

Hänsyn måste också tas till frågeställningarnas vikt, argumentationens intentionsdjup, kreativitet i litteraturens användning, sammanhanget mellan avhandlingens beståndsdelar och inte minst de berörda problemens komplexa och svåra karaktär. På samtliga dessa punkter befinner sig avhandlingen högt över genomsnittet. Jag finner således detta arbete intressantast i nordisk rättsteori sedan minst ett kvarts sekel.

Aleksander Peczenik

Hildur Kalman, *The Structure Of Knowing: Existential trust as an Epistemological Category*, Swedish Science Press, Uppsala, 1999.

Nu har det i bokform kommit ut en svensk feministisk avhandling med kunskapens makt och förtryckarstrukturer som tema, av Hildur Kalman vid Umeå universitet. Dessa teman är välbekanta inte bara inom feministisk filosofi utan finns även hos bland annat Friedrich Nietzsche och Michel Foucault. Kalman skriver dock att avhandlingen inte kan sägas tillhöra någon viss tradition, men den är influerad av pragmatism, den senare Wittgenstein och (främst konstruktivistiska) feministiska tänkare.

Kalman vill i kontrast till den traditionella kunskapsteorin, vilande

på Platons distinktion mellan *doxa* och *episteme*, skissera en annan möjlig kunskapsteori (3). Enligt Kalman har den traditionella teorin ett alltför smalt kunskapsbegrepp; kunskap har traditionellt betraktats som teoretisk och propositionell, och därmed som en operativ entitet. Kunskap har fått beteckna en avslutad process, ett resultat, vilket innebär att de strukturer av dominans och underordning som den vilar på osynliggörs (30–3). I sann Wittgensteinsk anda menar Kalman att den traditionella filosofin redan har gått vilse, och vi måste därför vända tillbaka till de filosofiska frågorna (58), men detta gör hon inte för att undersöka dem begreppsligt, utan för att med hjälp av bland annat John Dewey, Gilbert Ryle och Michael Polanyi försöka hitta de kunskapsteoretiska aspekter som därmed gick förlorade.

Kalman tar avstamp utifrån Aristoteles med praktisk kunskap som paradigmatiserande kunskap. Därmed betraktas teoretisk kunskap som en instans av praktisk kunskap, och *hexeis* och *phronesis* är en del av såväl vetenskap som mänsklig praxis. Genom att tala om vetande i stället för kunskap menar Kalman att man belyser att det är en process som man förstår fullt ut endast tillsammans med dess syfte, dess uppkomst och dess omsättning i handling (30–3). Vetande är knutet

till mänsklig aktivitet och handlande, och de kunskapsteoretiska villkoren innefattar att vi föds in i en interaktion med en värld; in i en naturlig och en social ordning och in i ett språk som är vårt sätt att ha världen (58).

Utifrån sina pragmatiska influenser skriver hon att vi måste utgå från kunskapen som en aktivitet, filosofin och vetenskapen är redskap i denna aktivitet och vår fungerande praxis är verksam i en existens som redan är där (18–21). När Kalman lägger fokus på vetandet som en del av vårt vara i världen innebär detta en kritik av kunskap som ett objektivt betraktande. Därmed öppnar hon också för frågan hur vetandet skulle framträda för oss på så vis att vi skulle kunna teoretisera kring det, och frågan om vilka de kunskapsteoretiska aspekterna är och varför.

De (förlorade) kunskapsteoretiska aspekterna Kalman berör är socialt varande, språk och den levda kroppen. Redogörelsen för socialt varande utgår från tanken att Ludwik Flecks *Denkkollektiv* omfattar Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft* och *Gesellschaft* som två gemensamma och verksamma *tankefigurer*; tankefiguren är den länk mellan språk och verklighet där verkligheten framträder och formas för oss (67). Kalman tenderar att fokusera väl mycket på samhället och överser

därmed historiens betydelse. I samma mening som den existerande mängden kunskap måste gå utöver varje individ (61), så måste den också gå utöver varje samhälle.

