

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 15

DOXA

REDAKTÖR: BO HANSON
SANDGATAN 8, 223 50 LUND

ISSN: 0436-8096

ISBN: 91-578-0211-4

TRYCKT AV WALLIN & DALHOLM BOKTRYCKERI AB,
LUND 1985

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020

ISBN: 978-91-88702-25-8

VERSION 1.0 — 2020-05-15

Innehåll

- 4 Vetenskap och kultur
Jan Bärmark
- 22 Kärlek och förälskelse
Mats Furberg
- 42 Från Platon till Freud
Bertil Mårtensson
- 56 Andras medvetande och moraliska ställning
En filosofisk fantasi
Ingmar Persson
- 70 Hans Larsson-traditionen i svensk filosofi
Hans Regnéll
- 84 Searle om fiktionssatser
Erik Ryding
- 91 Forskningsfält betraktade som utvecklingsbara komplex
Håkan Törnebohm
- 105 Den problematiska friheten
Stellan Welin

Vetenskap och kultur

Jan Bärmark

Förvetenskapligandet av världen

Verkligheten runt om oss påminner oss om vilken betydelse vetenskapen och tekniken har fått. Varje dag omger vi oss med tekniska uppfinningar allt från det att vi väcks av den elektriska väckarklockan och sätter på kaffebryggaren tills vi på kvällen ser på TV:n.

Vetenskapen och tekniken ger sig emellertid inte bara till känna genom tingen. Vårt sätt att tänka präglas också av en stor tillit till vetenskapen. För att understryka värdet i det vi tänker ger vi det gärna etiketten vetenskap. Nya utbildningar skall forskningsanknytas för att få status. Allt detta kan sägas vara uttryck för förvetenskapligandet av världen. Vi kan följa denna process tillbaka till 1800-talets slut och de stora framstegen i naturvetenskaperna.

Under 1800-talets slut fanns en stor utvecklingsoptimism. Den västerländska kulturen var det självklara mönstret för alla kulturer. Vi var höjdpunkten i den mänskliga utvecklingen. Andra kulturer, primitiva kulturer, kunde vi studera för att lära oss hur vi själva levde och tänkte för många hundra år sedan.¹

I den filosofi vi lärt känna under namnet positivism finner vi i denna tanke om utveckling. Det mänskliga tänkandet utvecklas i flera olika stadier säger August Comte. I det primitiva stadiet lever människan i en värld be-

folkad av magiska krafter. Ännu finns inget rationellt tänkande. I nästa stadium uppträder tron på gudar, religiösa föreställningar, metafysiska antaganden, gränser mellan det religiösa och det profana. Därefter kommer ett filosofiskt, kritiskt stadium där förnuftet alltmer utvecklas och så slutligen det rationella, vetenskapliga stadiet där fysiken och astronomin utgör de mest utvecklade vetenskaperna.²

Wienerkretsen

Under 1900-talets början samlades en grupp filosofer och vetenskapsmän i Wien. De diskuterade fysikens, matematikens och logikens sista landvinningar och deras filosofiska konsekvenser. Den gamla spekulativa skolfilosofin var föråldrad. Vad kunde det förresten komma sig att filosofin till skillnad från andra discipliner aldrig gör några framsteg? Jo, svarade man, därför att filosofins frågor och metoder är ovetenskapliga. Först genom att anamma den (natur)vetenskapliga rationaliteten kan filosofin komma fram till påstående som tål kritisk prövning.

Filosofin behöver renas från spekulativt bråte, men det gäller också vetenskaperna. Alla vetenskaper kunde inte leva upp till idealvetenskaperna fysik och matematik. Medlemmarna i Wienerkretsen formulerade ett ideal, idealet om *Enhetsvetenskapen*. Här finns föreställningen om en enhetsmetod som skall gälla för alla vetenskaper. Naturvetenskapen är och bör vara en förebild också för humanvetenskaperna. Det finns inte som filosofer som W. Dilthey hävdade en skiljelinje mellan naturvetenskaperna som förklarar och humanvetenskaperna som tolkar.

Wienerkretsens medlemmar ville dessutom skapa en *vetenskaplig världsbild* genom att dra ut de filosofiska konsekvenserna av den nya fysikens teorier.

Vetenskapsmännen formulerar empiriskt verifierbara antagande om verkligheten. Filosoferna skall granska dessa antaganden, precisera begreppen, föreslå logiska förbättringar genom studier av vetenskapens språk. Rudolf Carnap klargör att vetenskapsfilosofins uppgift är att bedri-

va logisk analys. Vetenskapens sociala, historiska, kulturella, psykologiska eller politiska sidor låg utanför deras domäner. Historia var inte nödvändigt. Vad som funnits tidigare var spekulation och metafysik. Det var nu det rationella tänkandet kunde börja.

Vetenskapsuppfattningen inom Wienerkretsen var alltså a-social, a-historisk och dessutom a-empirisk. Filosofens uppgift var inte att studera hur forskning faktiskt bedrivs utan att formulera ideala logiska språk, dvs ge normativa riktlinjer.³

Gemensamt för dessa vetenskapsfilosofer och samtidens vetenskapshistoriker var antagandet att den samtida vetenskapen representerade det högsta trappsteget i det mänskliga tänkandets trappa. Vetenskapshistorikerna försökte spåra dagens tänkande tillbaka i tiden. Från Platon och Aristoteles ville de se en rak linje till dagens tänkande. Det vetenskapliga tänkandet växer sakta men säkert. Fakta läggs till fakta. Ibland förekommer spekulationer och genast uppstår vetenskapliga misslyckanden. Som t ex när Newton förrirrar sig in i teologi och alkemi eller när Kepler försvarar astrologin. Fenomen som dessa kunde vetenskapshistorikerna utifrån sin historiskt bundna syn på vetenskaplig rationalitet inte förklara och därför försökte man i stället bortförklara dem.

Karl Popper

Wienerkretsen och dess fortsättning i den logiska empirismen var länge en dominerande strömning i filosofin. Längre uppfattades den som den vetenskapliga filosofin. Karl Popper kom att betyda en perspektivförändring i denna filosofi. Karl Popper inför ett dynamiskt element i studiet av vetenskapen. I *Logik der Forschung* (1934) betonar han att vetenskapliga teorier är provisorier. Vetenskapliga teorier formuleras, falsifieras och ersätts av bättre teorier. Vetenskapliga teorier är aldrig slutgiltiga. Vi närmar oss sanningen alltmer, men vet aldrig säkert om vi i våra teorier är slutgiltigt säkra. Vetenskapen har inte som sitt mål att formulera maximalt säkra teorier, teorier som kan överleva alla former av empiriska tester utan att for-

mulera teorier med egenskaper som stort intressant empiriskt innehåll och möjlighet att falsifieras. Om en teori som formuleras idag, falsifieras i morgon ger upphov till nya viktiga problem har den fyllt sin uppgift.

Vetenskaplig kunskap växer genom djärva gissningar och rationell kritik. Gemensamt för alla teorier är att de är felbara. Det var den läxa Karl Papper lärde av den nya fysikens framväxt, Einsteins »falsifiering» av den newtonska fysiken.

Karl Poppers idéer började först på 1950-talets slut att diskuteras. 1959 utkom hans *Logik der Forschung* på engelska under titeln *The logic of scientific discovery*. En av Karl Poppers lärjungar, Joseph Agassi, drog tidigt⁴ lärdom av Poppers betydelse för vetenskapshistorien. Karl Poppers kritik av induktivismen, föreställningen av vetenskapen växer genom ett insamlande av teorifria fakta, kunde också tillämpas i en kritik av vetenskapshistorien. Varje vetenskapshistoria skrivs utifrån en vetenskapsteori, en föreställning om hur vetenskaplig kunskap växer. Varken vetenskapen eller vetenskapshistorien arbetar förutsättningslöst.

Vetenskapshistorikerns syn på vetenskapen, dess sätt att utveckla kunskap, förhållande till religion och vetenskap samt dess relation till samhället och kulturen, formar perspektivet, problemen och tolkningen av det empiriska materialet. Det är sådana värderingar som gjort att många vetenskapshistoriker enkelt utdefinierat medeltidens alkemiska studier som uttryck för vidskepelse utan vetenskaplig relevans och Newtons intresse för teologi som förvirring hos en annars rationellt tänkande person.

Joseph Agassi börjar sin skrift *Towards an historiography of science* (1963) med att påpeka att nästan varje samtida vetenskapshistoria präglas av Francis Bacons indelning av tänkarna i två grupper, de som tänkte rätt och de som tänkte fel, de som vidskepliga i sitt sökande går vilse på grund av sina förutfattade meningar och de odogmatiska som med öppet sinne fritt kan iaktta verkligheten, insamla fakta och först när de har tillräckligt många fakta börjar spekulera.⁵

Bakom denna Bacons tanke finns, som Agassi vill visa, en vetenskapsfilosofi som i vetenskapen ser en serie framgångar, en kumulativ växt av

kunskap. Det är en syn som påminner om den syn på vår västerländska kultur som präglad så många kulturantropologer. Vetenskapshistorikerna har en ritualistisk prägel fastslår Agassi. Samma sak kan sägas om många antropologiska arbeten. De ingår i en ritual där vår nuvarande syn på »vetenskap», »rationalitet», »framsteg», »spekulation», »kunskap» etc, ständigt på nytt bekräftas. Vår upplysta sekulariserade värld ställs mot den »mörka» medeltiden. Den induktivistiska historieskrivningen, säger Agassi, är »förädersdyrkan i vetenskaplig förklädnad.»⁶

Den induktivistiska historieskrivaren och filosofen tenderar att bortse från att det finns vetenskapliga skolor, traditioner, intellektuella klimat, vetenskapliga kulturer om man så vill. Först när vi sätter in vetenskapen i ett historiskt perspektiv där traditioner, vetenskapliga skolor etc blir synliga kan vi förstå varför en forskare, säg Newton, intresserar sig för teologi och alkemi. Vi måste med andra ord se vetenskapen i ett historiskt, socialt och kulturellt perspektiv. Vetenskapens växt är inte kumulativ. Den uppvisar språng, växlingar mellan skolor.

Med Popper och Agassi har tonvikten i studiet av den vetenskapliga rationaliteten förskjutits från det vetenskapliga språkets logiska form till den vetenskapliga kunskapens växt. Den vetenskapliga kunskapen skiljer sig från andra tankeformer (religiösa, magiska osv) i och med att den växer genom kritiska, rationella prövningar av tidigare teorier. Karl Popper skiljer i *Conjectures and refutations* mellan den dogmatiska och den kritiska attityden.⁷ Dogmatikern är bunden till traditionen. Han försöker verifiera sina teorier. Att ha en kritisk attityd däremot innebär att man utsätter sina egna teorier för hård kritik. Det vetenskapliga tänkandet kännetecknas alltså av att kunskapen växer, av ett rationellt och kritiskt tänkande. Popper liksom Agassi ser på samma sätt som Wienerkretsen och de logiska empiristerna i fysiken förebilden för denna rationella växt av kunskap.

Den vetenskapliga kunskapen växer genom ett förutsättningslöst fakta-insamlande. Forskare formulerar problem utifrån en bakgrundskunskap. Denna bakgrundskunskap består av en av traditionen, skolan, den intellektuella miljön godtagen gemensam kunskap. Vetenskapliga kunskaper kan

sägas växa i en spänning mellan traditionens föreställningar som skapar en kontinuitet och brott mot traditionen som ger upphov till nya skolor.

Paradigm

Thomas Kuhn införde 1962 i sitt arbete *The structure of scientific revolutions* begreppet paradigm som ett samlande begrepp för de olika faktorer som skapar sammanhållningen i en tradition.⁸ Tradition kommer från ett latinskt ord som betyder det som förs vidare. Det som förs vidare i en skola är gemensamma föreställningar om verkligheten, en syn på vad kunskap är och hur man når sådan kunskap, vi kan kalla dessa typer av antaganden för världsbilder och vetenskapsideal.

Vetenskapens historia kan enligt Kuhn ses som en serie av paradigm. I en vetenskaps barndom finns det flera och mångstridiga föreställningar om verkligheten, vilken typ av kunskap som skall accepteras som vetenskaplig, hur en teori, en förklaring etc skall se ut. När väl ett paradigm får överhanden (av sociala och eller kognitiva skäl) kan ett homogent forskarsamhälle uppstå.⁹ Detta forskarsamhälle kan arbeta efter en förebild, ett böjningsmönster (eller som det heter på, grekiska paradigm) för hur vetenskap skall bedrivas. Efter den preparadigmatiska fasen följer alltså en paradigmatisk. Som exempel på framgångsrika paradigm nämner Kuhn Copernicus. Ett nytt paradigm uppträder ofta som ett svar på en kris i vetenskapen. Det gamla etablerade paradigmat har inga resurser att bemöta de anomalier som uppstår mellan ny empiri och gamla förklaringsmodeller. Krisen leder till en revolution och revolutionen till ett nytt paradigm. Skall vi förstå hur ett nytt paradigm kommer till måste vi studera den argumentation som sker i forskarsamhället, hur forskare använder sig av olika övertalande argument för att genomtrumfa sitt paradigm. Det handlar om en idéernas kamp i forskarsamhället. Enbart logiska argument är inte tillräckliga i denna kamp om vilket paradigm som skall få råda. Kuhns eget paradigm för studier av kunskapens växt öppnar vetenskapsteorins gränser mot vetenskapshistorien och forskningssociologin. För att förstå paradigmskiften

måste vi se vetenskapen i ett historiskt, kulturellt och socialt perspektiv. Forskare med olika paradig lever i olika världar hävdar Kuhn. Han betonar med andra ord att det finns en klyfta mellan forskare i olika traditioner. Vad som anses vetenskapligt i ett paradigm uppfattas som metafysik i ett annat. I stället för två huvudtyper av vetenskap som hermeneutikerna talar om, naturvetenskap och humanvetenskap, får vi en rad olika typer av vetenskap och humanvetenskap, får vi en rad olika typer av vetenskap var och en med sitt paradigm.

Internalism och externalism

Med Karl Popper och Thomas Kuhn kommer som sagts frågan om vetenskapens växt att bli central. Hur växer vetenskaplig kunskap och vilka faktorer styr denna växt. Karl Poppers perspektiv omfattar den interna logiken i vetenskapen. Kuhn däremot betonar att vetenskapen måste ses i ett historiskt och socialt perspektiv. Kuhns perspektiv i vilket olika maktgrupper i forskarsamhället blir synligt kallades av Imre Lakatos, en lärjunge till Popper, för mob psykologi.¹⁰ Frågan om vilket paradigm som skall vara bestämmande avgörs av en majoritet, av en mob menar han. Det finns emellertid, erkänner Lakatos, både inre och yttre faktorer som bestämmer vetenskapens växt. De inre är sådana som rationella kriterier, logiska argument, den specifika kunskapsutvecklingen. Till de yttre hör socio-ekonomiska och kulturella inflytanden. Det finns ett samspel mellan internalistiska och externalistiska perspektiv. Vetenskapsteoretikern skall enligt Lakatos huvudsakligen studera vetenskapen internalistiskt och först därefter externalistiskt.

Frågan om internalism och/eller externalism har varit aktuell allt från det Kuhn utgav sitt arbete 1962 till idag. Vetenskapshistoriker och forskningssociologer har föreslagit olika sätt att se på förhållandet mellan internalistiska perspektiv, kognitiva faktorer, vetenskapens inre logik och externalistiska som betonar kulturens värderingar, samhällets styrning, maktförhållanden i forskarsamhället.¹¹ Själva kriterierna för vad som är »kun-

skap», »rationalitet», »vetenskap» har externaliserats och blivit en fråga om historiska, sociala och kulturella bestämningar. Paul Feyerabend skriver i sin polemiska bok *Ned med metodologin*¹² att vetenskapen i vår kultur har ersatt religionerna. Vetenskapen har ingen särställning. Vetenskapsfilosofer har under hela 1900-talet försökt formulera metodregler och kriterier för vetenskap. De har inte lyckats.

Det finns inga entydiga kriterier som gör att vi kan säga att (natur)vetenskaperna är mer rationella än religion och magi. I ett liberalt öppet samhälle bör astrologi bemötas lika seriöst som astronomi. Feyerabends polemiska salva pekar på något väsentligt i dagens vetenskapsteori, bristen på säkra kriterier för vad som är vetenskap, kriterier med vars hjälp man som de logiska empiristerna försökte göra, dra en gräns mellan vetenskap och metafysik.

