenar den svenska filosofins historia med den äldsta kinesiska. Dessa båda länder är, såvitt jag vet, ensamma om att tidvis ha dominerats av inhemska filosofiska system utvecklade från ett renodlat byråkratperspektiv.

I Sverige handlar det om Boströmianismen, som från mitten av 1800-talet och en bit in i vårt århundrade formade den svenske ämbetsmannens självmedvetande. Dess viktigaste kinesiska motsvarighet, Konfucianismen, var ännu mera framgångsrik – under mer än 2000 år fungerade den, om också med några ganska långa avbrott, som statsbärande ideologi i det ofantliga kinesiska riket.

Också till innehållet är dessa båda tänkesätt lika varandra. De är konservativa, samhällsbevarande, och de ser samhället som en organisk helhet med familjen som modell. Men framförallt – de propagerar en *rollbaserad* etik. Ämbetsmannen handlar inte i egen sak, utifrån egna intressen och värderingar, utan som organ eller verktyg för en större varelse, staten. Hans plikter tillkommer honom inte som individ, som människa rätt och slätt, utan som domare, statsminister, lärare, skattmas, socialsekreterare, eller vad det nu kan vara fråga om. Att ställa sina personliga intressen eller tyckanden över rollens krav är inte bara att missköta sitt arbete, utan ett moraliskt brott.

Boströmianismen levde kanske längre än man tror, men nu är dess särskilda vördnad för ämbetsmannens plikter och ansvar sedan länge

borta. Vad fick vi i stället? Vi fick läran att motorn för varje människas handling är Det Personliga Incitamentet. Vill vi att den som fått ett ämbete också skall sköta det så räcker det inte att förklara arbetsuppgifternas innehåll och verksamhetens syfte – vi måste även se till att innehavaren personligen har något att vinna på att fullgöra sin uppgift, och något att personligen förlora på att missköta den.

Det är här parallellen med Kina börjar bli intressant. Även kineserna försökte under en kort epok ersätta konfucianismen med exakt denna ideologi. Det skedde på 200-talet före vår tideräknings början. Företrädarna för denna tankeriktning brukar kallas legalister, och de har ett mycket dåligt rykte i den kinesiska historien. De var nämligen chefsideologer för den totalitära militärstaten Qin som år 221 lade under sig hela Kina, och grundade en dynasti med samma namn – avsedd att vara för alla tider men i själva verket störtad redan efter tolv år.

Legalism och totalitarism – vad har det att göra med nyliberal motivationsteori? Jo, läser man vad den främste legalistiske filosofen Han Fei Zi skriver så ser man att basen för hans samhällsteori just är åsikten att endast hopp om belöning och fruktan för straff får människor att handla. Hemligheten bakom varje framgångsrik härskare är att han håller dessa maktens båda "handtag" i ett fast grepp – härskaren kan, och bör, delegera allting annat till sina underlydande, men släpper han rätten att straffa och belöna så har han släppt själva makten. Trycket på skrivna lagar och "fasta spelregler" som gett legalismen dess namn är bara en följsats – för att styrinstrumenten skall fungera måste den styrde på förhand veta vad som kommer att leda till belöning eller straff.

Även totalitarismen följer på sitt sätt ur grundprinciperna. Det ligger ju en sorts paradox i att försöka bygga en organisation uteslutande på egenintresset. Om organisationen bara kan fungera när man med "ekonomiska" styrmedel – personlig vinst och förlust – kanaliserar medarbetarnas verksamhet i rätta banor, så tycks man hamna i en oändlig regress. Måste det inte någonstans i hierarkin av styrda och övervakade mänskliga verktyg finnas *någon* som har andra motiv, som förstår verksamhetens övergripande syfte och handlar utifrån den insikten? Han Feis svar blir att det måste finnas en person, härskaren, vars personliga intresse sammanfaller med statens. Och strukturellt har han förstås rätt, i en sådan organisation måste det

finnas en *suverän*, en som styr utan att styras därför att organisationens mål är hans egna mål. Men det måste ju inte vara just *en* person – i ett bolag skulle det vara ägarna, i en demokrati skulle det vara folket.

Kan vi lära oss något av legalisterna? Han Feis skrifter vimlar av tänkvärda iakttagelser. Han lär oss till exempel att härskaren aldrig på förhand får avslöja sina egna preferenser för sina rådgivare. Gör han det så får han inte reda på vad rådgivarna anser bör göras, utan bara vad de tror att härskaren vill höra. Tillämpningen på den politiska demokratin ligger i öppen dag. Vill vi ha politiker som talar av eget hjärta och förstånd så måste vi begränsa deras möjlighet att kontinuerligt utforska och anpassa sig till väljarnas attityder. Förbjud opinionsundersökningar! Eller sabotera dem åtminstone när du kan, genom att svara fel, så att deras oduglighet med tiden må bli uppenbar!

Men det mest tänkvärda med legalismen är förstås att den stat som öppet anslöt sig till dess principer blev så kortlivad. Här skall inte framföras någon historisk hypotes om hur dynastin Qin föll, men läser man Han Fei så får man snart en stark känsla av att en organisation som konsekvent tillämpar hans principer inte kan leva länge. Hela den bok som bär hans namn genomsyras av en nästan outhärdlig känsla av skräck, av att man inte kan lita på någon människa. Och hur skulle man kunna det? Hur kan man vara säker på att ens arbetskamrater och underlydande inte funnit bättre incitament hos någon annan, och redan i hemlighet flyttat sina lojaliteter? I en sådan miljö reduceras egenintresset snart till den nakna viljan att överleva.

Själv blev han mycket riktigt avrättad, enligt traditionen sedan en politisk konkurrent falskeligen anklagat honom för förräderi.

Sens moral blir väl den gamla vanliga: ett samhälle kan inte leva utan en hyfsad dos plikt-känsla och samhällsanda. Att varje senare kinesisk regent anklagats för att vara konfucian i ord men legalist i handling är en annan sak. Må vara att samhällsandan till stor del är en fasad, och att den har sina tydliga sprickor – den skyddar i alla fall litet mot de kallaste vindarna.

Not:

Denna artikel har tidigare publicerats i Göteborgsposten. Han Fei Zi finns i engelsk översättning av Burton Watson, på Columbia University Press. Det finns också en svensk doktorsavhandling om honom, *Han Fei Zi: The Man and the Work* av Bertil Lundahl (Stockholm East Asian Monographs nr 4, 1992). Två mycket bra allmänna böcker om tidig kinesisk filosofi är A.C. Grahams *Disputers of the Tao* (1989) och Benjamin Schwartz *The World of Thought in Ancient China* (1985).

RECENSIONER

Seyla Benhabib: *Autonomi och gemenskap – Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*, Daidalos 1994.

I föl kom en essäsamling av Seyla Benhabib ut på svenska (Daidalos förlag, översättning Annika Persson). Titeln *Autonomi och gemenskap* anger det tema som i olika variationer kommer igen i de flesta av essäerna: den förmodade motsättningen mellan modernitet och tradition, formalism och kontextualitet, rättvisa och omsorg, individualism och beroende, maskulint och feminint. Benhabib tror på både och, och försöker skapa en "bortom-lösning" – postupplysnings-universalism utan metafysiska inslag. Hon utgår från Habermas diskursetik men tar hänsyn till den kritik av subjektet, det "lagstiftande förnuftet" och formalismen som kommunitarister, feminister och postmodernister fört fram.

Benhabib är bildad och essäerna välartikulerade, men texten rör sig på ett ganska abstrakt plan och ibland önskar jag att hon varit lite tydligare – på bekostnad av den ytliga läsbarheten. Den kända uppsatsen *Den generaliserade och den konkreta andra*, som handlar om Kohlberg-Gilligan-debatten, framstår som den bästa och mest över-

tygande i samlingen. Bokens första del ägnas dock diskussionen mellan kantianer (diskursetiker som Habermas) och aristoteliker (kommunitarister som MacIntyre) och tar sitt avstamp i Hegels kritik av Kants moralfilosofi: att ett så kallat formellt moralsystem som Kants antingen bara genererar triviala maximer som "knyt alltid det vänstra skosnöret först", eller – tvärt emot vad som utlovas – innehåller substantiella antaganden om subjektet och de sociala institutionerna i samhället. Benhabib formulerar kritiken som "det dystra valet mellan trivialitet och inkonsistens".¹

Lösningen på konflikten är alltså, enligt Benhabib, en form av (kvasi-)universalistisk diskursetik som ger upp de "sista" transcendentala anspråken. I ett jämlikt, rättvist samtal, där alla får komma till tals lika ofta och lika länge, där alla visas respekt och tas på allvar, och där inget ämne är förbjudet, ska vi komma överens om vilka etiska regler och handlingsprinciper vi ska leva efter och hur vi ska ge plats för olika livsmål och värderingar. Benhabib baserar visserligen sin samtalsmodell på Habermas universalpragmatiska regler för kommunikation och argumentation, men tar i en mening lätt på förledet *universal-*. I Benhabibs taping heter

reglerna *principen om universell moralisk respekt* och *principen om egalitär ömsesidighet*, de utgör det bästa av arvet efter modernismen och är den "hermeneutiska horisont" vi måste utgå ifrån. I en kort, undanskymd passage säger hon att principerna grundas i ett (gemensamt?) reflektivt ekvilibrium, de är vad vi kan komma överens om idag. Säkrare än så är de inte. Benhabib skulle faktiskt kunna instämna när Rorty kritiserar Habermas för att "krafsa där det inte kliar".

Enligt dessa principer ska sedan vi kroppsliga, historiskt och socialt situerade personer föra det offentliga samtalet och enas (uppnå konsensus) om hur vi ska leva tillsammans. Till skillnad från Habermas tänker sig Benhabib inte något "idealsamtal", utan ett verkligt samtal där till och med de två grundläggande principerna kan ifrågasättas, om än med stor försiktighet och speciella säkerhetskrav. Och till skillnad från hos Kant eller Rawls är de människor som ska delta i samtalet, som sagt, av kött och blod och inte bara någon antagen rationell kärna i oss, som dessutom antas vara likadan hos alla och envar, eller det som blir kvar bakom slöjan – med andra ord ingen. "Jag kan inte se hur individuerande karakteristiska kan tillskrivas ett transcendentalt jag som kan ha vilket som helst eller inget av dessa, som kan vara alla eller ingen av dem" (s 182).

Universalism som omvändbarhet

och universaliserbarhet (att döma ur den andras/de andras synvinkel och att "de andra" är alla varelser med förmåga till tal och handling) är för Benhabib inte bara en formell procedur, utan en "utopisk projektion av ett sätt att leva där respekt och ömsesidighet råder" (s 58). Ofta hävdar hon att allt som skulle omöjliggöra ett fortsatt samtal underkäns tack vare att hon konstruerat samtalsproceduren som hon gjort. Ett exempel är principen att vålla onödigt lidande: "...det vore absurt att vilja godkänna en handlingsprincip som giltig eller korrekt – åsamkandet av godtyckligt lidande – om den skulle skada eller äventyra själva möjligheten till ett fortlöpande samtal mellan oss" (s 57). Ja, det vore absurt om vi *vill* ha ett pågående moralsamtal – kanske för att vi *är* sådana – knappast annars. Skada samtalet skulle principen, säger Benhabib, eftersom vi, om vi tillämpade den, inte skulle visa alla människor respekt.

