

FILOSOFISK TIDSKRIFT

3/96

ANDERS TOLLAND

*Människan som
konventionslevande varelse*

ANDERS ENGSTRØM

Metaforer og lighed

HANS RUIN

*Heidegger
och filosofins historicitet*

**CARL REINHOLD
BRÅKENHIELM**

*Livsåskådningarna
och sanningsfrågan*

ANDERS JEFFNER

Om val av livsåskådning

INNEHÅLL

<i>Människan som konventionslevande varelse</i>	3
---	---

ANDERS TOLLAND

<i>Metaforer og lighed</i>	17
----------------------------	----

ANDERS ENGSTRØM

<i>Heidegger och filosofins historicitet</i>	26
--	----

HANS RUIN

<i>Livsåskådningarna och sanningsfrågan</i>	37
---	----

CARL REINHOLD BRÅKENHJELM

<i>Om val av livsåskådning</i>	44
--------------------------------	----

ANDERS JEFFNER

<i>Recensioner</i>	51
--------------------	----

SVEN OVE HANSSON om Algot Gölstams *Frihet, jämlikhet och demokrati*

DAVID ANDERSSON om Svante Nordins *Filosofins historia*

<i>Notiser</i>	59
----------------	----

Filosofisk tidskrift nr 3 1996 årg 17. 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, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse,
förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 0498-48 48 93

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, 1996

ISSN 0348-7482

ANDERS TOLLAND

Människan som konventionslevande varelse: Walzers tysta teori

Pluralism och jämlikhet är titeln på den svenska översättningen av Michael Walzers *Spheres of Justice*. Översättaren har nämligen valt att i stället utnyttja originalets undertitel *A Defense of Pluralism and Equality*. Att översättaren inte lagt sig närmare originalets huvudtitel är begripligt eftersom det är egendomligt svårt att innehållstroget översätta titeln "*Spheres of Justice*" på något ens halvelegant sätt.

Den svenska titeln innehåller dock en dubbeltydighet som inte finns i originalets. Man kan tolka den som att Walzer försöker ställa upp en teori för hur man ska hantera jämlikhetsproblem i situationer av värde- och normpluralism i samhället. Min läsning av boken är dock snarast den motsatta, nämligen att hans teori förutsätter att det finns en omfattande konsensus i etiska frågor inom gemenskapen.

En viktig anledning till att Walzers normativa teori förutsätter samhällelig värdekonsensus är, menar jag, att det rör sig om en typ av kulturrelativism. Någon diskussion av detta finner man dock inte i boken. Dess styrka är rikedom på konkreta detaljer och att den ger ett nytt och mycket intressant perspektiv på en gammal problematik. Ett systematiskt normativt teoribygge är dock inget som Walzer ägnar möda åt och ännu mindre diskuterar han någon filosofisk-teoretisk bakgrund åt teorin. Boken är rik på konkreta exempel men inte på teori.

Syftet med denna uppsats är att ge ett litet bidrag till att fylla den luckan genom att beskriva huvuddrag i teorins uppbyggnad och säga något om dess filosofiska bakgrund. Jag ska börja med att presentera några drag i Walzers människosyn, därefter säga något om den meta-etiska bakgrunden för Walzers teori, för att slutligen gå in på de övergripande dragen i den normativa teorin.

1. Individ och grupp

Walzer brukar ofta räknas till den grupp av politiska teoretiker som kallas kommunitarianer. Det är dock osäkert om han själv vill bli beskriven på det sättet. Det är väl allmänt så att kommunitarianerna inte utgör någon slags skola eller annan, av dem själva avsedd, grupp-bildning. "Kommunitarian" är något man blir kallad av andra snarare än något man kallar sig själv. Detta förhållande innebär naturligtvis inte automatiskt att det är fel att bunta ihop tänkare som Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Roberto Unger, Charles Taylor och Michael Walzer. Frågan om hur mycket och vad de har gemensamt får avgöras från fall till fall.

Om man exempelvis jämför Walzer idéer med McIntyres åsikter i *After Virtue* så framträder en skillnad mellan de två som är avgörande för de konkreta politiska slutsatser de drar. Den värdekonsensus som Walzer tror föreligger och som han bygger sin normativa teori på är något som McIntyre förnekar längre finns i den samtida västerländska kulturen. I de flesta frågor föreligger det ingen enighet alls och där den finns är det oftast om så uttunnade teser att de är praktiskt oanvändbara.

Denna olikhet är som sagt av enorm vikt för de praktiska konsekvenser de två drar av sina teorier. Walzer menar att huvudproblemet är att genomföra de värden vi faktiskt är överens om i verkligheten. För McIntyre är huvudproblemet i stället att återskapa den konsensus som för vår del gått förlorad.

Detta till trots menar jag att de grundläggande likheterna mellan de två är stora. Speciellt gäller det synen på människan och hennes relation till gruppen. Slagordsmässigt uttryckt delar de åsikten att människan är en *social, konventionslevande varelse*. Detta är något som jag tror är utmärkande för alla kommunitarianer.

Att människan är en social varelse skulle väl de flesta hålla med om. Frågan är bara vad dessa flesta menar med det. Även atomistiska individualister som Hobbes och Locke skulle hålla med om att social samlevnad är en empirisk förutsättning för vi ska kunna leva ett drägligt liv. För kommunitarianerna är dock den mänskliga socialiteten något mycket djupare än så. Social samvaro är inte bara en lämplighetsfråga; människan är till sitt väsen en gruppvarelse.

Vad innebär det då att vi väsentligen är sociala? Man kan väl tänka sig att det innefattar sådant som en medfödd drift till att söka mänsklig

samvaro och till att knyta sig till en grupp, och att våra åsikter och självbilder till stor del har ursprung i och får sin bekräftelse från denna grupp. Detta är väl också, speciellt i denna vaga form, rätt allmänt omfattade tankar. Socialiteten blir dock något mera kraftfullt när den kopplas till tanken på människan som konventionslevande.

Huvudtanken är att människan måste bygga sin tillvaro genom att omfatta och leva konventioner för att få något som kommer ens i närheten av ett rimligt liv. Det medfödda eller det genetiskt betingade ger oss till största delen bara ramar inom vilka individen kan formas. Vårt biologiska arv (även i samspel med grundläggande drag i den fysiska och sociala omgivningen) ställer mestadels bara upp "tröghetsfält" inom vilka den enskildes särdrag kan formas, med större eller mindre svårighet. Låt mig ge ett exempel på vad jag menar med tröghetsfält. Vi har en medfödd disposition till höger- eller vänsterhänthet. (Antag åtminstone för exemplet skull att det är så.) Att en person föds till vänsterhänthet hindrar dock inte att hon tränas till att bli högerhänt; det innebär bara att det finns en större tröghet, ett större motstånd, mot den utvecklingen. Den fordrar en kraftfullare styrning, medför fler problem och den kan inte föra till så stor kapacitet som en utveckling av vänsterhäntheten hade kunnat göra men den är fullt möjlig.

Tanken är alltså att mycket av det medföddas bidrag är av denna typ, att ge fält av möjligheter där inget alternativ är självklart men där det finns olika grader av motstånd ökande mot en gräns av praktisk omöjlighet. Bara till en mindre del formar oss det medföddas bidrag direkt; en stor del är tröghetsfält. Detta innebär att biologin lämnar möjligheter öppna som kan fyllas ut på olika sätt och i många fall måste fyllas ut på något sätt. Vi har visserligen medfödda behov och drifter men deras exakta utformning och inriktning är inte given.

Det är här det jag kallar "konventioner" kommer in. Min användning av termen är i hög grad stipulativ. Den är vald för att det är två element i vardagsbetydelsen av "konvention" som jag vill hålla fast vid: att konventioner är godtyckliga och att konventioner är sociala produkter. Det godtyckliga hos konventioner i min betydelse av ordet består i att det biologiska arvet, även om det kombineras med grundläggande drag i den fysiska och sociala omgivningen, till stora delar lämnar öppet hur den enskilde individen formas och att därför individens konkreta form i en viss mening är godtycklig. Den sociala aspekten består i att denna godtyckliga utfyllnad oftast sker genom

social bestämning, alltså styrd av gruppen. Den fysiska och sociala nödvändigheten lämnar spelrum som kan eller måste fyllas på något sätt. Människans socialitet innebär att hon knyter sig till en grupp och till stor del anammar dess sätt att utnyttja spelrummet, anammar dess konventioner. Naturnödvändigheten lämnar ett utrymme där gruppen kan "välja" att pressa fram den ena eller den andra utvecklingen. I min betydelse av ordet kan konventioner vara mycket implicita, dvs vare sig uttalade eller medvetandegjorda.

I denna betydelse är antagligen funktionell höger- respektive vänsterhänthet (till stor del) en fråga om konvention.

För att sammanfatta: synen på människan som till sin natur social och konventionslevande innebär att den biologiska, fysiska och sociala nödvändigheten lämnar utrymme vad det gäller hur individen och hennes liv formas som kan fyllas på olika sätt och i många fall måste fyllas på något sätt och hur det fylls styrs av gruppen. Att bara hålla sig till det nödvändiga och därmed allmängiltiga är till att börja med knappast möjligt – mycket måste fyllas ut på något (godtyckligt) sätt – och att sträva efter att bara följa det nödvändiga så långt det är möjligt skulle ge en mycket uttunnad tillvaro.

Man kan även uttrycka detta genom att använda den kända idén om drag i människans natur. Människan har ett naturligt behov att gå utöver sina biologiskt givna behov. I vår natur ligger helt enkelt ett behov av konventioner. För att det alls ska bli något som liknar ett fullvärdigt liv måste tillvaron fyllas i med konventioner.

Att det i vår natur ligger ett behov av konventioner kan ta sig, åtminstone, två olika uttryck. Vissa av våra medfödda förmågor verkar vara sådana att de för att kunna sättas i någon som helst rimlig användning måste "fyllas på" med konventioner. Vår språkförmåga är ett klart exempel på detta. Den är baserad på vissa medfödda kapaciteter men för att kunna utnyttja den måste vi tillgodogöra oss lexikala, grammatiska och pragmatiska konventioner.

Emellertid kan vi ha behov av konventioner på ett annat sätt. Även om en förmåga kan verka utan "konventionspåfyllning" kan det vara så att den fungerar bättre om dess användning styrs av konventioner. De kan bli möjliggöra bredare applikationsfält. Vår tävlingsinstinkt (om det nu finns något sådant; möjligen är det i själva verket bara fråga om driften till självhävdelse) får utökat utrymme genom att det skapas spel och sport. Konventionerna kan också ha ett mera rent

instrumentellt värde (t ex väjningsregler vid möte) men, intressantare, de kan även ha ett slags egenvärde. Med det senare menar jag att det ibland förefaller som själva reglerandet genom konventioner i sig tillför verksamheten något. Att stadga och styra med konventioner skulle alltså vara ett självändamål beträffande åtminstone vissa verksamheter genom att göra själva verksamheten mera eftersträvnansvärd i sig. Man kan exempelvis frågas sig varför det finns olika genrer och framställningsformer inom litteratur och musik eller varför det finns olika slags danser och inte bara fri dans. Därmed naturligtvis inte sagt att vilka som helst (i sammanhanget fysiskt följbara) konventioner skulle duga för att tillföra en verksamhet något.

Även i de fall när det är en nödvändig följd av människans natur att konventionerna måste komma in så är ändå *vilka* konventioner som kommer in i en viss individs liv dock i en viss mening godtyckligt. Att en konvention är godtycklig i betydelsen ej nödvändigt följande ur människans natur (ev. i kombination med grundläggande drag i omgivningen) innebär givetvis inte att den är oviktig eller ens i någon intressant mening utbytbar för en person som tagit upp den. Vi är de vi är till stor del genom de konventioner vi internaliserat och lever. Ett kraftigt byte av dessa konventioner innebär att man blir någon annan.

Människans socialitet innebär att i de flesta fall är ett sådant byte bara möjligt om individen flyttar till en annan social omgivning med andra konventioner och även i det fallet är bytet mödosamt och kvalfyllt. Eftersom socialiteten innebär att vi söker bekräftelse hos gruppen är det mycket svårt att ensam, i trots mot omgivningen, stöpa om sig själv i nya konventioner.

Det normala är alltså att man inte formar sig själv utan blir formad. I de fall då man kan sägas forma sig själv sker dessutom detta alltid utifrån en form man redan försetts med. Ett redan format jag kan ibland omforma sig själv men den första stöpningen måste skötas av omgivningen. Varje formning måste involvera konventioner. Detta innebär att tanken på ett ur ens självständiga inre, fritt sprungen "verkligt jag" som skulle vara oberoende av konventioner och hotas av att tvingas anpassa sig till dem, den tanken är en ren illusion. Man blir ett jag, en personlighet, först genom att suga upp konventioner. Det inneboende, medfödda, ger bara tröghetsfält som lämnar ett spektrum av skilda konventioner som mer eller mindre öppna möjligheter att formas in i.

Det kommittarianska synsättet innebär att det ligger i människans natur att hennes tillvaro och person genomsyras av konventioner upptagna från omgivningen. Dessa konventioner är måhända ur evighetens synvinkel godtyckliga. De är dock inte godtyckliga för individen. Hon är dem och lever dem.

2. Metaetisk bakgrund

Jag ska ta upp två komponenter i den metaetiska bakgrunden till Walzers teori. Den första nämndes redan i inledningen. Walzer företräder helt klart en form av kulturrelativism. En (tillräckligt omfattande) värdekonsensus inom en politisk gemenskap ger en legitim grund för normativa ställningstaganden. Walzer anger ingen starkare grund för etiska ställningstaganden och han avvisar idéer om någon slags absolut, objektiv grund för att bedöma (och fördöma) andra kulturer. Kulturer med andra värderingar kan bara rationellt kritiseras på sina egna villkor, utifrån sina egna värderingar, inte utifrån våra eller några (förment) objektiva.

Möjligen kan beteckningen "kulturrelativism" ge intryck av en större grad av tolerans än det faktiskt är fråga om. Det är inte alls självklart att man inom en etablerad kultur måste acceptera avvikare. Det kanske vore bättre att låna en term från Richard Rorty och i stället tala om "etnocentrism".

Den andra metaetiska komponenten rör innehållet i begrepp så man kan väl säga att det är den som ligger närmast metaetik i den snäva betydelsen. Det som Walzer har något att säga om är dock inte analysen av de traditionella etiska begreppen. Man kan i stället säga att han hävdar att domänen av normativt laddade begrepp är större än vi vanligen tror.

Walzers normativa teori är en teori för den rättvisa fördelningen av samhälleliga nyttigheter, "nyttigheter" då i vidaste mening, omfattande inte bara varor och tjänster utan även sådant som social position, erkännande och personliga relationer. Att nyttigheterna är samhälleliga innefattar naturligtvis att samhället är en avgörande förutsättning för deras "produktion" men för Walzer går samhälleligheten djupare än så.

Produktionen sker alltid i ett socialt sammanhang och, i de flesta fall, med ett på förhand givet socialt syfte. Detta innefattar att nyttigheten är begreppslagd av gemenskapen. Genom begreppsläggningen ges nyttigheten sin plats och funktion i det sociala sammanhanget och

en avgörande del av detta är efter vilka principer nyttigheten ifråga ska distribueras i samhället.

Walzer menar alltså att den normativa princip enligt vilken en viss nytthet bör fördelas normalt sett ligger innesluten redan i begreppet för nyttigheten ifråga (fast han säger tyvärr inget om vad det är fråga om för slags inneslutning). Vilken fördelningsprincip det är fråga om växlar beroende på vilken kultur och vilken nytthet det är fråga om och även givet en kultur finns det naturligtvis nyttigheter där för vilka det är omstritt hur de skall fördelas. I en viss politisk gemenskap (vid en viss tidpunkt – innebörden hos ord ändras över tiden) gäller dock för de allra flesta nyttigheter att de principer efter vilka de *bör* distribueras (hur de faktiskt distribueras kan vara en annan fråga) ligger i själva den gemensamma innebörden av nyttigheten i gemenskapen, att förstå vad något är innefattar att förstå hur det ska fördelas.

Några exempel från vår kultur: Straff är självklart något som ska utdelas efter skuld (negativ förtjänst); vård bör fördelas efter behov; ett ämbete bör gå till den mest meriterade. Vem ska ha priset? Jo, vinnaren naturligtvis. Medaljen ska gå till hjälten (den hedervärde) medan en vara går till den som betalar (först/mest) och räntan till kapitalägaren. Den som förstått den i vår gemenskap gängse innebörden hos dessa nyttigheter har därigenom även förstått de grundprinciper efter vilka de bör fördelas.

Enligt Walzer är det dock inte bara nyttheternas innebörd och fördelningsprinciper som är sammanvävda. "Män och kvinnor får sina faktiska identiteter till följd av hur de föreställer sig och skapar och sedan äger och utnyttjar sociala varor." Gemenskapernas begreppssystem ger nyttheterna sina innebörder och därigenom principerna för deras distribution samtidigt som medlemmarna i gemenskapen får sin personliga identitet genom att relatera sig till denna begreppsläggning.

Hur detta senare går till ger inte Walzer några direkta besked om. Nära förbindelse till idén om människan som en social, konventionslevande varelse är väl trolig. En del av knytningen mellan individens självbild och gemenskapens begreppsläggning består rimligen i att individen gör gemenskapens världsbild och värderingar till sina genom (helst) internalisering eller, åtminstone, genom att solidarisera sig med dem. Detta säger dock Walzer inget om men han talar om vikten av socialt erkännande och självrespekt, båda rimligen avgörande för jag-

uppfattningen. Dessa företeelser är knutna till de sociala roller som gemenskapen medger och till de normer och förväntningar som är knutna till dessa roller; den tillbörliga fördelningen av samhälliga nyttigheter är rimligen väsentlig även i det sammanhanget.