Enligt Kalman består den kroppsliga erfarenheten till viss del av förspråkliga strukturer (82). Med hjälp av Mark Johnssons bildscheman, vill hon visa hur erfarenheten struktureras genom återkommande dynamiska mönster i vår varseblivande interaktion, dessa bildscheman kan vi sedan flytta in i språket med hjälp av metaforprojektioner (75f). Det blir dock inte utrett i vilken mening det förspråkliga skulle utgöra *strukturer* och varför dessa strukturer i så fall skulle matcha språkliga strukturer. Om den kroppsliga erfarenheten skall tas på allvar (1) och skall betraktas som ett kunskapsteoretiskt villkor är det svårt att se hur vi då omedelbart skulle kunna applicera filosofins och vetenskapens terminologi på dess yttringar. I avhandlingens abstract nämns Merleau-Ponty som central, vilket dock mest tycks riktigt avseende avhandlingens utgångspunkt, eftersom han i själva undersökningen berörs endast ett fåtal gånger och då enbart i samband med lösryckta hänvisningar. En utförligare diskussion utifrån Merleau-Ponty borde ha kunnat tillföra avhandlingens grundfrågor en större tyngd.

En av avhandlingens huvudpoänger (kap 4) är att den traditionella kunskapsteorins kategorier – observation och tänkande/förnuft – måste kompletteras med åtminstone en tredje, nämligen existentiell tillit. Existentiell tillit förstås utifrån Polanyis beskrivning av tyst vetande i termer av "attend to" och "attend from"; den vetande är inte bara uppmärksam *mot* något (t ex en spik som skall slås in) utan också alltid *från* någonting (känslan i handen av hammaren) (39). Det som vi vet och handlar *från* är inte en explicit övervägning utifrån aktuella skäl utan ett tyst existentiellt varande *i* något (138). Existentiell tillit är utgångspunkten för vårt vetande och innefattar ett kroppsligt och socialt själv, däribland också kön (148), en förväntan på någon form av enhetlighet av oss själva, andra och världen (138) men också resultatet av tidigare tänkande och erfarenheter i den meningen att de har förändrat vårt sätt att se världen (140).

Existentiell tillit har flera likheter med vad Wittgenstein säger om visshet som grunden för vårt vetande; den visar sig *från* ett tredje persons perspektiv, men är verksam i ett förstapersons perspektiv. När vi frågar efter hur vi vet eller hur vi kan ha tillit så riktar vi uppmärksamheten *mot* det som vi tidigare uppmärksammade *från* och ändrar då dess status, vi flyttar oss till ett

annat språkspel, och tilliten är då, om den fortfarande kvarstår, *explicit* (157f). Detta innebär dock att vi uppmärksammar *från* något annat; varje gång vi ifrågasätter någon del av vår bakgrundskunskap (bakgrundskunskapen är en del av vår existentiella tillit) måste vi lita på någon annan del av den (161).

Med hjälp av existentiell tillit kan Kalman fördjupa sin beskrivning av vetande och visa att det *är* handling. Beskrivningen av vetandet som ett tillstånd är inte tillräcklig, eftersom ett vetandetillstånd alltid är i en viss situation med dispositioner och bakgrundskunskaper. Situationen påverkar vad den vetande överhuvudtaget varseblir för omständigheter, och därmed vetandets förutsättningar (184). Genom att fokusera på vetandets uppkomst, och omsättning i handling, ser vi alltså att även propositionell kunskap har sin grund i existentiell tillit (189). Därmed visar det sig att hon inte nöjer sig med att föreslå en annan kunskapsteori, utan också hävda sig visa att den traditionella kunskapsteorin är otillräcklig. Kalmans anspråk visar sig alltså vara större än vad hon uttrycker i inledningskapitlet. Därför är det också en brist att hon väljer att inte ta upp frågan om utifrån vilken position vi kan se vetandet. Inte heller finns det någon riktig utredning kring varför hon väljer att beröra just socialt varande,

språk och den levda kroppen som kunskapsteoretiska villkor. Man kunde till exempel tänka sig andra än de i avhandlingen berörda.