På andra ställen skriver hon däremot att universaliserbarhet är en metod att pröva maximer, inte att generera dem. Den som är emot den egalitära ömsesidigheten är tvungen att argumentera för sin ståndpunkt och med goda skäl övertyga om att vissa grupper eller individer, till exempel kvinnor, svarta eller muslimer, ska uteslutas ur samtalet. Ett sådant rationellt ojämlighetsivrande kallar Benhabib paradoxalt. Varför skulle några frivilligt gå med på att behandlas

ojämlikt? Ojämlighet är alltså inte universaliserbart – det finns inte tillräckligt goda skäl som alla kan acceptera. Men detta tror jag delvis också har att skaffa med det antagna subjektet, ett interaktivt, dialogiskt och kommunikativt subjekt. En del kvinnor går i dag enligt egen utsago frivilligt med på ojämlikhet. (*Hur* frivilligt de gör det kan förstås diskuteras, men bara över deras huvuden.) De är synnerligen konkreta och historiskt och socialt situerade. Har deras livshistoria, som Benhabib annars betonar vikten av, gjort dem odugliga i det moraliska samtalet?

Det verkar med andra ord svårt att skilja mellan vad som följer av proceduren som sådan, och vad vi skulle enas om på grund av goda skäl, tradition eller annat, om vi tillämpade den. Den diskursetiska subjektsuppfattningen gör det orimligt att några av deltagarna av egen vilja skulle acceptera att utestängas från det moraliska samtalet, inte bara av brist på goda skäl för uteslutning, utan också för att en sådan ojämlikhet just skulle skada det fortsatta samtalet för deras del, ett samtal som ett diskursetiskt subjekt per definition vill föra. Proceduren och det antagna subjektet tycks därför utesluta ojämlikhet redan från början.

Benhabib hävdar visserligen att proceduren undviker cirkularitet tack vare att grundprinciperna kan ifrågasättas. Förutsättningarna för moralsamtalet får utmanas inifrån,

men eftersom de är nödvändiga för att samtalet ska fungera kan de bara sättas inom parentes – tvång och våld får inte användas. Med de antaganden hon gjort (principerna om moralisk respekt och egalitär ömsesidighet, och det interaktiva, dialogiska och kommunikativa subjektet) verkar det dock otroligt att man skulle kunna enas om att göra samtalet mindre jämlikt. Modernitetens dogm – universalismen – kan inte på allvar ifrågasättas.

En annan märklig sak är att Benhabib håller fast vid Kants distinktion mellan positiva och negativa plikter, och anser att de negativa är det minsta som ett etiskt system måste innehålla. (Hon kritiserar Habermas version av diskursetiken för att vara alltför tom och konsekvensetiskt utformad.) Först när teorin knyts till en bestämd kontext, fylls den på med positiva plikter (som då förstås inte genereras av enbart proceduren). Hur substantiell Benhabibs universalism egentligen är, och hur allvarligt hennes tal om grundprincipernas förhandlingsbarhet ska tolkas, är alltså oklart. Här finns en erkänd men inte tillräckligt påtalad spänning. I botten skymtar jag en tro på att vi vill och alltid kommer att vilja hålla oss till principerna om universell tolerans och egalitär ömsesidighet.

Hur lyckas Benhabib – oavsett problemen ovan – med sitt ”bortomprojekt”? I och med att hon kritiserar vad hon kallar det ”lagstiftande

förnuftet” som oberättigad metafysik, måste hon ge upp de anspråk på objektivitet som teorier om en ”moralisk ståndpunkt”, en ”ursprunglig position” eller en ”ideal talsituation” kan resa. Samtidigt är hon kritisk mot kommunitarister och hermeneutiker för att de överger universalismen och nöjer sig med traditionen. Men om nu vår – modernitetens – tradition just är jämlikhet och universalism, vilken är då egentligen skillnaden mellan hennes och till exempel Gadamers ståndpunkt? Hon avfärdar Gadamer men kallar sin egen utgångspunkt modernismens hermeneutiska horisont!

Och apropå feminismens krav på situerad kritik – det vill säga på immanent kritik, eftersom ingen ändå kan vara objektiv – säger Benhabib att kritiken visserligen bör vara, och alltid är, situerad *au fond*, men inte mer. Vi måste trots allt beskriva, rekonstruera och värdera det samhälle och den tradition vi arbetar inom: kulturer är inte homogena och det råder inget konsensus om vad till exempel ”den anglo-amerikanska liberala tanketraditionen” eller ”den judisk-kristna traditionen” är. Samhället ser inte längre ut som vissa postmodernister och kommunitarister drömmer om.

Inför Benhabibs globalisering av traditionen känner jag mig ambivalent. Å ena sidan verkar det fel att koppla samman tradition eller ”lokala berättelser” med geografiska och/eller historiska enheter. Sambanden och gemenskaperna går

snarare kors och tvärs i flera dimensioner. Å andra sidan kan globaliseringen slå över i imperialism. Och är det så säkert att Benhabibs diskursetik passar ens alla de så kallade västerländska demokratierna? ”Jag är finska, finnar pratar inte” var Sara Heinämaas svar på ett liknande diskursetiskt förslag framfört av Alison Jaggars.²

Det diskursetiska subjektet kan alltså uppfattas som en grov idealisering och den som förläst sig på Foucault, eller för den delen Bourdieu, skulle förmodligen invända att samtal sällan förs för att deltagarna ska uppnå verkligt meningsutbyte. Diskurser handlar om makt, Habermas till trots.

Men föreställningen om ett transcendentalt förnuft och en så kallad arkimedisk punkt är inte de enda metafysiska inslag Benhabib vill rensa bort. Ett annat är ”det abstrakta och omgivningslösa, förvrängande och nostalgiska idealet med det autonoma manliga ego den universalistiska traditionen omhuldar” (s 17–18). Den karaktäristik av det kantska subjektet Benhabib ger i *Den generaliserade och den konkreta andra* kan tyckas onyanserad och förenklad, men av de senaste två decenniernas flod av feministiska och postmodernistiska arbeten att döma är det uppenbart att alla grupper inte känner igen sig i den subjektsuppfattning (rättare sagt de subjektsuppfattningar) som möter dem i den västerländska filosofin. Det är åtminstone ett tecken

på att det kan finnas icke-reducerbara skillnader mellan oss, skillnader som måste rymmas i den etiska och politiska diskussionen. En universaliserbarhets- och omvändbarhetsmetod (att inta den andras synvinkel) som inte tar hänsyn till dessa skillnader, utan bara till förmodade likheter, är därför inte längre aktuell. Medan äldre kontraktsteorier, enligt Benhabib, konstituerar den andra genom projektion av jaget (det västerländska manliga jaget med dess autonomiideal), försvinner den andra som olik jaget "bakom slöjan av okunighet" i senare (läs Rawls) teorier. Bakom slöjan finns ingen mänsklig mångfald utan bara definitionsmässig identitet – en rationell egoist – och alltså är omvändbarheten inte perfekt (som Kohlberg anser) utan ytterst ofullständig. Det går inte att upprätthålla någon skillnad mellan mig och dig.

Jag drar slutsatsen att en definition av jaget som inskränkts till den generaliserade andras ståndpunkt blir inkoherent och inte kan individuera bland flera jag. Utan att inta den konkreta andras ståndpunkt kan inget koherent universaliserbarhetstest utföras, för vi saknar då den nödvändiga epistemiska informationen för att bedöma om min moraliska situation är "lik" eller "olik" din (s 184).

I omvändbarhetstestet måste vi ta hänsyn till den konkreta andra, till

hennes egenskaper och förmågor, mål och önskningsar, historia och relationer, sådant som knappast kan tillskrivas ett noumenalt jag. Det är inte bara den generella andras autonomi och värdighet (människovärde) som är viktigt, lika viktigt är den konkreta andras beroende och sårbarhet, skriver Benhabib. Vilka de relevanta skillnaderna är, hur vi ska ta hänsyn till dem, hur de ska teoretiseras, är ännu obesvarade frågor. Hur lik dig skulle jag vara i din situation? Hör till exempel kön/genus till personen (subjektet) eller till situationen? Och kan situationer individueras utan kunskap om de inblandade personerna?

Att Benhabib polemiserar mot Rawls och Kohlberg är förstäeligt, dels verkar hon inom den Kohlberg-Rawls-influerade Habermas tradition, dels är hon feminist. Men även inom den utilitaristiska traditionen kan det vara på sin plats att beakta den konkreta andra lite mer. Varför utgå ifrån att det finns *något*, kalla det nytta, lust eller preferenser, som ska maximeras för oss alla? Varför utgå ifrån likhet i försök att göra interpersonella jämförelser?

Med detta inte sagt att vi ska kasta bort den generaliserade andra och likhetsideologin, den är och har varit värdefull i strävandet efter jämlikhet och jämställdhet. Och det är just jämlikheten som gör att Benhabib trots allt försvarar en variant av universalismen.

Benhabibs diskussion om feminism och postmodernism är inte

lika genomarbetad som subjektsskritiken. En stark tolkning av postmodernismens teser, beskrivna som Människans död (att subjektet bara är "ytterligare en position i språket"³), Historiens död (att prima facie förkasta varje historiebeteckning som sträcker sig över en längre period och rör sig på social makronivå) och Metafysikens död (att filosofin och metafysiken bara handlar om Sanningen, Närvaron och det Verkliga, och därför är något dåligt), ser hon som oförenligt med feminismen, förstådd både som teoretisk och politisk rörelse. Vem gör inte det? Kan *någon* teori vara förenlig med denna starka tolkning? Och visst är det svårt att tänka sig feminism som politisk rörelse utan någon mer substantiell form av agentskap eller utopi.

Mot Människans död sätter Benhabib sin teori om ett narrativt subjekt, som (efter vad jag förstår) bör vara detsamma som eller innefatta det dialogiska etc subjektet. Det är tyvärr ingen särskilt utvecklad teori.

I motsats till entledigandet av kroppen i det ena fallet och reducerandet av jag-identitet till kontinuitet hos en substans i det andra antar jag att förnuftets subjekt är ett mänskligt spädbarn, vars kropp endast kan hållas till liv, vars behov endast kan utvecklas inom den gemenskap det föds in i. (...) Jagets identitet konstitueras av en narrativ enhet

som integrerar vad "jag" kan göra, har gjort och kommer att utträta med vad du förväntar dig av "mig", vilka betydelser du tolkar in i mina handlingar och avsikter, vad du önskar mig i framtiden, etc (s 20).