3. Den allmänna normativa teorin

Om man tolkar Walzers teori som baserad på en kulturrelativism ger det en speciell struktur åt den normativa delen av teorin. Vilka konkreta fördelningsprinciper som är giltiga kommer att växla mellan olika samhällen. Walzer menar dock att det finns vissa allmänna saker som har generell giltighet. Hans normativa teori kan därför delas i en allmän del som är generellt giltig och en kulturspecifik del som förutsätter de i något samhälle givna gemensamma intuitionerna och för sin giltighet är beroende av dessa intuitioner.

Den normativa teorin kommer alltså att bestå dels av en allmän del, dels en partikulär del. Själva de konkreta normativa ställningstagandena kommer att tillhöra den partikulära delen eftersom de måste baseras på kulturspecifika uppfattningar.

Den allmänna teorin är tyvärr allmän på två sätt. Den är visserligen allmängiltig men dess innehåll är också så allmänt, dvs ospecifikt, att ytterst få intressanta konkreta ställningstaganden följer av den. För att få fram konkreta fördelningsprinciper måste den allmänna teorin "fyllas på" med gemenskapens specifika uppfattningar. Den allmänna delen av den normativa teorin är dock på intet sätt trivial. Jag ska presentera den i detta avsnitt.

Den normativa teori som Walzer hävdar gäller alltså frågan om rättvis fördelning av samhällliga nyttigheter. Här finns det tre klassiska principer: egalitarianism, meritokrati och behovsprincipen och en modern uppstickare: att låta marknaden sköta fördelning. Walzer avvisar inte någon av dessa principer; de har alla sina legitima områden. Ingen av dem är dock allena saliggörande.

Olika kulturer ger olika innebörd – och därmed följer skilda fördelningsprinciper – åt nyttigheterna. Ingen gemenskap har dock någonsin bara använt sig av en enda fördelningsprincip för allting utan det är alltid fråga om en mångfald av principer, skilda system för skilda nyttigheter. Detta är bakgrunden till originalets titel *Spheres of Justice*. De skilda nyttigheterna bildar sina egna sfärer där varje sfär har sin egen princip för etisk legitim fördelning av den nytta som tillhör

denna sfär. De skapar separata rättvisesfärer. Walzer blandar två olika sätt att indela sfärerna. Oftast sker det efter de nyttigheter som fördelas i sfären (personliga relationer, politisk makt) men ibland utgår han i stället från de fördelningsprinciper som styr sfären (fördelning efter behov, marknadsprincip).

Konsekvenserna av detta synsätt kan illustreras av Walzers åsikt om egalitarianism (Walzer använder termen "enkel jämlikhet"). Om jag förstått honom rätt menar han att krav på någon slags allmän egalitarianism huvudsakligen är en uppfinning av ideologer och andra politiska teoretiker. Det som tolkats som folkliga krav på enkel jämlikhet har vanligen snarast varit negativa krav, krav på avskaffande snarare än införande, nämligen avskaffande av det Walzer kallar "dominans".

Dominans kan beskrivas som en maktrelation mellan olika sfärer i en politisk gemenskap. En person eller grupp skaffar sig monopol på, eller åtminstone stor övervikt av, en viktig nyttinghet. Om denna nyttinghet och dess sfär nu är dominant innebär det att den grupp som har övervikt av nyttingheten ifråga genom denna sfärs dominans får makt att skaffa sig tillgång till nyttingheter i andra sfärer. Några exempel på sfärer som är eller varit dominanta: militär styrka, religiös position (indiska kastsystemet), jordegendom (feodalismen), kapitalinnehav (kapitalismen), politisk makt (sovjetsocialismen).

Dominans innebär ett ur rättvisesynpunkt oacceptabelt förhållande. Även om fördelningen i den dominanta sfären skulle vara i sin ordning – vilket verkligen inte behöver vara fallet – så innebär dominansen att den etiskt legitima ordningen i andra sfärer rubbas. Den starka gruppen får ju en övervikt av nyttingheterna även i andra sfärer och detta enbart genom sin starka ställning i den dominanta sfären. Deras tilldelning av andra nyttingheter är därför oberoende av de till dessa nyttingheter egentligen hörande fördelningsprinciperna och med största sannolikhet i strid med dem.

Det är alltså mot sådan dominans som det som brukar ses som folkliga krav på jämlikhet egentligen riktar sig enligt Walzer. De riktar sig mot de makthavandes illegitima intrång och går i grunden ut på att de olika sfärernas egna, inre fördelningsprinciper ska respekteras.

Detta är även Walzers egna generella rättvisepincip, som han kallar "sammansatt jämlikhet" [*complex equality*]. Rättvisa består i att hålla på de olika sfärernas integritet. Varje nyttinghet ska fördelas efter

de kriterier som enligt gemenskapens uppfattning gäller i dess sfär och man får inte låta främmande intressen och anspråk styra. Men vad som hör hemma i en sfär och vad som är främmande växlar från kultur till kultur.

Detta är den allmänna, etiska huvudprincipen. En specifik konsekvens ska nämnas. Walzer kallar sig socialist men accepterar en marknadsekonomi (där visserligen större företag är kooperativ snarare än privatägda). Det är nu tämligen uppenbart att ett samhälle med ett stort inslag av marknadsekonomi inte kommer att präglas av ekonomisk (enkel) jämlikhet. Ska det vara en fungerande marknad kan man inte hindra att djärva entreprenörer, med skicklighet eller tur, gör sig förmögenheter på den. Så länge den komplexa jämlikheten uppehålls utgör dock dessa förmögenhetsskillnader inget problem enligt Walzer. Om pengar bara kan köpa varor (konsumtionsartiklar, lyxprylar, samlarobjekt) är en förmögenhet möjligen en källa till avund men den utgör inget etiskt problem.

Det är när pengar kan köpa annat än varor som rikedomens blir ett problem, när de kan skaffa sådant som politiskt inflytande, stark juridisk ställning (bra advokater), markant bättre sjukvård, bättre utbildning åt ens barn. Lösningen är alltså att förhindra rikedomens dominans över andra sfärer. Så länge bara det som legitimt kan köpas för pengar ingår bland det som är under dess herravälde är ansamling av rikedom inget problem. Hålls bara de olika sfärerna oberoende är komplex jämlikhet och marknadsekonomi förenliga.

4. Den partikulära normativa teorin

Principen om komplex jämlikhet utgör alltså huvudinnehållet i den universella, allmänna delen av Walzers normativa teori om rättvis fördelning. Denna princip är dock förenlig med nästan vilken faktisk fördelning av nyttigheter som helst (fast inte med vilka motiveringar för dessa fördelningar som helst). För att få fram så starka principer att de kan uttala sig om den etiska legitimiteten hos faktiska fördelningar måste vi utnyttja de kulturspecifika intuitionerna.

Vilka fördelningsprinciper som bör råda i vår kultur beror alltså på våra gemensamma värderingar. Frågan är då vilka dessa värderingar är? Walzer ger ingen systematisk analys, knappast någon analys alls. Jag tänker här skissa några av de breda dragen i hans syn på våra intuitioner om rättvis fördelning.

Grunddragen ges av fyra uppfattningar (eller kanske bättre intuitionskomplex) som jag tycker mig se att Walzer urskiljer. (i) Gemenskapens natur. Den politiska gemenskapen är i viktiga avseenden självdefinierande. (ii) Icke-hierarki. Det är inte skillnad på folk och folk; vi är alla likar. (iii) Sekularisering. Religiösa principer eller ledare har ingen automatisk auktoritet i gemensamma frågor. (iv) Medinflytande. Den som på ett direkt och djupgående sätt berörs av ett beslut har rätt till delaktighet i beslutet. Jag ska gå igenom innebörden i dessa fyra punkter en och en.

Gemenskapens natur. Även om ren makt tyvärr ibland spelar en stor roll är dock grunden för den politiska gemenskapen att den definierar sig själv och sin medlemsgräns. Gemenskapen består inte av en grupp människor som när de, genom geografisk närhet eller något annat, kommit i bestående kontakt med varandra inser fördelarna med organiserat samarbete. Den politiska gemenskapen är mera som en klubb än som ett grannskap. Den politiska enheten måste bäras av en *värdegemenskap* vilken innefattar någon tanke om mål och önskvärd utveckling för gruppen och dess medlemmar. Detta fordrar att gemenskapen har möjlighet att välja sina medlemmar. Gränsen för gemenskapen är viktig inte bara för att behålla värdeenigheten. Medlemskapet ger även privilegier. Varje gemenskap räknar exempelvis med någon slags socialt erkända behov, dvs behov till vilka resurser anslås gemensamt av medlemmarna, och dessa resurser fördelas sedan bland medlemmarna, lika eller efter behov.

Icke-hierarki. Exempel på hierarkiska samhällen är kastväsendets Indien och feodalismens Japan eller Europa, gemenskaper där man föddes in i sociala positioner som i någon mening gav olika värde åt innehavaren. I samhällen med rangordnande hierarkier är vissa människor högre än andra. I vår gemenskap är alla likar, ingen är förmer än någon annan. Frågan är bara vad detta innebär mera konkret.

Högre rang, större värde innebär bl a en gynnad position vid fördelning av nyttigheter. Men nyttigheter fördelas olika även hos oss. Skillnaden är inte heller att hierarkiska samhällen ser till irrelevanta faktorer vid fördelningen. Enligt den hierarkiska intuitiva uppfattningen är börd och rang relevanta faktorer.

Ska man säga något enkelt om skillnaden får det nog bli att enligt vår intuitiva uppfattning så är ingen medborgare enbart i kraft av sina släktrationer eller den sociala position hon föds in i berättigad till

fördelar (eller nackdelar) *som medborgare*. Däremot kan det mycket väl vara i sin ordning att sådant ger fördelar för henne som privatperson.

Sekularisering. Religionen är huvudsakligen hänvisad till privatlivet. Religiös status har inte någon direkt koppling till makt över gemensamma angelägenheter.

Medinflytande. På vilka grunder kan medborgare göra anspråk på ett direkt inflytande på beslut som rör kollektiva angelägenheter? Ett klassiskt svar är att det är kompetens som utgör en sådan grund. Den eller de mest lämpade är de som ska bestämma. Detta tankesätt används väl oftast som ett försvar för någon form av totalitarism eller elitism men Mill använder ett liknande argument som en del av sitt försvar för representativ demokrati.

Walzer menar dock att vi intuitivt accepterar en annan grund för inflytande. Den som långvarigt, påtagligt och direkt berörs av beslut gällande gemenskapen har rätt till delaktighet i dessa beslut. Detta sammanfattas ibland – fast något oegentligt – i slagordet ”Det som berör alla bör beslutas av alla”.

Walzers sätt att använda den idén illustrerar att detta att utgå ifrån rådande uppfattningar inte nödvändigtvis behöver leda till konservatism. Han menar att vi accepterar denna princip som en grund för politisk demokrati. Han menar dock att denna uppfattning i konsekvensens namn måste föra oss vidare till ekonomisk demokrati, närmare bestämt till kooperativt styrda företag, eftersom det enligt Walzer inte finns några relevanta skillnader mellan samhällen och företag som skulle kunna motivera att de behandlas olika. Så en uppfattning vi accepterar skulle kunna driva oss mot handlingsprogram vi i förstone inte accepterar.

5. Slutord

Detta var en hastig genomgång av några drag i Walzers teori i *Pluralism och jämlikhet*. Många viktiga frågor har lämnats utanför, t ex vilka villkor en grupp måste uppfylla för att räknas som en politisk gemenskap, vad som räknas som en värderingskonsensus i gruppen, vilka villkor i övrigt som en uppfattning måste uppfylla för att räknas. Att jag inte tagit upp dessa och andra viktiga frågor behöver dock inte innebära att man inte kan besvara dem utifrån Walzers text.

Styrkan med Walzers bok är dess rikedom på idéer och konkreta

exempel. Det man, åtminstone som akademisk filosof, saknar är explicit teoribildning på mer abstrakta nivåer. Detta ger i gengäld en uppgift för egna insatser.

Jag ska nu avslutningsvis lämna Walzer-exegetiken. Idén om människan som konventionslevande har bärkraft långt bortom diskussionen om kommunitarianism och förtjänar ytterligare kommentar.

Låt oss kalla kombinationen av kulturrelativism/etnocentrism och idén om människan som konventionslevande för *konventionscentrism*. Denna konventionscentrism är klart i konflikt med något som jag uppfattar som ett huvuddrag i den västerländska moralfilosofin och modernismen, ja eventuellt i hela den västerländska kulturen: anspråket på allmängiltighet.

Detta traditionella anspråk på allmängiltighet är oförenligt med att konventioner i min betydelse skulle kunna spela någon grundläggande roll för den rena etiken. Däremot innebär naturligtvis inte den traditionella uppfattningen något förnekande av att många upplever det som faktiskt är konventioner som viktiga och att detta är en omständighet man måste ta hänsyn till när man ska tillämpa etiken. Detta ses dock som en *yttre* omständighet, på samma nivå som klimatfaktorer och risken för AIDS, och inget som spelar någon direkt roll för den grundläggande etiken, den rena etiska teorin. Anspråket på allmängiltighet utesluter att konventioner skulle vara direkt avgörande för den rena etiken.

Om nu konventionscentrismen uttrycker något som är i grunden riktigt så är följden att mycket av det traditionella tänkandet inom den västerländska etiken måste betecknas som misstag, i vissa fall fatala misstag. Man kan göra en uppdelning efter om man utgår från den positiva eller den negativa sidan av den traditionella uppfattningen. Den negativa sidan säger att det som är en konvention inte kan vara direkt relevant för den rena etiken. Med detta som utgångspunkt förkastar man det mesta av det som vi till vardags finner viktigt eftersom det vid en närmare granskning visar sig vara fråga om konventioner och därmed irrelevant för den rena etiken. Denna process kan sluta i nietzscheansk eller sartreansk eller positivistisk nihilism eller i en Kants eller Hares desperata tro att de funnit den absoluta arkimediska punkt på vilken de kan vila hela sitt etiska universum.

Den positiva sidan av den traditionella uppfattningen säger att det som är direkt relevant och centralt för den rena etiska teorin inte kan

vara en konvention. Med det perspektivet menar man i stället att dessa saker som är så viktiga och centrala för oss omöjligen kan vara konventioner och är de inte konventioner så är deras giltighet global – minst. Detta leder i praktiken till eurocentrism och, överfört till det politiska området, kulturimperialism och axlandet av den vite mannens börda.

Om man i stället accepterar konventionscentrismen är konventioner direkt relevanta för etiken på alla nivåer men de normativt-etiska teserna man reser på dessa grunder är inte allmängiltiga. Giltighet är alltid bara lokal. Man försöker inte, åtminstone inte med någon automatik, föreskriva för andra kulturer.

Not

Det amerikanska originalet *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* publicerades ursprungligen 1983 av Basic Books Inc. Den svenska översättningen kom 1993 på Daidalos.

ANDERS ENGSTRØM

Metaforer og lighed

Et af de områder hvor spørgsmålet om ligheds ontologiske og semantiske status i de seneste årtier har udfoldet sig, er inden for analysen af metaforer. Problemet kan her formuleres som, hvorvidt metaforer udtrykker eller snarere skaber ligheder.

Den første position er givet ved det synspunkt, at metaforer i sidste ende lader sig reducere til analogier eller former for simile – et synspunkt der udtrykkes i den såkaldte sammenligningsteori for metaforer (f.eks. Aristoteles 1952, George Miller 1979, Ingmar Pörn 1987).

Herimod står så det synspunkt, at metaforer skaber ligheder. Vi vil fortløbende referere til dette synspunkt som "skabelsesesen". Tesen kan reduceres til to beslægtede ideer, der i varierende form har været antaget af nogle af de mest centrale skikkelser inden for metaforforskningen. For det første det synspunkt, at metaforer skaber en udvidet betydning for (nogle af) de termer, der overføres via det metaforiske prædikat til det metaforiske subjekt (f.eks. Max Black 1954, Monroe C Beardsley 1962, George Lakoff & Mark Turner 1987). For det andet i en tese om, at der skabes en strukturel lighed således, at det metaforiske subjekt bliver gestaltet af det metaforiske prædikat (f.eks. Max Black 1954, Marcus Hester 1966 & 1967, George Lakoff & Mark Johnson 1980, Mark Johnson 1987). For de betragtninger der her skal fremføres, vil det være tilstrækkeligt blot at inddrage ideen om, at metaforer leder til udvidede betydninger af visse termer.

Sammenligningsteorien har i et historisk perspektiv nok været den metafor-teori, der har haft flest tilhængere. Efter Black i 1954 fremsatte sin såkaldte interaktionsteori er sammenligningsteorien imidlertid blevet underkastet alvorlige kritikpunkter. Black selv kritiserer teorien for at være tom, idet sammenligningsteorien – i sin brede formulering – ikke angiver nogen kriterier for, hvilke ligheder der vil være

relevante at fremdrage ved fortolkningen af en metafor. (Der eksisterer et uendeligt antal ligheder mellem hvilke som helst to objekter). Hertil må man dog for mig at se gøre sig den principielle overvejelse om, hvorvidt metaforer ganske simpelt ikke inhærent er vage og tvetydige. Sådanne overvejelser kan dog delvist sættes til side, idet sammenligningsteorien på langt mere alvorlig vis af Searle er blevet kritiseret for ikke at kunne redegøre for en række metaforiske udtryk, som ikke på relevant måde synes at kunne analyseres via sammenligningsteorien (J R Searle 1979).