Samma utveckling mot pluralism kan vi finna i andra vetenskaper som studerar vetenskap, forskningssociologin t ex. Det rådde tidigare en strikt arbetsfördelning mellan sociologi och filosofi. Filosoferna ägnade sig åt vetenskapens kognitiva sida medan sociologerna studerade vetenskapens sociala kontext. Kunskapen är visserligen en social produkt, men när det gäller naturvetenskap finns det ingen omedelbar påverkan från samhället på kunskapen hävdar sociologer som Mannheim och Stark. I dag menar många forskningssociologer att all kunskap är socialt bestämd.¹³

Humanisering och relativisering

Under 1970-talet växte det fram ett tvärvetenskapligt forskningsområde som studerar vetenskap. Ibland kallas det för forskning om forskning, science of science, Wissenschaftsforschung eller Science, Technology and Society.¹⁴ Det handlar alltsammans om studier av vetenskapen i samhället från vetenskapsteoretiska, sociologiska, historiska och psykologiska perspektiv.

Också här kom kontroversen om internalism och externalism att bli viktig. En viktig tendens i forskningen om forskning var humaniseringen och

relativiseringen i synen på vetenskap.¹⁵ Alltmer uppmärksammades att kunskapens växt är resultatet av forskare som arbetar inom ett paradigm, en tradition, en skola. Vetenskapens utveckling och inriktning är beroende av dessa forskares traditionstillhörigheter, värderingar, intressen (se t ex Håkan Törnebohms studier av paradigm), motivation och kompetens.¹⁶ (Förhållandet mellan motivation, perception och kognition har diskuterats av Marc De Mey i hans *Cognitive paradigm*.¹⁷)

Vetenskap är alltså något som växer fram i sociala, historiska och kulturella kontexter. Också kriterierna för »kunskap», »rationalitet» osv är kontextbundna. Så kan föreställningen om relativisering uttryckas. Kriterier är giltiga relativt en given kultur.¹⁸ Det finns inga generella kriterier obundna av alla kontexter. Relativiseringen har lett till ett ifrågasättande av den västerländska vetenskapen som förebild för all slags kunskapsbildning. I andra kulturer kan det ha vuxit fram andra typer av kunskapsbildning och därmed andra kriterier för »kunskap», »rationalitet», »objektivitet», »förklaring» osv.

Inom forskningen om forskning, speciellt inom delar av sociologin och antropologin, har det vuxit fram en ny disciplin som Elkana vill kalla för kunskapsantropologi.¹⁹ Kunskapsantropologi i snäv mening innebär att en antropolog (likt Latour och Woolgar i *Laboratory life*)²⁰ tillbringar en längre tid (ett eller ett par år) på en vetenskaplig institution för att beskriva dess kultur. Det kan handla om kulturen vid en vetenskaplig institution, ett laboratorium, ett sjukhus eller ett företag.

Det finns myter om hur forskning bedrivs. Antropologiska studier av vardagslivet i det vetenskapliga arbetet skulle kunna avliva sådana myter. Ian Mitroff talar i *The subjective of science* om de sagoboksliknande bilder som framställts om vetenskapen och dess rationalitet.²¹ Endast fördjupade fallstudier kan ge oss realistiska bilder av vetenskapen. Mitroffs eget fallstudier rör Apolloprojektet. Han intervjuar forskare och tekniker. Han tolkar deras svar psykologiskt, sociologiskt och vetenskapsteoretiskt.

Kunskapsantropologi i denna snävare mening kan också omfatta studier av icke vetenskaplig kunskapsbildning, t ex jämförelser mellan kun-

skapsutveckling hos forskare och praktiker. Antropologen synliggör dessa kulturer, deras likheter och olikheter, hur föreställningen växer fram, hur kunskap växer och prövas. På så sätt kartläggs vetenskapens kulturmönster. (Ett intressant jämförelsematerial erbjuder antologin *Korallrevet* som handlar om etnologers tolkning av vardagens kulturmönster.)²²

De kunskapsantropologiska studierna kan och bör vara komparativa, dvs jämföra olika forskarkulturer med varandra. Dessa jämförelser kan sträcka sig över flera kulturer, t ex jämförelser mellan ett forskningsinstitut i USA och ett i Indien, en forskningsavdelning vid ett företag i England och ett utvecklingsprojekt i Afrika. Projekt av det här slaget leder lätt till det vi kan kalla för kunskapsantropologi i vid mening, jämförande studier för kunskapsantropologi i vid mening, jämförande studier av vetenskaplig och utomvetenskaplig kunskapsbildning, mellan produktion av föreställningar i vetenskapliga kulturer och i »primitiva» samhällen. Är de så mycket mer primitiva än vi?

Sökandet efter en identitet

I sökandet efter en identitet åt vetenskapen har filosofer sökt förebilder och kriterier från olika håll. För Wienerkretsen liksom för Karl Popper var naturvetenskaperna en självklar sådan förebild.

Hermeneutikerna finner i den klassiska bildningstraditionen förebilder för kunskapsutvecklingen. Dilthey låter de texttolkande vetenskaperna vara modellen för kunskapsbildning i humanvetenskaperna. Den historiskt förmedlade traditionen och språket är hermeneutikernas territorium enligt Hans Georg Gadamer och Karl Otto Apel. Gemensamt för hermeneutiker och positivisterna är att de rör sig inom det västerländska tänkandet, en bildningstradition och en naturvetenskaplig tradition.

Relativiseringen av kunskapen innebar att utomvetenskapliga typer av kunskap började uppmärksammas, kunskapsbildning i prevetenskapliga kulturer, dvs sådana kulturer vi länge betraktat som primitiva. (I ljuset av fysiken har många filosofer också sett andra vetenskaper som primitiva. De

har ännu inte haft »sin Galileo«.)

Kan vi genom att studera andra kulturers kunskapsproduktion lära känna vår egen västerländska vetenskapsidentitet? Det är en i grunden hermeneutisk fråga. Varje tolkning av det främmande är ett försök att nå självkänedom.

I det kunskapsantropologiska perspektivet studeras vetenskapen som en kultur bland andra kulturer. (Vi kan i snävare mening tala om att olika vetenskaper, naturvetenskaper och humanvetenskaper genom sina olika sätt att se på verkligheten, socialisera in nya medlemmar i stammen, värdera och handla är kulturer.)

Det vetenskapliga tänkandet lever i en annan kultur än det primitiva och det visar sig också i det helt olika sätt på vilka man närmar sig verkligheten. I det primitiva tänkandet framstår verkligheten som magisk, förtrollad full av mening som kan tolkas och förstås. Världen är organismisk. Det vetenskapliga tänkandet däremot ser verkligheten i mekaniska, opersonliga termer. Den förvetenskapliga människan, skriver Rune Johansson i sin handbok *Buddishmens psykologi*, levde i en verklighet där hon fick all kunskap genom sina sinnen.²³

Rune Johansson ställer i sin bok frågan om det finns en psykologi i buddhismen. Hans svar är att det visserligen inte finns en vetenskaplig psykologi, men väl systematiska beskrivningar av psyket och riktlinjer för hur vi kan nå psykisk hälsa. Vad karaktäriserar då denna pre-vetenskapliga »psykologi«. Den kännetecknas av ingående fenomenologiska beskrivningar av psykiska tillstånd. Språket är sinnligt. Exempelen är hämtade från vardagslivet. Det är en i hög grad hermeneutisk tradition där tolkning av meningsfulla sammanhang är centrala. Psykologin betonar den subjektiv aspekten och inte det objektiva i skeendet. Någon gränsdragning av det slag vi möter i vetenskapen mellan religion, filosofi och vetenskap finns inte. All kunskap skall ha ett pragmatiskt mål, den skall bota oss från lidande och avlägsna psykisk förvirring. Kanske man kunde se buddhismen som ett förvetenskapligt stadium till vår vetenskapliga psykoterapi.

Om det nu inte är kunskap i vetenskaplig bemärkelse som skapas i pre-

vetenskapliga samhällen kvarstår ändå frågan hur de gör sin verklighet begriplig. Hur skapas mening i olika kulturer? Vad som är verkligt för en tibetansk lama behöver inte vara verkligt för en amerikansk affärsman. Verkligheten är en social konstruktion. Vi talar alltså om mening för de i kulturen inblandade och inte objektivitet i absolut mening. Ett perspektiv av det här slaget, som betonar mening, ligger närmare hermeneutikens kulturanalys än den Popperinfluerade rationalitetsanalys vi sett ovan.

Tankeformer

I antologin *Modes of thought* har Ruth Finnegan och Robin Horton samlat ett antal uppsatser kring temat tankeformer och kultur.²⁴ Boken, som är tillägnad socialantropologen Evanz Pritchard, innehåller analyser av vad ett vetenskapligt tänkande kan betyda till skillnad från andra tankeformer, »magiska», »primitiva», »pre-litterata» eller »förvetenskapliga». De erfarenheter författarna bygger på består av fältstudier gjorda i Afrika.

Temat för antologin är alltså det vetenskapliga tänkandets kännetecken. I sin introduktion gör Finnegan och Horton en lista på de karaktäristiska författarna (Barry Barnes, Steve Lukes, Ernest Gellner och Tambiah för att nämna några) tar upp. Det vetenskapliga tankeformen är rationell i motsats till det primitiva tänkandet som är irrationellt. Rationaliteten kan ligga i bruket av en vetenskaplig metod. Den vetenskapliga metoden i sin tur leder fram till sanna, säkra påståenden medan det magiska tänkandet leder till villfarelser och ologiskt tänkande. I det vetenskapliga tänkandet, finns det vidare, en öppenhet mot nya idéer medan det magiska, primitiva tänkandet kännetecknas av slutenhet och dogmatism. Beskrivningen liknar Karl Poppers ideal av vetenskapen som idealet för kritiskt och rationellt tänkande. Popper anför ofta dialogen som exempel. I en kritisk dialog är båda parterna ense om att de kan ha fel. De är öppna för att överge sin egen position om det finns rationella skäl därtill. Denna form av odogmatisk öppenhet finns i vetenskapen men inte i det primitiva tänkandet hävdas det här. Karl Popper, till skillnad från Thomas Kuhn, betonar ständigt

att forskaren måste vara fri i förhållande till traditionen. I den här antologin är det just bundenheten till traditionen som utmärker det pre-vetenskapliga tänkandet. I primitiva samhällen spelar traditionen en mycket viktig roll, något som hindrar utvecklingen av ny kunskap.

Vad som enligt Robin Horton skiljer det vetenskapliga tänkandet från vad han kallar det traditionella är medvetenheten om alternativ i det vetenskapliga tänkandet.²⁵

Forskaren söker medvetet efter alternativa teorier. Vetenskapliga teorier är öppna medan traditionella är slutna. Omedvetenheten om alternativ bäddar för ett totalt accepterande av den rådande teorin. Den upphöjs till en dogm och får en sakral karaktär. Därför uppfattas också angrepp mot teorin som ett hot och väcker ångest. I ett öppet tankesystem finns ingen sådan känsla av hot inför kritik mot teorierna.

Det är inte svårt att se varifrån Horton hämtat sin vetenskapsteoretiska inspiration. Karl Popper talar i *Conjectures and refutations* om den »kritiska» och den »dogmatiska» attityden. Utmärkande för den »kritiska», vetenskapliga attityden är en ständig bereddhets att utsätta sina egna teorier för kritik. Kännetecknandet för den »dogmatiska» attityden är önskan att till varje pris behålla och skydda sina teorier. Liksom Poppers bild av vetenskapen är också Hortons en idealbild. Det är så här rationell vetenskap borde vara. Andra författare i antologin *Modes of thought* är mer befryntade med Thomas Kuhns idéer. Det finns lika mycket i forskarsamhället en rädsla för kritik, speciellt kritik som riktar sig mot paradigmet. Forskare som lever i ett paradigm är ofta okunniga om eller starkt avvisande till andra paradigmen. Omedvetenheten om andra paradigmen i vetenskapen leder ibland till vad Magoroh Maruyama kallar för enögdhet. Vi kan se utslag av denna enögdhet i tvärvetenskapliga grupper.²⁶

De olika parterna förstår inte varandra och uppfattar detta som orsakat av språksvårigheter när det i själva verket handlar om helt olika sätt att resonera. Först när man upptäcker att svårigheterna ligger på paradigmnivå och erkänner att det finns mer än en form av rationalitet, logik, kunskap kan enögdheten förvandlas till en mångögdhet. Maruyama vill skapa en

speciell vetenskap, som han vill kalla paradigmatologi, för att studera sätt att resonera i olika kulturer och paradigmen.

De mekanismer som Horton menar skiljer vetenskapen från det traditionella tänkandet står alltså inte oemotsagt. Maruyamas uppsats innebär en kritik av möjligheten av att skapa en så enkel dikotomi som Horton gör. Går vi till forskningssociologiska och vetenskapshistoriska fallstudier kan vi finna många av de mekanismer som Horton vill se som typiska för det traditionella tänkandet också i forskarsamhället.

Horton erkänner att det är svårt att formulera entydiga kriterier för vad som utmärker den vetenskapliga rationaliteten, men att det tveklöst ändå är så att vetenskapen besitter en överlägsen förklaringsförmåga jämfört med andra kunskapsformers.

Det är frestande att skapa förenklade dikotomier mellan vetenskapen och andra typer av kunskapsbildning. Genom att skapa en idealbild av vetenskapen framstår den som den enda möjliga förebilden för rationalitet och objektivitet. Gör vi å andra sidan en idealbild av andra typer av kunskapsbildning innebär det att vi vänder all typ av vetenskap ryggen. Horton skriver några mycket tänkvärda rader om hur en djup besvikelse över den västerländska kulturen och dess vetenskap gjort att många riktat uppmärksamheten mot andra kulturer. Vi behöver väl bara nämna Fritiof Capra och hans *Fysikens tao* med dess jämförelser mellan öst och väst.²⁷ Ofta finns det i den vetenskapskritik som här förekommer en positivistisk syn på vetenskapen och en starkt romantisk syn på den andra kulturen. I vår västerländska vetenskap finns bara det onda. I den andra kulturen finns allt det goda vi en gång haft men förlorat under den positivistiska vetenskapens inflytande. En sådan snäv syn på vad vetenskap är och en förenklad syn på den andra kulturen.

Horton pekar på en viktig anledning till att vi gör den här typen av dikotomier mellan vår egen och andra kulturer. Antropologer har ofta missförstått andra kulturer därför att de har otillräcklig förståelse för det teoretiska tänkandet i den egna kulturen. Antropologer som inte reflekterat över begreppsbildning och den betydelse det teoretiska tänkandet har i vår veten-

VETENSKAP OCH KULTUR

skap utgår ofta från det som uppfattas som common sense i den egna kulturen och missförstår därför ofta innebörden i den andra kulturens symbolvärld. Vi kan nämligen också i andra kulturformer finna ett teoretiskt tänkande. I vår kultur använder vi oss av teoretiska begrepp för att skapa en ordning i mångfalden av erfarenheter. Föreställningen om gudar, demoner och magiska krafter har samma uppgift i andra kulturer.

En konsekvens av Hortons reflektioner är att varje undersökning av en annan kulturens kunskapssystem också blir ett synliggörande av våra egna tankeformer. Andra kulturer har utvecklat sina former av vetenskap och teknik. Istället för att skapa en hierarki där den ena kulturens tankeform är bättre eller sämre än den andra kan vi ställa frågor vilka faktorer i kulturen som format en speciell form av kunskapsbildning. Samma perspektiv kan naturligtvis också användas när vi vill förstå utvecklingen inom vetenskapsteorin från Wienerkretsen fram till våra dagar.

Noter

- 1 »As Dr Needham put it, even European painting and sculpture had become ›absolute‹ painting and sculpture, that ›which artists of all cultures must have been trying unsuccessfully to attain‹. European music was music, all other music, anthropology.» C.A. Alvares, *Homo faber: Technology and culture in India, China and the West 1500–1912*, sid 6.
- 2 se närmare L. Kolakowski, *Positivist philosophy*, Pelican 1972.
- 3 Gerard Radnitzky gör en grundläggande kritik av Wienerkretsens program i *Contemporary schools of metascience*, Lund 1968.
- 4 *The logic of scientific discovery*, New York 1959. Karl Popper berättar i sin självbiografi, *Unended quest*, Glasgow 1976, hur hans idéer växt fram.
- 5 Joseph Agassi, *Towards an historiography of science*, S-Gravenhage 1963, sid 1.
- 6 ibid, sid 5.
- 7 Karl Popper, *Conjectures and refutation*, London 1963, sid 49, 50.
- 8 Thomas S. Kuhn *The structure of scientific revolutions*, Chicago & London 1962.
- 9 För en diskussion om förhållandet mellan sociala och kognitiva faktorer förhållande till varandra se Thomas Brantes böcker, *Vetenskapens struktur och förändring*, Lund 1980 och *Vetenskapens sociala grunder*, Kristianstad 1984.
- 10 Imre Lakatos, »Falsification and the methodology of scientific research programmes», *Criticism and the growth of knowledge*, (ed) I. Lakatos & A. Musgrave, Oxford

VETENSKAP OCH KULTUR

1970, sid 93.