På andra ställen heter det att "...gentemot våra egna historier befinner vi oss både i författarens och huvudpersonens position på en och samma gång" (s 237). För mig är det inte så värst mycket lättare att få något grepp om denna "författare" eller "narrativa enhet" än om tidigare subjektuppfattningars "kärnor". Vad är det som får "författaren" att lära sig skriva? På vilket sätt är "författaren" mindre metafysisk än "den rationella kärnan"? Men jag noterar med tillfredsställelse att "författaren" inte är medfödd, utan en figur som utvecklas i samvaro med andra "författare".

Feminismen tvingar inte bara fram ett avståndstagande från stark postmodernism, utan också ytterligare kritik av Habermas. Hans skarpa linje mellan rättvisa och det goda livet är, enligt Benhabib, förhastad. Rättvisan är principfast och ser till den generella andra, när det gäller det goda livet och den privata sfären handlar det däremot om den konkreta andra och det praktiska förnuftet. För Habermas – liksom för Kohlberg – sammanfaller moralen med rättvisan. Det privata och personliga, som släktskap, vänskap

eller sexuella relationer, hamnar utanför principernas område. Benhabibs poäng är att gränsen mellan det privata och det offentliga är rörlig. Idag är till exempel hemarbete och barntillsyn delvis offentliga frågor, för några decennier sedan var de inte alls det. Vilka ämnen som ska debatteras i det offentliga samtalet får på intet sätt vara avgjort redan från starten.

I stället för en skiljelinje mellan rättvisa och det goda livet förespråkar Benhabib därför, liksom Gilligan, att vi växlar perspektiv, att vi ibland (till exempel i juridiska situationer – ”likhet inför lagen”) använder oss av principer och den generaliserade andra, och ibland (i mer personliga situationer) av kontextuellt omdöme och den konkreta andra. Däremellan finns ett helt kontinuum av blandsituationer och blandperspektiv. Men kommer de två perspektiven i konflikt med varandra är det rättvisan (opartiskheten) som ska segra.

Även om jag applåderar Benhabibs förslag att vi – ibland – ska se till den konkreta andra, så sväljer jag inte helt och hållet hennes disk-tinktion mellan ett teoretiskt och ett praktiskt förnuft: ”...de [feminister, kommunitarister och postmodernister] har avslöjat att ett sådant universalistiskt lagstiftande förnuft är oförmöget att hantera den obes-tämthet och den mångfald kon-texter och livssituationer ett praktiskt förnuft ständigt konfronteras med” (s 18).

Skillnaden mellan formellt/principiellt och kontextuellt moraliskt omdöme beskriver Benhabib som en rörelse åt olika håll. I det förra fallet subsumerar vi det konkreta under universella eller generella principer, i det senare kontextualiserar vi det universella. Men om vi inte reducerar opartiskhet eller formalism till ett fyrkantigt bedömande efter ett fåtal grova principer, misstänker jag att detta bara är olika sätt att beskriva vad vi gör i moraliska situationer, där de två traditionerna fokuserat och utvecklat teorier om olika saker; och om inte talet om en ”rörelse åt olika håll” bara är en metafor. För vilken är egentligen skillnaden mellan att kontextualisera universella principer, och att sub-summera konkreta, partikulära situationer under desamma?

Också den som tillämpar principer måste tolka situationer, förstå personer och urskilja vilken eller vilka principer som är relevanta. Tolkningen kräver känslighet och lyhördhet – något som alla människor inte har i samma utsträckning. Vilken typ av förmåga som behövs – kognitiv eller emotiv – verkar svårt att avgöra, vilket i sin tur kanske kan tas som en antydning om att de två inte kan skiljas åt. Och kanske har de som hävdar att denna ”moraliska” förmåga tränger ändå ner i perceptionen rätt, hur vi bedömer beror på vad vi *ser*.

Är vi radikalare och släpper principerna helt, blir det en annan sak. Frågan är förstås om inte en be-

traktare alltid kan förklara en agents beteende utifrån principer, även om agenten själv inte alls refererar till principer i sina bedömningar.

Även för utbyte av privata erfarenheter krävs en viss distansering och generalisering, och det är väl att byta erfarenheter som kommunikation och gemenskap – grunden för Benhabibs teori – oftast handlar om.

Att tänka utifrån alla andras synpunkt (kärnan i universalismen och Kants moral) kräver att vi är kontextbundna i vår bedömning, skriver Benhabib. Men jag undrar om det för hennes syfte – att förena universalism med kontextkänslighet – inte räcker med att vi är känsliga för den konkreta andra. Tror vi på varje persons unicitet blir varje situation tillräckligt unik. Detta, att universalism, som omvändbarhet, är gemenskap är i mina ögon Benhabibs viktigaste insikt. Precis som i individens liv och utveckling är motsättningen mellan autonomi och gemenskap skenbar. Verklig autonomi förstärker gemenskapen, för gemenskap är att se den konkreta andra, den andra som annorlunda, och inte som en projektion av det egna jaget. Mot empati som identifiering och därpå baserad medkänsla sätter Benhabib därför Hanna Arendts idé om "utvidgad mentalitet".

Min sammanfattning blir att *Autonomi och gemenskap* innehåller viktig kritik av formell universalism av kantianskt snitt och ett hedervärt försök att öppna dörrarna mellan den kantianska och den aristoteliska

traditionen. Tyvärr är den föreslagna blandteorin inte så fyllig, främst på grund av att analyserna av det narrativa subjektbegreppet och det kontextuella omdömet är otillräckliga. Och vem ska föra de stummas talan i det diskursetiska samhället?

Åsa Carlson

1 Benhabibs parafra av Onora O'Neill.

2 Detta skedde under en konferens om bland annat feminism och etik i Oslo, juni 1994. Den exakta ordalydelsen – förresten på engelska – är jag inte helt säker på, men andemeningen var denna.

3 Jane Flax formulering.

Allan Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Allan Gibbards tjocka men täta bok *Wise Choices, Apt Feelings* upptas till största delen av ett försök att besvara frågan vad det innebär att fälla normativa omdömen, eller, som han också uttrycker det, vad det innebär att hävda att något är rationellt i vidaste mening; att något "makes sense to do, think or feel" (s 34–5).

Gibbards svar på frågan är i en

första approximation att den som faller ett normativt omdöme om något därmed uttrycker att han accepterar normer som tillåter, påbjuder eller förbjuder det.

Det är inte fråga om att normativa omdömen skulle vara ett slags kryptiska rapporter om att man accepterar de och de normerna, i stället är det så att det normativa omdömet uttrycker ett mentalt tillstånd som består i att man accepterar vissa normer. Detta i analogi med hur ett omdöme om något sakförhållande kan sägas uttrycka ett tillstånd som består i att man hyser vissa trosföreställningar. Att exempelvis fälla det normativa omdömet "Man bör tänka efter innan man utkräver hämnd" är alltså enligt Gibbards synsätt att uttrycka att man accepterar normer som påbjuder eftertanke före hämnd. "Norm-expressivism" är det fula namnet på denna vid första anblicken kanske lite platta lära.

Teorier som ställer upp bestämda kriterier för rationalitet, så som t ex Ramseys axiom, förkastar Gibbard som analyser av rationalitet i den vida mening han intresserar sig för. Skälet är att de, som analyser av vad det innebär att hävda att något är rationellt, inte ger utrymme för frågan om något som uppfyller kriterierna är rationellt. Sådana analyser är därför olämpliga för "grundläggande undersökningar om hur man bör leva" (s 34). (Detta igenkänns av ett tränat öga som en variant av G E Moores notoriska

"Open Question" argument, som Gibbard (tillsammans med Stephen Darwall och Peter Railton) också försvarar en försvagad version av i den läsvärda "Toward fin de siècle Ethics: Some Trends", *The Philosophical Review*, vol 101, No 1, January 1992.)

Gibbards teori om normativa omdömen är en integrerad del av en mera övergripande vision av de psykologiska och semantiska aspekterna av människans normativa verksamheter. Han framspekulerar en nog så trolig darwinistisk förklaringskiss gällande människans normativa beteende och den roll det spelar i hennes liv. Gibbards analys av vad det innebär att fälla normativa omdömen är utformad för att passa in i den förklaringskissen. Hans filosofiska projekt är alltså ett exempel på "naturaliserad" filosofi i den meningen att han gärna använder sig av teorier och begrepp hämtade från andra, inte speciellt filosofiska teorier. I Gibbards fall handlar det i synnerhet om evolutionsteori.

Hans spekulativa darwinistiska teori om normativa omdömen går grovt sett ut på att en psykisk mekanism, nämligen (tidigare nämnda) acceptans av normer, har utvecklats i kraft av dess centrala roll i normativa diskussioner med stamfränder. Det är en mekanism som i normativa diskussioner bidrar till att uppnå praktisk konsensus. Konsensus möjliggör koordinerad motivation till låga kostnader i form av kon-

flikter och kontroll. Detta i sin tur tillåter framgångsrika samarbetsprojekt vilket förklarar mekanismen. De egenskaper som gör att normativa diskussioner kan leda i riktning mot värdefull konsensus är "en ömtålig kombination av fasthet och övertalbarhet" hos deltagarna, en "viss känslighet för krav på konsistens" och "normativ styrning", dvs det att vi tenderar att handla enligt de normer vi accepterar (s 80). Att deltagarna accepterar och uttrycker normer är sådana diskussioners råmaterial.

Med utgångspunkt i sin, här bara grovt skisserade, naturaliserade syn på normativa omdömen diskuterar Gibbard också vilka anspråk på objektivitet och auktoritet i normativa frågor som är rimliga samt huruvida filosofins ofta extrema krav på konsistens och teoretisk systematik kan försvaras. Hans slutsatser är i dessa senare sammanhang ofta försiktiga och något vaga, men tycks mig i gengäld ofta välgrundade.

I stort sett skriver Gibbard bra även om resonemangen ibland framställs på ett onödigt, och förhoppningsvis ofrivilligt, snårigt sätt, stundom anar man en också en ansats till humor. Boken bör tveklöst läsas, i synnerhet som jag i det som följer endast berör delar av dess innehåll.

Analysen av normativa omdömen
Gibbards vägledande uppfattning om hur normativa omdömen ska

analyseras sammanfattas i ett slags metodförklaring: "Håll fast vid tesen 'Att kalla något rationellt är att gilla [endorse] det', sök sedan efter en innebörd av 'gilla' sådan att tesen är sann" (s 6). Gibbards projekt går alltså redan från start ut på att framställa en non-kognitivistisk teori om normativa omdömen, alltså en teori enligt vilken normativa omdömen inte uttrycker *föreställningar om*, utan *inställningar till* föremålet för omdömet. Släktskapen med äldre non-kognitivistiska teorier som Alfred Ayer och CL Stevenson är tydlig. Gibbards eget bidrag till non-kognitivismen ligger i hans teori om det gillande det är fråga om.