Det er min opfattelse, at Searles kritik ret beset bør korrigeres. Jeg vil således vise, at en bestemt type af eksempler som Searle fremdrager som metaforer, der ikke lader sig tolke via sammenligningsteorien, ganske rigtigt er problematiske. Jeg vil imidlertid argumentere for, at disse eksempler snarere kan udlægges *både* via skabelsesten, men også på trods af Searles kritik, via sammenligningsteorien.

Som konklusion af disse overvejelser vil jeg således argumentere for, at sammenligningsteorien og skabelsesten for en række metaforiske udtryk kan betragtes som to komplementære fortolkningsstrategier, som en fortolker kan benytte sig af. Heraf følger umiddelbart, at hverken sammenligningsteorien eller skabelsesten kan være en omfattende teori for metaforers virkemåde.

1. Searles analyse af "Richard er en gorilla"

Som nævnt fremsætter Searle en række argumenter mod sammenligningsteorien. Vi vil her fokusere på det kritikpunkt, der anses for at være Searles vægtigste argument. I sin almene form er argumentet følgende. Det metaforiske udtryk er af den grammatiske form "S er P", hvor både det metaforiske subjekt og det metaforiske prædikat denoterer selvstændigt eksisterende objekter. Der eksisterer således to objekter, der kan sammenlignes for ligheder. Imidlertid kan der gives eksempler på metaforik af denne art, hvor de ligheder der fremhæves af kompetente sprogbrugere, er falske, men hvor den kompetente sprogbruger stadig finder det metaforiske udtryk oplysende for forståelsen af det metaforiske subjekt via det metaforiske prædikat.

Et eksempel vil fordre forståelsen. Tag metaforen: "Richard er en gorilla". Kompetente sprogbrugere antager via denne metaforik, at få en indsigt i Richards voldsomme temperament idet gorillaer anses for at være voldsomme. Biologer vil imidlertid hævde, at dette ganske

simpelt er falsk. Gorillaer er ikke kendetegnet ved at være voldsomme. Hermed opstår følgende problem. For så vidt at Richard faktisk er af en voldsom natur, vil kompetente sprogbrugere betragte metaforen; "Richard er en gorilla" som værende et adækvat middel til at karakterisere Richards temperament.¹ Parafraseringen ved similen "Richard er ligesom en gorilla", kan imidlertid ikke bruges til at karakterisere Richards voldsomme temperament, idet gorillaer ikke er voldsomme ligesom Richard.

Searles pointe er således, at hvis vi som premis antager, at kompetente sprogbrugere anser metaforen som en metaforisk adækvat beskrivelse, er vi forceret til at opgive at parafrasere metaforen ved den nævnte simile, dvs "Richard er ligesom en gorilla".

Lad os i første omgang vise hvorledes Searle hævder at omgå dette problem for sammenligningsteorien.

Ifølge Searle er metaforisk mening lig talers mening. Når en taler ytrer en metafor af formen "S er P", men mener parafrasen "S er R", er spørgsmålet således hvilke principper der sætter en ytrer i stand til metaforisk at ytre "S er P", men mene "S er R".

For metaforen "Richard er en gorilla" hævder Searle, at det følgende princip er virksomt:

Ting der er P, er ofte anset for eller tiltroet at være R, skønt både taler og hører kunne vide, at R er falsk om P. Derfor kan

(6) (met) "Richard er en gorilla",

blive ytret med betydningen

(6) (par) "Richard er ond, slet, voldsom etc",

selvom både taler og hører ved, at gorillaer faktisk er sky, frygtsomme og følsomme væsener, men generationer af gorilla mytologi har genereret associationer, der gør metaforen i stand til at virke på trods af, at både taler og hører ved, at disse overbevisninger er falske.²

Ifølge Searles analyse lader "Richard er en gorilla" sig derfor tolke som "Richard er voldsom" for så vidt, at taler og hører kan forudsætte,

1 Nogen vil ubeskåret hævde, at metaforen, givet disse sagsforhold, ville være metaforisk sand. Det er imidlertid omdiskuteret, hvorvidt et begreb om metaforisk sandhed overhovedet lader sig danne. Det er for vort formål unødvendigt at gå ind i sådanne overvejelser.

2 Searle 1979, s 105. Min oversættelse.

at de hver især har den formodning, at gorillaer ofte er anset eller tiltroet at være voldsomme.

Parafrasen "Richard er voldsom" udgør således en del af det kognitive indhold af "Richard er en gorilla". Hermed kan metaforen anses for at være en adækvat metaforisk beskrivelse af Richard samtidig med, at fortolkningen ikke beror på sammenligningsteorien.

Denne analyse er imidlertid heller ikke uden problemer. Som det ses er det Searles tese, at fortolkningen af en metafor beror på den viden – eller mere præcist de formodninger – som en fortolker generelt kan antage forefindes inden for et sprogsamfund. Det er denne viden der gør en taler i stand til at mene "S er R" med ytringen "S er P", og det er tilsvarende denne viden, som sætter en hører i stand til, omvendt, at fortolke talers metaforiske ytring "S er P", som den af taler intenderede mening "S er R".

Antager vi nu, at det inden for et sprogsamfund generelt var kendt, både at gorillaer tidligere var anset for at være voldsomme, men også at deres faktiske biologi snarere var kendetegnet af en frygtsom natur, ville det, givet Searles egne overvejelser, være lige berettiget for en fortolker at fortolke "Richard er en gorilla" ved "Richard er voldsom" såvel som ved "Richard er sky".³ Metaforen ville blive et fuldstændigt ineffektivt middel til på nogen måde overhovedet at vinde indsigt i Richards natur.

En måde at omgås ovennævnte problem ville måske være at hævde, at det *ikke* er alment kendt, at gorillaer faktisk er sky og frygtsomme. Selvom dette umiddelbart ville løse det forhåndværende problem, er det imidlertid ineffektivt som en generel løsningsmodel. For så vidt at forskellige antagelser om virkeligheden gennemgår revision, må der forekomme tilfælde, hvor der herskede en generel viden både med hensyn til, hvad der tidligere var blevet antaget, og hvad der nu ansås for at være tilfældet.⁴

Alternativt kunne man indvende, at der ikke blot gøres brug af en række fælles antagelser ved fortolkningen af metaforer, men at disse

3 Bemærk iøvrigt at Searle i den opsummerende formulering af sit fortolkningsprincip gør sig til talsmand for, at taler og hører faktisk ved, at gorillaer ikke er voldsomme.

4 Et simpelt eksempel ville være den lange række af kosmologiske antagelser, som blev erstattet ved den kopernikanske vending. (Se nedenstående).

ydermere er hierarkisk ordnet således, at ovenstående problem ikke ville opstå. Dette ville imidlertid ikke være os til større hjælp, idet den mest rimelige antagelse i så fald ville være, at vi ved fortolkningen af "Richard er en gorilla" skulle gøre brug af de antagelser, vi faktisk mente var karakteristiske for gorilla.

Det så ofte anvendte eksempel "Juliet er solen" illustrer og underbygger på glimrende vis denne pointe. Når Shakespeare lader Juliet være Romeos sol, spiller han på kontroversen mellem det ptolemæiske og det kopernikanske verdensbillede: Det er Juliet, der er centrum for Romeos liv, ikke omvendt. På Shakespeares tid havde dette en ganske anden "revolutionerende" effekt, der ofte overses af en nutid læser.⁵ Som det umiddelbart ses opnås denne effekt imidlertid kun, hvis de formodninger der (nu) holdes for sande, har forrang fremfor de tidligere antagene.

Searles analyse giver os derfor næppe nogen tilfredsstillende løsning på det forhold, at "Richard er en gorilla" kan anvendes til at vinde indsigt i Richards temperament, skønt vi måtte vide, at gorillaer ikke er voldsomme. Problemet er egentlig det selv samme, som Searle opsætter for sammenligningsteorien. Hvis fortolkningen er afhængig af, hvad vi anser for at være karakteristisk for gorillaer, vil en revision af denne opfattelse (efterhånden som vi eksempelvis erfarer, at gorillaer ikke er voldsomme) betinge, at vi må revidere vores opfattelse af, at metaforen er en metaforisk adækvat beskrivelse af Richard. Hævder vi alternativt, at vi kan gøre brug af både hvad gorillaer har været, såvel som nu er anset for at være, bliver metaforen et ineffektivt middel til at karakterisere Richard, som fremhævet i ovenstående.

Searle overser imidlertid – og sammenblander delvist – to typer af formodninger, der forefindes inden for et sprogsamfund. Som det fremgår af ovenstående citat: "generationer af gorilla mytologi har genereret associationer, der gør metaforen i stand til at virke på trods af, at både taler og hører ved, at disse overbevisninger er falske." Men

5 "Romeo and Juliet" kan dateres til at være skrevet 1595–96. Se f.eks. Bretislav Hodeks, 1958. Jeg er Dr. Svend Erik Larsen tak skyldig for at have gjort mig opmærksom på, at striden mellem det ptolemæiske og det kopernikanske verdensbillede er afgørende for at forstå Shakespeares brug af "Juliet er solen".

hvad dækker kunsttermen; "gorilla mytologi" egentlig over? På den ene side kan man selvfølgelig hævde, at vores forestillinger om hvad der *de facto* karakteriserer gorillaer, har vist sig at være falske, og derfor er afsløret som ren mytologi. På den anden side kan det også hævdes, at der er tale om *egentlige* mytologiske forestillinger – fiktive forestillinger om gorillaers natur.

Searle foretager ikke nogen sontring, og umiddelbart synes det måske også mindre relevant, hvorvidt de formodninger der anvendes ved fortolkningen af en metafor, er generet via vores forsøg på at nå frem til en korrekt beskrivelse af virkeligheden, eller blot er udslag af menneskets fiktivt dannede forestillinger.

Der er imidlertid en afgørende forskel, der mest tydeligt manifesterer sig i fortolkningen af de metaforer, hvor vores fiktivt dannede forestillinger står i direkte modstrid med vores formodninger om den *de facto* virkelighed. Som vi allerede har fremhævet, er det Searles tese, at metaforer fortolkes ved hjælp af de formodninger, der generelt forekommer inden for et sprogsamfund. For metaforer der implicerer formodninger både om den *de facto* virkelighed såvel som fiktivt dannede forestillinger, vil der således være to og ikke blot en mulig fortolkning. En afgørende forskel imellem disse to mulige fortolkninger er nu, at den fortolkning der beror på fiktivt dannede forestillinger, kan fastholdes, uanset om vi bliver ledt til at revidere vores formodninger om den *de facto* virkelighed.

Disse forhold sætter os i stand til at revidere Searles analyse således, at vi både kan fastholde Searles kritik af sammenligningsmodellen, men uden at løbe ind i de problemer vi i ovenstående har vist, er involveret i Searles analyse.⁶

2. To fortolkninger af "Richard er en gorilla"

Den afgørende forskel imellem en fortolkning af metaforen, "Richard er en gorilla" der beror på vores *de facto* formodninger om gorillaer, og en fortolkning der beror på vores fiktivt dannede forestillinger om

6 Cynthia M Grund (1988) er mig bekendt den første, der har vist, hvorledes det er nødvendigt at skelne imellem vores *de facto* formodninger og vores fiktive forestillinger, hvis vi skal kunne redegøre for en række plausible fortolkninger af metaforer. Indeværende undersøgelse understøtter Grunds analyse.

gorillaer, kan illustreres, hvis vi overvejer de konsekvenser en fortolker *kunne* tage af at erkende, at gorillaer ikke er voldsomme.

Som vi umiddelbart vil se, er denne forskel en forskel imellem en fortolkning via sammenligningsteorien og en fortolkning via skabelsese-tesen.

Før en kompetent sprogbruger erfarer, at gorillaer faktisk ikke er voldsomme, anser hun stadig similen "Richard er ligesom en gorilla" for at være sand qua Richards og gorillaers formodede *de facto* voldsomhed, og dermed metaforen, "Richard er en gorilla" for at være en metaforisk adækvat beskrivelse af Richard. (Vi forudsætter som før, at Richard har et voldsomt temperament). I det øjeblik hvor sprogbrugerens finder ud af, at gorillaer *de facto* ikke er voldsomme, indser hun imidlertid at hun på fejlagtigt baggrund, dvs via hendes fortolkning af den nævnte metaforik, er blevet ledt til en korrekt opfattelse, nemlig at Richard er voldsom.

Hermed fastholdes similen, "Richard er ligesom en gorilla" som en fortolkning af metaforen. Det er blot ikke en fortolkning, der kan *begrunde* indsigten i Richards voldsomme temperament. Hvis gorillaer ikke er voldsomme, kan parafrasen, "Richard er ligesom en gorilla" heller ikke *begrunde* vores indsigt i Richards voldsomme temperament.

Fortolkeren kan imidlertid også vælge at antage, at forestillingen om at gorillaer er voldsomme, ret beset er en fiktivt dannet forestilling. Fortolkeren vælger med andre ord at stipulere, at gorillaer *er* voldsomme, uagtet at hun faktisk *nu* ved, at gorillaer ikke er voldsomme. Snarere end at gøre brug af en biologisk viden om gorillaer vælger fortolkeren således at stipulere, at metaforen skal tolkes ved hjælp af en (stipuleret) fiktiv entitet – en voldsom gorilla.

Ved at stipulere at gorillaer er voldsomme vil "Richard er en gorilla" nu være en metaforisk adækvat beskrivelse af Richard, idet vi kan *begrunde* indsigten i Richards voldsomme temperament udfra den fiktive forestilling om voldsomme gorillaer. Fortolkeren anser således Richards form for voldsomhed for at være *lig* den fiktive voldsomhed, som hun har stipuleret, at gorillaer er kendetegnet af.

Det er således også først via metaforikken at *ligheden* mellem Richards voldsomme temperament og vores forestilling om gorillaers voldsomme opførsel induceres. Vores hidtidige begreb om voldsomhed kan *ikke* denotere denne lighed, idet fortolkeren jo netop har erfaret, at

gorillaer *ikke* er voldsomme. Det begreb om voldsomhed der her anvendes, må således være en udvidet betydning, der korrekt er applicerbar om både Richard og gorillaer. Via metaforikken induceres med andre ord et nyt begreb om voldsomhed, nemlig Richard-gorilla-voldsomhed.

Som det umiddelbart skulle fremgå, implicerer denne fortolkning således skabelsesten.

Hvorvidt en fortolker således fortolker "Richard er en gorilla" via sammenligningsteorien eller via skabelsesten, lader sig ret beset først afsløre for så vidt, fortolkeren bliver (eller allerede er) bekendt med, at gorillaer *ikke* er voldsomme. Dette implicerer imidlertid også, at begge fortolkninger er logisk mulige – forskellen imellem hvilken fortolkning der vælges, er en forskel imellem, hvilke konsekvenser en fortolker må tage, det øjeblik fortolkeren bliver bekendt med, at gorillaer faktisk *ikke* er voldsomme.

Dette betyder også, at hvad der på overfladen kan ligne identiske fortolkninger, faktisk ikke behøver at være det. Vi kunne således forestille os to fortolkere, der begge ville hævde, at "Richard er en gorilla" er en metaforisk adækvat beskrivelse af Richard. Den ene fortolker holdt beskrivelsen for metaforisk sand udfra en fortolkning via sammenligningsteorien, fordi hun troede, gorillaer *de facto* var voldsomme. Den anden fortolker holdt tilsvarende beskrivelsen for metaforisk sand, men udfra en fortolkning via skabelsesten. Forskellen imellem disse fortolkninger ville først fremtræde det øjeblik, hvor fortolkerne ville blive bekendt med, at gorillaer *ikke* er voldsomme.

Som det fremgår af ovenstående analyse, kan metaforen, "Richard er en gorilla" fortolkes ved hjælp af to forskellige typer af formodninger, nemlig vores *de facto* formodninger om gorillaer, samt vores fiktivt dannede forestillinger.

Hverken sammenligningsteorien eller skabelsesten kan således give nogen omfattende analyse af "Richard er en gorilla", snarere implicerer vores analyser, at fortolkningen af "Richard er en gorilla" via sammenligningsteorien henholdsvis skabelsesten er komplementære fortolkninger, og at disse teser følgelig er forskellige fortolkningsstrategier, som en sprogbruger kan vælge imellem.⁷

7 Denne artikel er en revideret udgave af mit foredrag ved Filosofidagarna i Umeå, 7–9 juni 1995. Jeg er tak skyldig til Thomas Christiansen og Cynthia M Grund for konstruktiv kritik.

Litteratur

- ARISTOTELES. 1952: *Rhetoric*. Oversat af W R Roberts. I W D Ross (red), *The works of Aristotle* (vol 11): *Rhetorica, de rhetorica ad Alexandrum, poetica*. Oxford: Clarendon Press.
- BEARDSLEY, MONROE C. 1962: "The Metaphorical Twist". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 22.
- BLACK, MAX. 1954: "Metaphor". Genoptrykt i Black, Max: *Models and Metaphor*. London: Cornell University Press 1972.
- GRUND, CYNTHIA M. 1988: "Metaphors, Counterfactuals and Music". *Acta Philosophica Fennica* 43.
- HODEKS, BRETISLAV. 1958: "Introduction". I *The Complete Works of William Shakespeare*. London: Spring Books.
- HESTER, MARCUS. 1966: "Metaphor and Aspect Seeing". *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 25.
- HESTER, MARCUS. 1967: *The Meaning of Poetic Metaphor*. The Hague: Mouton.
- JOHNSON, MARK. 1987: *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Reason and Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAKOFF, GEORGE og JOHNSON, MARK. 1980: *Metaphor We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LAKOFF, GEORGE og TURNER, MARK. 1989: *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- MILLER, GEORGE A. 1979: "Images and Models, Similes and Metaphors". Optrykt i Ortony, Andrew (red) 1993.
- ORTONY, ANDREW (red). 1993: *Metaphor and Thought* (second edition). Cambridge: Cambridge University Press.
- PÖRN, INGMAR. 1987: "Om metaforer". I *Humanismen som salt & styrka. Bilder & betraktelser tillägnade Harry Järv*. Atlantis.
- SEARLE, JOHN R. 1979: "Metaphor". Optrykt i Ortony, Andrew (red) 1993.