- 11 Se närmare »Forskningssociologi», Aant Elzinga och Andrew Jamison sid 142–190 i *Forskning om forskning*, (red) Jan Bärmark, Lund 1984.
- 12 Paul Feyerabend, *Ned med metodologin*, Sthlm 1977.
- 13 Om denna utveckling se M. Mulkay *Science and the sociology of knowledge* London 1979, sid 1–16 samt Thomas Brantes *Vetenskapens sociala grunder*.
- 14 För en överblick av området se *Forskning om forskning*, (red) Jan Bärmark, Lund 1984, där de olika områdena vetenskapsteori, vetenskapshistoria, forskningssociologi, forskningspsykologi och forskningspolitik presenteras.
- 15 Se Ina Spiegel Rösings inledande kapitel i antologin *Science, technology and society*, (ed) I. Spiegel Rösing & Price Solla, London 1977.
- 16 Håkan Törnebohm, *Studier av kunskapsutveckling*, Karlshamn 1983.
- 17 Marc De Mey, *The cognitive paradigm*, Reidel 1982.
- 18 Imre Lakatos hävdar att varje vetenskapshistoria förutsätter en normativ vetenskapsteori som ger kriterierna för »rationalitet», »kunskap» etc. Edmund Morczycki polemiserar mot detta och hävdar att kulturella föreställningar är de mest grundläggande. »I feel that that the nature of what the philosophers of science undertakes is incomprehensible unless seen in the perspective of the theory of culture», *Philosophy of science and sociology*, London 1983 sid 30.
- 19 Yehuda Elkana, »A programmatic attempt at an anthropology of knowledge», sid 1–76, *Sciences and cultures*, (ed) E. Mendelsohn & Y. Elkana Reidel 1981.
- 20 Bruno Latour & Steve Woolgar, *Laboratory life*, Beverly Hills & Ldn 1979.
- 21 Ian Mitroff *The subjective side of science* Elsevier 1974.
- 22 Karl-Olov Arnstberg, *Korallrevet*, Malmö 1983.
- 23 Rune E. Johansson *Buddhismens psykologi*, Lund 1982.
- 24 Robin Horton & Ruth Finnegan (ed) *Modes of thought*, London 1973.
- 25 Denna tes utarbetas närmare av Robert Horton i uppsatsen »African thought and western science», *Rationality*, (ed) B.R. Wilson, Oxford 1970. sid 131–171.
- 26 Magoroh Maruyama, Paradigmatology and its application to cross-disciplinary, cross-professional, and cross-cultural communication, *Cybernetica* vol XVII nr 3 och 4 1974, sid 136–156 och 237–281.
- 27 Fritiof Capra *Fysikens tao*, Göteborg 1975.

Litteratur

- Agassi, J., *Towards an historiography of science*, History and theory Beiheft 2, Mouton & Co 1963.
- Agassi, J., *Science in flux*, Reidel 1975.
- Alvares, C.A., *Homo faber: Technology and culture in India, China and the West*

VETENSKAP OCH KULTUR

- 1500–1972. Bombay, Madras 1979.
- Arnstberg, K-O., (red) *Korallrevet*, Malmö 1983.
- Brante, T., *Vetenskapens struktur och förändring*, Lund 1980.
- Brante, T., *Vetenskapens sociala grunder*, Kristianstad 1984.
- Bärmark, J., Buddhismens psykologi och västerländsk psykoterapi, *Vår lös-sen*, nr 6/7 1980, sid 426–436.
- Bärmark, J., *Om vetenskap, pseudovetenskap och motvetenskap*, rapport nr 134, 1982, inst. för vetenskapsteori i Göteborg.
- Bärmark, J., *Kultur, medvetande, paradigm*, rapport nr 142, 1984, inst. för ve-tenskapsteori i Göteborg.
- Bärmark, J., Att befria sig från schablontänkandets fångenskap. Några ve-tenskapsteoreriska reflektioner över ett tema i tre böcker, *Sociologisk forskning*, nr 2 1984 sid 77-87.
- Bärmark, J., (red) *Forskning om forskning*, Lund 1984.
- Capra, F., *Fysikens tao*, Göteborg 1975.
- Elkana, Y., A programmatic attempt at an anthropology of knowledge, *Sci-ences and cultures*, (ed) E. Mendelsohn & Elkana, Reidel 1981.
- Elzinga, A., Jamison, A., Forskningssociologi, *Forskning om forskning*, (red) J. Bärmark, Lund 1984, sid 142–190.
- Feyerabend, P., *Ned med metodologin*, Sthlm 1977.
- Finnegan, R., Horton, R., Introduction, sid 1–62 i Finnegan & Horton (red) *Modes of thought*, London 1973.
- Horton, R., Levy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution, *ibid* sid 249–305.
- Horton, R., African thought and western science, *Rationality*, (ed) B.R. Wilson, Oxford 1970, sid 131–171.
- Johansson, R., *Buddhismens psykologi*, Lund 1982.
- Kolakowski, L., *Positivist philosophy*, Pelican 1972.
- Kuhn, T., *The structure of scientific revolutions*, Chicago & London 1962.
- Lakatos, I., Falsification and the methodology of scientific research pro-grammes, *Criticism and the growth of knowledge*, (ed) I. Lakatos & A. Mus-grave, Oxford 1970, sid 91–195.

VETENSKAP OCH KULTUR

- Latour, B., Woolgar, S., *Laboratory life*, Beverly Hills & Ldn 1979.
- Marc, De Mey, *The cognitive paradigm*, Reidel 1982.
- Maruyama, M., Paradigmatology and its application to cross-disciplinary, cross-professional and cross-cultural communication, *Cybernetica*, vol XVII nr 3 och 4 1974. sid 136–156 och 237–281.
- Mitroff, I., *The subjective side of science*, Elsevier 1974.
- Mokrzycki, E., *Philosophy of science and sociology*, London 1983.
- Popper, K., *The logic of scientific discovery*, New York 1959.
- Popper, K., *Conjectures and refutations*, London 1963.
- Popper, K., *Unended quest*, Glasgow 1976.
- Radnitzky, G., *Contemporary schools of metascience*, Lund 1968.
- Spiegel-Rösing, I., Price, Solla (ed) *Science, technology, and society*, London 1977.
- Törnebohm, H., *Studier av kunskapsutveckling*, Karlshamn 1983.

Kärlek och förälskelse

Mats Furberg

Att *bli* kär är en himlastormande upplevelse; och hur det först känns att *vara* kär är något man inte glömmer. Efter månader grånar dock känslan. Man kan inte längre med gott samvete säga att man är kär som i förälskel-sens dagar. Men man tvekar inte om att man *har* den andra kär: hon är ens (stora) kärlek.

Den som blir eller är kär är förälskad, men den som har kär älskar. Äm-net för denna uppsats är hur kärlek förhåller sig till förälskelse.

Är inte att bli kär, att vara kär och att ha kär tre stadier i kärlekens liv, unge-fär som knoppning, lövsprickning och full grönska är stadier i trädets? Tjocka berättelser om en ung mans väg till ena pigo kallas ju inte förälskel-seromaner utan kärleksromaner; och det ordvalet avslöjar väl att kärlek är en sorts vaneförälskelse, till vardags vägdammig och halvvissen och därför inget för kiosklitteratur men fräsch och doftande efter åska och slagregn?

Den som undrar så menar att kärleken till Eva kan analyseras som en lång-varig disposition att vara förälskad i Eva. Grovt uttryckt röjs den böjelsen i att den älskande under perioden ifråga vid icke alltför vidriga omständig-heter har en serie uppblossande förälskelser i Eva.

Detta analysförslag duger uppenbart inte ifall man kan älska Eva utan att någonsin vara förälskad i henne. Och det är väl möjligt? Personligen har jag svårt att tro att t.ex. barn som älskar sina föräldrar eller föräldrar som

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

älskar sina barn måste vara benägna att bli eller vara förälskade i dem; och det finns personer av båda könen som jag inte (vad jag kan upptäcka) är det minsta grand förälskad i men likafullt otvivelaktigt älskar. Det kan tänkas att ›älska‹ och ›vara förälskad i‹ (med synonymer) här har använts flertydigt, så att det t.ex. endast är i brist på ord som ett oerotiskt och ett erotiskt fenomen båda kallas ›kärlek‹. Men om sånt inte visas, verkar vi här ha ett gott argument för åsikten att förälskelse och kärlek är *begreppsligt* oberoende av varandra. Kanske förfäktar Francesco Alberoni ett sådant oberoende i sin uppmärksammade *Förälskelse och kärlek* (Göteborg 1982, italienska förstaupplagan 1979). Som sociolog är han dock tämligen lite sysselsatt med begreppsanalys och som forskare mer road av förälskelens problem än av kärlekens. Mina preferenser är de omvända.

Kärlek och kanske ännu mer förälskelse har många drag som biokemister, etologer, sociologer, beteendeforskare och andra empiriker har åtskilligt att säga om. Jag kan inte konkurrera. Men på filosofens typiska sätt kan jag erinra om iakttagelser som vi har blivit hemmablinda för och därför missat i grubblet över förälskelens och kärlekens natur.

I fortsättningen vill jag koppla några grepp från fenomenologin, en tanke-tradition grundad av den tyske filosofen Edmund Husserl (1859–1938). Den traditionens största svaghet anses vara att den i hög grad faller tillbaka på introspektion; belackarna betvivlar, begripligt nog, att självakttagelser har stor allmängiltighet. Mitt första avsnitt ägnas därför åt allas vårt *språk* om kärlek och förälskelse. Observationer därifrån får visa att fenomenologiska iakttagelser av kärlek och förälskelse stämmer rätt bra med en allmänmänsklig erfarenhet.

Sektion 2 presenterar några huvuddrag i fenomenologin. Med deras hjälp pekar de närmast följande sektionerna ut skillnader mellan förälskelse och kärlek både i inriktning (sekt. 3) och i objekt (sekt. 4). Sektion 5 fördjupar den fenomenologiska analysen av kärleksbegreppet och träder in på du-filosofins område.

Avsnitt 6 hävdar att ett par tänkbara invändningar snarast bekräftar min analys. Den kanske populäraste synen är att kärlek syftar till en gränsöver-

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

skridande, total förening där parterna sammansmälter. Den kärlekssynen vilar enligt min uppfattning på en begreppsförvirring, en upprepad oscillation mellan förälskelsens begrepp och kärlekens. Sektion 7 följer upp den kritiken med några reflexioner kring erotik i kärlek och i förälskelse.

1.

Du kan inte bli eller vara förälskad utan någon eller något att bli eller vara förälskad i. Ej heller kan du älska utan någon eller något att älska. »Bli (vara) förälskad i» och »älska» är vad skolgrammatikorna kallar transitiva verbfraser; de kräver ett grammatiskt objekt.

Nutida svenskt språkbruk sätter hart när ingen gräns för vad du kan älska: Gud, Eva, GAIS, matematik, fiske, golf, bad och tuggummi. Förälskelseverben tycks mer återhållsamma. Man kan inte, verkar det, vara förälskad i matematik, fiske, golf, bad och tuggummi; och det är något halvt hädiskt i talet om att vara förälskad i Gud.

Många av oss ordmakare grinar surt då ett grammatiskt objekt för »älska» tas ur kategorier fjärran från dem varur man hämtar möjliga grammatiska objekt till förälskelseverben. Förfarandet förefaller oss slapt. Ty, skulle vi säga, bara personer och personliga varelser kan verkligen älskas till skillnad från att vara gillade, omtyckta e.d. Dessutom är det inte tuggummit som tonåringen gillar — det är att tugga det, blåsa ballonger av det, kladda med det osv. Det reella språkliga objektet är inte ett nomen (dvs ett ord för en person eller ett ting) utan en »nominaliserad verbfras». Inte är det badet, golfen eller fisket du »älskar»; det du »älskar» är att bada, att golfa, att fiska. Du har ingen kärleksrelation till en företeelse kallad matematik, men du gillar att fördjupa dig i matematiska problem. GAIS är inte föremål för din ömma låga; däremot är du beredd att offra mycket för att se laget spela e.d.

Kontrastera mot att älska Gud och Eva! Kanske yttrar sig den kärleken i att du ofta har dem i tankarna, sjunger deras pris osv; men sådana göranden är i så fall följderna av din kärlek. De är inte beståndsdelar i den så som bubbelblåsandet är en beståndsdel i din tuggummikärlek. Kärlekens och för-

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

älskelsens grammatiska objekt är ett nomen och inte en nominaliserad verbfras. Det är liten mening i sådana fraser som ›bli kär i tuggummi›, ›vara förälskad i golf› och ›vara kär i matematik›.

I återstoden av denna sektion låter jag både förälskelse- och kärleksverben till grammatiskt objekt ta ett nomen av typen ›Eva› eller ett ersättande pronomen.

Du kan vara förälskad i Eva en enda förvårskväll men inte älska henne en enda förvårskväll. Att en blå koltrastafton kan råka vara den enda stund du älskade *med* henne ändrar inget därvidlag: även om samlaget präglades av den djupaste innerlighet är några timmar för kort tid för kärlek. Detta är en begreppslig anmärkning. Kärlek är till skillnad från förälskelse definitions-mässigt långvarig i en tid som är klockans och almanackans, inte upplevelsens.

Kärlekens början och slut är dock obestämdare än förälskelsens. Svaret är frågan ›När förälskade du dig i Eva?› är ofta så klart som ›Kvällen den 4 februari på en isig landsväg utanför Önnestad›, medan du på frågan ›När började du älska henne?› muttrar ›Å, det växte fram så långsamt; men jag förmodar jag kan säga jag blev säker på saken under sommarens lopp›. Det är nästan onödigt att kvalificera förälskelseverben med adverb som ›häftigt› och ›intensivt› och nästan självupphävande att kvalificera dem med adverb som ›långsamt› och ›omärkligt›. Omvändningen gäller för kärleksverben. Man drabbas av förälskelse men inte av kärlek; kärlek men inte förälskelse smyger sig på. Man upptäcker att man sen något år tillbaka har älskat Eva, men att man sedan något år tillbaka är förälskad i Eva är knappast något som undgår en.

Anmärkningarna i sista stycket är kanske inte sannskyldigt språkliga. Ty den som uppriktigt och oskuldsfullt säger att han vet vilken dag hans kärlek föddes (likt Dante i *Vita nuova*) eller att månader gick innan han upptäckte att han hela tiden hade varit störtkär i Eva — avslöjar han nödvändigtvis att han inte kan svenska? Ett tveklöst svar är omöjligt; gränsen flyter mellan begreppsliga och empiriska sanningar (eller mellan hur vi har utformat vårt språk och hur vi med det språk vi har utformat kan sannings-

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

enligast beskriva vår värld). Att vederbörande inte har kläm på vad kärlek och förälskelse är eller vad orden för företeelserna ifråga betyder är dock i mina öron lika rimligt som att kärlek (och inte blott en förälskelse som så småningom för över i kärlek) drabbar en vid ett visst klockslag en viss dag osv.

Svaret är här av mindre vikt än vår tveksamhet. Ty tveksamheten röjer att så som vi hittills har känt fenomenen har förälskelse typiskt vissa egenskaper men kärlek typiskt vissa andra. I detta stycke finns enighet, en intersubjektivitet att utnyttja i det följande.

2.

Man kan, säger fenomenologer, aldrig vara medveten utan att vara medveten om något. Medvetandet är i denna bemärkelse *riktat*. Vad det är riktat på växlar: ibland tänker jag på Eva och ibland på lyrik; ibland lyssnar jag på koltrasten och ibland, mer förstrött, på statsrådet Sten Andersson. Riktadhet är alltid en riktadhet på något,¹ men det ges inget som all medvetenhet är en riktadhet på.

Om Adam kysser Eva, måste både Adam och Eva finnas. Men om Adam tänker på eller dyrkar eller älskar eller är förälskad i Eva behöver inte *hon* finnas fastän *han* måste göra det. Ty man kan ju tänka på, dyrka, älska och vara förälskad i fantasifoster eller inte längre existerande varelser. Fastän medvetandet är ett medvetande om något, följer inte existensen av detta något. Drinkaren ser skära elefanter där det inte finns snabelsvängare av någon kulör; att jacket är urdraget hindrar mig inte från att höra tydliga telefonsignaler; att en och annan biskop råkar tro på Gud är ett klent bevis på Hans existens.