De tidigare emotivistiska varianterna av non-kognitivism hävdade att vi uttrycker känslor då vi fäller normativa omdömen. Ett problem de hade att brottas med var att det inte är lätt att finna någon sorts känsla som undantagslöst åtföljer ens våra djupast integrerade normativa omdömen. Sådant som "Man bör inte exempel kunna sägas – och hävdas – utan att talaren hyser någon särskild emotion över huvud taget.

Detta problem tycks dock vid närmare påseende inte ha något speciellt att göra med att normativa omdömen – som emotivisterna hävdade – skulle uttrycka någon sorts *känsla*. Problemet är att det är en sorts inställning hos talaren som uttrycks. Svårigheten att ange vilken inställning som uttrycks av normativa omdömen är speciellt tydligt

för mer komplexa och teoretiska normativa omdömens del. Vilken inställning (och till vad) som uttrycks i text av "Alla alternativa handlingar i en situation kan inte vara fel" eller "Om vi saknar fri vilja så är alla handlingar som utförs moraliskt riktiga" är inte lätt att säga.

Ett annat känt problem för non-kognitivisterna har sin grund i att normativa omdömen på ett flagrant sätt envisas med att bete sig på samma sätt som så kallade faktuelle omdömen. Logiska konnektiv och kvantifikation tycks fungera likadant i normativa omdömen som i faktuelle omdömen. Exempelvis tycks "Det är rätt att straffa Jago" följa från "Det är rätt att straffa bovar" och "Jago är en bov". En viktig uppgift för non-kognitivisten är att förklara hur detta är möjligt trots den stora skillnad mellan faktuelle och normativa ut-sagor som non-kognitivisten insisterar på. Dessa non-kognitivistiska problemkomplex anser Gibbard sig ha löst med sin teori om att normativa omdömen uttrycker acceptans av normer.

Att acceptera en norm har en psykologisk och en logisk sida. Psykologiskt involverar det, som bekant, dels att vara disponerad att hävda normen, dels att vara i någon mån disponerad att handla enligt den. Det tillstånd vi befinner oss i då accepterar en norm är enligt Gibbard "det tillstånd, vilket det än är, om något, som ger upphov till detta syndrom av hävdande av normen

och normativ styrning av den" (s74). Liksom Stevenson lägger också Gibbard en preskriptiv aspekt till analysen av normativa omdömen, alltså något i stil med: "Acceptera det du också!" (s173). Gibbards evolutionistiska bakgrundsteori antyder också varför ett sådant "konversationellt tryck" skulle ackompanjera hävdanden av normer: det är en del i den mekanism som tenderar att skapa konsensus.

Gibbards karakteristik av vad det innebär att acceptera normer lägger emellertid stor emfas på den logiska aspekten av normativa omdömen, den "normativa logiken". Det är den som utför arbetet i lösningen av de nämnda non-kognitivistiska problemen.

Att acceptera normer innebär, enligt Gibbard, att utesluta vissa möjliga kombinationer av fakta och normer, "faktuelle-normativa världar" som Gibbard uttrycker det. Det normativa meningsinnehållet hos normativa omdömen identifieras sedan med mängden av de faktuelle-normativa världar som omdömet utesluter. Nu vill man veta två saker: Vad en faktuell-normativ värld är och vad det innebär att utesluta mängder av sådana.

Först de faktuelle-normativa världarna. Om vi tills vidare endast beaktar normer för handlingar – trots att normer för känslor, som vi ska se, spelar en viktig roll i Gibbards metaetik – så är ett sätt att fatta vad en faktuell-normativ värld är att se den som en möjlig värld där varje

handling är antingen plikt, rätt eller fel. Ett annat, kanske mindre svårbegripligt, sätt är att se en faktuell-normativ värld som en komplett uppsättning trosföreställningar angående världens faktiska beskaffenhet, v , samt en komplett uppsättning normer, n , (v, n) med andra ord. Att n är komplett innebär att den för varje handling som utförs enligt v implicerar ett partikulärt normativt omdöme med innebörden att den antingen är rätt, fel eller plikt. Gibbards norm-expressivism kan alltså mer exakt formuleras som följer. Att fälla ett normativt omdöme är att uttrycka ett mentalt tillstånd som karakteriseras av att vissa kombinationer av normativa system och faktueella möjligheter utesluts.

Vad står då "utesluta" (*rule out*) för i det här sammanhanget? Gibbard kan ju som non-kognitivist inte gärna mena "betrakta som falsk" eller "förneka". För att reda ut vad som avses måste vi först veta vad det innebär att ett normativt omdöme gäller i *en* faktuell-normativ värld: "Man bör inte hålla gift i örat på sin bror" gäller i (v, n) om och endast om "Man bör inte hålla gift i örat på sin bror enligt n ", är sann i v . Det normativa meningsinnehållet i omdömet identifieras med mängden av de faktueella-normativa världar där omdömet *inte* gäller. Att en mängd av faktueella-normativa världar utesluts av ett normativt omdöme innebär således blott att det normativa omdömet inte gäller

(enligt kriteriet ovan) i någon dem. Ett trivialt exempel på en sådan värld är en där det är rätt att hålla gift i sin brors öra (enligt "den världens" normer).

Så här långt kan så vitt jag förstår även en kognitivist acceptera Gibbards teori, och det är alltså inte i den normativa logiken hans expressivism skiljer sig från kognitivism. Finns det någon skillnad när det kommer till kritan så ligger den i det att normativa omdömen till skillnad från faktueella inte "representerar sitt innehåll". Jag återkommer till det.

Gibbards logiska apparat tillåter oss att göra reda för de logiska relationerna mellan normativa omdömen. Ett exempel: Omdömet (1) "Alla skurkar bör straffas" har som normativt meningsinnehåll uteslutandet av de faktueella-normativa världar där det finns skurkar som det vore fel att straffa. Från detta omdöme tillsammans med omdömet (2) "Jago är en skurk" följer att han bör straffas: Vi utesluter med (2) alla faktueella-normativa världar utom de där Jago är en skurk och med (1) de världar där det finns skurkar som inte bör straffas. I alla kvarvarande världar bör Jago straffas.

Normativa termer i komplexa kontexter kan behandlas med samma medicin: "Om Jago hade varit en god människa så skulle han inte ha dragit Othello vid näsan" kan förslagsvis tolkas som ett uttryck för uteslutandet av de faktueella-normativa världar där Jago i hög

grad vinnlägger sig om att följa de världarnas normer men ändå drar Othello vid näsan.

Även om denna teori har resurser att hantera de mer primitiva non-kognitivismernas problem med normativa uttrycks logiska relationer och funktion i komplexa kontexter kan man vid introspektion tycka sig finna att det helt enkelt är falskt att vi befinner oss i, och än mindre uttrycker, något tillstånd som det Gibbard beskriver när vi fäller normativa omdömen. Gibbard oroas inte av denna jordnära invändning. Att fälla ett omdöme om något har så att säga en psykologisk insida, det "känns" på ett visst sätt att fälla det. Det är naturligtvis inte denna "insida" hos inställningar som Gibbard tror sig tydliggjort med sin normativa logik. Om denna kan inte mycket sägas enligt hans uppfattning. (Som antyddes ovan koncentreras även hans idéer om normativ psykologi på de yttre manifestationerna av inre tillstånd.) Hans avsikt är i stället att klarlägga meningsinnehållet i normativa omdömen. Detta kräver att deras logiska relationer och deras relationer till världen klargörs. Den logiska aspekten av normativ mening – dvs vad som följer från normativa omdömen – bestäms av de mängder av faktuellanormativa världar som utesluts av normativa utsagor enligt ovan. Anknytningen till världen består för normativa omdömen i att motivera till handling.

Dessa två aspekter av normativ

mening är, menar Gibbard, analoga till de logiska och empiriska aspekterna av faktuell utsagors mening: de utgör tillsammans vårt arbetsmaterial för tolkning. Vi tolkar faktuell utsagor dels med hjälp av hypoteser om logiska relationer mellan dem och dels med hjälp av hypoteser om de omständigheter de rimligen kan yttras i. På samma sätt tolkar vi normativa omdömen genom att uppställa hypoteser dels om logiska samband med andra omdömen och dels om talarens handlingsdispositioner. Gibbards normativa logik utgör alltså ett led i en naturaliserad tolkningsteori för normativt språk. Det mentala tillståndet att acceptera normer, dvs att utesluta faktuell normativa världar, utgör en länk mellan biologi och normativ logik.

Även om Gibbard har konstruerat en fungerande logik för non-kognitivistiska normativa omdömen, så är det ju därmed inte sagt att non-kognitivismen är en rimlig lära. Gibbard försöker ge ny substans åt den gamla non-kognitivistiska kärnidén att faktuell omdömen uttrycker föreställningar om något medan normativa omdömen uttrycker inställningar till något. I hans version av skillnaden mellan fakta och normer handlar det om att normativa omdömen till skillnad från faktuell inte behöver representera sitt innehåll för att vara korrekta. Vi kan säga att *X korresponderar* mot *Y* om och endast om *X* tenderar att förändras systematiskt med *Y*. I

Gibbards terminologi är det nu så att *X* representerar *Y* om och endast om *X* korresponderar mot *Y* och det är resultatet av en avsikt (artificiell representation) eller en darwinistisk adaptation (naturlig representation).

Visserligen kan normativa omdömen sägas representera fakta i Gibbards ganska svaga mening. Men de fakta som kan representeras är, hävdar Gibbard med emfas, inte omdömet innehåll, utan komplexa fakta om den som faller omdömet och hans omgivning (så som att vissa omdömen främjar det som våra normativa förmågor är adapterade att främja, dvs konsensus).

Tanken att normativa omdömen inte representerar normativa fakta är inte ny. Om *X* representerar *Y* så kan *Y* (delvis) förklara *X*, och många har länge hävdats att vi inte behöver hänvisa till normativa fakta (eller ens till någon speciell klass av "vanliga" fakta) i de bästa förklaringarna av normativa omdömen. Enligt Gibbard är det i stället normativa omdömens koordinerande funktion som förklarar dem. Med nödvändiga nyanseringar i ljuset av att även vanliga fakta kan koordinera och normativa omdömen kan representera fakta (t ex så kallade "tjocka" omdömen som "Det vore fejt!") är Gibbards ståndpunkt som följer: "Det finns inte någon klass av fakta som står i en relation till normativa omdömen som är parallell med den relation som våra omgivningars manifesterade fakta står i till våra omdömen om dem" (s 119).