HANS RUIN

Heidegger och filosofins historicitet

Uttolkningarna av Heidegger har som bekant genomgått många faser och förvandlingar. Delvis har det med tidens anda att göra, med vad som för tillfället föreföll mest relevant. Därtill skiljer sig också läsarna starkt åt beroende på vilken kulturell och filosofisk miljö de verkat i. De amerikanska Heidegger-läsarna liknar exempelvis inte de franska, annat än i de kretsar där man explicit har importerat en fransk Heidegger. Men läsesätten har också skiftat med tillgången på texter. Fram till mitten av sjuttioalet hade man bara tillgång till de av Heidegger själv publicerade skrifterna. Då fanns två huvudsakliga ingångar till verket; det mest naturliga var att koncentrera sig på huvudarbetet, *Sein und Zeit* (SZ), som inte sällan lästes som den "existentialismens bibel" som den presenterats som på omslaget till den första svenska utgåvan. Men från SZ kan man också utveckla en ontologisk Heidegger, liksom en hermeneutisk Heidegger, som hos Gadamer. En andra ingång var via de senare verken, och då ofta med ledning av det berömda "Brev om Humanismen" som Heidegger sände till Jean Beaufret strax efter kriget, där han uttryckligen tar avstånd från den "existentialistiska" tolkningen av det egna verket, och i stället formulerar ett slags filosofisk "antihumanism" som var betydelsefull inte minst för Foucault och för Derrida. Via de sena skrifterna betonar man hans ansats att stiga utanför den tidigare metafysiska traditionen helt och hållet. Men därifrån utgår också klarare den civilisationskritiske Heidegger, den som tänkt tekniken till slut.

Men från och med 1976, Heideggers dödsår, har situationen stegvis förändrats. Då inleddes publicerandet av samlingsutgåvan, som förutom de befintliga verken även innehåller Heideggers föreläsningsmanuskript från 1919 till 1945. Därtill kom lagom till hundraårsdagen 1989 av hans födelse det märkliga arbete som förannonserats som

Heidegger andra huvudverk, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, en närmare femhundrasidig text i aforistisk stil där det nya post-metafysiska tänkandet skisseras. Alla dessa nya arbeten är i sig en provokation till en nyläsning av de tidigare kända skrifterna, något man i dag också tydligt ser spåren av i forskningen.

Bland det nya materialet vill jag särskilt nämna en text, som jag skall återkomma till längre fram. Det gäller en längre uppsats på cirka trettio sidor som Gadamer, med anspelning på upptäckten av den unge Hegels skrifter, omtalat som "Heideggers teologiska ungdomskrift". Det rör sig om en introduktion till läsningen av Aristoteles, som Heidegger satte samman hösten 1922. Den ansågs länge ha gått förlorad, men återfanns i slutet av åttiotalet av några amerikanska forskare, och publicerades i *Dilthey Jahrbuch* 1989. Detta manuskript ägde ett slags kultstatus bland den inre kretsen av Heidegger-läsare. Man visste att det innehöll grunddragen i den bok om Aristoteles som han planerade under denna tid, men som aldrig blev skriven, och man visste att det också innehöll själva koncentratet av det nya filosofiska program som några år senare skulle utmynna i SZ. Den är speciellt relevant för det som jag vill säga något om här, nämligen filosofins historicitet.¹ Som en bakgrund, men även som en kompletterande kontrast, kommer jag också att säga något om det tema som vid sidan av historiciteten står i fokus för Heideggers intresse under denna tid, nämligen *livet*.

En sak slår en mycket starkt då man läser Heideggers första publicerade föreläsningsserie, från 1919 "Om filosofins bestämelse": det är hur intensivt sysselsatt han är under denna tid med att vinna en samtidsbeskrivning, och att relatera filosofin till det nu i vilket den verkar.² Det är ett filosofiskt nu som intresserar honom, förstått i termer av de ledande riktningarna, där den dominerande skolbildningen under denna tid ses som nykantianismen i dess olika schatteringar. Det nu han beskriver är inte olikt vårt eget. Om man tillåter sig

1 Denna text framfördes ursprungligen som ett föredrag under symposiet "Fenomenologiska perspektiv", vid Stockholms universitet i november 1995. En tidigare version presenterades under ett symposium om Heideggers filosofi vid Sociologiska institutionen, Lunds universitet, i november 1993.

2 *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe* bd 56/57 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1987).

att generalisera grovt så skulle man i denna nykantianism känna igen många av de drag som idag sammanlänkar den filosofiska scenen, där en transcendentalpragmatism möter en postanalytisk filosofi, ett övergripande intresse för förståelsens och kunskapsbildningens problem, och ett försök att specificera de ledande värden eller normer som styr över sådana förlopp. Därtill fanns då som nu ett parallellt naturvetenskapligt paradigmsom också härskar över den filosofiska scenen, genom olika transcendentalpsykologiska forskningsprogram; på Heideggers tid experimentalpsykologi, idag kognitionsforskning. Vad som också sammanlänkar våra tidshorisonter är olika försök att på nytt närma sig antiken, inte minst Aristoteles, som också idag genomgår en renässans. Slutligen finns det ett dominerande tema i Heideggers anförande, som i någon mån har sin motsvarighet också idag, men som var mer akut för tjugofem år sedan; nämligen en idé om bildningsinstitutionernas kris.

I denna filosofins, vetandets, och institutionernas kris – eller snarare mot bakgrund av dessa kriser – skall något nytt iscensättas; det är Heideggers program vid denna tid. Vad som skall iscensättas är ett ursprung, eller ett gripande efter ett ursprung som i den rådande situationen går alla förbi. Filosofin, säger Heidegger här – ännu helt i Husserls anda – måste själv bli till en ursprungsvetenskap. Och den måste bli det i en dubbel mening. Den är det vetande som upptäcker och frilägger ursprung. Men det är också det vetande som i sig självt kan och bör vara ett sådant ursprung. I filosofin samlas vetande och handling i en högsta syntes, enligt ett program vars grunddrag man kan skönja redan hos Fichte. Filosofin är vetande om vetande som en normerande handling. Och liksom hos Fichte, och liksom hos följande generationer av arvtagare till den tyska idealismen, så är nyckelbegreppet i dessa tidiga föreläsningar *liv*.

Likt en demon svävar över denna filosofiska situation Nietzsches andra "Otidsenliga betraktelse", "Om nyttan och nackdelen med historien för livet" från 1874. I denna text, skriven nästan femtio år tidigare, men alltså verksamt – inte minst genom Spenglers utveckling av dess tankar – finner man den starkaste och kanske mest kusliga formuleringen någonsin av vad som sker med en tid som låtit sig tyngas i alltför hög grad av historien, och som därmed gjort sig oförmögen att sätta sig själv till doms, att värdera och att själv skapa. Detta liv säger Nietzsche kommer att förtvina. Vad som krävs då är

återuppväckandet av en kraft som är stark nog att glömma det förflutna, ett liv som just genom sin blindhet kan återskapa kulturen på nytt. Liksom i *Tragedins födelse* ställs här ett ursprungligt dionysiskt liv mot ett förnuft som detta liv bygger åt och ur sig självt, men i vilket det till sist går vilse.

Redan i *SZ* tar ju Heidegger explicit avstånd från just de så kallade livsfilosoferna, bakom vilka man framför allt anar Bergson och i viss mån Dilthey. Och tjugo år senare skulle han, i en av sina omfattande Nietzsche-föreläsningar, tala om hur Nietzsche genom sitt livs-begrepp förförde och förledde hela generationer. Men här, i denna föreläsning från 1919, är det just livet som filosofin i egenskap av ursprungsvetenskap skall syssla med. Och den skall göra det av liknande skäl som man finner redan hos Nietzsche; nämligen i syfte att blottlägga det förnuftigas, rationellas och vetenskapligas eget ursprung. Livet skall undersökas i ett slags arkeologiskt syfte, för att blottlägga kulturens eget glömda andra, eller snarare dess eget glömda egna, ur vilket den i själva verket härrör, så som själv en annan. Heideggers egen beteckning för detta liv är under den aktuella perioden det "faktiska livet", eller rätt och slätt "fakticiteten", varmed han vill fånga den intuition enligt vilken livet är vad som väsentligen undandrar sig universalisering och begrepp; livet är alltid detta, här, alltid någons, i sin ändlighet. Även om termen "liv" som sagt senare försvinner, på grund av Heideggers behov att distansera sig från "livsfilosoferna", så förvaltas likväl de problem som därmed formulerats bakom det begrepp som utgör huvudtemat för *SZ*, nämligen tillvaron eller Dasein.

För Heidegger, fostrad genom sin läsning av Husserls fenomenologi, så uppfattas detta liv samtidigt som meningsbildande, som ett meningssammanhang, eller meningsförlopp, hur man nu bäst uttrycker det. Husserl talar ju om fenomenologin som en undersökning av medvetandets intentionalitet, vilken ses som en följd av "akter" som alla har en väsensstruktur som kan beskrivas inifrån detta medvetandeförlopp själv. Hos den tidige Heidegger kvarstår i grund och botten detta schema, bara under nya förtecken: Husserls "medvetande" är här "faktiskt liv", och medvetandets "intentionalitet" är hos Heidegger den "omsorg" om sin värld varigenom människan lever i alla sina skiftande hållningar och sysselsättningar. Den mest avgörande skillnaden är kanske att medan Husserl framför allt, åtminstone i sina exempel, intresserar sig för teoretiska, eller kvasi-vetenskapliga akter, som har

ett bestämt, avgränsat objekt, som undersöks genom olika faser, så är det för Heidegger mest väsentliga att uppdaga de hållningar och sätt att relatera till världen som ligger till grund för ett sådant teoretiskt betraktelsesätt. Till livet hör att vara meningsbildande, och därmed att vara utläggande i en bred mening av detta begrepp. Att studera livets ontologi blir därmed att också studera förutsättningarna för kunskapsbildning i allmänhet, och teoretisk-filosofisk kunskapsbildning i synnerhet. I livet granskar filosofin sig själv.

Liksom hos Hegel anden har sina olika sätt att objektifiera sig själv, där vetenskapen bara utgör en yttersta gren, så är det för Heidegger speciellt viktigt att påpeka att det vetenskapliga betraktelsesättet har sin egen förhistoria, sitt eget ursprung i meningsbildningar av mycket mer grundläggande slag. Den bakomliggande idén kan således sägas vara att det bara är genom att uppvisa den kvalificerade andliga verksamhetens ursprung och framväxt som vi kan komma till rätta med dess avarter, såsom en tom bildningssträvan eller den rena teknifiering av vetandet.

Allt detta är bekant för de som redan känner till Heideggers tänkande; som ett filosofiskt program kan det utläsas tydligt i *SZ*, liksom för den delen i de senare explicit teknikrelaterade texterna. Men vad som skänker det en speciell betydelse i sammanhanget är det sätt som det är relaterat till historiens problem.

Hos Nietzsche kan man skönja ett program där livet lyfts fram som en bild för ett skapande, meningsbildande ursprung som ställs upp som en motkraft mot livet i dess sen-kulturella, överteoretiserade fas. Det är i revolt mot ett övermäktigt historiemedvetande som den andra otidsenliga betraktelsen formulerar sin apell (att det finns andra, mer komplicerade bottnar i denna text lämnar jag därhän för tillfället). Hos Nietzsche är det skapande livet inte i sig en historisk företeelse, utan snarare något som går på tvärs mot historien, som bryter in i dess cykel av upprepningar, blixtnikt.

Heidegger övertar i viss mening denna ansats, men han fördelar den samtidigt på ett sådant sätt att förbindelsen mellan liv och historia kan formuleras på ett nytt sätt. I hans tidiga livsfilosofi handlar det inte om att ställa upp livet som en motpol mot historien, mot minnet, mot det teoretiska, etc, utan i stället att tänka det ursprungliga livet som självt historiskt. Därmed kan man tycka att han kommer mycket nära Hegel. Men på en väsentlig punkt skiljer han sig från denne, och det

är en skillnad som blir allt tydligare längre fram, nämligen i synen på det reflektiva centrum från vilket livets historiska natur kan tänkas. I "Andens fenomenologi" beskrivs ju som bekant andens väg till självkännedom som en backantisk yra där alla är berusade, där subjekt blir objekt och åter subjekt i en högre ordning. Men denna tumultartade bildningsgång är något som anden samlar upp som berättelsen om sin egen tillblivelse. Historien är något den vandrar igenom för att vinna den självkännedom som tillåter den att samla upp historien. I detta avseende beskriver Hegels fenomenologi en fullbordad cirkel.

Också Heidegger arbetar som bekant med cirklar, men modellen är förskjuten. Det liv han utforskar är självt historiskt i en mer radikal och på samma gång dubbel mening: det är historiskt genom att det bara är tillgängligt för sig självt via omvägen av en aktualisering av sina egna nedärvda historiska möjligheter, genom att själv förverkliga den historia det redan är; men det är samtidigt tillgängligt för sig självt endast på villkor att det riktar en destruktion mot den historia som redan verkar i det självt. Livet självt är genomströmmat av historiskt nedärvda bestämningar, som det måste pröva för att vinna tillgång till sig självt.

Liv och historia är alltså sammanflätade både på en ontologisk och en epistemologisk nivå. Livet är historia, men denna historicitet som livet själv är är inte något det bara kan hålla till godo med. Vad den ontologiska utsagan innebär är att kunskapen om livet – vilket ytterst är detsamma som människans självkännedom – bara kan komma till stånd som ett på samma gång konstruktivt aktiverande och ett kritiskt destruerande förverkligande av nedärvda historiska möjligheter. Den position från vilken kritiken utövas kan inte skiljas definitivt från föremålet för denna kritik. Destruktionen av historien kan bara vinnas ur en tillägnelse av en förståelse som historien själv tillhandahåller, varigenom den öppnas upp som en möjlig framtid.

Med andra ord: liv, som en absolut reflektionsgrund, och historia står i ett oupplösligt och cirkulärt förhållande till varandra. Vi måste vända oss till historien för att vinna självkännedom, liksom för att vinna en värde/reflektionsgrund. Men vi måste samtidigt kämpa mot denna historia för att vinna den klara självbesittning som gör en sådan rörelse möjlig.

Mot de som läste Nietzsche och Spengler på så vis att historien (i synnerhet det klassiska bildningsarvet) nu var förbi och över, en

dammig skattkammare som kunde bommas igen för alltid, så kunde Heidegger säga: tro inte att ni äger det nu som ni uppreser mot det förflutna bara för att ni blickar in mot en vitalistisk framtid av kraft och tekniska erövringar – ty denna historia fortsätter att verka genom er i ert eget innersta.

Samtidigt kunde han till den urvattnade form av hegeliansk bildningsoptimism som kännetecknade nykantianerna och det humanistiska etablissemangen säga: den historia ni tror er äga och vårda har ni i själva verket inte alls tillgång till, ty först den som realiserar de högsta livsmöjligheterna i det egna nuet, endast den som har krafter att projicera en framtid, äger nycklarna och tillträdet till det förflutna.

Genom sin destabiliserande bild av såväl nuet som historien och ytterst av förhållandet mellan dem så kunde Heidegger leda sin samtids energier i nya riktningar; så kunde han fånga upp en affirmativ nihilism och leda den in tillbaka mot det till synes mest föråldrade uttrycket för en akademisk bildningskultur, nämligen studiet av Aristoteles, och då inte bara mot *Etiken* och *Metafysiken*, utan till sist mot den aristoteliska *Fysiken*, där han menade sig finna upphovet till den moderna livsfilosofiska problematiken.

I det nämnda Aristoteles-manuskriptet finns den centrala tanken formulerad att dagens filosofi präglas av att "den lever på ett oegentligt sätt i en grekisk begreppslighet". Därmed har Heidegger formulerat grundidén i den historiska alienationsmodell som också kan sägas styra SZ. Det grekiska ursprunget är inte bara något att återvända till för att råda bot på modernitetens grundlöshet enligt något slags enkel reaktiveringsmodell. Detta är viktigt att betona, då många fortfarande tycks tro att Heideggers kritiska metod huvudsakligen skulle bestå i att etymologiskt återknyta till den grekiska begreppslighetens förmenta ursprunglighet. Ursprungligheten är inte något som redan föreligger i det förflutna och som bara råkat drabbas av glömska. Ursprunglighet är något som måste vinnas i nuet, genom en dubbel gest som på samma gång bryter med och återvänder till det förflutna och nedärvda. Detta är det destruktivt-konstruktiva program som ligger till grund för Heideggers hermeneutik.