Här kan dock skillnader skönjas. Drinkaren behöver inte tro på existensen av de skära elefanter han ser, och Adam kan vara övertygad om att den han älskar är död. Hur är det i detta stycke med förälskelse? Min eld och låga för Britta blåses inte ut av hennes sista suck; men hur länge består de tillsammans med vissheten om hennes död? En förklaring kan vara att för-

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

älskelse begreppsligt är kort. Men det räcker inte. Kan jag efter hennes jordfästning *bli* förälskad i henne så som jag kan *komma att* älska henne? Det är som om initial förälskelse alltid förutsätter att föremålet för den ömma lågan existerar.

Fenomenologer kallar det man tänker på, ser, hör, dyrkar eller på annat sätt är medveten om för ett intentionalt objekt. Facktermen (som kommer från latinet och betyder »objekt som medvetandet är riktat på») markerar att det s.k. objektet har märkliga egenskaper: fastän man är riktad på det behöver det inte finnas (dvs det är blott som om det finnes), det kan ha egenskaper som inte kan tillkomma yttervärldsföremål (jag ser schackbrädet med ett obestämt antal rutor, men ett verkligt schackbräde har 64 rutor); och det behöver inte ens vara objektartat (att älska tugggummi är ju inte att ha ett eller annat förhållande till godsaker utan att gilla olika aktiviteter med det).

3.

Både då du är förälskad i Eva och då du är kär i henne är du riktad på henne. Men är det samma typ av riktadhet?

Den förälskade är inte bara i vaket tillstånd utan långt inne i drömmarna så gott som permanent *varse* sin riktadhet och dess objekt. Så är det inte med den älskande. Då du har Eva kär är du riktad på henne, men hennes bild uppfyller inte normalt ditt medvetande och du sysslar inte oavblåst med henne i dina tankar. Visst är du medveten om henne och om hur mycket hon betyder för dig; men endast av och till är du medveten om denna din medvetenhet. Kanske delvis till följd härav har din kärlek vanligen tämligen lite av förälskelsens medvetenhet om att *du* är jublande eller förkrossat inriktad på henne. De stunder du tänker på din kärlek har du snarare ömma eller förbittrade tankar om Eva än lyckönskande eller ömma tankar om dig själv. Här är dock passionerad kärlek den stora anomalin, en sorts abnormt långvarig förälskelse.

Notera hur detta stycke fenomenologi turnerar och samtidigt förklarar

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

åtskilliga av de iakttagelser i sektion 1 som där sades vara »kanske inte sannskyldigt språkliga»! Lägg också märke till hur det smyger fram ett tvivel på att kärlek är en känsla i förnimmelsebetydelsen. Denna betydelse kan exemplifieras av värk, förälskelse och sällhet och delvis karakteriseras av påståendet att den som har känslan vet om den: känslan ifråga gör sig titt och tätt påmind. Med kärlek är det däremot snarare dess förlust än dess existens som pockar på uppmärksamhet.

Dock gör kärlek sig stundom påmind. Har den då förälskelsens *typ* av riktadhet? Varje bestämt svar måste bli överdrivet; men jag tror att den överdrift jag nu ska göra lyfter fram en igenkännlig tendens.

Förälskelse tycks mig så starkt driftspräglad att något som i övrigt liknar den men saknar ens sublimerad kättja är tvivelaktig förälskelse. Dock är brunsten inte enarådande. Hankatten som krumbuktat kring honan är inte förälskad i henne. Ty förälskelse, sådan vi känner den, är genomdragen av sådana tankar och drömmar som språklösa varelser är oförmögna till. Särskilt viktig är drömmen om värme, närhet, gemenskap, om samvaro som inte är blott samlagets.

Förälskelse är pga denna tanke- och drömpräglighet att betrakta som ett kulturellt fenomen, möjligt endast hos varelser med språk och vissa slags sociala behov. Är du kär i Eva och inte bara kåt på henne vill du inte *obetingat* in i henne. Att hon samtycker och själv vill är dig viktigare än att samlaget blir av.

Typiska för förälskelse är tre förbundna drag. Det första är att fastän dess dröms tankar inte får vara uteslutande kättjefulla kretsar de kring (fö-reträdesvis sexuell) driftstillfredsställelse. Därför torde det vara snudd på hädelse att förälska sig i Gud eller Kristus eller den heliga Ande och åtminstone psykiskt stört att förälska sig i någon vars existens man inte tror på. Det andra är att tillfredsställelsen ifråga främst är den förälskades. Den tredje är att denne inte frågar sig om hans behov av närhet, gemenskap m.m. är värda att mätta, givet den andras samtycke: värdeproblemet slår honom inte.

Här bryter kärleken ny mark. Ty vill du inte tämligen ofta vad du tänker

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

dig är Evas väl är du kanske ifrån dig och besatt av henne, men din passion är inte kärlek — ett anstötligt påstående som sektion 6 ska försvara. Kärlekens frågor är till stor del värdefrågor, och i deras mitt står frågan om vad som är bäst för henne. Den älskande Adam är inte längre den naturlige Adam. Han märker att hennes väl kan stäckas av att han, också med hennes gillande, nu eller överhuvud stillar sitt begär hos henne; och detta kommer honom vid och väcker hans önskan att ändra sig.

Aristoteles inför ett begrepp *bexis* som han bestämmer som en människas strävan att genom ideligen upprepade beslut och åtföljande handlingar omdana sig själv. Han menar alltså att vi, inom gränser, inte är dömda att förbli dem vi är. Kan du inte ändra din drift kan du dock bjuda motstånd mot din lust att alltid mätta den; och med den träningen är du en annan människa än utan den.

För Evas skull kan Adam försöka uppfostra sig och ta mer hänsyn till hennes väl, även på hans egen bekostnad. Utan denna *bexis* älskar han henne inte.² Vilket inte är odrägligt ädelt. Ty tanken är blott att om Adam inte har eller åtminstone intalar sig att han har Evas väl för ögonen, dvs om han inte de gånger han grunnar över sitt förhållande till henne strötänker på hur han ska göra vad som (tutar han i sig) är bra för henne — ja, då kan han inte sägas älska henne. Förälskelse saknar däremot den dimension som krävs för ens ett förljuget »för hennes skull — inte för min».

Verkar inte kärlekens riktadhet därmed vara av annan typ än förälskelsens?

4.

Det finns dessutom fog för misstanken att kärleken är riktad på ett annat intentionalt objekt än förälskelsens.

Du, Adam, påstår att du är kär i Eva. Att du är förälskad är obestridligt, men är det i Eva? Är det inte snarare i hennes gång, hennes skratt, hennes ögonspel, hennes sätt? Är du m.a.o. inte inriktad på hennes egenskaper?

Det går givetvis inte att hävda att du är förälskad i bara hennes långbent-

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

het eller bara hennes höftsvaj. Förälskelsen gäller ett knippe egenskaper. Dessa kan inte alla vara sensuella/sexuella/estetiska; någonting av typen värme och umgängsamhet måste ju också ingå. Och ordet »knippe» leder vilse, ty egenskaperna är inte ett hoprafs. De bildar en enhet; den inbördes relationen dem emellan är väsentlig. Men är inte denna organiska egenskapsuppsättning just vad du har till intentionalt objekt?

Nej. Din förälskelses förmål är Eva och inte de för dig utmärkande Evaegenskaperna.

Men du är kanske inriktad på henne *såsom bärare av de egenskaperna*? Det du dag och natt betas av hos henne är kanske soligheten, värmen osv så att hon är ditt hjärtas dam *såsom den personifierade soligheten*? Ibland är ju en människa oviktigare än hennes egenskaper. Endast som ett förkropppsligande av dem kommer hon in: dem är det vi falkar efter, inte henne. Ser din förälskelse så ut är det ju i en rimlig mening inte Eva du är kär i. Envar med samma egenskaper i samma inbördes relationer skulle duga lika bra. *Eva är utbyttbar.*

Alberoni har understrukit att du inte är förälskad i mer än en kvinna i taget. Han menar att du inte heller kan så vara, eftersom förälskelse är uppslukadhet av den Enda, den Enastående. Avser han blott en empirisk generalisering kan han ha rätt: förälskelser är så intensiva och mänsklig energi så snabbt förbränd att det kan vara omöjligt i praktiken ägna sig åt mer än en varelse åt gången. Men om egenskapstanken är riktig, så är en samtidig förälskelse i flera kvinnor begreppsligt möjlig och under vissa förhållanden *nödvändig*. Dess nödvändighet skulle synas om vi levde i en värld där det ofta inträffade att människor var kroppsliga och andliga genomslagskopior av varandra. I en sådan värld skulle s.a.s. härvaron fälla utslaget för dig, inte vilken individen framför dig är — vilket stämmer bra med att i förälskelse vill du ha din drift stillad, här och nu.

Om förälskelsens intentionala objekt är bärerskan-av-vissa-egenskaper kan påpekandet av att intentionala objekt ofta är suddiga och vaga användas till att förklara den påfallande lätthet med vilken förälskelsens föremål växlar: igår var du upp över öronen kär i Lilit men idag är det Evas tur. Det

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

är inte så svårt att förstå om de två damerna förkroppsligar samma vaga egenskapsuppsättning. Ty de är då utbytbara mot varann, men den ena kan ha en del egenskaper klarare framtonade och en del mer dämpade än den andra har. Därigenom har helheten förändrats på ett sätt som påverkar dina preferenser.

Denna skiss av förälskelsens intentionala objekt är grov och schematisk men kan ge relief åt mitt påstående att om du älskar Eva och inte blott är förälskad i henne, så är du *inte* riktad på henne-såsom-bärare-av-vissa-egenskaper. Ett sciencefictionbetonat tankeexperiment kan göra klart vad jag är ute efter.³

Någonstans i världsrymden kretsar himlakroppen Copia. Den är i alla avseenden en exakt tvilling till vår jord, befolkad av varelser som till utseende, karaktär och in i finaste minnen är på pricken våra dubbelgångare. Ditt flygande tefat landar på Copia, och i samma sekund landar givetvis din copiatiska dubbelgångares flygande tefat på Tellus. Du träffar Evas dubbelgångerska samtidigt som han träffar Eva. Du är medveten om att det inte är Eva som nu far dig om halsen, och han är medveten om att det inte är hans copiatiska älskade som nu kramar om honom. (Eva och hennes avbild behöver däremot inte känna till att något lurt är på gång.)

Sådan är scenen. Jag frågar: Spelar det för dig, du älskande varelse, någon roll att hon som nu strålar mot dig inte är Eva?

Det finns de som förvånat svarar: »Nej, hur så? Eva och dubbelgångerskan är ju precis likadana!»

Jag genmäler: »Så absurt! Tänk dig i Adams kläder! Skulle det då för dig vara likgiltigt om du var på Tellus eller på Copia? Eller om det är dubbelgångaren eller dig som Eva, denna temperamentsfulla varelse, strax kommer att bita? Visserligen kommer dubbelgångerskan i samma stund att sätta tänderna i dig, men det är dock skillnad på att få kärleksbett av en vilt främmande människa och av Eva, och likaledes skillnad på om det är du eller en okänd varelse från Copia som råkar ut för bettet! Du är inte mannen från Copia och han är inte du. Eva är inte dubbelgångerskan och dubbelgångerskan inte Eva. De bröst du skymtar i urringningen är inte Evas, och

de ögon som nu vilar på Evas bröst är inte dina. Är det likgiltigt för kärleken?»

Exemplet pekar på unicitetens vikt. I bokstavlig bemärkelse behöver det unika inte vara makalöst. Eva och hennes kopia är varandras *exakta* likar. Ändå är de två och inte en; och vad är dig viktigare än att den ena är Eva och den andra inte?

Utan försök att analysera unicitet hävdar jag att kärleken till Eva är något som inte till intentionalt objekt har bärerskan-av-egenskaper. Ty kärleken är riktad på en enda av dessa möjliga bärerskor, nämligen Eva. Vore det möjligt att meningsfullt säga så, ja, då ingår unicitet i kärlekens intentionala objekt.⁴

Detta betyder inte en motsvarighet till Alberonis tes men nu på kärlekens område: det betyder inte att man bara kan älska en enda. Vad det betyder är att vemhelst det än är du älskar, så älskar du henne inte för att hon har vissa egenskaper utan för att hon är just hon.

5.

Det jag har sagt om kärlekens intentionala objekt⁵ kan också turneras så:

Då du, Adam, ser eller tänker på din älskade kan du inte i ditt hjärta säga »Jag är så begejstrad i dig för att du har de här och de här egenskaperna»: det vore inte kärlek. Vad du måste säga är »Jag älskar *dig*». Detta är förenligt med att du fortsätter »Kanske skulle jag inte ha älskat dig ifall du hade saknat de egenskaperna; det är möjligt att de är kausalfaktorer som tänder och ger bränsle åt min låga för dig; sånt vet jag inte. Men ett vet jag: det är just dig jag älskar.»

Kärlekens typiska formulering är »Dig älskar jag», inte »Henne älskar jag» och än mindre »Adam älskar Eva». Den bästa karakteristiken av kärlekens intentionala objekt tycks vara i andrapersonstermer.

De pronomina som grammatiker benämner personliga är inte alla personliga. Säger jag om statsrådet Sten Andersson »Det var uppklätt» eller om byråassistenten Stina Andersson »Den var effektiv», hänför jag vederbö-

rande till tingens eller sakernas kategori, alltså till en kategori som typiskt inte är skapad för personer.

Ett sannskyldigt personligt pronomen är ›jag›. Det ordet åsyftar alltid⁶ den varelse som just använder det — *den* varelsen och inte dess dubbelgångare. Det används alltid för att så åsyfta. Dess brukare, åsyftad i denna sin användning, röjer precis i den användningen medvetande och språkförmåga och tillräcklig reflexionskraft att skilja ut sig från och relatera sig till sin omgivning. Vad mer kan väl fordras av en person såsom persern?

Då den frågan inte uppfattas som retorisk, har den svar som ›att vederbörande kan handla och i den bemärkelsen vara agent›, ›att han/hon kan styra sig›, ›att han/hon är förmögen ta och ha ansvar›. Men kan inte samtliga tilläggskaraktistiker sägas passa in på vår brukare? Under ansvar (inte juridiskt och inte heller moraliskt men dock ansvar) utför han/hon en normreglerad handling. Därifrån till den mogne personen är det kanske lika långt som från grodd till ax, men ansatsen är omisskännlig: ›jag› är också i agent-, val- och ansvarsavseenden ett *personligt* pronomen.

Den som säger eller tänker ›jag› *beskriver* inte sig själv. Han *åsyftar* sig, åsyftar en från den fysiska och mentala omgivningen avskild, unik varelse. På likartat sätt är ›du›, ›han› osv åsyftande, dock från en position bestämd av vad ›jag› åsyftar. Man vet inte vad dessa övriga pronomen i en konkret situation hänvisar till såvitt man inte vet var användaren befinner sig och t.ex. kan följa hans blick eller utpekande gest. I denna mening är ›jag› de s.k. personliga pronominas anförare.

Inget av pronomina *beskriver* alltså. Men deras åsyftanden sker inom kategoriamar. Att använda grammatiskt neutrum om statsrådet och grammatiskt reale om byråassistenten är att sjasa bort dem ur kretsen av personer. ›Du› däremot åsyftar inom personkategorin. Det är inte omtalets utan tilltalets och samtalets stora pronomen, riktat till en varelse som tänks medveten, självmedveten och svarsförmögen och i de avseendena talarens like. En närmare bestämning kan ske i tre punkter.

(a) Ofta tänker jag mig som en märkvärdigt förträfflig person, omtänksam-

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

mare och klyftigare än andra. Ofta tänker jag mig som en märkvärdigt usel person, tråkigare och grinigare än andra. Sällan tänker jag mig som mediocker och slätstruken. Märkvärdig är vad jag är, *värd* att i såväl ont som gott läggas *märke* till. Den som ignorerar mig kränker mig. Ty om det så är i kraft av min monstrositet framstår jag som en som har rätt att fordra respekt för mina egenheter. Du är i detta avseende min skugga — inte så att jag nödvändigtvis tillerkänner dig motsvarande respekt men väl så att jag inser att du upplever dig värd den.

Liksom franskans ›tu‹ var ›du‹ tidigare dels ett markerat förtrohetsord, dels i andra sociala omständigheter ett markerat nedlåtenhetsord. För att börja med nedlåtenheten: man kunde dua den underställde så som man duar hunden. Den skillnaden bestod dock att duandet av hunden gör en rörelse åt att befordra den till person. En potentiell språkbrukare är den visserligen inte, men den tänks fatta ett rudiment av språket så att den lyssnar och lyder, inte blott lystrar och har en betingad reflex. Att dua betjänt eller gårdskarll eller gatflicka var däremot inte att på detta sätt resa upp dem. Tvärtom gjorde de därigenom underkunniga om att de, fastän medvetna och språkkunniga och självmedvetna, inte räknades för mer än hunden. Förtrohetsduandet är i gengäld ett erkännande av att man inser att den andre upplever sig värd samma respekt som man pockar på för egen del. Ja, i *det fulla tilltalets ›du‹* är det att faktiskt tillerkänna den andra den respekten.