Gibbard blåser visserligen nytt liv i den gamla fakta-norm distinktionen med sin teori om representation, men hans diskussion är också förvirrande. Jag undrar t ex varför så stor möda ägnas åt att övertyga om att normativa omdömen inte representerar sitt innehåll, när vi redan har fått reda på att deras innehåll är de kombinationer av faktuell-normativa världar som talaren utesluter, något som tycks föga lämpat för representation i Gibbards mening. Det är intressant att han i diskussionen om representation tycks lämna sin egen teori om normativt meningsinnehåll, och talar om "innehåll förstått på traditionella sätt" (s 118), vad nu det är.

Själv har jag tidigare varit njuget inställd till emotivism, expressivism och non-kognitivism i allmänhet. Gibbards norm-expressivism har givit mig anledning att ompröva den inställningen. Men hans bok ger också anledning att undra om skillnaden mellan kognitivistiska och expressivistiska läror är så stor egentligen. Kanske ligger det något i den lära som kan kallas "sannings-minimalism", (diskuterad i t ex Crispin Wrights *Truth and Objectivity*, Cambridge MA, 1992) eller den "kvasi-realism" som associeras med Simon Blackburns arbete (*Spreading the Word*, Oxford 1984). Enligt sannings-minimalismen kan satsen tillerkännas sanningsvärde, grovt sagt, om och endast om de ingår i normala inferentiella relationer och förekommer i sammanhang där det

finns bestämda kriterier för korrekt användning av de satser som används. (Enligt kvasi-realismen får vi åtminstone *kalla* satser sanna och falska om de uppfyller liknande villkor.) Satser som uttrycker normativa omdömen kan, enligt Gibbards teori, så vitt jag förstår, uppfylla dessa villkor och skulle då möjligen kunna vara (eller kallas) sanna och alltså värddiga kandidater för (att kallas) kunskap, vilket ju är just det som kognitivismen (eller "kvasi-kognitivism") hävdar.

Moral

Att hävda att det eller det är rationellt (*makes sense*) är alltså enligt Gibbard att uttrycka acceptans av normer som tillåter det. Men vilka sådana omdömen är då specifikt *moraliska*, kan man undra. Jo, det är de omdömen som uttrycker acceptans av normer för när vissa känslor är rationella, i synnerhet gäller det paret skuld-ilska (i en mening vid nog för att det ska vara troligt att känslorna förekommer i alla kulturer). Trogen sitt synsätt betraktar Gibbard dessa känslor som anpassningar under trycket från det naturliga urvalet. De identifieras med "syndrom av typiska orsaker, typiska uttryck och typiska handlingstendenser." Det som ligger bakom de reaktioner vi identifierar som uttryck för skuld och ilska är enligt detta synsätt komplexa mekanismer som kan förklaras inom ramarna för den vidare bilden av normativ diskussion och dess ten-

dens att producera konsensus och möjliggöra samarbete. Lite grovt kan Gibbards tanke illustreras av det kanske grundläggande och säkert uråldriga fallet där moraliska normer sanktionerar att den som saknar vilja (men inte förmåga) att samarbeta möter ilska, känner skuld och förhoppningsvis bättrar sig. På så vis fyller alltså moralen funktionen att koordinera känslor på ett sätt som skapar rättning i leden till låg kostnad och gagn för alla. Enligt Gibbard är moraliska normer så att säga normer för användandet av tämligen kostnadseffektiva påtryckningsmedel: ilska mot andra och skuld mot sig själv.

Skuld och ilska är endast de mest grundläggande moraliska emotionerna i Gibbards teori. Andra populära kandidater, såsom välvilja, känsla för ömsesidighet och rättvisa, respekt och värdighet får sin plats i teorin som känslor som ger en mer bestämd form åt normerna för de grundläggande emotionerna. Detta är inte särskilt nytt. Det som är nytt är att det serveras på ett aptitretande sätt i en fullt ut naturaliserad teoretisk omgivning.

Ett moralfilosofiskt problem som Gibbard har mycket lite att säga om är vad som är i sig gott och i sig ont. Jag kan tänka mig två möjligheter att komplettera Gibbards teori med en teori om intrinsikala värden, eller rättare sagt med en teori om vad omdömen om intrinsikala värden uttrycker.

Först kunde man bygga vidare på

Gibbards norm-centrerade teori och förstå omdömen av typen "x är intrinsikalt gott" som uttryck för att talaren accepterar normer som påbjuder att föremål och tillstånd med x i föredras framför sådana utan x . Den här tanken ligger nära Richard Hares idéer om värdeomdömen. Men man kunde också variera Gibbards idé om uteslutande av världar och tänka sig att omdömen om intrinsikalt värde tolkades som att vissa rangordningar av möjliga världar utesluts, så att t ex "lust är intrinsikalt gott" uttrycker att talaren utesluter (bland annat) alla rangordningar sådana att världar utan lust rankas högre än världar med lust, allt annat lika. Man kan ana att en sådan förståelse av omdömen om intrinsikalt värde skulle kunna göra reda för logiska relationer mellan värdeomdömen, t ex världens transitivitet, dvs det att om x är bättre än y och y är bättre än z , så är x bättre än z . x rankas ju högre än z i varje rangordning som uppfyller de båda villkoren "x är bättre än y" och "y är bättre än z".

En skillnad mellan dessa två sätt att förstå omdömen om intrinsikalt värde är att det endast enligt det senare synsättet är en öppen fråga om det som är bättre bör väljas framför det som är sämre. Det senare synsättet tillåter alltså att man är icke-utilitarist utan att vara konfys.

Auktoritet och objektivitet

Norm-expressivismen kan vid första anblicken tyckas lida av en slags

subjektivism: Vi uttrycker *vår* acceptans av system av normer. Men många av de normativa omdömen vi fäller betraktar vi inte som relativa till att vi själva accepterar vissa normer. Gibbard diskuterar tre versioner av denna insikt. (1) Vi betraktar inte normer som smaksaker. Om jag till exempel hävdar att det är fel att ljuga om kvinnorsandel så menar jag antagligen att det skulle vara fel även om jag inte tyckte det; även om jag inte accepterade normer som förbjöd lögnen av det slaget. (2) Vi skiljer också vanligtvis mellan självpåtagna intressen och projekt (som att lära sig Shakespeares tragedier utantill), och sådant som är vettigt att göra i stort sett oavsett vad vi har antagit för målsättningar och hobbyer (som att andas mer eller mindre regelbundet eller kanske att göra något av sina talanger). (3) Vanligen ser vi inte heller de system av normer som *andra* accepterar som avgörande för vad som är vettigt för *dem* att göra. Vi menar ofta att det är vettigt för andra att handla enligt de normer *vi* accepterar. Vi har anspråk på normativ auktoritet, som Gibbard uttrycker saken.

Vad gäller skillnaden mellan smaksaker och seriösa normer påpekar Gibbard att vi ofta accepterar ovillkorliga normer, dvs normer vilkas giltighet inte är beroende av att vi accepterar dem. Om exempelvis "Man bör inte hålla gift i örat på sin bror" accepteras som en ovillkorlig norm implicerar den alla

konsistenta normer av formen ”Man bör inte hälla gift i örat på sin bror även om ----”. Där ”----” kan fyllas med exempelvis ”man anser att det är ett legitimt sätt att få makten”.

Självpåtagna projekt och omsorger skiljer sig enligt Gibbard från sådana rationalitetskrav som inte är relativa våra val av projekt och intressen helt enkelt på det viset att de rena rationalitetskraven är *påbjudna* enligt normer för acceptans av normer – metanormer med andra ord – medan de självpåtagna projekten endast är *tillåtna* av våra metanormer.

Det tredje problemet är klurigare. Hur kan en norm-expressivist som Gibbard förstå de anspråk på auktoritet som vi har då vi hävdar (väl genomtänkta) normer gentemot andra som inte accepterar dem?

Vad Gibbard kallar kontextuell auktoritet är inte något problem: vi kan ibland ha skäl att anta att andra är som vi, hyser samma värderingar etc, men att vi är bättre skickade att bedöma någon viss fråga. ”Sokratisk påverkan” är också en oproblematiske form av auktoritet: man leds att inse vad man har skäl att acceptera givet sådant man redan accepterar.

Den svåra frågan är varför någon skulle låta sig påverkas av normativa diskussioners ”konversationella tryck” bortsett från de fall där kontextuell auktoritet eller Sokratiske påverkan är aktuella. Frågan är om vi kan ha någon ”fundamental auktoritet”, som Gibbard uttrycker sig. Det handlar här om vilka meta-

normer vi ska acceptera: kan det att någon annan accepterar en norm vara ett skäl för oss att acceptera den även i de fall där varken kontextuell auktoritet eller Sokratiske påverkan är aktuella? Överraskande nog har Gibbard faktiskt ett argument för att så är fallet. Här är en skiss av argumentet: (1) Andras acceptans av normer har haft ett avgörande inflytande över vilka normer jag nu faktiskt accepterar. Man måste se en del av detta de andras tidigare inflytande som legitimt, ty annars hotar hyperskepticism: de normer jag nu accepterar skulle ju i så fall vara resultatet av illegitim influens. (2) Eftersom det inte är något speciellt med *tidigare* influens från andra så måste jag betrakta även framtida influens som möjligen legitim: andras acceptans av normer talar under vissa omständigheter för att jag ska acceptera dessa även framdeles. (3) Alltså måste jag på ett nyanserat sätt tillerkänna andra fundamental auktoritet (s 180).

Även om vi måste acceptera att andras omdömen har en viss fundamental auktoritet så som Gibbard argumenterar, så är det ytterst oklart vilken räckvidd och styrka den har. Frågor som ”Vilka människor har legitima anspråk på normativ auktoritet?” och ”Hur starkt talar det faktum att min fru anser att jag bör mörda kungen för att jag ska göra det?” får inget svar av Gibbard. Han nöjer sig med att konstatera att svaren på sådana frågor ges av de

metanormer vi accepterar. Hans argument för fundamental auktoritet säger att dessa metanormer antingen tillerkänner vissa andra någon grad av fundamental auktoritet eller driver oss till hyperskepticism.

Det är av intresse att se att detta argument inte är oförenligt med en koherentistisk syn på berättigad acceptans av normer. Man skulle kunna vilja invända att det är skillnad mellan att börja lära sig något (att skapa ett system av normer) och att sedan förfina sina uppfattningar (att expandera och öka koherensen i systemet). Man kunde tycka att fundamental auktoritet är legitim, i kraft av att vara den enda möjligheten, i det första steget men saknar betydelse i det andra steget. Den mogna människan har endast skäl att acceptera normer som passar väl in bland de uppfattningar *hon själv* har och andra saknar legitim fundamental auktoritet. Gibbards argument, tror jag, går just ut på att om hyperskepticism ska kunna undvikas så måste det i *ens eget* system av föreställningar finnas plats för metanormer som tillerkänner andra legitim fundamental auktoritet. Det är just metanormer som tillåter att andras inflytande kan vara legitimt som ger mig skäl att betrakta mitt system av föreställningar som avgörande för vad jag nu bör acceptera. Mitt system av föreställningar är ju trots allt resultatet av sådan influens.