Gadamer, som själv genomlevde den tumultartade tiden efter första världskriget som sina första studieår, har upprepade gånger omvittnat vilken intellektuell chockverkan dessa föreläsningar hade på sin publik, hur de liksom omärkligt och över huvudet på åhörarna lyckades

väcka liv i Aristoteles och få honom att tala med samma grad av angelägenhet som bara de starkaste bland samtidens poetiska röster, som en Trakl, en Rilke.³ När man läser dessa heideggerska utläggningar av klassikerna idag erfar man fortfarande den kraft de måste ha haft i denna slutna bildningsmiljö. Och läser man dem noggrannt och ger akt på hur de arbetar, så kan man också skönja det genomgående mönster, genom vilket de aktualiseras. Det är det mönster som jag här försökt antyda genom begreppen liv och historicitet, och deras inbördes sammanflätning, där livet, som själva urbilden för närvaro och kraft, destabiliseras genom att en historicitet skrivs in i dess eget inre.

Man skulle förvisso kunna säga att det bara är den gamla hermeneutiska cirkeln på nytt, som vi känner den från de vetenskapsteoretiska handböckerna. Men skillnaden är att den cirkel Heidegger talar om inte tillåter den reflekterande att stå utanför. Det är en cirkel i vilken tänkaren bjuder in sina lyssnare, för att sedan övertyga dem om att den hemvist de hade utanför cirkeln i själva verket var en chimär.

Det är alltså inte så enkelt att vi på ett tydligt sätt kan särskilja vissa teser om livet och den mänskliga tanken från en viss metod som används för att avtäcka dem, – tvärtom är dessa nivåer väsentligen förbundna. Filosofins egen historicitet blir bara fullt begriplig i samma stund som denna insikt omsätts i ett utövande av filosofin själv. Ett annat sätt att uttrycka detta vore att förståelsen av tankens historicitet manifesterar sig i fullföljandet av implikationerna av denna historicitet.⁴

Denna sammanflätning mellan teori och praktik konkretiseras kanske som tydligast i idén om den så kallade "hermeneutiska situationen", ett begrepp som står i centrum för det Aristoteles-manuskript jag nämnde tidigare. På ett plan rör det sig om ett mycket anspråkslöst företag, ty texten säger sig bara vilja ge en antydning om hur vissa av Aristoteles centrala skrifter skall bli tillgängliga i nuet. Med den hermeneutiska situation avses till att börja med den situation i vilken vi redan befinner oss när tolkningsakten skall börja; den präglas av en viss hållning, en viss utblick, en viss begreppslighet, etc. Den skall

3 *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

4 Det är en tanke jag utvecklar i större detalj i min avhandling, *Enigmatic Origins. Tracing the theme of historicity through Heidegger's works* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994), framför allt i kap 2.

senare återkomma i SZ som förståelsens för-struktur, av föresikt, för-hav, och föregrepp. Men i denna lilla första skiss ligger redan latent hela idén om existensens och därmed filosoferandets egen historicitet. Ty vad det syftar till är att upphäva den naiva band som i en första fas binder oss vid det historiska objektet, som vi uppfattar som ett något där ute, eller där borta, med en bestämd struktur, mening eller sanning; men i lika hög grad handlar det om att undandra den naiva självbild som den oreflekterade hermeneuten besitter då han eller hon i det tysta räknar med sin egen kapacitet och räckvidd som uttolkare. Med andra ord, bara genom att påpeka att vi inför det förestående mötet med Aristoteles står i en hermeneutisk situation, så har vi redan satt de två grundkategorierna historia och subjektivitet, eller liv, i rörelse, kring ett osäkert centrum som är den pågående tolkningen själv. Den hermeneutiska situationen är på samma gång namnet på ett ursprung, djupare än både subjektspol och objektspol, och det genom vilket detta ursprung självt skall göras klarare.

Den självreflexiva situationen fördjupas sedan i nästa steg, när Heidegger deklarerar att förutsättningen för att fånga upp den aristoteliska texten är att vi utvecklat en förståelse för filosofins grundproblem i nuet. Och detta grundproblem är det faktiska livet, eller den faktiska mänskliga existensen. Men är inte detta något som ligger fjärran från Aristoteles själv? Nej, menar Heidegger, det är i själva verket kring en utläggning av detta som vi kan mötas, ty liv som *zoe* och *vita* är i själva verket grundtemat också i den klassiska filosofin, inte bara i *De Anima*, utan även – som Heidegger visar – i *Etiken*, *Metafysiken* och *Fysiken*. Jag har inte här möjlighet att gå in djupare på den nydanande läsning av Aristoteles som Heidegger skisserar här, även om den skulle förtjäna en längre diskussion i sig. Det gäller inte minst hans radikala återknytande till *fronesis*-begreppet som samlar det teoretiska och det praktiska i en livets egen temporalitet.

Vad jag däremot inte kan förbigå är den reflektion kring tolkningsvaliditet med vilken Heidegger omger sin egen analys. Hur skall vi bedöma den bild av Aristoteles som växer fram ur den destruktivt-konstruktiva läsningen som motiveras av den filosoferandes egen historicitet? Innebär det att Aristoteles med nödvändighet blir "vår historiskt betingade bild av Aristoteles" eller kommer vi åt något sådant som "den verkliga Aristoteles"? Heidegger svarar själv på denna fråga på följande sätt:

I sin belysning får tolkningen inte fråga för långt och den får inte göra anspråk på en för den historiska kunskapen fantiserad objektivitet, som om den kunde nå ett 'i sig'. Att överhuvudtaget fråga efter något sådant är att helt ta miste på det historiskas själva karaktär. Att därifrån sluta sig till relativism och skeptisk historicism utgör bara en annan sida av samma missförstånd.⁵

Detta generella uttalande lånar sig utan tvivel till olika möjliga preciseringar. Men jag nöjer mig här med att betona två som jag uppfattar det grundläggande idéer som samverkar i bilden av Heidegger historicitets-förståelse som den kommer till uttryck här. Å ena sidan säger den att det är förfelat att tänka sig att en historisk filosofisk text har en bestämd mening eller sanning som existerar oberoende av oss, som det bara är för oss att söka upp. Å andra sidan hävdar den att denna åsikt inte bör förleda oss att omfatta en relativistisk eller historicistisk ståndpunkt i fråga om tolkandets möjligheter.

Vad återstår då för en position mellan dessa båda ståndpunkter? Heideggers svar här och senare lyder: en aktivt bejakad och utövad historicitet, så som ett vetande-handlande i den hermeneutiska situation som ytterst sett utgör varje filosofiskt nu. Denna historicitet vet om sig att den befinner sig i traditionens och historiens eget spelrum, där den på samma gång måste nyttja och kritiskt övervinna dess nedärvda kategorier.

Jag har hittills rört mig inom allmänna reflektioner om Heideggers tidiga tänkande, som jag låtit utmynna i en kort kommentar till den viktiga Aristoteles-inledningen från 1922. Men vilken bäring har det jag sagt på det verk som efter alla föreläsningar och ofullbordade manuskript ändå kvarstår som huvudverket, det vill säga SZ? Där handlar det också om att återknyta till något som dolts under lager av oreflekterad tradition, men inte om Aristoteles, utan om den fråga som han och Platon lämnade efter sig som sitt filosofiska arv, nämligen frågan om varat. Men skillnaden är till sist inte så stor: för Aristoteles är inte bara namnet på en person och en samling texter, viktigare är att han är namnet på en fråga som genom hans texter riktas vidare till oss.

5 "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), s 252.

I detta avseende är *SZ* en naturlig förlängning av det omfattande tolkningsarbete av klassikerna som Heidegger är sysselsatt med under tjugotalets första hälft. Och därmed är det också följdriktigt att den på samma gång metodologiska och ontologiska principen om tänkandets historicitet här får sitt fullödiga uttryck. För i *SZ* är historiciteten båda två på samma gång. Det är den existentiella struktur som säger att den mänskliga tillvaron är sin historia i form av en ständigt fortgående repetition av ett arv; men det är också den metodologiska princip som styr över vara-frågan som sådan: "frågandet efter vara [...] kännetecknas självt av historiciteten" heter det i en av de inledande paragraferna.⁶ Vad det innebär i praktiken är att filosofin, om den vill vara trogen sin egen mest radikala impuls, paradoxalt nog inte längre kan fortleva i den nedärvda naivitet varigenom den tror sig kunna ställa sina frågor på nytt och på egen hand. Endast genom att gå sin egen tradition till mötes i en kritisk fråga, i ett destruktivt-konstruktivt tänkande, kan den hoppas på att ur den traditionen ännu lösgöra de möjligheter som förblivit otänkta.

På gott och på ont är det denna hållning som Heidegger lämnat efter sig. Den djärvhet med vilken han fullföljde detta program, och de resultat som det ledde honom till, blickar idag uppfordrande emot oss. Den förbigås endast på bekostnad av den tänkandes egen synvidd.

6 *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1927/1979), s 20.

CARL REINHOLD BRÅKENHIELM

Livsåskådningarna och sanningsfrågan

Lars Bergström diskuterar i en nyligen publicerad artikel i denna tidskrift (2/96) en del frågor i anslutning till det fenomen som kallas livsåskådning. Han framhåller att det råder delade meningar om hur begreppet ska definieras, men tar för egen del fasta på att livsåskådningar innehåller filosofiska teorier om livet, människan och tillvaron, samt att dessa teorier åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner. Denna begreppsbestämning är visserligen vag, men ändå tillräcklig för att man ska kunna diskutera en hel rad intressanta frågor, t ex följande:

- 1) har alla människor en livsåskådning?
- 2) är det bra att ha en livsåskådning?
- 3) hur avgör man om en livsåskådning är sann eller falsk?

Jag ska inte närmare diskutera de bägge första frågorna. Det är enligt min mening uppenbart att det finns många människor som *inte* har en livsåskådning i den angivna meningen och att det inte alltid är bra att ha en livsåskådning. Man blir inte alltid "lyckligare, tryggare eller till större nytta för sina medmänniskor" av att ha en livsåskådning – även om det nog finns en del exempel på motsatsen. (Bergströms spekulationer att jag skulle ha någon annan uppfattning i dessa frågor är grundlösa.)

Jag ska i stället koncentrera mig på den tredje frågan, dvs hur man avgör om en livsåskådning är sann eller falsk. Bergström framhåller att denna fråga inte bör ställas om livsåskådningar som helheter. En livsåskådning består av många olika komponenter, dvs många olika slags ställningstaganden till filosofiska och religiösa teorier. Frågan om en livsåskådning är sann bör besvaras för var och en av dessa teorier. Jag har ingen invändning mot detta och har varit inne på en besläktad tankegång i min bok *Människan i världen* (1993, s 87). (Bergström har

i sin senaste artikel infört en distinktion mellan en livsåskådnings *sanningsvärde* och dess *acceptansvärde*, dvs dess nytta för ett värdefullt ändamål. I denna artikel avser jag att fokusera på den epistemiska frågan om sanningsvärdet.)

1. Argument mot varsamhetsprincipen

”Hur gör man då när man ska avgöra om olika teorier som kan ingå i en livsåskådning är sanna eller falska?” Bergström besvarar denna fråga på följande sätt:

Jo, man gör precis som filosofer alltid brukar göra när de försöker lösa filosofiska problem: man ger argument för och/eller emot den teori det är fråga om. Det är ingen principiell skillnad mellan filosofiska argument och de argument som brukar förekomma när man i andra sammanhang – vetenskapliga, politiska, vardagliga, etc – försöker avgöra om en teori är sann eller falsk (1996, s 31f).

Bergström förklarade saken lite mer utförligt i en tidigare artikel i *Filosofisk tidskrift* (1993). Här diskuterade han visserligen inte valet av livsåskådning, utan av världsbild, men denna skillnad är oviktig i detta sammanhang: både världsbilder och livsåskådningar omfattar filosofiska och religiösa teorier om livet, människan och naturen. Bergström hävdar i denna artikel att dessa världsbildsteorier måste bedömas med avseende på ”vanliga vetenskapliga kriterier för teorival” (s 26). Han avvisar t ex tanken att förmågan att göra rättvisa åt det mångfacetterade innehållet i människors upplevelse av tillvaron, sig själva, andra människor och naturen skulle kunna vara något rationellt kriterium i ställningstagandet till olika teorier om tillvaron. En sådan varsamhetsprincip är fullständigt omotiverad ”om målet är att hitta sanningen” (s 25). Tvärtom finns det många skäl som talar mot varsamhetsprincipen, t ex att den inte används i vetenskapen, att den kan legitimera verklighetsfrämmande ideologier och att den inte drar gräns mellan de upplevelser som ska respekteras och de som inte ska respekteras som kunskapsgivande (jfr s 27). En sådan gräns behövs om principen inte ska bli alltför generös eller leda till motsägelser.

I sin senaste artikel är Bergström inne på liknande resonemang, men nu riktas de mot Jeffners teori att vissa jagupplevelser skulle kunna vara kunskapsgivande. Jagupplevelser är exempel på det slag av erfarenheter som enligt varsamhetsprincipen bör beaktas när man tar

ställning till vissa teorier om tillvaron, dvs teorier om människans natur. På liknande sätt är transcendensupplevelser relevanta när det gäller ställningstaganden i frågan om tillvarons natur.

Det finns en tydlig och klar åsiktsskillnad mellan mig och Lars Bergström. Bergström anser sig ha rationella skäl att förkasta varsamhetsprincipen. Enligt min uppfattning är hans skäl inte tillräckliga. Jag ska börja med att säga några ord om varsamhetsprincipen och därefter visa att Bergströms förkastelsedom över denna princip är förhastad.

2. Prövning av livsåskådningars ontologiska teorier

Bland de filosofiska och religiösa frågor som ryms inom en livsåskådning kan man bl a finna frågan om det finns någon annan verklighet än den sinnligt givna verkligheten. Det har ifrågasatts om denna *ontologiska* fråga överhuvudtaget har något teoretiskt meningsfullt svar. Jag ska inte gå in på detta problem i detta sammanhang, utan förutsätta att så är fallet. En mycket grov uppdelning kan göras mellan de ontologier som bejakar en verklighet bortom den sinnligt givna (transcendenta ontologier) och de som förnekar varje form av transcendens (immanenta ontologier). Kan dessa svar bedömas rationellt? I min bok *Människan i världen* (1993) argumenterar jag för att man kan tillämpa modifierade formuleringar av välkända vetenskapsteoretiska principer, men att det inte är osannolikt att ett flertal varandra motsägande världsbilder visar sig både motsägelselfria, sammanhängande och förenliga med väl etablerad kunskap. Då får man gå vidare och pröva dessa ontologier i relation till vissa kunskapsteoretiska prioriteringsprinciper. Vilken världsbild är enklast? Vilken har störst räckvidd? Till dessa principer hör också en s k varsamhetsprincip. Man bör ge företräde åt den världsbild/ontologi, som bättre än andra tar hänsyn till det mångfacetterade innehållet i människors upplevelser av tillvaron, sig själva och andra människor. Dit hör bl a (innehållet i) religiösa erfarenheter, men också värdeupplevelser, jagupplevelser och upplevelser i samband med våra möten med andra människor. I valet mellan en transcendent och immanent ontologi uppstår följande problem: enkelhetsprincipen talar för en immanent ontologi, men varsamhetsprincipen stödjer en transcendent ontologi. I denna situation är det svårt att hitta några ytterligare rationella utgångspunkter. Man får göra ett personligt ställningstagande utan att räkna med några teoretiska garantier.

Lars Bergström anser alltså att varsamhetsprincipen bör förkastas. De skäl som Bergström anför är tänkvärda, men vid närmare påseende otillräckliga. Han påpekar bland annat att varsamhetsprincipen kan legitimera "verklighetsfrämmande ideologier". Det är riktigt, men varför inte i stället söka precisera principen? Risken är ju annars att vi bortser från en rad kunskapsgivande erfarenheter bara för att det finns andra erfarenheter som är uppenbara illusioner. Hans andra argument är att varsamhetsprincipen inte brukar tillämpas i vetenskapliga sammanhang. "Att tillämpa olika principer för vetenskapliga teorier och för världsbilder verkar omotiverat och därmed onödigt komplicerat" (1993, s 27). Men vad är det som säger att vetenskapens principer är tillräckliga för att bedöma teorier som – enligt Bergströms egen livsåskådningsdefinition (1996, s 7) – "åtminstone delvis faller utanför de empiriska vetenskapernas domäner"? Är det inte långt rimligare att förutsätta att när det gäller sådana "utomempiriska teorier" måste också kunskapsteoretiska principer av "utomempirisk" karaktär komma till användning?

3. Kritisk restriktion av varsamhetsprincipen

Bergströms tredje argument mot varsamhetsprincipen tar sin utgångspunkt i svårigheten att dra en gräns mellan de upplevelser som varsamhetsprincipen ska respektera och de som den inte ska respektera. Om man inte har en sådan gräns, blir principen "orimligt tolerant" och leder till motsägelser (1993, s 27). Denna invändning anknyter till det första argumentet: det måste finnas en gräns som utesluter "verklighetsfrämmande ideologier", men inkluderar de upplevelser som är genuint kunskapsgivande.

Det ligger en hel del i denna invändning, men dess svaghet ligger i ett underförstått tilläggsantagande, nämligen att en sådan gräns inte kan formuleras. Bergström har inte visat att det finns skäl att anta att detta tilläggsantagande är riktigt. Låt mig ge ett exempel på ett resonemang som tvärtom talar för att det är felaktigt.