(b) Att *det fulla tilltalets ›du‹* sker till dem som betraktas som andra jag får inte fattas som att de ses som kopior av en själv. Det betyder inte heller att de betraktas som »ett andra jag», alltså som sådana man själv skulle ha blivit om inte om hade varit. Nej, att de är andra jag innebär att erkänna deras rätt att betraktas som jämbördingar. I utseende, lynne, karaktär osv är de olika en själv; likafullt står man för att de är värda samma respekt som man själv. Man upphöjer dem till varelser att inte blott tala *till* utan att tala med, ha samvaro *med*.

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

(c) Tänker man sig samvaro, tänker man sig ömsesidighet. Man vill att de andra tillerkänner en samma rätt till respekt och till jämbördighet som man tillerkänner dem. Tror man att denna ömsesidighet råder är de varelser att t.ex. fråga till råds, bekänna inför och samtala med i den betydelse vari samtal är mer än kallprat. En vi-gemenskap har bildats med utrymme för tilltro och tolerans och god vilja. Vi är inte längre så rädda om oss själva och för varandra, vi törs öppna oss i ett utbyte som tillför båda parter nya synpunkter, nya sätt att se problem, nya känslor inför gamla problem osv.

Tilltalets ›du‹ glider på detta sätt över i medtalets ›du‹ och i medtalets ›vi‹, i en dialektiskt skapande samvaros ›du‹ och ›vi‹. Pronominet gör dock långtifrån alltid denna löpning. Anta att Adam vid besöket på Copia är obekymrad av att dubbelgångerskan inte är Eva! För honom räcker att hon har de egenskaperna han gillar också hos Eva. Sannolikt skulle han inte uppskatta att betraktas på motsvarande sätt, som innehavare-av-egenskaper-exemplifierade-av-*hans*-dubbelgångare: han vill bemötas i sin individualitet och kräver respekt för den. Men då kränker hans ›du‹ förtrolighetens tillägg till (a) och likaså (b). Därmed blir det svårt att rädda ömsesidigheten i (c).

Här är inte avsikten att förfäktas en tes om alla bruk av andrapersonspronominet eller att falla Martin Buber i ämbetet. Vad jag vill lyfta fram är endast att *kärlekens* ›du‹ är (a) ett erkännande av den andra som en självreflekterande varelse värd minst samma uppmärksamhet som talaren själv, (b) ett erkännande av henne som unik varelse värd denna respekt samt (c) ett erkännande av talarens önskan att hon tillerkänner honom samma märkvärdighet och samma unicitet.

Låt singularformerna av andra personens pronomen brukas på detta trefalt erkännande sätt! Kan vi då inte med gott samvete säga att kärlekens intentionala objekt alltid är ett sådant du, tänkt som del av ett vi?

6.

Törs vi tillägga att förälskelsens intentionala objekt inte är ett ›du‹ av den nyss beskrivna arten?

Gör vi det, tycks vi ha språket emot oss. Ty då Adam för första gången rodnande mumlar i Evas öra ›Jag älskar dig‹, gör han vad vi till vardags benämner en kärleksförklaring. Och visst är han kär. Men han har inte t.ex. haft tid för all den *bexis* med att hålla hennes bästa för ögonen som tarvas om han *bar* henne kär. Vi borde alltså här tala om en förälskelsedeklaration. Det gör vi nu inte. Visar detta att jag har analyserat fel — att det som har sagts om skillnad i riktadhet och intentionala objekt är idel filosofiska påhitt? Eller talar vi månne alla till vardags bort i tok?

Det senare förslaget är i Lewis Carrolls anda. Att vi inte alla alltid brukar ett ord fel är »analytiskt».⁷

Men inte heller det förra förslaget är okontroversiellt. Är Eva ung och oerfaren är det nog inte så verksamt att sanningsenligt bedyra ›Jag är förälskad i dig‹. Att mannen har förgapat sig i henne smickrar henne kanske. Men hennes oskuld är inte så stor att hon inte har hört att förälskelser drar över medan kärlek består; och varg och lammkött ...

Nej, ›Jag älskar dig‹ är ett säkrare utspel än ›Jag är förälskad i dig‹ just därför att ›älska‹ och ›vara förälskad i‹ skiljer sig åt i just de stycken jag har dragit fram. Det förra verbets förekomst i det klassiska tillkännagivandet av erotiskt intresse talar alltså inte nödvändigtvis mot min analys.

Värre kan vara att min idé strider mot vad jag kallar passionsteorin om kärlek. En passionsteoretiker skulle hävda att min kärleksbeskrivning gäller tillgivenhet såta vänner emellan. Där finns t.ex. ömsesidig respekt med dess erkännande av gränser. Går du över dessa kränker du mig. Men kärlek, »sann» kärlek mellan t.ex. man och kvinna, utmärks (menar han) tvärtom av respektlöshet, av medvetna gränsskränkningar, av hopp om ömsesidigt uppgående som inte lämnar kvar ett jag och ett du. »Sann» kärlek är *unio mystica*.

Lärans lockelse förnims i kärlekslyrik från alla tider, religiös såväl som

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

profan, populistisk såväl som elitistisk. Den tycks artikulera en av våra arketypiska drömmar, försimplad av kiosklitteratur och Hollywoods drömfabriker. Hur många av oss har inte i ungdomen halvt om halvt trott att om Adam verkligen älskar Lilit *kan* han inte förälska sig i Eva? Eller trott att kärlek till den ena *måste* utesluta kärlek till den andra? Verkligheten har förbryllat oss. Det tycks ju som om Adam kan älska Lilit samtidigt som han är förälskad i Eva, ja, som om han kan älska dem båda. Vad värre är: vi har känt igen oss i honom. Men kan han (och vi) i så fall verkligen älska?

Nej, inte om kärlek är vad passionsteoretikerna drömmer ihop. En av dessa teoretiker, den desillusionerade Jean-Paul Sartre, riktar mot hela drömmen kritiken att envar av oss är evigt självmedveten och därför endast i ond tro kan intala sig ett självförglömmande uppgående i en annan. Premissen övertygar knappast; men det verkar empiriskt sant att utanför fiktionernas värld är långvarig *unio mystica* okänd på vårt klot. Om kärlek är *unio mystica* (vilket nog är en tanke i *L'être et le néant*) följer, alltså ändå Sartres konklusion att kärlek är ett omöjligt företag.

Kanske delvis förledd av förälskelsens »Jag älskar dig» fattar passionsteoretikern kärlek som permanent förälskelse. Denna är häftig och ostyrig men har för honom kärlekens inriktning på ett du som förutsätter ett jag. Han tillägger att i passionskärleken går detta du och detta jag upp i ett vi. Det empiriska belägget för detta uppgående torde vara hämtat från förälskelsens uppslukadhet.

Mina invändningar upprepar vad jag redan har sagt: I förälskelse sådan vi känner den är Adam mer riktad på Evas egenskaper än på henne, och han är inte alls riktad på henne som ett du (i den betydelse som sektion 5 slutade vid). I förälskelse är han mer en driftsvarelse än en reflekterande person och hon är mer en källa till tillfredsställelse än en annan reflekterande person med egenvärde. I förälskelse finns en hopsmältning i en *unio erotica*, men denna är ingen *unio mystica* av det slag passionsteoretikern skulle godkänna.

Det duger m.a.o. inte att förblanda den nykäres »du» med kärlekens och inte heller att förblanda hans propagandistiskt/besvärjande »älska» med det

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

s.a.s. normala verbet. I det senare ingår ju bl.a. att den älskande har en långvarig vilja att för den andras väls skull omforma sig och ta hänsyn. Den viljan förutsätter förstås en (förskjutbar) gräns mellan ett jag och ett du. Respekt för den gränsen även i kränkningar av den är, hävdar jag, väsentlig i det fenomen vi kallar kärlek. För passionsteorin är kärlek tvärtom något som definitionsmässigt saknar sådan gräns. Men då är teorins objekt inget erfarenhetsfenomen utan en skvader, en artefakt som inte bildar en organisk enhet.

7.

Passionsteorins kärlek kan inte finnas, det har Sartre rätt i. Men vanlig kärlek finns. I motsats till förälskelse är den inte huvudsakligen en känsla utan snarare ett emotionellt halvslumrande förhållningssätt som emellertid då och då livas av känslor. I motsats till vänskapens är den ett förhållningssätt överskyggt av den älskade: antingen du är varse det eller inte går en del av din dag i hennes tecken, och hur hon mår och befinner sig gör direkt nedslag i din sinnesstämning och arbetsförmåga. Det är därför i praktiken svårt att dela din kärlek på många som ställer krav på dig, men svårigheterna är inte begreppsliga.

Kärlek har inte förälskelse som begreppslig förutsättning. Långt ifrån all kärlek omspannar åtrå. Men den mänskligt kanske viktigaste formen av kärlek gör det. Den är erotiskt aktiv. Förälskelse är ofta dess *genetiska* förutsättning. Tänk dock på historiens många resonemangspartier där parterna kanske inte ens hade sett varandra före trolovningen! Somliga av dem tycks likafullt ha utvecklats till kärlek. *Måste* man och hustru i så fall dessförinnan ha genomgått ett förälskelsens skede?

Erotiskt aktiv kärlek har den sexuella åtrån gemensam med förälskelse. Sådan jag känner den har den börjat med förälskelse och dess rus och besittarbegär. Därifrån har den arbetat sig mot vad jag tendentiöst kallar ett förmänskligande. Detta består bl.a i att erkänna och respektera integritetsgränser och därigenom bereda plats för en förtrolighetens du-hållning i en

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

förtrolighetens vi-ram. Integritetsuppfattningar varierar från tid till tid och från samhälle till samhälle och förändras ju mer man funderar över dem. Redan därför är denna kärlek i högre grad än förälskelse ett kulturellt fenomen, en frukt av mänsklig odling.

Den älskande arbetar med förmänskligandet av relationen men i åtråns hägn. Han strävar inte efter att på den förälskades sätt uppsluka den älskade eller själv uppslukas av henne. Tvärtom fruktar han det. Ty sådan kannibalism är kärlekens undergång.

Och kannibalism hotar alltid kärleken. Den värdefulla vill man behålla, beskydda, behärska eller omvänt behållas, beskyddas eller behärskas av. Efter uppslukandet återstår dock inte två jag och följaktligen inte heller något du eller något vi. Det är en död som lockar mer än förskräcker; och den som förskräcks ryggjar ofta alltför långt. Den erotiskt aktiva kärlekens väsen är närvaro och samvaro. Den kräver inte samboende men väl kontinuitet. Den dör eller dödar om inte en symbios kan upprättas.

Den erotiskt aktiva kärleken är kärlek och söker därför inte sitt i förälskelsens omfattning. Men som erotiskt aktiv genomsilas den av en åtrå som vill ha utlopp och tillfredsställelse utan hänsyn till den åtråddas bästa. Hur förena de två dragen?

Ofta samverkar kärleken och åtrån. Adam och Eva tänder på varann och vet om varandras reaktioner och känner till att de i lämpliga omständigheter inte bara godvilligt finner sig i utan dessutom blir förtjusta över den andras gränsöverträdelser; de vet att det som annars kunde vara grovt kränkande ibland snarast bekräftar att de två hör samman.

Men ibland går åtrån sin egen väg. Det är lätt att tro sig veta att den andra »egentligen» vill vad man själv vill men konstrar. Man slutar slå vakt om varandras gränser.⁸ Kärlekens *bexis* faller i glömska, och dess du förtärs. Förvånade finner Adam och Eva att de inte längre har det nöje i varann som till bakgrund hade respekten för varann som personer. Men uppträder de hädanefter jämt med vänskapens lätta distans är porten tillbaka in i lustgården stängd för dem. Blodet svalkas alltför mycket då det som angår den ene inte längre *självfallet* angår den andra.

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

Erotisk kärlek måste åtrå och förstå stilla åtrån utan att på förälskelsens sätt förtära eller förtäras. Den måste klara balansgången mellan begär och absolut respekt och mellan parasitism och det slags symbios där man utan gemenskap lever sida vid sida till ömsesidig nytta. Som alla andra svåra konster kräver den anlag, tålmod och daglig träning. Mästarna kan förväntas bli få. Deras konster kan inte analyseras i någon Kinsey- eller Hite-rapport, ej heller i den rena förnimmelsens termer, i termer av »påverkan av köttet». Ty det väsentliga ligger i intentionaliteten och dess odling.

Noter

- 1 Om det påståendet är detsamma som att ett medvetande alltid är ett medvetande om något har det angripits av John R. Searle i hans bok *Intentionality* (Cambridge 1983), ss. 1–3. Har Jan Andersson och jag rätt i en bok under arbete är Searles angrepp förhastat.
- 2 Detta är dock inte Aristoteles' åsikt. Han menar att ett egoistiskt drag ingår i all kärlek, så att också i ömsesidig kärlek envar älskar »det som är gott för honom själv» (*Nikomachiska etiken* 1157 B33). Jag är medveten om dubbeltydigheten i grekiskans *philia*, men se här »The Individual as an Object of Love» i Gregory Vlastos *Platonic Studies* (Princeton 1973) med dess polemik mot Anders Nygrens *Eros och Agape*.
- 3 Det som följer är en vidareföring av min uppsats »Friendship» i H. Malmgren (utg.) *Filosofiskt herbarium* (Göteborg 1974), skriven långt innan jag hade hört talas om Hilary Putnams Twin-Earth.
- 4 Att Aristoteles inte ser detta är för mig det stora misstaget i hans diskussion av vänskap/kärlek i *Nikomachiska etiken*.
- 5 »Objekt» används här på ungefär samma sätt som »akusativobjekt» eller »dativobjekt». Vadhelst eller vemhelst ett medvetande är inriktat på är dess intentionala objekt; och kärlekens intentionala objekt är, som sekt 5 visar, sannerligen inte uppfattat som ett objekt i betydelsen »kolli, själlöst ting»!
- 6 För att styrka detta »alltid» skulle behövas en lång diskussion av G.E.M. Anscombes omtumlande »The First Person» (1975), omtryckt i Anscombes *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford 1981). Se även de fem första uppsatserna i C. Diamond och J. Teichman (utg.): *Intention and Intentionality* (Brighton, Sussex, 1979).
- 7 Vilket inte är att säga att åsikter som bryter mot Common Sense måste vara felaktiga. Att vi alla kan tro fel och att vi alla kan tala fel är två olika teser.

KÄRLEK OCH FÖRÄLSKELSE

- 8 Vilken roll spelar t.ex. viljan till och behovet av trohet? Låt gå att den kanske är uppknuten till den korkade föreställningen att om den andre är unik och man själv unik så bör man hålla också de intima relationerna unika! (Glidningen inom denna tanke mellan två betydelser av »unik» är nog karakteristisk.) Men kan man för den skull rycka på axlarna åt att den andra känner sig kränkt eller skulle känna sig kränkt om hon fick veta? Eller ska man vänsterprassla och förtiga en del av sitt liv för att inte såra? Eller är trohet det enda anständiga, eftersom du-relationen bl.a. består i att ta hänsyn till den älskades svaghet och »oförnuft»?

Från Platon till Freud

Bertil Mårtensson

1.

Det är en vanlig föreställning att psykologin och psykiatrien gjorde sina första stora upptäckter i slutet av förra seklet. I Wien tillkom djuppsykologin genom strikt kliniskt arbete: den tredelade modellen av psyket, libido-teorin, teorin om hur drömmar avslöjar undanträngda drifter, att även rationella personer bär på kuvade incestuösa önskningar och tanken om sublimeringen. Att sociala influenser och uppväxtmiljö har betydelse för personlighetens utveckling ses som en ännu senare tillkommen amerikansk tanke.

I det allmänna medvetandet tillskrivs Freud rollen som Upptäckaren. Det finns flera bidragande faktorer: insatsen av Freuds devota lärjungar, filosofins ointresse för psykologiska förhållanden under nittonhundratalet och vår egen tids historielöshet. Vår tid framstod som den moderna tiden, som genom ett antal pionjärinsatser frigjort sig från gamla tiders metafysiska föreställningar och därmed på ett radikalt sätt brutit med det förflutna. Och en så god uppfattning fick förstås inte dementeras av fakta.

Ett studium av Stracheys devota förord till standardutgåvan på engelska av Freuds verk är avslöjande. De ger en oacceptabelt naiv syn på Freuds originalitet.