Avhandlingens moraliska poäng är att vi genom att synliggöra vetandeprocessen och dess förutsättningar ser att vi har ett moraliskt ansvar, att ha kunskap innebär att redan ha gjort ett ställningstagande, prioriterat vissa syften på bekostnad av andra (30, 33, 35). Samtidigt tycks Kalman mena att vi genom medvetandehöjning i kombination med upprepat karaktärsdanande handlande kan minska kunskapens makt- och förtryckstruktur (69, 102, 123, 154). Därmed visar det sig att Kalmans tillbakavisande av den platonska traditionen grundar sig på en tanke som är minst lika platonsk, nämligen tanken att orätt kommer av okunskap. Detta hör ihop med att hon inte tillräckligt undersöker sin egen position. När hon inte reder ut sina egna kunskapsteoretiska ansatsers beroende av den tradition hon kritiserar framstår hennes egna kunskapsteoretiska anspråk, med fokus på makt, kön och rättvisa, som om de utgjorde en objektiv betraktelsegrund. I stället för att utreda sin egen position säger Kalman sig inte vara rotad i någon filosofisk tradition. Dock tycks det svårt att åtminstone inte ana vissa rötter när en avhandling skrivs med intentionen att frigöra sig från ett

platonskt kunskapsbegrepp utan att ens nämna Heidegger.

Hur skall man gå i dialog med en tradition som redan i sina utgångspunkter har förnekat andra kunskapsaspekter än sina egna? I *Om kärleken* talar Stendhal aldrig om vikten eller behovet av kärlek. Han låter den bara helt enkelt vara den axel av visshet som undersökningen roterar runt. Han skriver inte att man kan förhålla sig till kärlekens objekt på andra sätt än darrande av fasa, inte heller att en människa som inte är förälskad undlåter att läsa hela omgivningen som små tecken på den älskades perfektion. Stendhals anspråk är inte att visa kärleken i relation till något annat, utan bara låta kärleken framträda och i sin fulla styrka visa sin meningsskapande kraft. Därför är hans dialog med andra aspekter just att han bortser från dem. Inom viss feministisk filosofi finns däremot en tendens att skapa sig ett alltför stort behov av sina fiender, vilket leder till att den måste mana fram bilden av sin fiende. Bilden av fienden tenderar att bli stiliserad och förmår därför inte få många att känna sig träffade. Kalmans fiende är en förlegad, lite naiv och manlig filosof i den analytiska traditionen. Hennes avhandling visar att hans kunskap i grunden vilar på ett godtycke. Men mycket längre än så kommer hon inte. Lyckas en sådan feministisk

filosofi lägga någon större tyngd bakom visandet av godtycket i kunskapens makt- och förtryckarstrukturer? Bli det något mer än barnets förtvivlade utrop: "Det är orättvist!""? Förvisso är godtycket orättvist, men den feministiska filosofin har bättre redskap än så.

Jonna Lappalainen

Åsa Nordén, *Har nutida fysik religiös betydelse?*, Stockholm 1999, 188 s

Åsa Nordén vill i denna omarbetning av sin doktorsavhandling diskutera om nutida fysik har religiös relevans. Som utgångspunkt för studien nämner hon att naturvetenskapliga teorier "uttalar sig varken direkt eller indirekt i religiösa spörsmål" (s 11). Med detta menar hon troligen att ingen (etablerad) naturvetenskaplig teori implicerar att någon (central) utsaga inom någon (etablerad) religion är sann eller att en sådan är falsk. Vi skall återvända till denna utgångspunkt. Låt oss följa Nordéns resonemang kapitel för kapitel.

1. Förhållandet mellan religion och naturvetenskap

I kapitel 1 diskuteras tre olika "synsätt på förhållandet mellan religion och naturvetenskap", synsätt som Nordén uttrycker i följande teser (s 15):

A. Religion och naturvetenskap är oberoende av varandra.

B. Religion och naturvetenskap är i konflikt med varandra.

C. Religion och naturvetenskap är samstämmiga.

Dessa formuleringar är vaga. Med "religion" avses främst den kristna (s 13). Det tycks vidare som om Nordén med "religion" och "naturvetenskap" åsyftar religiösa *utsagor* och naturvetenskapliga *teorier* (jfr s 33). Men ytterligare precisering behövs. Kanske avser Nordén med A–C följande:

A1. Ingen (etablerad) naturvetenskaplig teori är ett bättre eller sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än för "icke-p".

B1. Någon (etablerad) naturvetenskaplig teori är ett sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än för "icke-p".

C1. Någon (etablerad) naturvetenskaplig teori är ett bättre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än för "icke-p".

(Med "icke-p" menar jag "negationen av 'p'".) Eller kanske avser Nordén med A–C följande:

A2. Ingen (etablerad) naturvetenskaplig teori T är ett bättre eller sämre argument för någon (central) kristen utsaga "p" än vad "T är falsk" är.

B2. Någon (etablerad) naturveten-