Man kan ställa följande fråga: finns det (vissa typer) av erfarenheter, vars innehåll en viss världsbild/ontologi *inte* bör respektera (för att vara rationellt godtagbar)? Richard Swinburne har diskuterat en snarlik fråga i boken *The Existence of God* (1991, kap 13). Vi kan ha särskilda skäl att uppfatta en person som otillförlitlig. Eller vi kan finna att erfarenheten gjordes under villkor (t ex under intagande av

någon drog) som med goda skäl bör göra oss skeptiska. Det kan också vara så att erfarenheten liknar erfarenheter som vi vet är otillförlitliga. Vittnet påstår sig kunna identifiera mördaren, men försvarsadvokaten kan visa att vittnet inte hade glasögonen på. Vi kan också betvivla en erfarenhet av något om vi vet att det som sågs, hördes etc inte finns. Det finns människor som anser sig ha sett Elvis Presley i Memphis, men eftersom han är död, kan det inte vara sant.

Om varsamhetsprincipen förses med sådana kritiska restriktioner, kan man inte åberopa vilka spontana upplevelser som helst. Däremot finns det ingen anledning att tro att alla religiösa erfarenheter måste betraktas som otillförlitliga. Många (kanske t o m de flesta) religiösa erfarenheter görs av människor som inte tar droger eller av andra skäl är opålitliga. Om det finns goda skäl att anta att Gud inte existerar, så måste naturligtvis en hel mängd religiösa erfarenheter betraktas som illusoriska. Många anser att det finns sådana skäl (t ex Ingemar Hedenius) men Bergström har inte åberopat något sådant argument. (Man kan också tänka sig att avfärda en religiös erfarenhet därför att det finns skäl att anta att det som upplevdes inte kunde vara närvarande. Sådana argument har riktats mot t ex upplevelser av den uppståndne Kristus. Oberoende av hur man bedömer sådana resonemang, kvarstår en hel mängd *gud*serfarenheter, som inte kan avfärdas på samma grund.)

4. Motsägande erfarenheter

Det finns emellertid ett annat slags resonemang hos Bergström, som onekligen har en viss tyngd i sammanhanget (och som synes kompromettera varsamhetsprincipen som sådan). Huvudpoängen är att varsamhetsprincipen tolererar erfarenheter som är oförenliga med varandra. "Somliga upplever t ex att det finns en Gud, medan andra lika starkt upplever att det inte finns någon Gud" (1993, s 21f). Detta medför att två motsägande världsbilder båda är sanna – vilket är orimligt. Argumentet förutsätter att erfarenheter av Guds frånvaro (icke-existens) har samma teoretiska tyngd för en immanent världsbild som erfarenheten av Guds närvaro för en transcendent. Men denna förutsättning är inte självklart riktig – särskilt med tanke på vi inte vet under vilka omständigheter man kan uppleva Gud (om Gud finns). Det måste man ju veta något om för att kunna hävda att upplevelser av Guds frånvaro verkligen utgör goda skäl för en immanent världsbild. Det kan ju vara

så att upplevelsen av Guds icke-existens beror på något annat än att Gud inte finns (jfr Swinburne 1991, s 269f). Michael Martin har visserligen invänt att vår bristande kunskap om förutsättningarna för en gudserfarenhet också drabbar tilltron till erfarenheterna av Guds närvaro (1986, s 82–86). Han bortser då från att själva upplevelsen av en närvaro *i sig* utgör ett betydelsefullt – men ingalunda slutgiltigt – argument för den faktiska närvaron.

Bergström antyder också ett annat resonemang, som går ut på att många av de *religiösa* erfarenheter som tolereras av en kritiskt kvalificerad varsamhetsprincip står i strid med varandra. Det finns en klassisk formulering i en av Antony Flews böcker:

[R]eligiösa erfarenheter är oerhört olikartade, och styrker skenbarligen oräkneliga trosföreställningar, av vilka många är oförenliga med varandra... den religiösa erfarenhetens mångfald omfattar inte bara de som den upplevande personen är benägna att tolka som visioner av den heliga Jungfrun eller känslor av Jesu Kristi vägledande närvaro, utan också andra mer främmande som ger sig ut för att vara manifestationer av Quetzalcohuatl eller Osiris, eller Dionysos eller Shiva (1966, s 126 f, min övers).

Detta är ett bestickande argument, som skulle kräva en mer utförlig diskussion. I en sådan diskussion måste man beakta att skillnader i religiös vokabulär inte alltid återspeglar motsvarande skillnader i religiös erfarenhet. Kontakter över kulturgränserna har klarlagt paralleller mellan religiösa upplevelser i olika religiösa traditioner. Dessutom måste man fråga sig i vilken mening de mer opersonliga transcendensupplevelser som omvittnas i den indiska traditionen *motsäger* upplevelser av en personlig Gud i judiskt-kristen tradition. Kan inte både formerna av religiös erfarenhet vara kunskapsgivande, därför att de är erfarenheter av olika dimensioner av en transcendent verklighet? (Se vidare min bok *Problems of Religious Experience*, 1985, s 90f och s 130.)

5. Varsamhetsprincipens tillämpningsområde

En annan möjlighet att lösa det problem som Flew pekar på, är att utesluta erfarenheter av det som ligger bortom den sinnligt givna verkligheten från varsamhetsprincipens tillämpningsområde. Man skulle alltså pröva olika världsbilder med hänsyn till deras förmåga att göra inne-

hållet i mänskliga upplevelser rättvisa, men bara under förutsättning att dessa upplevelser inte var erfarenheter av något bortom den sinnligt givna verkligheten. Ett skäl för en sådan radikal restriktion av varsamhetsprincipen, skulle kunna vara enkelhetsprincipen. Men ett sådant resonemang är inte hållbart. Det finns ibland anledning att ifrågasätta människors erfarenheter av det översinnliga. Däremot kan man inte åberopa enkelhetsprincipen och i dess namn *generellt* avvisa alla världsbilder som motiveras med hänvisning till sådana erfarenheter. Enkelhetsprincipen har visat sig användbar inom vetenskapen, men vad är det som säger att den också är tillämplig när man ska träffa ett avgörande mellan olika världsbilder/ontologier?

6. Sammanfattning

Lars Bergström anser att varsamhetsprincipen är "fullständigt" omotiverad "om målet är att hitta sanningen". Jag inser att principen ur kunskapsteoretisk synpunkt är mer kontroversiell än t ex enkelhetsprincipen – för att inte tala om rimlighets- eller prövbarhetsprincipen. Men Bergström har fel när han påstår att den är "fullständigt" omotiverad. I denna artikel har jag sökt att visa att detta är ett förhastat omdöme, eftersom (1) ett missbruk av principen kan begränsas, (2) förekomsten av oförenliga (religiösa) erfarenheter inte drabbar varsamhetsprincipen som sådan, och (3) det inte finns några konklusiva argument som visar att varsamhetsprincipen inte bör tillämpas när det gäller religiösa erfarenheter.

Litteratur

- LARS BERGSTRÖM, Att välja världsbild, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1993.
LARS BERGSTRÖM, Om livsåskådningar, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 1996.
CARL REINHOLD BRÅKENHIELM, *Problems of Religious Experience*, Stockholm 1985
CARL REINHOLD BRÅKENHIELM, *Människan i världen*, tredje upplagan, Uppsala 1993.
ANTONY FLEW, *God and Philosophy*, London 1966.
MICHAEL MARTIN, Credulity and Religious Experience, *Religious Studies* 22, 1986.
RICHARD SWINBURNE, *The Existence of God*, revised edition. Oxford 1991.

ANDERS JEFFNER

Om val av livsåskådning

Lars Bergströms artikel om livsåskådningar i nr 2/96 innehåller mycket av intresse. Det är ur min synpunkt roligt att han vill fortsätta en diskussion som jag ser som filosofiskt och teologiskt viktig. Det enda som irriterar mig något är att han tillskriver mig en form av relativism, som jag många gånger tagit avstånd från.¹ Jag skall återkomma till det, men jag måste lämna många viktiga frågor som Bergström tar upp för att koncentrera mig till en huvudlinje i hans kritik mot mig.² Det gäller normativa moment i kunskapens uppbyggnad och därmed möjligheten att rationellt ta ställning till livsåskådningar. Här finns en tydlig skillnad i Bergströms och min uppfattning.

1. Människans kunskapsvillkor

Min åsikt är att det finns ett ofrånkomligt moment av val och risk när vi försöker skapa en bild av tillvaron. Vid grundläggande stadier i kunskapsbildningen måste vi göra ställningstaganden utan stöd av vetenskapen. Att välja livsåskådning eller att välja bort alla livsåskådningar innefattar ett val som gäller själva rationalitetens innebörd. Givet ett sådant val kan man ge rationella skäl för en livsåskådning.

Bergström, som jag uppfattar honom, intar en tryggare position. Inom den empiriska vetenskapen finns ett objektiva argumentförråd. Det används och utvidgas av vetenskapsmän och filosofer och ger oss

1 Se t ex min *Six Cartesian Meditations*, Kook Pharos, Kampen 1993. Men Bergström kan ha rätt i att jag inte tagit tillräckligt allvarligt på vissa invändningar mot relativism.

2 Jag går t ex inte in på definitionsfrågan, men jag har modifierat den definition Bergström diskuterar bl a i *Aktuella livsåskådningar*, del 1, red av Bråkenhielm m fl, Doxa, Lund 1988.

välgrundade kunskaper om verkligheten liksom, när dessa argument är svagare, en uppsättning mer kontroversiella teorier. Vid en noggrann prövning visar det sig att de element som bygger upp en livsåskådning inte hör till det man kan ge några goda skäl för. Livsåskådningar får vi klara oss utan.

Jag skall nu försöka klargöra min ståndpunkt tydligare än vad den framstår i Bergströms artikel.

2. Tro och försanthållande

Det kan vara lämpligt att börja där Bergströms artikel slutar, nämligen med den intellektuella moralens maxim så som Ingemar Hedenius formulerade den: Tro på något om och endast om det finns förnuftiga skäl att hålla det för sant.

Begreppet tro rymmer många problem som Bergström berör men som jag nu skall gå förbi. För att koncentrera diskussionen till det som tydligast skiljer Bergström och mig skall jag anta att tro är detsamma som försanthållande. Maximen säger alltså att vi inte bör hålla något för sant utan förnuftiga skäl. Betraktar man något som sant följer väl också att man lägger det till grund för handlandet när det är relevant, men man måste ofta lägga något till grund för handlandet utan att betrakta det som sant, t.ex gissningar om framtiden eller bristfälliga vetenskapliga teorier. Problem som detta för med sig går jag nu inte in på.

3. Vetenskapstro

Begreppet förnuftiga skäl i den intellektuella moralens maxim är problematiskt och kan uppfattas på olika sätt. Jag skall först diskutera vad maximen innebär om förnuftiga skäl får betyda detsamma som vetenskapliga skäl, och vetenskapliga skäl i sin tur betyder sådana skäl som man inom empirisk och matematisk vetenskap kan acceptera när man söker efter sanna och sannolika uppfattningar. När förnuftiga skäl har denna innebörd kallar jag maximen (A). (Förhållandet här mellan sinneskunskap och logik eller logik och matematik hör till det som jag nu lämnar.) En rimlig tolkning av maximen (A) är nu att den påbjuder två förhållningssätt:

(A 1) Tro på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant.

(A 2) Tro endast på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant.

Jag skall diskutera de två delarna av maximen i tur och ordning. Är det möjligt att leva ett normalt mänskligt liv och ta avstånd från (A 1), dvs betvivla att vetenskapliga resultat kan leda till sanningar om världen? Jag har hävdad att det är en livsinställning som är möjlig, en slags grundhållning till tillvaron som präglas av genuin misstro. Det som i vetenskapen och därmed också i vardagslivet framstår som sant tror man inte på, men man kan förstås tycka det är nyttigt eller vackert.

Finns det egentligen något förnuftigt argument för eller emot miss-trons livshållning? Knappast om man också ansluter sig till (A 2). Anför man vetenskapliga skäl för (A 1) har man ju egentligen bara anslutit sig till (A 1), och man kan inte anföra vetenskapliga skäl mot (A 1) när det är just sådana som avvisas. Ställningstagandet för (A 1) givet (A 2) är ett av de vetenskapligt ogardade val som man står inför som människa enligt min uppfattning. Jag kan inte se att Bergström med sina argument kommer ifrån det. Om man i stället för (A 1) och (A 2) formulerar en teori om kunskapens grund som t ex empirismen kan man inte som Bergström se ställningstagandet till den teorin på samma sätt som ställningstagandet till teorin att rökning orsakar cancer. Om jag på grund av vetenskapliga skäl tror det är sant att rökning orsakar cancer så har jag därmed inte tagit ställning till normen att jag bör tro det. Men att avgöra sig för eller emot en teori som empirismen är annorlunda eftersom det som kallas teori är annorlunda. Jag har inte tillgång till skäl för teorins sanning som är oberoende av att teorin är sann. Teorin kan tolkas som en föreskrift för hur jag bör förhålla mig i kunskapslivet och mitt ställningstagande har normativ karaktär.

Om jag så återgår till formuleringarna (A) så vill jag göra klart att jag för min egen del ansluter mig till (A 1). Det för mig viktigt och jag menar dessutom att jag har skäl för det. Men sådana skäl kan jag ha därför att jag tar avstånd från (A 2).

Trots att jag bestämt tar avstånd från (A 2) ser jag maximen som en respektabel princip. Att acceptera (A 2) tillsammans med (A 1) behöver naturligtvis inte innebära att man i vardagslivet ständigt måste åberopa vetenskapen. Man kan hävda att de flesta av vardagslivets antaganden är sådana som kan styrkas inom empirisk vetenskap. Det är när man blir osäker, vill förfinas sitt vetande eller gå utöver vardagsvetandets område som man normalt börjar tala om vetenskapliga skäl.

Om man nu bortser från den genuina misstron och antar att vi kan komma fram till något sant om verkligheten så blir det intressant att diskutera argument för (A 2). Det gäller då främst, tror jag, sådana skäl som gör gällande att alternativ till (A 2) leder till smärta, olycka eller fördärv. Bergström är inne på sådana resonemang. Om jag utöver det som kan styrkas med vetenskapliga skäl börjar tro på det jag känner för eller på folkmedicinska teorier eller på spågummornas prognoser då kan det gå illa.

Sådana pragmatiska skäl kan vara goda skäl mot vissa alternativ till (A 2), men de är inte tillräckliga som försvar för (A 2), eftersom det enligt min mening finns alternativ som inte drabbas av argumenten. Vissa alternativ ger inte alls destruktiva resultat om man accepterar dem. Man kan göra gällande att det finns en djupdimension i tillvaron som man inte kommer åt med vetenskapens objektiva metoder eller att den samlade livserfarenheten i ett inifrånperspektiv ger kunskaper som inte vetenskapen kan styrka eller att det finns allmänmänskliga transcendenserfarenheter som är svårtolkade men kunskapsgivande. För min del är jag beredd att satsa på ett sådant alternativ. Men något slutgiltigt bindande skäl för att jag har rätt det finns inte. Transcendenserfarenheter kan ju inte vara ett skäl för att transcendenserfarenheter är kunskapsgrundande etc. Jag får falla tillbaka på att denna hållning till kunskapens grund förefaller given. Den är min livsform och jag får helt enkelt acceptera den utan några intellektuella garantier. Men den som säger emot mig och ansluter sig till både (A 1) och (A 2) är i samma läge. Känner han sig trygg och säker så vilar inte detta på några skäl.

Tolkning (A) av den intellektuella moralens maxim befriar oss inte från ett ogarderat ställningstagande och en vidare tolkning än (A) av förnuftiga skäl behöver inte vara ett hot mot tron på vetenskapen. I stället ger det rum för att ge förnuftiga skäl för ett vetenskapligt förhållningssätt. När jag själv ansluter mig till den intellektuella moralens maxim i en annan tolkning än (A) innebär detta inte en relativism i den destruktiva mening som Bergström diskuterar trots att jag bevarar idén om ett yttersta val.

4. Existentiella skäl

Låt oss nu pröva vad det innebär att godta den intellektuella moralens maxim i en tolkning som låter förnuftiga skäl vara både vetenskapliga

skäl och skäl av annat slag, t ex sådana som bygger på transcendens-erfarenheter eller personlig livsupplevelse. Utan att närmare diskutera detta nu kallar jag den senare typen av skäl existentiella skäl. Vi får då en ny tolkning (B) av den intellektuella moralens maxim:

(B 1) Tro på sådant som det finns vetenskapliga skäl att hålla för sant.

(B 2) Tro också på sådant som kan styrkas med existentiella skäl.

(B 3) Tro endast på sådant som (B 1) och (B 2) anger.

Ett viktigt problem med (B) är att de existentiella skälen uppenbarligen kan komma i konflikt med de vetenskapliga. Det visar alla strider mellan vetenskap och religion. Om man utan inkonsekvens skall godta både (B 1) och (B 2) måste man anta att de olika typerna av skäl kan hänföras till olika områden av kunskapen.

Att dra en sådan gräns är svårt men inte omöjligt. När skälen kolliderar som t ex i striden mellan bibeltro och biologi är det något fel på gränsdragningen. I det fallet måste de vetenskapliga skälen gälla, annars är man tillbaka vid de pragmatiska argumenten för (A) som jag diskuterat ovan. Det går oss illa om vi bygger partikelfysik på mystikernas erfarenheter. Men också vetenskapen kan överstiga sina gränser och bli en allomfattande förklaring till livet på jorden. Sådana existentiella anspråk finns det tecken för i genforskningens framgångs-rus, och den som ansluter sig till (B) kan kritisera också detta. Det teologin sysslat med är i stor utsträckning problem som uppkommer när man försöker förena (B 1) och (B 2). Särskilt besvärligt har det varit att förena kristen lära med religionsvetenskap, något som Ingemar Hedenius tog fasta på i sin kristendomskritik.