Strachey ger oss bilden av att det var Freud som först demonstrerade ex-

FRÅN PLATON TILL FREUD

istensen av det undermedvetna med hypnos. Han går till och med så långt att han säger att det inte existerade en systematisk metod att undersöka det undermedvetna före Freud.

Han antog den strategi som ingen tidigare hört talas om (the unheard-of plan) att helt enkelt be den person vars psyke han studerade att säga det första bästa som föll honom in.¹

I själva verket finns en fri-associativ procedur skämtsamt beskriven redan i Aristofanes satir *Molnen*, och det är Sokrates som rekommenderar den för att lösa problem.

Den idéhistoriska bakgrunden under 1800-talet, med samtida utforskare av det undermedvetna (som Pierre Janet) och alla de tidigare upptäckarna, skildras emellertid med överväldigande detaljrikedom av Ellenberger, som också ger en intressant bild av Freuds utveckling och idéer.² Hans studie kompletteras av Sulloway, som bl.a. visar på Darwins och de samtida sexualforskarnas betydelse för Freuds utveckling.³ Man har alltsedan Freuds samtid observerat idémässiga likheter till filosofer som Schopenhauer och Nietzsche. Freud såg sig ibland nödgad att värja sig mot sådana påpekanden om tänkbara influenser.⁴

Det bristande historiska perspektivet inom psykoanalysen kritiserades tidigt. Redan 1909 framhöll Friedländer på en medicinsk kongress i Budapest: *Psykoanalytiker ignorerar vad som utträttats före dem, eller av andra, och framhåller sig själva som innovatörer. Det är som om före Freud ingen hysterisk patient någonsin blivit botad och ingen psykoterapi någonsin praktiserats.*⁵

En psykoanalytiskt influerad kommentator hävdar att historisk bakgrundsinformation är irrelevant eftersom utvecklingen skett i abrupta språng.⁶

Ett studium av psykologins och psykiatrins historia stöder emellertid inte en tanke om en serie abrupta steg. Snarare visar det på en anmärkningsvärd kontinuitet i utvecklingen, och en stor envishet vid fasthållandet av vissa grundteman. Dessa är emellertid inte oföränderliga, utan snarare att se som analogier till musikaliska teman, och utvecklande enligt mönst-

FRÅN PLATON TILL FREUD

ret tema med variationer.⁷

2.

Diskussionen om kunskapens växt har länge dominerats av naturvetenskaperna. Man kan ställa lika intressanta frågor om hur vi ser på oss själva. *Har vi haft någon kunskapsväxt alls inom detta område, och hur ser den ut?*

En central motsättning i vår tids psykiatri gäller frågan om vi har att göra med s.k. psykologiska problem, vilka borde behandlas med psykologiska metoder, eller om vi har att göra med kroppsliga rubbningar, som bör behandlas medicinskt.

Här uppstår en fundamental skillnad mellan två sätt att se på psykiska sjukdomsbeteenden. Man kan ganska snabbt visa att inget av dem är speciellt nytt.

(a) I ena fallet är de symptom på funktionsstörningar i hjärnan och nervsystemet. De kan studeras kliniskt, men att tolka deras innebörd är poänglöst. Botandet strävar att komma åt funktionsstörningen eller om det är omöjligt, att eliminera eller lindra symptomen. Attityden är kausal.

(b) I andra fallet är de symboliska handlingar, som avslöjar de till det undermedvetna undanträngda tankar och upplevelser, som är det den sjuke egentligen lider av. Att tolka den sjukes uttalanden, drömbeskrivningar, associationer, m.m. blir centralt. Attityden är teleologisk.

I en del primitiva kulturer bör de psykiskt sjukas skenbart osammanhängande tal tolkas som manifestationen av en gudomlig vilja. Det är en *kod*, som oraklet i Delfi, som är en mer sofistikerad variant på samma tema. (Man kan jämföra med Platons syn på vansinnet som gudomlig inspiration i *Faidros*.)

I psykoanalytiskt inspirerade tankebyggnader, skall de psykiskt sjukas tal och drömmar och teckningar också avkodas, men de avslöjar inte hemligheter om Gud, utan om de sjukas egna dolda känslor.

Den yttre andliga och teleologiska dimensionen i tillvaron hos tidigare kulturer har fått sin sekulariserade efterföljare i en inre andlig och teleolo-

FRÅN PLATON TILL FREUD

gisk dimension hos den moderna människan. Men ändå bevaras många grundlikheter. I båda fallen styrs vårt handlande i mycket av den okända dimensionen utan att vi kan påverka det, och i båda fallen ger oss drömmar en möjlighet att få kontakt med den.

Att försöka tolka de sjukas utsagor och beteende är på ett än mer fundamentalt sätt kopplat till tidigare tankesätt. Det är så vi normalt reagerar på medmänniskor. Vi ser teleologiskt på dem, snarare än kausalt, liksom vi ser teleologiskt på oss själva. Förklaringar av handlingar hänvisar till mål, syften och meningar. Därmed kommer en teleologisk syn att *verka* mer human eller intuitiv i mångas ögon. Den är förknippad med elementära sociala vanor.

De medicinska modellerna verkar oklart kopplade till någon form av materialism, medan den psykologiskt intresserade tenderar att tala om själ eller medvetande som en autonom entitet.

En analys av de moderna teoriernas ontologiska förutsättningar skulle bli mycket komplicerad. Jag refererar här snarare till allmänna tanketendenser, som kan skönjas i språkbruket. Även där det saknas en precis ontologi, finns det ofta klara preferenser för ett språkbruk som favoriserar en själsinriktad syn, eller en neuromedicinsk. Det är rimligt att tänka sig att dessa återspeglar världsbilden hos den som talar.

3.

Iden om själen som en okroppslig entitet är inte en modern uppfinning. Drömmar förklaras ofta hos primitiva folk med att själen lämnar kroppen och far ut till främmande länder.⁸ En medvetslös person kan förklaras med att själen inte hittat tillbaka. Det blir schamanens uppgift att hjälpa den. Själen ses ofta som osynlig eller skugglik, med en förmåga att frigöra sig från kroppen och även överleva döden. Vi har olika förversioner av vår »moderna» dualism.

Den neuromedicinska grundsynen är inte heller ny. Även om egyptierna som så många andra generellt förlade själen till hjärtregionen, observe-

FRÅN PLATON TILL FREUD

rade författaren till den kirurgiska Edwin Smith-papyrusen att hjärnskador ledde till paralyse. Den egyptiska medicinens betydelse för den grekiska har ofta framhållits.

Långt senare lanserades i Grekland mer uttalat vad som även idag är den kroppsinriktade psykologins och psykiatrins grundtema i skriften »Om den heliga sjukdomen (epilepsi)»:

Vi måste ha klart för oss, att våra angenäma och glada intryck, vårt skratt, vårt skämt ej komma från något annat ställe än detta (hjärnan), liksom å andra sidan våra sorger och obehag, vårt missmod och vår klagan. (— — —) På detta samma organ beror det också, att vi förlora förståndet och falla i yrsel, att fruktan och skräck omgiva oss dag eller natt, att drömbilder, störande förvillelser och omotiverade bekymmer ansätta oss ...⁹

Här påstås alltså att hjärnan är det tänkande och kännande organet och att psykiska sjukdomar är hjärnsjukdomar. Man ser att författaren inräknar alla möjliga psykiska problem. Ansättande drömbilder, störande förvillelser och omotiverade bekymmer är mer allmänpsykiatriska än specifikt epileptiska element. Antiken räknade hela tiden epilepsin som nära besläktad med melankolin.

De kosmologiska faktorerna värme, kyla, fukt, torrhet spelade en central roll i grekisk medicin, liksom teorin om de fyra kroppsvätskorna. Dessa teman och några till utgjorde den grundrepertoar ur vilket antikens medicinska och psykiatriska tänkande byggdes upp. I *Faidon* får Sokrates t.ex. uppmaningen av sin fångvaktare att inte tala så mycket, eftersom det kommer att göra honom het och motverka giftets avkylande egenskaper. Fast han ignorerar det.¹⁰

Intressant är också den första teorin om »hysteri», kvinnliga kvävningssymptom, som kan leda till självmord. Det beror på att livmodern ändrar läge, när den torkar, vandrar uppåt och trycker på levern.¹¹

Rekommendationen till hysteriska änkor och jungfrur är ett snart giftermål för att få livmodern fuktad. Härmed var ett annat tema etablerat: det som länkade hysteri och nervösa problem till frustrering av sexuella behov.

FRÅN PLATON TILL FREUD

Den dyker upp ca 600 år senare hos Galenos, när denne tar pulsen på en melankolisk kvinna, finner att den ökar när man nämner namnet Pylades och därmed kan dra slutsatsen att hon lider av en icke erkänd kärlek till nämnde man. De hysteriska kvävningsanfallen berodde enligt Galenos på uteblivna orgasmer.¹² Och Freud?

Freud bekänner en gång klart att han fick idén om sexualitetens betydelse vid hysteri från flera olika håll tidigt, ansåg den absurd, glömde bort den och sedan trodde att han kommit på den själv. Han tycks dock vara omedveten om att det rör sig om ett synnerligen väl etablerat och under 2000 år ält och transformerat tema.¹³

Ur en allmänmänsklig synvinkel och för att ge oss perspektiv på oss själva är det dock än mer intressant att författarna till de hippokratiska texterna kunde ge fullt igenkännbara beskrivningar av psykotiska, depressiva och allmänt ångestpräglade tillstånd.¹⁴

En vanlig modern schablonföreställning är att psykiska problem beror på det moderna samhällets stress, eller på kapitalismen, osv.

Men även ca 400 f Kr i en materiellt annorlunda kultur utan kärnkraft och i en pastoral miljö med helt andra livsrytmer, greps människor av omotiverad skräck, plågades av drömbilder, blev offer för förvillelser. De hade hallucinationer. De hade impotensproblemen. De greps av medelåldersmelankoli. De var patologiskt dystra eller oregerligt aktiva. Idag skulle de kallats ångestneurotiker och schizofrena och de med omotiverade bekymmer för depressiva. Men de hippokratiska skrifternas läkare delar inte in sjukdomar i fysiska och psykiska. Alla sjukdomar sågs som kroppsliga.

Själén var inget entydigt begrepp i antiken. Å ena sidan fungerade själen som livsprincip, å den andra som förnuft.¹⁵ Det som är odödligt och okroppsligt hos Platon, är förnuftet. Men det finns även en kroppssjäl, som innehåller elementära drifter. Själen som förnuft är odelad, men en levande människa är ett sammansatt tredelat komplex.

Detta skildras metaforiskt i *Faidros*:

Själen kan liknas vid den enade kraften av ett bevingat ekipage och dess körsven. (...) Människornas körsven kör sina hästar i par — men den ena

FRÅN PLATON TILL FREUD

hästen är ädel och god och av ädel härkomst, den andre är raka motsatsen. Hos oss blir det därför en vansklig och besvärlig sak att köra vagnen.¹⁶

När nu körsvennen får syn på den älskade gestalten, värmes hela hans själ av synen och han fylles av eggande längtan. Den lydiga hästen, som alltjämt tyglas av skamkänsla, håller sig tillbaka från att springa löst på den älskade. Den andra däremot frågar ej längre efter varken piska eller pik, utan störtar hejdlöst fram.¹⁷

Den svarta hästen representerar de erotiska drifterna vilka är omedelbara impulser till handling utan tanke på moral och med njutningen som mål. Jfr med detet hos Freud, som följer lustprincipen. Den vita hästen som präglas av skamkänslor, erinrar mer om Freuds överjag, även om den inte är exakt detsamma. Körsvennen, förnuftet, hos Freud jaget, har den svåra uppgiften att balansera körspannet.

Det är inte ointressant att Upanishaderna har ett parti, där själen likställs med en körsven och två hästar:

Vet att jaget är ryttaren och kroppen vagnen, att förnuftet är körsvennen och sinnet tyglarna. De vise säger att sinnena är hästarna. Vägarna på vilka de springer är begärens irrgångar. (...) När en människa saknar urskillning och hennes inre är obehärskat, blir sinnena svårtyglade som en körsvens bångstyriga hästar. Men när hon äger urskillningsförmåga och hennes inre är behärskat, lyder hennes sinnen med lätthet tyglarna liksom en körsvens vältränade hästar.¹⁸

Här finns inte den polarisering mellan de två hästarna som hos Platon. Dock finns gemensamma teman. Att personligheten kan liknas vid en körsven och ett hästspann, och att det främst är begären eller drifterna som försvårar samordningen.

Freud använder en besläktad metafor:

Man kunde jämföra jagets förhållande till detet med ryttarens till hästen. Hästen levererar energin för förflyttningen, ryttaren har privilegiet att bestämma målet, att leda det starka djurets rörelser. (...).

Ett ordspråk varnar för att samtidigt tjäna två herrar. Det arma jaget har

FRÅN PLATON TILL FREUD

det värre än så, det tjänar tre stränga herrar, strävar efter att bringa deras anspråk och krav i samklang med varandra. (...) De tre tyrannerna heter yttervärlden, över jaget och detet.¹⁹

Den grundläggande mänskliga situation som beskrivs i alla bilderna är av livet som ett styrproblem, där drifternas impulser ger den drivande energin. Hos Freud kompliceras mekanismerna, men grundproblemet för jaget kvarstår. Hur många har inte upplevt stridiga viljor i sitt inre, eller försökt koordinera motstridiga impulser?

En tid som saknar ett utvecklat psykologiskt språk, kommer att söka uttrycka sin intuition med metaforer. Att Indien och Kina och Medelhavsvärlden hade kulturutbyten är bekant, och vem vet hur gammal en sådan här liknelse egentligen är? Den *kan* ha bevarats som ett ordspråksliknande uttryck i årtusenden.

Att Schopenhauer med sina problem med den sexuellt inriktade Viljan fann en styrka i Vedaskrifterna, och att det finns beröringspunkter mellan honom och Freud, som ofta påtalats, blir mot denna allmänmänskliga bakgrund inte ett konstigt sammanträffande.

Samma tredelade modell används av Platon i *Staten* (främst fjärde boken), men utan hästmetaforik. Det visar konsekvensen i Platons idéer på denna punkt. I stället härleds direkt existensen av en klass av drifter primärt inriktade på behovstillfredsställelse, dvs. hunger, törst och andra begär. Man kan jämföra med Freuds generalisering av libidon till att från sexualdrift bli en livsdrift i allmänhet.

Ett i detta sammanhang intressant avsnitt handlar om hur begären visar sig under sömnen, och är antagligen den första bevarade analysen av den urspårade politikerns själsliv.

Jag menar dem/begären/ som väckas till liv under sömnen, när den övriga delen av själen — den förnuftiga, den milda, den styrande delen — sover. Då störtar den djuriska och vilda delen upp, uppfylld av mat och dryck, skakar undan sömnen och rusar på för att tillfredsställa sina böjelser. I ett sådant tillstånd tillåter den sig att göra vad som helst, det vet du nog, och betraktar sig som fri och lös från all skam och all besinning. Den drar sig ej

FRÅN PLATON TILL FREUD

för att i sin fantasi idka brottsligt umgänge med sin moder ... (— — —) Nu har vi emellertid låtit locka oss att avvika allt för mycket från ämnet. Men vad vi vilja göra klart för oss är således detta, att ett häftigt, vilt och lagstridigt slag av begär innebor hos varje människa — även hos dem, som förefalla att vara helt måttfulla. Det visar sig tydligt under sömnen.²⁰

Det finns enligt Platon en irrationell dimension, som är driftsstyrd hos varje människa. Den kan kuvas under dagen av det medvetna förnuftet, men om natten präglar den drömlivet. Vi har därmed implicit temat om bortträngning av dessa impulser ur det medvetna jaget, och en uppfattning att det bortträngda strävar att vinna sin tillfredsställelse om än bara i fantasin.

Platon anser denna seger över drifterna nödvändig, som den puritan han i grunden är. Det ger ett skäl att se negativt på konsten i *Staten*. Genom identifikation släpper förnuftets spärrar, och känslorna väller fram. Konsten vinner sin effekt genom att vädja till det irrationella, drifterna.²¹

5.

I *Timaios* utvecklas en annan syn på vansinnet än den nämnda inspirations-teorin i *Faidros*. Han skiljer bland själssjukdomarna på sinnesrubbing och okunnighet. Sinnesrubbing uppkommer hos den som bär på en »rik och överflödande massa av säd» (sperma).