Den här tolkningen av Gibbards argument gör det dock en smula svårt att se skillnaden mellan Sokra-

tisk påverkan och fundamental auktoritet: Gibbard har ju argumenterat för att vi har skäl att fästa viss vikt vid de normativa omdömen som andra hävdar *givet det vi redan tror*, t ex att hyperskepticism är orimlig. Men det är kanske i sin ordning. Sokratiske påverkan med utgångspunkt i grundläggande epistemiska metanormer är nog det som är värt att bevara i tanken på fundamental auktoritet.

Anspråk på objektivitet ligger nära anspråk på auktoritet. Att göra anspråk på objektivitet för de normer man accepterar är, enligt Gibbard, att göra ärliga anspråk på att andra ska acceptera dem. En person gör sådana anspråk "om han tror att hans åhörare rationellt sett måste acceptera det han hävdar: om de överordnade normer han accepterar, tillämpade på åhörarnas situation, kräver denna acceptans" (s 191). Våra anspråk på normativ objektivitet är följaktligen legitima i så mån som sådana "ståndpunktsberoende" metanormer är acceptabla. Argumentet för fundamental auktoritet gick just ut på att *några* sådana metanormer är acceptabla, men inte nödvändigtvis samma för alla personer, så vitt jag förstår.

Den grad av objektivitet som Gibbard tänker sig möjlig, förutom den som ges av de minimala rationalitetsvillkor som tolkning och förståelse kräver, samt, intressant nog, vissa minimala normativa villkor (normer som är alltför ruttna utesluts på innehållsmässiga grun-

der), är "modest" och "mänsklig": "För alla syften vi kan antas komma att ha är ett omdöme så objektivt det behöver vara om det klarar ett mänskligt test: att varje människa om hon hade alla egenskaper som krävs av en ideal normativ bedömare, skulle acceptera det" (s 203). Vilka krav som ställs på ideala normativa bedömare är ytterligare en fråga som våra bästa metanormer har att besvara.

Konsistens och normativ teori

I den värld Gibbards teori frammanar ägnar sig människor mycket och gärna åt att resonera med varandra om hur de bör tänka, känna och handla. De uppvisar en blandning av envishet och påverkbarhet, de tenderar att söka konsensus, men strävar normalt också efter att gynna sig själva. Normativa resonemang flyter i kraft av de varierande grader och arter av auktoritet de tillerkänner varandra samt krav på konsistens och normativ styrning, dvs tendensen att göra som man säger att man ska göra. Metoden för bedömning av ståndpunkter är en blandning mellan en pragmatik där det som står att vinna är koordinerade känslor och handlingar, och ett slags metodologisk intuitionism: "vi tror inte att vi kan kika in i en särskild värld av normativa fakta, men vi kan bete oss som om vi kunde det" (s 284). (Gibbards skäl till att acceptera denna intuitionistiska metod är att vi redan från början anser –enligt de normer vi nu accepterar–

att rent pragmatiska resonemang kan leda till oacceptabla normativa slutsatser.)

I praktiken avslutas nog ofta normativa diskussioner när man kommit fram till en någotsånär lovande lösning. Kraven på koherens och system kan förmodligen ofta sättas rätt lågt. Att lösningen kan komma att omförhandlas en annan kväll behöver inte vara något problem (det som finns att vinna på att nöja sig med tillfälliga lösningar är kortare diskussioner, kostnaden är omförhandlingar).

Gibbards vindlande diskussion avslutas med funderingar kring hur långt är det rimligt att driva normativa resonemang i riktning mot stabila system och teori. Om hans teori om moralens roll och funktion är riktig, hur hög grad av koherens är det då idé att eftersträva i normativa diskussioner?

En viss respekt för krav på konsistens är nödvändig för tolkning och normativ diskussion. Men moralfilosofer ställer ofta extrema krav på konsistens. Frågan är om dessa är rimliga, i synnerhet för en non-kognitivist som Gibbard.

Ett svar som Gibbard ger är indirekt pragmatiskt. Normativ diskussion kräver viss respekt för konsistens: man måste acceptera det som av alla inblandande betraktas som konsekvenser av det man hävdar. Men en sådan begränsad "lokal konsistens" blottställer oss för faran att föras till långtgående och katastrofala slutsatser. Den vars konsis-

tens inte sträcker sig längre än till att varje dag anse att jobbet kan skjutas upp till morgondagen kommer kanske aldrig att få något gjort. Om han hade gått längre i kraven på konsistens och intresset för logiska konsekvenser skulle han kunna se att den faran hotade och möjligen reviderat sin enkla norm för när arbetet bör utföras.

Men extrema krav på konsistens har också kostnader. Det tar tid och möda som inte alltid betalar sig att vara konsistent. Gibbard accepterar att konsistensens pragmatiska fördelar inte alltid väger upp kostnaderna för att nå den. För moralens del verkar dock det pragmatiska argumentet för konsistens speciellt lämpat. Moraliska normer är ju enligt Gibbards synsätt normer för vissa känslor. Krav på konsistens vad gäller sådana normer är, enligt den pragmatiska synen på konsistensens värde, grovt sett rimliga i proportion till hur tät anknytningen mellan känsla och handling är; hur handlingsinriktad känslan i fråga är. Att vara inkonsistent t ex vad gäller normer för när det är på sin plats att känna sig lite sorgsen kan kanske antas ha små pragmatiska kostnader. Moraliska normer rör som sagt i huvudsak känslorna ilska och skuld i Gibbards teori. Dessa tycks ha en relativt direkt koppling till handlingstendenser. (I Gibbards teoretiska ram är det väl just det som förklarar att vi har de känslorna.) Följaktligen skulle alltså en relativt hög grad av konsistens

vara pragmatiskt motiverad i moraliska resonemang.

Men en relativt hög grad av konsistens behöver inte innebära att steget till etisk teori eller system (i meningen koherent system av normer med djupgående förklaringar) tas fullt ut. Gibbards avslutande diskussion gäller till vilken grad förhoppningar på teori i etik kan tänkas infrias samt vilken riktning som ter sig mest lovande för en eventuell etisk teori. Detta är nog det minst originella avsnittet av boken. Det han säger – grovt sett att det går att förstå både dragningen mot etisk teori och dragningen mot så kallade anti-teoretiska ståndpunkter och att någon form av utilitarism inte är helt orimlig trots att det finns en konflikt mellan agent-neutrala och själv-centerade omsorger – är nog i huvudsak riktigt, men en smula trivialt. Att det avsnitt som närmast berör normativ etik är det som är minst originellt är i sig belysande. Gibbards projekt har inte varit att teckna en helt ny bild av de normativa aspekterna av våra liv, utan att teckna en naturaliserad bild av hur det kan vara så att de fungerar i stort sett så som vi redan anade att de fungerar. Man bör alltså inte överraskas av att man av Gibbard får reda på att normativa diskussioner kan fortsätta som de länge har gjort. Sidgwick's metod från förra seklet framställs exempelvis som föredömlig. Men för dem av oss som tror att människan och hennes normativa verk-

samheter ingår i den darwinistiska naturen, eller i vart fall att det är en fruktbar arbetshypotes, har Gibbard givit en fördjupad inblick i vad vi

kan tänkas vara inbegripna i när vi fortsätter att diskutera etiska frågor på det gamla vanliga sättet.

Björn Eriksson

D.W. Hamlyn

FILOSOFINS HISTORIA

D.W. Hamlyn lyfter i sin filosofihistoria fram den starka kontinuitet i intressen och problem som kännetecknar västerländsk filosofi alltifrån dess begynnelse hos de gamla grekerna. En historik som spänner över tvåtusenfemhundra år blir med nödvändighet selektiv, men Hamlyn lyckas i sitt uppsåt att på en gång fånga de historiska huvuddragen och komma varje behandlad filosof in på livet. Den som går från Hamlyns analyser till filosofernas egna texter kommer att känna igen sig, något som varje läsare av filosofihistorier vet, inte alla gånger varit så lätt.

Innehåll

1. Inledning 2. Försokratikerna 3. Sofisterna och Sokrates 4. Platon 5. Aristoteles 6. De efteraristoteliska skolorna 7. Medeltida filosofi I 8. Medeltida filosofi II 9. Renässansen 10. Rationalismen 11. Den brittiska empirismen 12. Uppllysningen 13. Kant 14. Tysk filosofi efter Kant 15. Två reaktioner på Hegel 16. 1800-talsempirismen och några reaktioner på den 17. Analytisk filosofi 18. Fenomenologi och besläktade rörelser 19. Framtiden Person- och sakregister

D.W. Hamlyn var i många år professor i filosofi vid Birkbeck College, University of London. Den svenska översättningen är gjord av Bengt Hansson, professor i teoretisk filosofi vid Lunds universitet.

Torbjörn Tännsjö

TVÅNG I VÄRDEN

Torbjörn Tännsjö granskar den samlade lagstiftningen i vårt land kring bruket av tvång i vården. Gällande lagstiftning beträffande såväl hälso- och sjukvård som socialtjänst kommer i långa stycken till korta vid den granskning som författaren anställer och boken innehåller förslag till hur lagarna bör revideras för att respektera individens autonomi och tillmötesgå rimligt ställda krav på rättsäkerhet.

Torbjörn Tännsjö är nyutnämnd professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet.

ISBN 91-87172-68-2. 180 sidor. Ca-pris kart 187 kr

UNDER UTGIVNING

Gottlob Frege

SKRIFTER I URVAL

Översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein

I denna samling återfinns de viktigaste av de uppsatser rörande språkfilosofiska problem som Frege publicerade under sin livstid, några centrala efterlämnade manuskript samt delar av hans brevväxling med Russell, Jourdain, Hilbert och Wittgenstein.

ISBN 91-87172-43-7. 208 sidor. Ca-pris inbunden 207 kr

Ludwig Wittgenstein

ZETTEL

Utgivna av Georg Henrik von Wright och Elizabeth Anscombe

Översättning av Bettina Jobin

Zettel är en samling textfragment som går tillbaka till Wittgenstein själv. Han klippte ut de olika styckena ur längre maskinskrivna manuskript och sparade dem sedan i en låda med påskriften "Zettel" för framtida bruk. Mer än hälften av texterna är skrivna under åren 1946-48, sedan den första delen av *Filosofiska undersökningar* blivit klar och innan dess andra del utformades. Samlingen kompletterar därmed Wittgensteins huvudarbete.

ISBN 91-87172-65-8. ca 140 sidor. Ca-pris häftad 147 kr

NOTISER

¶ Vid Nordens folkhögskola och Institut anordnas den 2–4 juni ett symposium kring den finländske filosofen G H von Wright, "Samtidens framsteg – och förfall: om von Wrights kulturkritik". Medverkande är Mats Persson (idéhistoria, Uppsala), Lars-Henrik Schmidt (idéhistoria, Århus), Bengt Molander (filosofi, Göteborg), Knut-Erik Tranøy (filosofi, Oslo), och troligtvis huvudpersonen själv. För vidare information, kontakta Jan Sjunnesson, Nordens Biskops-Arnö, 746 93 Bålsta, tel 0171-522 60.