5. Ställningstaganden

Vad Bergströms epistemiska atomism innebär för ställningstagandet till livsåskådningar har jag inte riktigt tänkt igenom, men jag är preliminärt beredd att godta den. Det jag i mina teologiska skrifter har försökt att göra är att argumentera för en religiös livsåskådning, som innehåller viktiga moment från kristendomen, men jag har inte tänkt mig att försvara en viss kyrkas hela läropaket. Givet tolkning (B) av den intellektuella moralens maxim har jag försökt ge förnuftiga skäl samtidigt som jag är medveten om att jag inte slutgiltigt kan visa att (B 2) i min version är förnuftig. Det är inte riskfritt att ansluta sig till en livsåskådning.

6. Ett exempel på ställningstagande i en livsåskådningsfråga

Mot bakgrund av vad jag nu sagt vill jag ta upp ett avgränsat problem av livsåskådningskaraktär. Det gäller materialism i människosynen. Bergström är starkt kritisk till min uppfattning i denna fråga. Det blir inte riktigt klart i Bergströms artikel var jag står, så jag måste börja med att antyda min uppfattning.³

Jag har hävdad att det under utvecklingens gång uppträder en radikalt ny grupp av egenskaper hos den levande materien. Det är medvetandet som är fullt utvecklat hos människan. Medvetandet hos människan kan man uppfatta så att det åtminstone rymmer sådana för-
mågor som att tänka, abstrahera, välja, sätta igång händelseförlopp, uppleva personlig identitet. Jag kallar nu dessa mentala egenskaper för personegenskaper, och min uppfattning är att det finns personegenskaper. Att anta att det finns materia med personegenskaper har jag inte i den bok Bergström refererar betraktat som en vanlig materialistisk teori. Det är i den terminologin en slags dualism. Observera att personegenskaper är något mycket mer, och något mycket mer problematiskt, än att tänka och minnas. Klart materialistiska teorier är bl a sådana som ser mentala egenskaper som följdfeomen till objektivt beskrivbara materiella processer och entydigt bestämda av dessa. Enligt sådan teorier blir en del av personegenskaperna illusoriska. Skinner var materialist i detta avseende, för att ta ett exempel från psykologin. Det är vanligt att hjärnfysiologer är materialister.

Vad finns det då för skäl att tro på personegenskaper? Ja, knappast vetenskapliga skäl. Det har Skinner rätt i. I det argument Bergström kritiserar har jag hänvisat till en grundläggande inifrånrefarenhet av livet som de flesta av oss har. Vi är i det vardagliga livet övertygade om att vi kan välja, att vi har personlig identitet och att vi kan påverka världen omkring oss när vi bestämmer oss för det. Om vi tänker efter är det egentligen ingenting som framstår som säkrare. Det är på något sätt givet. Det tillhör common sense. Detta är ett argument för sanningen i teorin om personegenskaper som vi bör godta enligt (B 2). Det är alltså ett förnuftigt skäl enligt en vidare tolkning av den intellektuella moralens maxim. Men det innebär inte att man ersätter objektiv observation med ett privat känslotänkande. Det är en hänvis-

3 Se vidare min artikel i *Om själen*, red av A. Ellegård, Natur och kultur, Stockholm 1994, och ovan i not 1 a a.

ning till en gemensam inifrånerfarenhet hos människor inom en sektor som för den objektiva argumenteringen är en svart låda. Detta sätt att resonera innebär inte att materialisten är oförnuftig. Han kan ha ett annat rationalitetsbegrepp, förmodligen bestämt av (A 1) och (A 2). Som jag ser det tillhör det människans kunskapsvillkor att vi inte slutgiltigt kan avgöra vem av oss som har rätt när det gäller sanningen i en livsåskådningsfråga som denna. Men när argumenteringen i sanningsfrågan tar slut finns det andra argument, t ex sådana som Göran Hermerén varit inne på. Valet är inte likgiltigt.

RECENSIONER

Algot Gölstam, *Frihet, jämlikhet och demokrati. Etik och människosyn inom liberal och socialistisk tradition*. Uppsala Studies in Social Ethics 16, Uppsala 1995.

Teologen Algot Gölstams doktorsavhandling syftar till att utröna hur dels socialistisk, dels liberal idétradition förhåller sig till frihet, jämlikhet och demokrati. Han har valt ut tre liberaler och tre socialister, vars skrifter han skärskådar för att finna samband och skillnader i synsätten. De tre liberalerna är John Stuart Mill, Bertil Ohlin och Friedrich August von Hayek, och de tre socialisterna Karl Marx, GDH Cole och Ernst Wigforss.

Avhandlingen tar upp intressanta frågeställningar, och bygger på jämförande analys av ett osedvanligt stort textmaterial. I det stora hela har också Gölstam lyckats med den svåra och omfattande uppgiften att hos alla sex författarna lokalisera textavsnitt som är relevanta för hans frågeställningar, och som möjliggör en jämförelse med de övriga

fem. Den jämförande analysen bygger därför på ett gediget underlag.

Långtgående demokratisyn

Detta hindrar inte att analysen i några avseenden hade kunnat vara ännu grundligare. Det gäller t ex jämförelsen mellan liberal och socialistisk demokratisyn. Gölstam finner att de tre socialisterna alla företräder "en i de flesta avseenden betydligt mer långtgående demokratisyn" än de tre liberalerna. Ett av hans huvudargument för detta är: "Ingen av de socialistiska författarna är nöjda med enbart en politisk jämlikhet på lägsta nivå [dvs formellt lika makt], medan såväl Ohlin som Hayek nöjer sig härmed och Mill inte ens förespråkar formell politisk jämlikhet." Mill är nämligen den ende av de sex som ställer sig avvisande till "politisk jämlikhet på grundläggande nivå, en man en röst".

Mill förespråkade som bekant "plural votes". Alla kvinnor och män skulle ha rösträtt, men några skulle få flera röster. Personer som

avlagt doktorsexamen skulle t ex kunna få tre eller fyra röster. Gölstam har självfallet rätt i att ett sådant system inte är förenligt med vad vi idag kallar demokrati.

Däremot är det missvisande när han säger att för Marx ingick "oinskränkt rösträtt" i demokratin, och att "demokrati för Marx innebär allmän och lika rösträtt". Marx betecknade själv system med enbart allmän manlig rösträtt som demokratiska. Hans ointresse för kvinnlig rösträtt är väl dokumenterat. (Se t ex min uppsats "Kvinnosynen hos Marx och Engels" i Arbetarrörelsens årsbok 1976.)

I motsats till vad Gölstam råkar låta undslippa sig rädde det inte "allmän rösträtt" i Pariskommunen, vars politiska system Marx ställde sig bakom. Det är visserligen sant att Marx använde beteckningen "allmän" om kommunens rösträtt, men icke desto mindre var det enbart män som fick rösta.

Mill ville ge en liten, bildad minoritet dubbla eller flerdubbla röster. Marx var beredd att nöja sig med lika rösträtt för alla män. Om Mills "avsteg" från modern demokratiuppfattning renderar att vi klassificerar honom som icke-anhängare till formell maktjämlighet, bör rimligen Marx' motsvarande "avsteg" bedömas på likartat sätt.

Ord och begrepp

Det komplicerade förhållandet mellan ord och begrepp i idépolitiken ger upphov till ett generellt metod-

problem i en undersökning som denna. Låt oss utgå från att vi har ett eget någorlunda väldefinierat begrepp om t ex jämlighet. Vad innebär det då om vi säger att en viss politiker eller politisk filosof förespråkar jämlighet?

För det första kan det innebära att hon eller han själv använder ordet "jämlighet" för att beteckna sina strävanden. Vi kan kalla detta överensstämmelse på *ordnivån*.

För det andra kan det innebära att hon eftersträvar det som vi kallar jämlighet, men att hon använder ett annat ord (i detta fall kanske "rättvisa") för att beteckna detta begrepp. Vi kan kalla detta överensstämmelse på *begreppsnivån*.

För det tredje kan det innebära att det samhälle hon eftersträvar uppfyller de kriterier vi använder på ett jämlikt samhälle. Detta kan vara fallet utan att något begrepp om jämlighet spelar någon roll i hennes föreställningsvärld. Hon kan t ex vara besjälad av att vilja utrota fattigdom, vilket är något annat än att eftersträva jämlighet, även om de båda strävandena kan få samma praktisk-politiska yttringar. Vi kan kalla denna tredje form för *faktisk* överensstämmelse.

De tre formerna av överensstämmelse är i princip helt oberoende av varandra. Alla spelar en roll i avhandlingen. Tyvärr görs emellertid inte distinktionen mellan dem explicit, och på några ställen är det svårt att se konsekvensen i skiftena mellan de tre nivåerna.

Så t ex sägs jämlikhet vara "en central värdering för Marx", trots att det inte verkar gå att belägga att han explicit ställer sig bakom jämlikhet som samhällsideal. Skälet är att "det samhällsideal han själv omfattar visar sig vara ett samhälle som uppfyller kriterier vi uppsatt för politisk respektive ekonomisk jämlikhet". Marx räknas alltså som jämlikhetsanhängare på grundval av en överensstämmelse på den faktiska nivån, som inte har någon motsvarighet på ordnivån.

Däremot beskrivs Hayek som motståndare till frihet som målförverkligandekapacitet, eftersom han "polemiserar mot varje annan användning av ordet" [frihet] än den som syftar på den skyddade sfärens frihet. Icke desto mindre eftersträvade Hayek målförverkligandekapacitet, utan att kalla den frihet. (Hans spontana ordning syftar bl a till att individer ska ha maximala möjligheter att förverkliga sina egna mål.)

När jag läste boken fick jag intrycket att Hayek räknas som motståndare mot frihet som målförverkligandekapacitet på grundval av en skillnad enbart på ordnivån. Detta tedde sig egendomligt i jämförelse t ex med behandlingen av Marx' jämlikhetssyn. Gölstam har emellertid sagt mig att hans ställningstagande grundas på att Hayek är motståndare till varje strävan att med politiska åtgärder åstadkomma målförverkligandekapacitet för olika individer (eftersom det skulle innebära en otillåten styrning av resurs-

tilldelningen). Detta är väl en mera plausibel motivering, men jag skulle ha önskat mig att redan i boken få dessa metodfrågor utredda.

Dessa metodologiska randanmärkningar ska läsas mot bakgrund av att Gölstam redovisar sin metod med en tydlighet som är ovanlig i komparativa idéstudier. Härigenom blir det lättare att följa och ta ställning till hans resonemang, och självfallet också lättare att kritisera dem. Den som överväger att genomföra en jämförande idéstudie, särskilt inom den politiska filosofins område, har mycket att lära av Gölstams avhandling.

Boken är också mycket värdefull för alla som intresserar sig för hur rubrikens tre begrepp har uppfattats inom sentida politisk filosofi. Icke minst är de noggranna och väldokumenterade referaten av de sex författarna, med sina många väl valda citat, en värdefull tillgång även för dem som inte i alla avseenden delar författarens slutsatser.

Sven Ove Hansson

Svante Nordin, *Filosofins historia*, Studentlitteratur 1995.

Svante Nordin har etablerat sig som en av vårt lands främsta humanister. Han har bl a i tre böcker skildrat den svenska filosofins historia och skrivit en lysande biografi över Fredrik Böök. Nu har ytterligare en

bok av Nordin utkommit, *Filosofins historia*.

Det finns naturligtvis flera sätt att skriva en filosofihistoria. Man kan skriva en bred historisk framställning med ett stort antal namn där filosofin sätts in i sitt historiska sammanhang. Men man kan också välja ut ett mindre antal filosofer och behandla dem på ett mindre vördnadsfullt och kanske lite anakroniskt sätt. Vad man vill vinna med denna metod är att den filosofiska analysen blir mer djupgående.

På svenska har vi som bekant två värdefulla verk, skrivna utifrån vart och ett av dessa perspektiv, Gunnar Aspelins *Tankens vägar* och Anders Wedbergs *Filosofins historia*. Nordin utgångspunkt är, liksom Aspelins, mera idéhistorikerns än den analytiska filosofens.

Det innebär att Nordin snarare vill förstå än kritisera de filosofer han behandlar. Detta är oftast en fruktbar metod. (Jag har dock svårt att förstå Nordin välvillighet mot Anselms ontologiska gudsbevis eller hans sätt att ifrågasätta Kants kritik av beviset.)

Nordin metod innebär också att han inte endast beskriver filosofernas olika tankar och system utan även utförligt redogör för deras texter. Det är annars vanligt att den moderne uttolkaren alltför mycket vill systematisera den äldre filosofin så att man kommer långt bort från originaltexterna.

Naturligtvis får filosofernas liv och den historiska kontexten ett

större utrymme i Nordin filosofihistoria än i Wedbergs. Nordin påpekar dock i bokens inledning att utrymmet tyvärr inte tillåtit att han utförligt beskrivit filosofins politiska, sociala och kulturella bakgrund. I stället har han varit tvungen att främst koncentrera sig på filosofins interna och autonoma utveckling.

En viktig principiell fråga för filosofihistorikern är hur han skall förhålla sig till s k österländsk filosofi. Aspelin skriver i *Tankens vägar* om indiskt och kinesiskt tänkande. Men det finns också filosofer som kritiserat själva begreppet "österländsk filosofi", t ex skriver Martin Heidegger i *Was ist das – die Philosophie?*: "Utrycket 'västerländsk filosofi' är i sanning en tautologi. Varför? Därför att 'filosofin' till sin natur är grekisk." Nordin uttrycker sig mer diplomatiskt, men har en liknande uppfattning: "Från sin födelse är filosofin grekisk. Man kan om man vill tala om kinesisk eller om indisk filosofi och därmed mena företeelser i kinesisk eller indisk intellektuell historia som man tycker har stora likheter med grekernas 'filosofia'. Så skall inte här göras."

Detta har sin grund i Nordin allmänna uppfattning om filosofins historia. Enligt Nordin är inte filosofihistorien en samling teorier utan större inbördes sammanhang. Det finns i stället en enhetlig filosofisk tradition. Därför behandlas i boken främst de filosofer som haft stort

inflytande och varit historiskt betydelsefulla. Nordin menar att "en tradition i stor utsträckning själv (gör) sitt urval".

Avgörande för denna ursprungligen antika tradition är mötet med kristendomen som Nordin skildrar på ett föredömligt sätt. Det var naturligtvis en kraftig konfrontation eftersom det var två mycket skilda tankesystem som möttes.

En del filosofer har menat att kristna tänkare inte hör hemma i en filosofihistoria. Medan filosofin gör anspråk på att vara förutsättningslös och inte lyda några auktoriteter är kristendomen helt beroende av tron och uppenbarelsen. "Har icke Gud gjort denna världens visdom till dårskap?" frågade ju Paulus retoriskt.

Detta har också bidragit till att många moderna filosofer är ointresserade av det medeltida tänkandet. Texten skriver Anders Wedberg intressant om antikens och den moderna tidens filosofi men oinspirerat om medeltidens. Nordins inställning är dock en annan. Han påpekar att kristendomen aldrig har varit helt skild från eller oberoende av filosofin. Inte minst Johannesevangeliet är tydligt influerat av grekiskt tänkande. Och de medeltida filosoferna åstadkom en syntes mellan filosofin och tron.

Nog finns det tydliga likheter mellan kristendomen och framförallt Platons filosofi. "Kristendom är platonism för folket" skrev Nietzsche. Precis som platonismen är kristendomen dualistisk, och båda

skiljer mellan den sanna verkligheten och den verklighet vi upplever med sinnena.

Men Nordin bortser därför inte från de avgörande skillnaderna mellan de två systemen. Den grekiska filosofin var endast intresserad av det allmänna och tidlösa. Kristendomen betonade den enskilda människans frälsning och utgick från en enskild person, Jesus Kristus, som framträtt vid en speciell tidpunkt i historien.

Konfrontationen mellan grekiskt och kristet tänkande var inte aktuell endast under medeltiden. Under 1800-talet angrep Kierkegaard, en tänkare som talade om "ögonblicket" och "den enskilde", Hegels systematiska filosofi.

Med Nordins syn på filosofihistorien är det naturligt att mötet mellan grekiskt och kristet får stort utrymme. En förutsättning för att ett verk om filosofins historia skall kunna följa en så tydlig linje är nog att det är skrivet av endast en person. När man läser Aspelins, Wedbergs och Nordins översikter ser man fördelen med en ensam författare. En bok skriven av ett stort antal författare innehåller naturligtvis ofta en stor sammanlagd kompetens men helhetsintrycket blir lätt lidande, det är svårt att se några stora linjer i ett splittrat verk.

Även om Nordin utgår från en tydlig tradition är det naturligtvis inte självklart exakt vilka filosofer som skall ingå och Nordin lyfter ibland fram överraskande namn.

Michel de Montaigne är en av världslitteraturens stora, men det är nog ganska få, åtminstone i vårt land, som menar att han tillhör filosofihistorien. Men, som Nordin påpekar, öppnar Montaignes essayer "ett nytt kapitel i jaguppfattningens historia".

Nordin har även med fransmannen Joseph de Maistre, som var en skarp kritiker av upplysningsfilosofin. Medan de Maistre saknas i t ex Aspelins framställning, har idéhistorikern Isaiah Berlin intresserat sig för honom. Berlin menar att de Maistre är en av fascismens föregångare. De Maistre är viktig att studera eftersom han på många sätt var före sin tid och inte, som många ansett, en reaktionär kvarleva. De Maistre är, för att citera Berlin, "terrifyingly modern", och han påverkade även t ex Tolstoj.