Det är kroppens skuld, att hans själ är sjuk och vansinnig, och dock betraktas han ej som sjuk, utan som om han med vett och vilja vore dålig.²²

Platons teori om psykisk sjukdom är alltså här att den beror på en uppdämd mängd sexualitet. Där Platon talar om en uppdämd vätskemängd använder Freud ett mer abstrakt kvantitetsbegrepp, det inom 1800-talet vanliga begreppet psykisk energi, alstrat genom en analogi med elektriciteten (jfr tidiga idéer om animal magnetism). Men den beror också på slem och galla, som alstrar svårmod och tungsinnighet, övermod och feghet, glömska och olärlighet. Om vi till detta dåliga kroppsliga tillstånd lägger ytterligare dåliga samhällsinrättningar, fortsätter Platon, kan vi förstå att människor blir onda mot sin innersta vilja.

FRÅN PLATON TILL FREUD

Det finns en tendens att se de psykiskt sjuka som moraliskt defekta personer, vilka vill vara dåliga. Men det är inte så menar Platon. Man kan inte fördöma den som har ett kroppsligt fel. Det som är kroppsligt orsakat, det kan man inte ha moraliskt ansvar för. Platon avvisar således ca 400 år före Kr. en precisering av vad som kallats ansvarsmodellen, och lanserades som en stor nyhet för några år sedan. Häri ingår ett energiskt och lättsinnigt avvisande av varje idé om ett biologiskt-neurologiskt substrat.²³ Freuds tidiga toxikologiska hypotes om att onani alstrar gifter i kroppen diskuteras i nämnda arbete av Sulloway. Även om han kom ifrån detta, förnekade han inte heller senare existensen eller värdet av medicinsk hjärnforskning.

Platon är således en rik källa till en artikulerad tidig spekulativ psykologi och psykiatri, som lanserar begrepp och grundteman som kom att bli en del av vårt västerländska kulturarv i lika hög grad som Bibeln.

Platons själsmodell var ett psykologiskt allmängods på artonhundratalet. Fichte kunde inleda sina *Tal till tyska nationen*, med att säga att kärleken är den universella drivkraften. Att det finns en sublimeringsteori i *Symposium* påpekades av den klassiska engelske översättaren Jowett. Det är omvittnat att Freud var mycket beläst och såg litteraturen som en primär inspirationskälla, att han läste latin och grekiska i skolan, att han en kort tid studerade filosofi. Dessutom levde han i Wien, kulturcentrum och smältdegel. Att han skulle kunnat undgått att exponeras för någon form av det platonska inflytandet vore otroligt.

Men det hände mycket på vägen från Platon till Freud, som bara kan antydhas här. Mina egna studier har visat mig att jag skrapat på ytlagret av ett isberg.²⁴

Aristoteles hade som den vardagsnära filosof han var en annan syn på drifterna än Platon. Att stänga dem inne kunde inte vara nyttigt. Viss musik och även skådespel fungerar som utlopp, menar han både i *Politiken* och i sin *Poetik*. När vi upplever dem äger det rum en *katharsis*, en rening, som en medicinsk purgering. Vi blir kvitt uppdämda känslor, och känner oss efteråt friare och bättre till mods. Man var i antiken således helt inne på tankelinjen att känslorna kan vålla psykiska problem, och att sådana problem

FRÅN PLATON TILL FREUD

kan angripas genom att man bedriver känsloterapi. Men känslorna såg man som kroppsliga vätskor, inte som tillstånd hos en icke-materiell själ.

Vi är ännu närmare en senare tids skarpa boskillnad mellan kropp och själ hos den romerske politikern Cicero, som också var en av antikens flitigaste filosofiska skribenter. I *Samtal i Tusculum* låter han det tydligt framgå att själsliga fenomen inte är kroppsliga och vice versa. Materialister som epikuréerna är anatema.

Cicero pläderar för den idag inte ovanliga tanken, att själens sjukdomar alla är störningar i förnuftet. Han framför en ganska enkel teori om fyra huvudtyper av vanföreställningar.

Den som lider, anser enligt Cicero, att han eller hon bör lida. Man kan alltså upphöra att lida, bara man kan bringas till insikt om att man inte behöver det. Av allt detta följer att psykiska sjukdomar botas genom övertalning. Det gäller att hitta den falska föreställningen och sedan övertyga den sjuke om att den är falsk. Det är modellen för en terapeutisk aktivitet som ännu lever i psykiatrisk praxis under modernare namn. Man kan t.ex. kalla det för kognitiv terapi och tro att det uppfanns av någon amerikansk psykiater på sextioalet. Det terapeutiska området präglas som framhållits av den amerikanske psykiatrihistorikern Altschule av att gamla idéer upplivas under nya namn²⁵, vilket medför att gamla grundteman kan få en skenbar originalitet.

Cicero betonade också starkt den moraliska aspekt, som Platon velat vederlägga i *Timaios*. Att den sjuke är en omoralisk individ, som är sjuk för att han vill vara sjuk fast han skulle kunna sluta när som helst, är antikens motsvarighet till vad som senare blev hypokondri (när termen för magsjuka fick ny betydelse) och inbillningssjuka, en syn som präglat synen på de mentalsjuka i olika tider starkt. Antipsykiatern Thomas Szasz har t.ex. blivit världsberömd bl.a. på att åter lansera denna gamla tanke.

Antik terapi präglades av en blandning av stilla vanvett (sett med våra ögon) och god psykologisk blick. Den som haft ett mentalt sammanbrott bör enligt en av tidens största auktoriteter, Soranus och hans elev Caelius Aurelianus, successivt återges förtroende genom att få hålla tal i små

FRÅN PLATON TILL FREUD

grupper, varvid hans prestationer applåderas. Dramaterapi förespråkas. Man bör i sympatiska samtal försöka hitta anknätningspunkter i den sju-kes tidigare yrkesverksamhet. Vi har därmed ett rehabiliteringsprogram som syftar till en återuppbyggnad av den friska personligheten.

Det var psykoterapi av denna humana typ, som blev det nya alternativet till den fängelseliknande vistelse som varit de mentalsjukas lott fram till 1800-talet. Att de mentalsjuka till vårt århundrade inkluderade syfilitiker, pellagrafall och andra idag diagnosticerade kroppssjukdomar bör nämnas. Det belyser »ansvarsmodellens» generella rimlighet.

Augustinus *Självbekännelser* är ett annat spännande dokument, med sin syn på barnet som ursprungligen driftsmässigt och syndigt, med sin betoning av modern och sin skildring av hela livet som en terapeutisk session som kulminerar i omvändelsens kris och katharsis. Kampen mot sexualdriften är ett avgörande tema.

Men psykologiska idéer är inte begränsade till några få stora namn, eller enstaka föregångare. Detta angick människor. Ett spektrum av skildringar och teoretiserande analyser från vardagliga till mer extra problemsituationer finns överallt. Den klassiska dramatiken handlar väsentligen om människors sjäsliv, deras ångest, deras samvetsnöd, deras irrationella impulser. Platon tänkte lika litet som Freud i ett vakuum. Jämförelsen mellan Wien och Athen är nog inte ointressant ur inspirationssynvinkel.

Livslögnetemat, t.ex. hur gammalt är det? Det är klokt att inte svara. Vi finner det hos Ibsen och Nietzsche. Det finns hos Schopenhauer och i metafysisk form hos Hegel. I en mycket vardagsrealistisk form finns det i Don Quichote, som alla egentligen vet, där en lantjunker blir riddare i fantasin för att han så gärna vill vara det, med uppenbara väderkvarnskonsekvenser för hans perception och omgivningen, som också delvis dras in i ett vansinnigt spel.

Här finns också temat att man inte ska läsa för mycket för det kan slå sig på förståndet, något jag själv som bokslukande barn mötte som en moraliserande, varnande attityd hos äldre människor som garanterat aldrig läst Don Quichote.

FRÅN PLATON TILL FREUD

Vi har skönlitteraturen från Shakespeare till Zola, filosofer som Montaigne, Pascal och Diderot.

Idéerna växer fram genom många individers samverkan. Man övertar dem på ett säkert komplicerat sätt som implicita eller explicita föreställningar, attityder och begreppsliga modeller genom uppfostran och senare utbildning. Den här typen av mindre artikulerade idéer, som jag kallar grundteman, kan sedan utvecklas och kombineras.

Syftet med denna presentation har varit att detronisera Freud, inte av illvilja mot honom utan av välvilja mot alla föregångare, på vars axlar han stod, som Wienare, som människa. Hur Freud sedan utvecklade detta tanke-material, och hur andra utvecklat det efter honom, är en annan fråga.

Snarare än att se Freud som en revolutionär, som lanserade något absolut nytt, bör man se Freud som en senkommen syntetiker, som gav nya variationer på gamla teman, och förvisso smälte samman dem till en komplex lärobyggnad.

Man erhåller en mycket intressantare bild av det mänskliga tänkandets utveckling och en större personlig berikning, om man är beredd att se på hela raden av föregångare och även ta del av deras misstag och deras tänkande.

Noter

Denna uppsats är baserad på ett föredrag som hölls på Katedralskolan i Lund 20 mars 1984. Jag tackar Tryggve Emond för intressanta synpunkter, och Erik Ryding även för att han lärt mig mer om Diderot.

- 1 Se J. Strachey »Sigmund Freud, a Sketch of his Life and Ideas» s XIII, i S. Freud: *On the History of the Psycho-Analytic Movement*, W.W, Norton & Co. N.Y. 1967.
- 2 H. Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, N.Y. 1970.
- 3 Frank J. Sulloway: *Freud, Biologist of the Mind, Beyond the Psychoanalytic Legend*, Burnett Books, London 1979.
- 4 Se kap 1 i Freudverket i not (1). Kända studier är litteraturhistorikern G. Brandell: *Freud och hans tid*, Aldus 1970 (1961), och kap 1-2 i psykologen H. Sjöbäck: *Psykoanalysen som livslögnsteori*, Cavefors, Lund 1967.
- 5 Se referat i Ellenberger a.a. s 803.

FRÅN PLATON TILL FREUD

- 6 Förorordet till J.A.C. Brown: *Freud and the Post-Freudians*, Penguin Books 1976.
- 7 Det använda temabegreppet presenteras i B. Mårtensson, *Soma och Psyke*, Filosofiska institutionen, Lund, 1983.
- 8 Se kap. II »The Perils of the Soul» i J.G. Frazer: *The Golden Bough* (1890), Avenel Books N.Y. 1981. Mängder senare etnologisk och religionsvetenskaplig litteratur har belyst de ganska stereotypa föreställningarnas spridning.
- 9 s. 65 i »Om den heliga sjukdomen», enl. M.K. Löwegren: *De hippokratiska skrifterna* 2, Gleerups 1910.
- 10 I nya Doxauppl. av Lindsjogs öv. vol 1, s 77. Stef. nr 63.
- 11 »Om sjukdomarna hos kvinnan», s. 370ff. i Löwegren a.a.
- 12 Se s. 208 i Siegel: *Galen on Psychology, Psychopathology and Function and Diseases of the Nervous System*, S. Karger, Basel 1973. Se även Galenos: *Om sjukdomarnas lokalisation*, öv. A. Renander, Almqvist & Wiksell 1960, s. 262f.
- 13 Se Freud-verket i not (1), s. 13-14.
- 14 De finns spridda genom texterna. Se bl.a. »Om sjukdomarna II» a.a. 195f., »Om invärtes sjukdomar» a.a. s 259.
- 15 Se t.ex. H. Regnéll, *Ancient Views on the Nature of Life*, C.W.K. Gleerup, Lund 1967.
- 16 Doxauppl. vol I, s 317, Stef. 246.
- 17 a.a. s 323, Stef. 254.
- 18 s. 26 (»Katha»). *Upanishaderna*, Natur och Kultur 1965.
- 19 s 402, S. Freud, *Orientering i psykoanalys*, Natur och Kultur, 1976.
- 20 Doxauppl. vol. III, s 361f. Stef. 571f.
- 21 a.a. s 415f. Stef. 606.
- 22 Doxauppl. vol. IV, s 85ff. Stef. 86f.
- 23 T.ex. i R. Johnsson och T. Olsson: *Att ta ansvar för sig själv*, W&W-serien, 1977.
- 24 Det sista avsnittets översikt är baserat på material i mitt arbete *Soma och Psyke vol II-III* (se not 7).
- 25 S. iv. i M. Altschule: *Roots of Modern Psychiatry*, Grune and Stratton, N.Y. 1965.

Andras medvetande och moraliska ställning

En filosofisk fantasi

Ingmar Persson

En person skulle räknas som dårhusmässig om han underhöll allvarliga tvivel beträffande förekomsten av medvetande hos sina medmänniskor.¹ Ändå måste man tillstå att filosofer, trots ganska energiska ansträngningar, inte lyckats uppspåra något mera solitt fundament för tilliten till andra människors medvetandeinnehav. Vilka skäl ger dagens kunskap en person för denna tillit? Så lyder en problemställning jag skall spekulera kring. En annan relaterad fråga som också skall få sin beskärda del av uppmärksamheten kan formuleras: vilka skäl skulle man kunna besitta för denna åsikt i en *epistemiskt optimal situation*, dvs. i en situation där man har införskaffat all den kunskap som är möjlig givet naturlagarna? Det är också viktigt att skärskåda diskrepansen mellan våra faktiska epistemiska omständigheter och de ideala. Min slutsats är här att diskrepansen är av en sådan omfattning att, medan vi i den ideala situationen skulle besitta en så tillförlitlig kunskap om existensen av andras medvetande som överhuvud kan vinnas i empiriska angelägenheter, så utesluter inte den *faktiska* evidens vi har på lager den häpnadsväckande upptäckten att en större eller mindre procent av mänskligheten inte genomlever genuina mentala tillstånd. Avslutningsvis

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

fantiserar jag kring de moraliska och emotionella komplikationer denna oerhörda upptäckt skulle väcka.

1.

Jag skall här unna mig lyxen av fyra förutsättningar, två ganska tilltagsna och två mera timida. De två mera vidlyftiga, som jag f.ö. har försvarat an-norstädes,² är:

- (1) Alla materialistiska och behaviouristiska teorier är falska: mentala egenskaper, och exemplifikationer av dem, kan inte identifieras med fysikaliska (neurala eller beteendemässiga) egenskaper, och exemplifikationer av dem, utan de är *sui generis*.
- (2) Den fysikaliska världen (den totala mängden av exemplifikationer av fysikaliska egenskaper) är ett slutet system: alla exemplifikationer av fysikaliska egenskaper, som har orsaksbetingelser, har alltigenom *fysikaliska* orsaksbetingelser.

Sammantagna utgör (1) och (2) den typ av position som vanligen betecknas som epifenomenalism. Eftersom epifenomenalismen långtifrån är en okontroversiell doktrin, kan det synas betänkligt att jag utan vidare lägger den till grund för min framställning. Som genmåle till detta vill jag peka på att problemet om andras medvetande förlorar sin särprägel om (1) förkastas; en reduktionistisk medvetandeteori trivialiserar problemet så att det upphör att fångsla många av dem som ursprungligen fascinerades av det. Däremot är jag inte lika säker på nödvändigheten av antagandet (2) för mitt resonemang. Att jag ändå bekänner mig till (2) beror på att föreställningen om en kausal påverkan från medvetande till materia dels förefaller mig dunkel, dels utmanar fysikaliska grundprinciper (om energins konstans). Så för att förhindra att jag dras ner i de konceptuella och metodologiska svårigheter en dylik kausal påverkan för med sig, kastar jag mig i händerna på (2). En sak är i varje fall säker: epifenomenalismen ställer problemet om andras medvetande på dess spets.

Epifenomenalisten kan anta antingen ett ensidigt kausalförhållande i

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

riktning från materia till medvetande eller också en symmetrisk korrelation, en parallellitet, mellan psykiskt och fysiskt. Personligen förordar jag det senare, men i föreliggande sammanhang är valet egalt.

Till dessa två relativt långtgående antagande tillåter jag mig att foga två mera beskedliga:

- (3) Den fysikaliska världen existerar oberoende av perceptionen, men den är ändå tillgänglig för densamma i en bemärkelse som andra medvetanden än det varseblivande jagets är otillgängliga för den;
- (4) Tron att andra människor (levande varelser) än en själv har medvetande vilar, i den mån den är välgrundad, ytterst på varseblivningen.

Jag vill inte här bli insnärjd i problemet om den fysikaliska världens existens, utan tar något i stil med det sunda förnuftets syn för given, dvs. att de fysikaliska objekten åtnjuter en existens oberoende av perceptionen, dock utan att bli oåtkomliga för den som Kants ting i sig.³ Om, i enlighet med (4), en välgrundad uppfattning, att en annan varelse innehar medvetande, ytterst måste stödja sig på varseblivna förhållanden, och — likmätigt (3) — andras själsupplevelser inte är observerbara, måste denna uppfattning vila på observationen av denna varelses beteende och processer i dennes kropp. Härav följer att denna uppfattning har karaktären av en *slutledning* på basis av iakttagna kroppsliga fakta. Vidare, antagandet av (1) gör det klart att denna slutledning inte kan vara av deduktiv natur; den måste vara av induktivt slag, basera sig på en erfarenhetsmässig korrelation mellan psykiskt och fysiskt.