¶ *FILOSOFEN, ett svenskt e-postnät för filosofer.*

Med detta nät kommer du att kunna stå i kontakt med många forskare, lärare, doktorander och studenter i filosofi, vetenskapsteori, idé- och lärdomshistoria m m vid Sveriges universitet och högskolor. Nätet är tänkt som en kanal för diskussion, anmälningar och annat informationsutbyte mellan deltagarna. Du kan vända dig till FILOSOFEN med frågor, litteraturtips, annonsering om gästforskare och konferenser, recensioner, idéer som du vill ha snabb respons på, kritiska reflexioner, etc. Men inläggen bör helst inte vara längre än högst ett par sidor.

Vill du anmäla dig till nätet skriver du till listserv@listserv.liu.se med endast följande meddelande: "subscribe FILOSOFEN <ditt namn och institution>". På en rad, utan radbrytning. Därefter får du en bekräftelse och vidare instruktioner inom ett par minuter. Du kan också lämna nätet närsomhelst, om du exempelvis är borta och inte vill ha din postlåda överfull. Har du synpunkter eller frågor, så hör av dig till igno@tema.liu.se (013-282220) eller janpe@tema.liu.se (013-282316).

Ingemar Nordin & Jan Perselli

¶ *Bennets idiosynkrasier*

Det är inte helt ovanligt fenomen att bokrecensioner mer speglar recensentens idiosynkrasier än den bok som recenserar. Christian Bennet har recenserat min bok *Logik, en introduktion* (Studentlitteratur

1993) i *Filosofisk tidskrift* 4/94, och hans långa recension är ännu ett exempel på detta. Nu brukar svenska filosofer ha svårt att säga något positivt om varandra i skrift, så jag är inte förvånad att Bennet ogillar min bok. *De gustibus non est dis-*

putandum. Men då hans presentation av min bok är ägnad att grovt vilseleda Filosofisk tidskrifts läsare, är några korrigeringar nödvändiga.

Min bok är ju en grundbok som syftar till att på ett roande sätt lära ut *modus ponens* och andra grundläggande logiska metoder på förstaterminsnivå, inte ännu ett försök att presentera metalogiken med optimal elegans för en läsekrets av metalogiker. Det står klart att Bennets intressen ligger åt det metalogiska hållet – inget ont i det, naturligtvis – och troligen därför har han läst min bok med påtagligt ointresse utom på några punkter, där hans energi plötsligt mobiliserats av att jag råkat tänga hans intresseområden. Detta har jag i huvudsak råkat göra i några uttalat populärvetenskapligt hållna avsnitt.

Det tydligaste exemplet på Bennets oförmåga att anlägga ett vettigt perspektiv på boken har man i att han ägnar 63% (!) av hela sin recensions textmassa (417 rader) åt att kommentera ett kort kapitel sist i boken. Detta avsnitt i Bennets recension, bär rubriken "metalogik" och Filosofisk tidskrifts oskyldiga läsare måste här bibringas uppfattningen att jag författat århundradets märkligaste lärobok i metalogik, när det enda jag gjort varit att i ett avslutande essäistiskt kapitel försökt att emulera von Wrights *Logik, filosofi och språk* via en kåserande filosofihistorisk översikt. Bennet recenserar detta kapitel på blodigt allvar som gjorde det anspråk på att

vara en ekvivalent till Mendelson på 15 sidor. Han analyserar bl a gravallvarligt en skissartad framställning kring Gödel som gjorde den anspråk på att formellt bevisa någonting. Milda makter!

Som författare är man förstås alltid intresserad av konstruktiv kritik. När man skalat bort Bennets mer ointressanta påpekanden, som det att min bok skulle sakna tillämpningsresonemang (helt fel), eller de ibland besynnerliga typografiska klagomålen, och en omotiverad övertolkning av en mening i ett kapitel som skissar några huvudidéer i predikatlogikens semantik, återstår att jag i en renodlad essä gjort mig skyldig till formuleringar om Cantors bevis som förvisso är alltför förenklade och därmed bokstavligen tolkade är felaktiga. Det är dock fråga om en liten detalj i bokens periferi, låt vara att upptäckta fel givetvis bör rättas i nya upplagor.

Bennet har alltså på inget vis lyckats påvisa att min bok inte kan användas inom elementär logikundervisning. Hans slutsats följer inte ur hans premisser. Boken har också i olika versioner använts i logikundervisning vid flera svenska universitet under ett femtontal år, och oavsett de invändningar som kan riktas emot den så har den varit instrumentellt framgångsrik i att lära några tusen studenter elementär logik. Helt värdelös kan den således knappast vara.

Bertil Mårtensson

¶ Bra läroböcker i filosofihistoria växer inte på träd. Nu finns emellertid en nyligen översatt sådan tillgänglig på svenska, nämligen *Filosofins historia* av D W Hamlyn, Thales 1995. Översättare är professorn i teoretisk filosofi i Lund, Bengt Hansson.

¶ En ny volym i Tidens idéserie har nyligen utkommit. Volym 7 i serien har titeln *Ideér, om ägande*, och den innehåller artiklar av Felix Cohen, Tony Honoré, Gerald Cohen, Robert Goodin, Peter Karlen, Edwin Hettinger, Mark Suchman och Thomas Grey. Introduktioner har skrivits av Sven Ove Hansson, docent i teoretisk filosofi i Uppsala, som också är redaktör för hela serien.

¶ Lennart Olausson har redigerat en volym med titeln *Idéhistoriens egenheter. Teori- och metodfrågor inom idéhistorien*, Symposion 1994. Peder Thalén har disputerat i teologi på avhandlingen *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*, Nya Doxa 1994.

¶ I Ray Monks utmärkta bok *Ludwig Wittgenstein. Geniets plikt* (Daidalos, 1994) citeras bland annat följande passus ur protokollet för Moral Science Club i Cambridge den 29 november 1912: "Mr Wittgenstein höll ett föredrag under rubriken "Vad är filosofi?". Föredraget varade i endast cirka 4 minuter och slog det tidigare rekordet, som innehades av mr Tye, med nära två minuter. Filosofi definierades som alla de primitiva satsen som av de olika vetenskaperna antas vara sanna utan bevis. Denna def. diskuterades livligt, men det fanns ingen allmän tendens att godta den. Diskussionen höll sig väl till saken, och ordföranden ansåg det inte nödvändigt att ingripa särskilt mycket."

Några sidor därefter citeras ett

stycke ur David Pinsents dagbok den 15 maj 1913. Den handlar om en episod som inträffade när Wittgenstein ansåg att han måste förbättra sin koncentrationsförmåga och trodde att detta skulle kunna ske genom hypnos utförd av en viss Dr Rogers. "Så när han befinner sig i trans är det meningen att Rogers skall ställa vissa frågor till honom om detaljer i logiken som Wittgenstein ännu inte är riktigt klar över, (- vissa osäkra punkter som ingen ännu har lyckats klargöra): och Witt: hoppas att han då skall kunna se klart. Det verkar som ett vanvettigt projekt! Witt: har gått för att bli hypnotiserad två gånger – men inte förrän i slutet av andra mötet lyckades Rogers få honom att somna: men då lyckades han så grundligt att det tog en halvtimme

att väcka honom helt igen. Witt: säger att han var vid medvetande hela tiden – kunde höra Rogers tala – men absolut utan vilja eller kraft: kunde inte begripa vad som sades till honom – kunde inte göra några muskelansträngningar – kände sig precis som om han hade fått bedövning. Han kände sig mycket dåsig en hel timme efter att han lämnat Rogers. På det hela taget är det en underbar historia.”

En annan historia som Monk återger kommer från Paul Engelman. Den illustrerar den stora skillnad i livinställning som troligen var en av orsakerna till den brytning som inträffade mellan Wittgenstein och Bertrand Russell år 1922; Russell ansåg att man borde försöka förbättra världen, medan Wittgenstein ansåg att man i stället borde förbättra sig själv. Engelman skriver: ”När Russell på tjugotalet vill grunda eller gå med i en ’Världsorganisation för Fred och Frihet’ eller någonting liknande, tillrättavisade Wittgenstein honom så strängt att Russell sade: ’Ja, jag förmodar att du hellre skulle grunda en Världsorganisation för Krig och Slaveri’, vilket Wittgenstein passionerat instämde i: ’Ja, hellre det, hellre det!’.”

Russell och Wittgenstein hade ju tidigare stått mycket nära varandra, och bland annat hade Russell under en period betraktat Wittgenstein som sin efterträdare när det gällde att lösa svåra problem i logik och matematikens filosofi, problem som

var för svåra för Russell själv. Under senare år var Russell mera kritisk och avståndstagande. Monk skriver t ex följande om Russells inställning till Wittgensteins sätt att agera under diskussionerna på Moral Science Club på 40-talet. ”Hans [Wittgensteins] dominerande sätt på dessa möten sågs med ogillande av andra filosofer i Cambridge (i synnerhet Broad och Russell), liksom av många gästföreläsare. När Karl Popper den 26 oktober [1946] höll ett anförande över frågan ’Finns det filosofiska problem?’, utspelade sig ett gräl som sedermera har blivit mycket omtalat. Poppers ämne, liksom hans sätt att behandla det, hade valts i avsikt att provocera Wittgenstein (eftersom Popper ansåg att denne förnekade existensen av filosofiska problem). Och han blev verkligen provocerad, men exakt på vilket sätt har gått förlorat i legendens dimmor. Det har berättats historier om hur Popper och Wittgenstein råkade i slagsmål med varandra, beväpnade med varsin eldgaffel. I sin självbiografi avlivar Popper detta rykte men ersätter det med en annan historia, vars detaljer har ifrågasatts av vissa av dem som var med den gången. Enligt Popper råkade han och Wittgenstein in i ett livligt replikskifte som handlade om huruvida det fanns filosofiska problem eller inte, och han tog som exempel frågan om moralreglernas giltighet. Wittgenstein, som hela tiden hade lekt med en eldgaffel, reste sig då upp med

eldgaffeln i handen och krävde att få ett exempel på en moralregel. 'Att inte hota gästföreläsare med eldgafflar', svarade Popper, varpå Wittgenstein rusade ut ur rummet. Russell deltog i mötet och uttalade sin sympati med Popper. En annan skidring av grälet ger vid handen att Popper och Wittgenstein anklagade varandra för att förvirra begreppen, ända tills Wittgenstein ursinnig rusade ut och Russell ropade efter honom: 'Wittgenstein, det är du som skapar den här förvirringen'."