Också en annan av Berlins favoriter finns med i Nordins bok, Giambattista Vico. Men det är nog en allmän tendens att Vico får allt större utrymme i filosofihistoriska verk.

Nordins syn på filosofihistorien medför uppenbara fördelar. Men det finns också risker med detta synsätt. Frestelsen finns att man så mycket betonar kontinuiteten att många väsentliga tänkare får litet eller inget utrymme därför att de inte passar in i författarens schema. Men att Nordin har med Montaigne, de Maistre och Vico visar väl att han inte fallit för den frestelsen. Det beror på att Nordin har en ovanlig

förmåga till förståelse av de mest skilda filosofiska åskådningar.

Detta medför också att han uppnår en fin balans mellan olika filosofiska riktningar. Detta gäller även när han skriver om modern filosofi, kontinental eller analytisk. Men kanske får de senaste årtiondenas analytiska filosofer, om man bortser från politiska filosofer som Rawls och Nozick, för lite utrymme. Varför är inte en så intressant filosof som Saul Kripke med? Nog är han mer förtjänt av ett omnämnande än t ex Julia Kristeva.

Därmed är det väl lämpligt att jag tar upp ytterligare ett par anmärkningar, inte heller en så förtäfflig bok som Nordins filosofihistoria är helt invändningsfri.

Eftersom marxistiska filosofer som Lukács, Gramsci, Horkheimer och Adorno behandlas ganska ingående borde väl även kritiken mot marxismen fått ett visst utrymme. Det hade t ex varit intressant med en diskussion om Karl Poppers bok *The open society and its enemies*. Popper angriper i denna bok Platons, Hegels och Marx' deterministiska syn på historien. Poppers nya tolkning av Platon gör väl boken än mer lämplig att behandla i ett filosofihistoriskt verk. Nordin ägnar en mening åt denna bok och det framgår inte att Poppers kritik gällde vad han kallade "historicismen" hos de tre filosoferna. Poppers vetenskapsteori behandlas däremot på två sidor.

Nordins bok avslutas med en lit-

teraturförteckning som i första hand innehåller svenskspråkig litteratur men även en del böcker på andra språk. Den gör ibland ett lite nyckfullt intryck. Nordin omnämner kvällstidningsjournalisten Gunnar Fredrikssons böcker om Russell och Wittgenstein men inte så väsentliga verk som t ex Melker Johnssons *Nietzschestudier (Nietzsche och tredje riket 1943, Marx och Nietzsche 1990)* eller Arnold Ljungdals *Marxismens världsbild* (1947). Även Justus Hartnacks *Filosofiska problemställningar* saknas men det är en bok som jag tror är mycket användbar för de läsare som Nordin främst vänder sig till.

Men dessa invändningar väger lätt mot bokens förtjänster. Det skulle naturligtvis varit märkligt om en bok på över 600 sidor som behandlar hela filosofins historia varit helt invändningsfri och en sådan bok är knappast heller önskvärd.

Nordins främsta syfte är väl inte att revolutionera vår syn på filosofins historia, som framgår av baksidestexten är boken avsedd att användas som lärobok vid universitet och högskolor. Men Nordins framställning är därför inte helt konventionell. Nordin avslutar sin bok med tre kapitel om "Filosofin i kontext".

Ett av dessa kapitel handlar om filosofins genrer, ett väsentligt men ofta förbiset område. Nordin konstaterar att filosoferna "ofta varit ovilliga att medge att de för fram sina tankar genom ett litterärt med-

ium." Men skillnaden mellan t ex Nietzsche och Kant, eller mellan den tidige och den senare Wittgenstein, beror bl a på skillnaderna i litterär form.

Man väljer litterär genre och stil beroende på vilken filosofisk riktning man företräder och samtidigt formas tankarna av den stil man valt. Hur ofta och gärna man använder t ex olika metaforer i sin framställning är beroende av innehållet i framställningen. Är det en slump att de mest berömda metaforerna och liknelserna i tänkandets historia skapades av Platon och Jesus, två företrädare för uppfattningen att vår värld endast är en avbild av den verkliga världen?

Nordin skriver om Descartes' ensamma sökande efter sanningen: "Den yttre situationen har sin betydelse för de tankar som följer. För den ensamme filosofen i det stängda rummet blir det naturligt att utveckla tvivel på yttervärldens existens och att ta sin utgångspunkt i det rena självmedvetandet. Hans argument hade knappast kunnat föras fram i en Platonsk dialog." För Platons filosofi är däremot dialogformen nödvändig.

Citatet är inte hämtat från kapitlet "Filosofins genrer" utan från avsnittet om Descartes' filosofi. Nordins syn på förhållandet mellan filosofins innehåll och litterära form präglar hela hans bok.

De två övriga kapitlen om filosofin i kontext behandlar "filosofins institutioner" och "filosofin och

dess historia". I det senare kapitlet visar Nordin hur synen på förhållandet mellan filosofin och dess historia skiftat mellan olika epoker. Hegel har haft en avgörande betydelse för den moderna uppfattningen om vad filosofihistoria är. Med honom blev tolkningen av filosofins historia för första gången en central uppgift för en stor filosof. Hegel betonade att filosofihistorien inte är ett "galleri av tillfälligt tillkomna meningar" utan att den är en nödvändig tankeutveckling. Även Nordin är nog en smula påverkad av Hegels syn på filosofihistorien.

Jag har i min recension inte skrivit så mycket om hur Nordin

skildrar enskilda filosofer utan mer uppehållit mig vid de stora linjerna i hans bok och hur boken förhåller sig till andra filosofihistoriska verk. Men jag vill betona att Nordin lyckas mycket bra med att förmedla även komplicerade tankesystem på ett ganska enkelt och klargörande sätt utan att därför bli ytlig. Nordin är en god stilist. Detta skiljer honom från t ex en annars så fin filosofihistoriker som Gunnar Aspelin.

Man önskar därför att Nordins bok får en stor läsekrets och inte bara bland dem som läser filosofi eller idéhistoria på universitetet. Filosofins historia borde vara en angelägenhet för många fler.

David Andersson

NOTISER

¶ Filosofiska institutionen i Uppsala har under många år anordnat så kallade Hägerströmföreläsningar, då någon framstående filosof inbjuds att under en vecka hålla en serie föredrag. Initiativtagare till dessa föreläsningar var den förre professorn i teoretisk filosofi i Uppsala, Stig Kanger. Under årens lopp har följande filosofer givit Hägerströmföreläsningar: Konrad Marc-Wogau, Georg Henrik von Wright, Willard Van Orman Quine, Patrick Suppes, Peter Geach, Alonzo Church, David Lewis, Amartya Sen, Erik Stenius, Donald Davidson, Ingemar Hedenius, Jaakko Hintikka, Wilhelm K. Essler, Saul Kripke, Dagfinn Føllesdal, David Kaplan, Sören Halldén, Hilary Putnam, Richard M. Hare, D. Hugh Mellor, John Broome och Martha Nussbaum.

För år 1996 inbjöds Judith Jarvis Thomson. Hon är professor i filosofi vid Massachusetts Institute of Technology. Hon är främst känd som moral-filosof, bland annat från abortdebatten. Hennes mest kända verk från senare år är *The Realm of Rights* (Harvard University Press 1990) som är ett stort anlagt försök att konstruera en rättighetsteori som i sina grunddrag tillhör den Hohfeldtska traditionen, men som handlar om moraliska rättigheter snarare än juridiska.

¶ Per Sundman har disputerat i socialetik vid teologiska fakulteten i Uppsala. Hans avhandling har titeln *Human Rights, Justification, and Christian Ethics* (Acta Universitatis Upsaliensis, 1996).

Pressgrannar.

¶ Tidningen *Metro*, som delas ut gratis till resenärerna i Stockholms tunnelbana, innehåller ibland rätt tänkvärda notiser. Våren 1996 kunde man t ex läsa följande:

”Jordbruksverket stoppar VM-tävling i älgritt.
Linköping. Den som rider på en älg inför turister bryter mot lagen. Det beskedet lämnar jordbruksverket till en man i Västerås som haft planer på ett VM i älgritt.

De remissinstanser som lämnat sina synpunkter i frågan anser visserligen att det är oetiskt att rida på älg – men de har inte kunnat peka på att det faktiskt skulle vara direkt fel.”

¶ I en "understreckare" i SvD den 26/1 skriver Peter Kemp att Emmanuel Levinas "mer än någon annan filosof i modern tid förnyat etiken". Det är stora ord, och Kemp anför inget som gör dem tillnärmelsevis befogade. "Det originella med Levinas' etik" ligger enligt honom i att "den radikalt flyttar fokus från människans krets runt henne själv till hennes möte med en annan människa". De två traditioner, den kantianska pliktetiken och utilitarismen, som har dominerat de senaste århundradenas moralfilosofiska debatt sägs ha varit "koncentrerade på människans förhållande till sig själv".

Av detta frestas man dra slutsatsen att den av Levinas påbjudna hänsynen gentemot andra inte omfattar andra moralfilosofier, för här framställs han som stor genom att kantianer och utilitarister krymps till löjeväckande dvärgar.

Utilitaristen ställer inte, som Kemp skriver, den *egoistiska* frågan "Vad skall jag göra för att få det bra?", utan snarare, som de flesta som läst en termin praktisk filosofi torde veta, "Vad skall jag göra för att *så många som möjligt* skall få det så bra som möjligt?". En bekant kritik av utilitarismen är att den kräver *för mycket* av den handlande, uppoffringar för andras skull till självutplåningens gräns. Till denna grad tar utilitarismen hänsyn till "den Andre", dvs andra varelser som kan ha det bra eller dåligt (dock är kanske den vördnadsbju-

dande versalen Levinas' uppfinning).

Vad Kant anbelangar, går en av hans välkända formuleringar av det kategoriska imperativet ut på att man alltid skall handla så att man behandlar mänskligheten, vare sig det är i ens egen eller i *andras* person, inte blott som medel, utan samtidigt som mål i sig. Om någon "tyngdpunktsförskjutning" från jag till andra är behövlig här, effektueras den i varje fall inte av Levinas' snarlika, men enligt Kemp "avgörande", idé, att "varje Andre är betydelsefull i sig själv".

Kemp tillägger att "den Andre" "har ett ansikte, en uttrycksfullhet som sätter en osynlig gräns för vad man får lov att göra med denna människa". Äntligen tycks han mig träffa huvudet på spiken: Levinas sätter verkligen en – för sina läsare! – *osynlig* gräns för vad man får lov att göra. Redan denna avsaknad av synliga rättesnören räcker för att diskvalificera honom som moralfilosof av rang – men utesluter inte att han avsevärt bidragit till en sentimental humanisms *retorik*.

Jag skickade in ovanstående replik till kulturredaktionen på SvD några dagar efter publiceringen av Kems artikel, men den togs aldrig in. Inte heller fick jag någon förklaring till varför så inte skedde. Fältet är därför fritt för spekulation: kanske Levinas anses så upphöjd att ändamålet att tillbe honom helgar medel som grova propagandalögner.

Ingmar Persson

¶ Det så kallade Dialogseminariet i Stockholm och den därtill knutna tidskriften *Dialoger* firade 10-årsjubileum våren 1996. I samband därmed utgavs en essäsamling med titeln *Den inre teatern Filosofiska dialoger 1986 – 1996*. Redaktörer är Magnus Florin och Bo Göransson (Carlssons förlag, 1996). Bland författarna märks filosoferna Stephen Toulmin och Allan Janik, de franska encyklopedisterna Diderot och d'Alembert, skådespelaren Agneta Ekmanner och författaren Willy Kyrklund.

Lycka – pillret och maskinen

¶ Torbjörn Tännsjö (DN Debatt 2/6-96) slår ett slag den nya typen av antidepressiva mediciner (Prozac m.fl.), som med förhållandevis små biverkningar tycks hjälpa vissa människor med sina psykiska problem. De handlar då inte bara om att avhjälpa depressioner, utan även andra handikappande tillstånd som social fobi eller tvångsmässighet. En vidare utveckling av dessa mediciner mot det perfekta lyckopillret skulle göra människor lyckligare och därmed förbättra världen. Inga hållbara argument mot den egna ståndpunkten finner Tännsjö.

I den grundläggande slutsatsen är jag enig med Tännsjö. I sin genomgång av argument som skulle kunna tala emot lyckopillret förbiser han dock det kanske viktigaste – autonomi. Det hela blir dubbelt olyckligt genom att Tännsjö lånar exempel från Robert Nozick och dennes lyckomaskin, som om vi fjättrade oss vid den skulle ge oss en i och för sig livslång, men helt världsfrånvänd lycka.

Tännsjö skiljer inte på pillret och maskinen. När han avfärdar argument om att det finns annat än lycka som är av värde för männi-

skan, så riktar han sig i huvudsak mot olika typer av perfektionistiska ståndpunkter, där människan med hänvisning till naturen, Gud, konsten eller vetenskapen anses ha "en högre bestämmelse". "Det som gör livet värt att leva är hur det upplevs från insidan, av den som upplever det," invänder Tännsjö. En sådan inre lycka ska inte offras för utomstående, "högre" värden, menar han.

Men om en människa av inre övertygelse inte vill ha en sådan lycka? Ska den människa som inte vill lägga sig i lyckomaskinen tvingas till detta? Tännsjö säger inte så uttryckligen. Men om denna människa handlar oklokt, om hon inte förstår sitt eget bästa, vad finns det för skäl för samhället att avstå från att tvångsansluta henne till maskinen?

Tännsjö tänker sig nog att den oro detta övergrepp skulle sprida bland andra människor är skäl nog att avstå. Men under förutsättning att ingen annan lider av tanken på vad som händer med den som läggs i maskinen och ingen heller vändas över tanken på att själv bli påtvingad (antag att man lyckas hemlighålla övergreppet), så är den berörda personens egen ovillighet

inget argument i sig mot att sätta henne i lyckomaskinen. Väl där blir hon ju lycklig och obekymrad om sin tidigare motvilja.

Själv anser jag att en människas åsikt om den egna lyckan och vad som är bra för henne spelar roll. På denna avgörande punkt hamnar Tännsjö i famnen på de paternalister han själv ofta invänder emot. Det "högre" värde han hänvisar till är i och för sig av subjektiv natur – den inre känslan av lycka. Men om personen ifråga, reflekterande över sin situation nu och hur den skulle bli i lyckomaskinen, väljer att avstå, är hon då oklok?

Utvecklingen av den nya typen av antidepressiva medel har varit av godo. Färre bieffekter tillsammans med mindre fördomar hos läkare, patienter och allmänhet om när det är tillrådligt att ta hjälp av medicin för att må bättre har givit resultat. Många människor har idag högre livskvalitet än tidigare. Men passiviserar inte medicinerna och gör att människor står ut med orättvisor istället för att göra något åt dem, frågar sig Tännsjö slutligen. Nej, säger han, och hänvisar till att det i stället är olyckliga människor som blir handlingsoförmögna.

Helt riktigt! De nya medicinerna har i många fall verkat frigörande hos människan. Hon upplever sig äntligen bli sitt "sanna jag". Hon kan göra saker hon alltid velat men inte klarat av. Hon har fått nya kapaciteter. Hon förmår välja sitt liv på ett nytt sätt. Hon är inte

längre låst vid sitt handikapp. Blir hon lyckligare än förut? Ja, med största sannolikhet. Blir hon lyckligare än hon skulle bli i Nozicks lyckomaskin? Antagligen inte.

Det är här Tännsjö binder ris åt egen rygg. Det är olyckligt om de nya medicinerna på något sätt skulle associeras med fångenskapen i en konstgjord maskin. En mer målande bild för passivitet finns knappast. Lyckopillret väljer du att ta för att få chansen att fungera naturligt i det fall du har en brist eller obalans i hjärnan. Detta är egentligen inte konstigare än att den som har diabetes tar insulin. Blir den deprimerade eller sockersjuka lyckligare därav? Ja, i den meningen att kroppen fungerar bättre. Därmed har människan förutsättningar att bättre lyckas med det hon företar sig – arbeta, älska, skapa, njuta. Om hon sedan blir fullkomligt lycklig återstår att se. Mycket i det verkliga livet är på chans. Ändå skulle jag och många med mig välja detta framför att ligga i en maskin.

De filosofiska exemplen tjänar till att renodla. Brist på realism och liknande invändningar brukar kunna avföras för resonemangets skull. I detta fall har Tännsjö, med lånet av Nozicks exempel, istället krånglat till det hela. Det är bra om människor fungerar som de ska. Vad de sedan gör med sina liv och om de blir lyckliga, det är en annan femma.

Mikael Axberg,

doktorand i statsvetenskap
vid Uppsala universitet

¶ Mikael Stenmark, teolog i Uppsala, har utgivit en tjock bok med titeln *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life. A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, University of Notre Dame Press, 1995. Boken är en reviderad version av Stenmarks doktorsavhandling från 1994.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Anders Tolland* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Anders Engstrøm* är forskare vid Institutet för filosofi, pedagogik och retorik vid Köpenhamns Universitet, *Hans Ruin* är forskare i teoretisk filosofi i Stockholm, *Carl Reinhold Bråkenhielm* är professor i empirisk livsåskådningsforskning i Uppsala, *Anders Jeffner* är huvudsekreterare i HSFR och professor i tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala, *Sven Ove Hansson* är docent i teoretisk filosofi i Uppsala och *David Andersson* är skriftställare i Göteborg.

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 beställas från Bokförlaget Thales, Redaktionen, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse.

För 1980 — 1991 är priset 50 kr/årg, enstaka ex 15 kr

För 1992 — 1995 är priset 120 kr/årg, enstaka ex 35 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