En filosof som däremot hade mycket höga tankar om Wittgen-

stein var Elisabeth Anscombe. Monk skriver: "Vid årets [1947] slut hade hon blivit en av Wittgensteins närmaste vänner och en av de studenter han trodde mest på, ett undantag från hans allmänna ogillande av kvinnliga akademiker och i synnerhet kvinnliga filosofer. Hon blev faktiskt upphöjd till en sorts man, och Wittgenstein kallade henne tillgivet 'gamle gosse'. 'Tack gode Gud att vi har blivit av med kvinnorna!' sade han till henne vid en föreläsning, efter att till sin glädje ha upptäckt att inga (andra) kvinnliga studenter var närvarande."

¶ I förra numret av Filosofisk tidskrift påpekade Michael Azár att: "Det gäller för hela den poststrukturalistiska strömningen att det just är *språket* som skall analyseras – oavsett om det gäller ontologiska, epistemologiska eller makteoretiska frågeställningar". Om Azár har rätt, så föreligger med andra ord en betydande likhet mellan poststrukturalism och så kallad analytisk filosofi.

¶ *Överens om koherens*

En vanlig invändning mot koherensläran är att det kan finnas oförenliga men lika koherenta system av åsikter. I sin artikel "Koherens och epistemiskt rättfärdigande" i nummer 1/95 av *Filosofisk Tidskrift* hävdar Torbjörn Tännsjö att denna invändning är irrelevant.

Tännsjö resonerar ungefär på följande sätt: Om en åsikt "stämmer överens" med en persons övriga åsikter, dvs med vad hon i övrigt tror är *sant*, så är det förnuftigt för henne att acceptera den, givet att hon vill ha sanna och undvika falska åsikter. Och om det är förnuftigt

för henne att acceptera en åsikt givet denna målsättning, så är åsikten välgrundad för henne. Koherensläran säger just att en åsikt är välgrundad för en person om den "stämmer överens" med hennes övriga åsikter. Därför är denna lära rimlig.

Några ytterligare resonemang som skulle visa att koherens "leder till sanning" eller utgör "ett argument för sanning" behövs inte. Att oförenliga system kan vara lika koherenta visar bara att olika åsikter kan vara välgrundade för olika personer. Med andra ord, det kan vara förnuftigt för A att acceptera

en viss åsikt, givet vad A i övrigt tror är sant, trots att det vore oförnuftigt för B, eftersom B har andra åsikter. Det är ingenting konstigt med det.

Allt detta är utmärkt. Bara en liten petig detalj: I motsats till det intryck man kan få när man läser Tännsjös artikel har jag aldrig hävdad att invändningen är relevant! Mitt "medgivande" av att invändningen är irrelevant är i själva ver-

ket ett viktigt led i mitt försök att bemöta den, och är inte mer parentetiskt än att det förekommer i avhandlingens *Abstract*. Dessutom ägnas ett helt avsnitt åt att försvara denna uppfattning, med resonemang som liknar Tännsjös (sektion 5.2.2 – A coherentist suggestion). Att jag *också* anser att invändningens *hållbarhet* kan diskuteras är en helt annan historia.

Folke Tersman

¶ I Aftonbladet den 15/1 kunde man läsa följande notis om hur en teknologisk uppfinning kan lösa ett moraliskt problem: "Påven har accepterat spermadonation, men problemet har varit sättet att frambringa säden. Nu har man funnit en moraliskt acceptabel lösning: en vibrerande maskin fästes på testiklarna. Ett katolskt universitet i Rom har testat anordningen på 17 tappra frivilliga, och resultatet har sammanfattats med att sperman kan avges utan erotiska förnimmelser. National Catholic Reporter kallar detta ett stort medicinskt genombrott, eftersom det innebär ett 'moraliskt alternativ till masturbation'. Äntligen!"

¶ *Är det etiskt försvarbart att bedriva tillämpad etik?*

I Filosofisk tidskrift nr 1 och nr 4 1993 diskuterade Per Sundström och Torbjörn Tännsjö hur tillämpad etik skall bedrivas. De berörde dock inte frågan om det etiskt acceptabla i att bedriva tillämpad etik. Enligt Tännsjö kan tillämpad etik bedrivas på två sätt: (A) i syfte att beskriva, systematisera och i viss mån kritisera föreställningar om rätt och fel som vid en viss tidpunkt är i svang, eller (B) i syfte att finna kategoriska svar på frågor om rätt och fel handlande inom hälso- och sjukvården.

Tännsjö hävdar att B är intressantare än A. Sundström verkar för-

svara A. Det framgår dock inte klart av ovanstående texter om följande ingår i B: (C) Resultaten från B används i rådgivande syfte, t ex för att ge vårdpersonal vägledning.

Jag utgår här från att C ingår i tillämpad etik av formen B. I denna korta kommentar vill jag fästa uppmärksamheten på att tillämpad etik enligt B + C kan vara tvivelaktig ur etisk synpunkt. Jag skall göra detta främst genom en jämförelse med ett exempel från den förebyggande medicinen.

Antag följande påhittade situation. Vi vet inte med säkerhet vad som orsakar *plötslig spädbarnsdöd*. Vi vet därför inte heller hur det skall

förebyggas. Vi vet t ex inte om barnet bör ligga på rygg eller på mage i sängen. Två empiriska undersökningar visar att det bör ligga på mage. Två andra empiriska undersökningar visar att det bör ligga på rygg. Undersökningarna är av samma kvalitet.

Antag också att vi i denna situation har tre läkare som betar sig på olika sätt inför föräldrars och vårdpersonals oroliga frågor om bästa sätt att placera spädbarnen.

Läkaren 1 tar fasta på de undersökningar som stöder ryggläget. Han meddelar föräldrar och vårdpersonal att vetenskapliga undersökningar visar att ryggläget är det rätta. Han ger rådet att barnet bör ligga på rygg. Han känner till de andra två undersökningarna men förtiger medvetet resultaten från dessa.

Läkaren 2 har arbetat som barnläkare i 30 år. Hon är starkt övertygad om att magläget är det rätta. Hela hennes erfarenhet säger henne detta. Hon rekommenderar därför att barnen förvaras liggande på mage i sängen. Hon är medveten om de fyra undersökningarna, men ägnar dem föga uppmärksamhet. Hon nämner dem heller inte för dem som ber om råd. Undersökningarna ger ju ingen vägledning. Den personliga övertygelsen bygger inte på t ex personliga statistiska iakttagelser.

Läkaren 3 ger inget definitivt råd. Han förklarar varför. De vetenskapliga undersökningarna ger inga

entydiga anvisningar och det råder ingen konsensus bland expertisen. Han ger endast allmänna råd om god omvårdnad.

Beteendena hos läkarna 1 och 3 är väl ganska lätta att bedöma ur etisk synvinkel. Läkaren 1 undanhåller medvetet information, och han utsätter barn för stora risker – hans anvisningar kan ju vara felaktiga. Läkarens handlande torde vara etiskt oförsvarligt enligt flera etiska teorier.

Läkaren 3 undanhåller ingen information och han ger inga riskabla råd. (Är det mindre riskabelt att inte ge råd?) Han uppträder på ett sätt som troligen betraktas som etiskt acceptabelt i flera etiska system.

Vad skall vi då säga om läkaren 2? Hon undanhåller information och hon utsätter barnen för stora risker. Det är därför rimligt att hon placeras i samma kategori som den förste läkaren, dvs hennes handlande kan betraktas som oetiskt enligt flera etiska system.

Läkaren 2:s beteende är det intressanta här därför att det i väsentliga avseenden liknar etikerns. Både för läkaren i detta fall, och för etikern som bedriver tillämplad etik enligt B + C, gäller att: (i) avgörande vetenskapligt eller filosofiskt stöd för en viss ståndpunkt saknas, (ii) det råder ingen konsensus om vilken ståndpunkt som är den rätta, och (iii) beslut eller råd är grundade i en personlig övertygelse.

Att det går att framföra goda skäl

för en viss etisk teori utesluter inte att den yttersta grunden för accepterandet av teorin (eller de goda skälen) är den personliga värderingen eller övertygelsen. (Är det annorlunda inom den empiriska vetenskapen?)

Etikern som bedriver tillämpad etik enligt B + C handlar troligtvis på samma sätt som läkaren nr 2. Han eller hon informerar inte om att det finns andra etiska synsätt, som kan ge helt andra anvisningar. Den teori han eller hon använder kan senare visa sig vara felaktig. Etikern riskerar därför att anvisa handlingar som är oetiska. Att anvisa handlingar som är oetiska måste väl betecknas som oetiskt i alla etiska

system. Detsamma gäller att riskera att anvisa oetiska handlingar.

Tännsjö rekommenderar Sundström att "fortsätta sitt sökande efter rimliga etiska principer att tillämpa i konkreta fall". Vad innebär det nu att *finna* en princip? Kanske innebär det att jag blivit övertygad om att en teori är riktig efter att t ex ha uppnått "reflective equilibrium". Med andra ord efter att ha konstaterat att teorin är i överensstämmelse med mina intuitioner, dvs med min personliga övertygelse. Jag har här ställt mig skeptisk till att detta är en tillräcklig grund för att på ett etiskt försvarbart sätt bedriva tillämpad etik enligt B inklusive C.

Per-Erik Liss, Linköping

¶ Detta att vi alla kommer att dö förr eller senare är ju något som de flesta av oss tror på utan att anfäktas av särskilt starka skeptiska tvivel. (Därvid får man dock bortse från den icke ovanliga föreställningen att det så kallade jordelivet för åtminstone en del av oss kommer att åtföljas av ett evigt liv på annan plats, oklart vilken.) Vi kommer alltså att dö. Men på senare tid har även detta antagande faktiskt börjat ifrågasättas. Folk blir äldre och äldre. Svensk befolkningsstatistik visar enligt SvD den 10/2 -95 att dödligheten bland personer över 80 år har sjunkit under hela 1900-talet. "Vi blir äldre, och de äldsta blir också friskare". Och det räcker inte med detta. SvD har faktiskt här gjort ett verkligt scoop. De har luskat fram en nyhet som slår alla andra med flera hästlängder. Tidningen formulerar den på följande sätt: "Efter 85 minskar faktiskt risken att dö ju äldre vi blir". Vänta bara tills livförsäkringsbolagen får reda på detta!

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Mats Furberg är professor i teoretisk filosofi i Göteborg, Pär Segerdahl har doktorerat i teoretisk filosofi i Uppsala, Hans Rosing är universitetslektor i filosofi vid Åbo Akademi, Staffan Carlshamre är universitetslektor i teoretisk filosofi i Stockholm, Åsa Carlson är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm och Björn Eriksson är universitetslektor i praktisk filosofi i Stockholm.

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, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- manus bör dessutom bifogas på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas per datorpost till adress Lars.Bergstrom@philosophy.su.se
- 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 — 12/1991 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 13/1992 — 15/1994 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