Det invänds kanske att vi ibland säger oss varsebli mentala skeenden; vi säger saker som »Jag såg att han blev arg, kände smärta etc.». Men dessa yttranden måste tolkas som uttryck för slutledningar på basis av vad som i sträng mening varseblivits. Jämför med »Jag såg att det hade blivit varmt genom att titta på folks lätta klädsel» — uppenbarligen är det inte så att man *ser* värmen genom att titta på folks klädsel utan man *sluter* sig till den från klädseln. På samma sätt sluter man sig till den vrede någon känner genom att iaktta hans högröda ansiktsfärg, hans sammanbitna käkar, hans

knutna nävar etc.

Godtagbarheten av en induktiv slutledning är emellertid avhängig av att man har lyckats bekräfta empiriska samband (som t.ex. mellan hetta och lätt klädsel). Men om (3) äger riktighet, kan jag observera ett samband mellan mentala tillstånd, å ena sidan, och fysiska, å den andra, i högst ett fall: mitt eget. Det är naturligt att föreställa sig att var och en befinner sig i en privilegierad position visavi sina egna mentala tillstånd, att det förhållandet att det är *man själv* som genomgår ett mentalt tillstånd skänker en kunskap om tillståndet som inte härrör från observation av kroppsliga reaktioner (s.k. introspektiv kunskap). Så i ens eget fall gäller det för båda ledet att man kan slå fast förekomsten av det ena oberoende av det andra, medan man i fråga om andra varelser — enligt (3) och (4) — inte kan etablera det ena ledet (mentala tillstånd) oberoende av det andra (kroppsliga processer).

Det ser följaktligen ut som om slutsatsen att andra har medvetande måste bygga på en generalisering från det egna fallet: i ens eget fall konstaterar man att en viss mental episod är korrelerad med vissa beteendereaktioner och nervprocesser; man iakttar beteendereaktioner och nervprocesser av samma typ hos en annan varelse och sluter sig till, att denne också måste avnjuta en mental episod av samma sort. Kritiker av detta s.k. analogiresonemang har emellertid menat att det ger en alltför bristfällig grund för tron på andras medvetande: en generalisering från *ett enda* fall kan inte tillmätas någon större styrka. Såvitt jag kan förstå bottnar denna kritik i ett missförstånd. Argumentet bör inte tolkas så, att det gäller att uppställa en korrelation mellan exemplifikationer av egenskapen *att ha medvetande* och egenskapen *att ha ett nervsystem*. Att ha medvetande består i att förnimma olika slags sensationer, att varsebli olika sorters objekt, att tänka skilda tankar, kort sagt, att genomleva olika mentala episoder. Dessa episoder är i princip reproducerbara — jag kan känna smärtan av ett nålstick eller se en smaragdgrön cirkel vid flera olika tillfällen och (åtminstone i teorin) registrera vilken sorts neurala tillstånd jag då befinner mig i. Så min hypotes, att t.ex. förnimmelsen av ett nålstick är korrelerad med en neural process av typen

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

N, kan stödja sig på ett oräkneligt antal experiment jag (kan tänkas ha) utfört med mig själv. När jag därför tillskriver en annan individ förnimmelsen av ett nålstick genom att hänvisa till närvaron av *N* i hans centrala nervsystem, så behöver min slutledning inte stöttas av bara en observation gjord i ett enda fall. Endast den som är offer för villfarelsen att det rör sig om att korrelera ett medvetande »som helhet» med ett nervsystem, kan inbilla sig något annat.

Många låter sig förmodligen inte nöja med denna ripost. De framhärdar sannolikt: »Hur många gånger man än observerar sambandet mellan smärtförnimmelsen och förekomsten av *N* i sin egen hjärna, rör det sig ändå om en förekomst av *N* i *en enda* hjärna. Alltså generaliserar man på basis av vad som äger rum i *en enda* hjärna». Men att alla de exemplar av *N* jag har iakttagit i sällskap med smärtförnimmelsen har uppträtt i *min* hjärna är inte mer graverande än att alla fysikaliska experiment av en viss sort utförts på en viss plats, i ett visst laboratorium. Betydelsen av denna rumsliga begränsning står i omvänd proportion till hur välkontrollerad miljön är på den aktuella platsen: ju mer välkontrollerad miljön är, desto mindre är dess betydelse. Poängen med rumslig variation är att minska risken för att någon förbisedd faktor har sitt finger med i spelet. I princip kan man uppnå samma resultat genom att oförtröttligen variera betingelserna på en och samma plats, t.ex. genom att systematiskt variera betingelserna i en viss hjärna och kropp samtidigt som *N* hålls konstant. Så denna inskränkning till processer i *min* hjärna är inte av principiell vikt; det är bara en omständighet som *rent praktiskt* försvårar uppställandet av specifika mentala-neurala korrelationslagar, i det att den underlättar förbiseendet av relevanta faktorer. Därför kan jag i princip, efter oförtrutet experimenterande med endast min egen hjärna, med berättigande uppställa inte bara generaliseringen att *jag* känner ett nålstick om *N* uppträder i *min* hjärna, utan också lagen att det gäller för alla individer att de känner ett nålstick om *N* uppträder i deras hjärnor. Referensen till mig själv kan strykas när jag är säker på att ingen relevant faktor i mitt individuella fall har förbisetts; då kan allt av relevans specificeras i generella termer.

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

Det finns emellertid anledning att inte slå sig till ro med denna konklusion utan föra resonemanget vidare. Hittills har jag bara påvisat att vi på goda grunder kan tillskriva en varelse medvetande om den i neurofysiologiskt hänseende är starkt analog med oss själva. (Lite mer reserverat kan man säga att jag försökt visa, att *om* vi på goda grunder kan uppställa naturlagar, kan vi också i princip — på grundval av experiment med enbart oss själva — uppställa psykofysiska korrelationslagar, vilka lika lite som andra lagar är individuellt begränsade.) Men antag att vi påträffar en tingest som uppvisar omfattande beteendemässiga likheter med oss själva — inklusive samma mottaglighet för lingvistisk kommunikation — men vars innanmäte på ett radikalt sätt avviker från vårt eget. Det kan röra sig om en tingest från en främmande planet eller om en av framtidens sofistikerade robotar. Om vi godtar (1), dvs. att mentala egenskaper är distinkta från fysikaliska, så kan vi inte *a priori* utesluta att en entitet, vars kroppskonstitution har föga likhet med vår egen, besitter medvetande. Vi tvingas således medge att det är logiskt möjligt att en slik tingest äger medvetande — men nödgas vi också svälja att vi för evigt måste sväva i ovisshet om vilketdera som är fallet, att vi aldrig kan komma i besittning av empirisk bevisning som talar för eller emot tillskrivandet av medvetande i dylika fall? En sådan situation vore onekligen kuslig.

Lyckligtvis behöver vi inte vidkännas denna vanmakt, åtminstone inte i princip. Antag att vi konstaterar, att när denna främmande tingest utsätts för de stimuli, som hos oss framkallar smärta, uppträder ett tillstånd *T* som också föranleder en beteenderespons vilken är starkt analog med vårt smärtbeteende. Frågan blir då: är *T*, i likhet med det neurala tillståndet *N* i vårt fall, korrelerat med en smärtsensation? I princip kan man finna bevismaterial som bestyrker eller avstyrker en dylik hypotes. Man kan t.ex. föreställa sig att en skicklig neurolog lyckas byta ut strukturen som har potentialitet för *N* i en människas hjärna mot en struktur med potentialitet för *T*. (Kanhända de medicinska hindren för en slik transplantation skulle vara oöverstigliga, men detta behöver inte bekymra oss här.) Efter operationen underkastas människan med den nyvunna *T*-potentialiteten smärtsamma

stimuli, så att T realiseras, och man frågar vederbörande om han förnimmer något och i så fall vad. Om personen rapporterar att han ingenting förnimmer utan att »smärt»-beteendet inställer sig lika oförhappandes som underbenets rörelse vid patellar-reflexen i normala fall, då har vi bevis som talar mot hypotesen att T är korrelerat med smärtsensationer. Rapporterar han däremot i stället att ingen introspektiv förändring har inträtt, har vi erhållit bekräftelse för hypotesen. Av detta ser vi att vi ifråga om hypotesen, att den främmande tingesten har medvetande, inte är dömda till en oviss-het som inte ens principiellt kan skingras.

Den hittills förda diskussionen kan summeras i två punkter. (1) Om vi överhuvudtaget är förmögna att fastställa naturlagar, så är vi också principiellt i stånd till att uppställa lagar som korrelerar strukturer i vårt eget nervsystem med psykiska skeenden. Givet dylika lagar och noggrann observation av andra varelsers nervsystem, kan vi i princip hysa välgrundade uppfattningar rörande deras mentala liv. (2) Möjligheten att uppställa korrelationslagar inskränker sig inte till de neurala strukturer naturen faktiskt har utrustat oss med, utan tänkbarheten av transplantationer öppnar möjligheten för etablerande av psykofysiska lagbundenheter även för radikalt främmande fysiska strukturers vidkommande. Därför kan vi också i princip testa hypoteser om robotars och rymdvarelsers mentala förmågor.

2.

Så långt har mitt resonemang koncentrerat sig kring den epistemiskt optimala situationen, kring vad vi i princip kan veta. Härifrån är steget långt till vad vi *faktiskt* vet. Jag — och åtminstone i detta avseende är jag representativ för alla människor — besitter inte kunskap om några psykoneurala lagar vilka korrelerar mina mentala upplevelser med neurala tillstånd. Dessutom vet jag inte mycket om likheter och skillnader mellan mitt eget centrala nervsystem och andra människors. Jag sluter mig till att likheterna bör vara betydande eftersom vi tillhör samma biologiska art, *homo sapiens*,

och eftersom de beteendemässiga analogierna är påfallande. Denna konklusion bildar i sin tur underlag för slutsatsen att andra människor har medvetanden — och till på köpet med ett innehåll som till stor del överensstämmer med mitt eget medvetandes.

Men dessa förväntningar kan komma på skam: artgemenskap och beteendemässiga överensstämmelser garanterar inte att människors nervsystem inte skiljer sig i avseenden som är relevanta för de mentala egenskaperna. En alltmer förfinad neurologisk kunskap kan blottlägga att det finns olika typer av nervsystem hos människor. Ofrånkomligen måste man då fråga sig om dessa skillnader för med sig variationer på det mentala planet. Antag att man upptäcker att det förekommer två slags mänskliga nervsystem som jag döper till »nervsystem» och »närvsystem»; människor med dessa typer av nervsystem kallar jag för »personer» respektive »pärsoner». Jag som är en person (med ett nervsystem) kan då spekulera över om pärsoner (med närvsystem) har medvetande och i så fall hur likt deras medvetande är mitt. Om det inte föreligger några notabla beteendedifferenser mellan personer och pärsoner, kan det förefalla ogrundat att postulera skillnader i det psykiska livet. Anledningen till att man antar skillnader i sistnämnda avseende är som regel just att man har iakttagit beteendeavvikelser — så är fallet vid attribuerandet av t.ex. färgblindhet och oförmåga att känna smärta.

Denna beteendemässiga samstämmighet avgör naturligtvis inte saken definitivt: fastän skillnaden mellan nervsystem och närvsystem inte avspeglas i observerbart beteende (under de betingelser som råder på jorden), kan de likväl vara av betydelse för eventuella mentala korrelata. Jag har redan skisserat vad som kan utgöra ett *experimentum crucis*, nämligen att man ersätter segment av ett nervsystem med korresponderande bitar av ett närvsystem och undersöker om personen introspektivt erfar någon skillnad. Exempelvis skär man i ett neurologiskt ingrepp bort de strukturer i ett nervsystem som är korrelerade med smärtupplevelsen och placerar in motsvarande strukturer från ett närvsystem. Sedan intervjuar man personen (han är fortfarande till största delen en person) om han märker någon skill-

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

nad jämfört med förr när han utsätts för en smärtekälla. Samma procedur kan upprepas med andra typer av mentala upplevelser, varseblivningen av smaragdgrönt, doften av syrener, tanken på vaniljglass etc.

Låt oss tänka oss att man gör den sensationella upptäckten att de personer, som genomgår dessa transplantationer, konsekvent rapporterar luckor där de tidigare hyste förnimmelser och tankar. Sådana resultat utgör ett utomordentligt belägg för den chockerande hypotesen att pärsoner saknar själsliv. Givetvis bildar de inget konklusivt belägg — resultaten kan t.ex. också förklaras genom att man antar att de transplanterade närvsegmenten bara i sammanhang med andra närvsegment är korrelerade med psykiska skeenden. Men denna alternativa hypotes kan undermineras genom att man transplanterar större segment, vilka också inkluderar andra närvstrukturer som kan tankas vara relevanta. På så vis kan man obönhörligen drivas in i en situation där den nämnda härresande hypotesen är den enda rationella.

Jag föreställer mig således att vi har hamnat i omständigheter där vi måste acceptera att pärsoner saknar själsliv. (Observera att den kunskap vi har idag inte utesluter att mänskligheten landar i denna situation.) Antag också att en betydande procent av mänskligheten visar sig ha närvsystem, kanske 50 %. Situationen för de mänskliga personerna är då den att de står inför mänskliga individer som i alla makroskopiska, fysiska hänseenden är lika dem själva — de ser likadana ut, deras reaktioner, inklusive lingvistiska sådana, skiljer sig inte från personernas — men de har inga medvetanden. Vilka moraliska och emotionella konsekvenser skulle denna upptäckt få?

En ofta förfäktad idé är att en handlings konsekvenser för en individ kan vara av moralisk relevans — kan vara moraliskt goda eller dåliga — endast om individen besitter medvetande, har sinnesintryck, förnimmelser och tankar på vilka den reagerar positivt eller negativt. Detta skulle vara anledningen till att, medan handlingen att sparka en sten är moraliskt indifferent, så är samma behandling av t.ex. en människa eller en hund moraliskt förkastlig: vid sparken erfar de senare, men inte stenen, en förnimmelse (av smärta) på vilken de reagerar negativt. Naturligtvis kan handlingen att

sparka stenen få moralisk relevans genom sina konsekvenser — t.ex. om stenen far iväg och träffar en människa eller ett djur — men om man endast ser till hur handlingen inverkar på *stenen*, är den moralisk indifferent. Jag kallar denna idé *medvetandekriteriet på moralisk ställning*. Utan att göra anspråk på exakthet formulerar jag kriteriet så här: en individ har moralisk ställning (=en handling kan bedömas som moraliskt god eller ond redan på basis av dess effekter för individen ensam) om och endast om individen har (har haft, kommer att få om naturen går sin gilla gång) förmåga att hysa sinnesintryck, förnimmelser eller tankar, som utlöser positiva eller negativa reaktioner hos den (=individen innehar viljeattityder).⁴

Fastän medvetandekriteriet kan tyckas nog så självklart, ger en del tillämpningar av det upphov till moralomdömen som kan stöta den konventionella moralen. Exempelvis blir det svårt att se att en kroniskt medvetlös människa skulle ha en starkare moralisk ställning än en död människa. (Man kan inte säga kort och gott att båda saknar all moralisk ställning, ty även om de inte har eller kommer att erhålla viljeattityder i framtiden, kan de ha haft dylika som gäller deras nuvarande tillstånd, och det är inte okontroversiellt att dessa saknar moralisk betydelse.) Ett ännu mer uppskakande korollarium av medvetandekriteriet är att pärsoner, som jag föreställt mig dem, saknar moralisk ställning. Med andra ord, hur man än betar sig gentemot en pärson — även om man avlivar eller lemlästar den — så har man inte förfarit omoraliskt mot den. Kan detta verkligen vara riktigt? Gör följande tankeexperiment: föreställ er att ni själva var pärsoner, dvs. mänskliga individer som saknade varje tillstymmelse till medvetande, skulle ni då inte känna total indifferentens för hur ni behandlas i denna hypotetiska situation? Skulle en behandling kunna vara bättre för er än en annan? Skulle överhuvud en existens som pärson kunna vara bättre eller sämre för pärsonen än icke-existens? Själv kan jag inte se hur man kan undvika ett negativt svar på dessa frågor.

Slutsatsen skulle då bli att pärsoner saknar moralisk ställning, att de kan hanteras hur omilt som helst utan att man handlar omoraliskt mot dem. Men att efterleva detta omdöme skulle leda till stora störningar, både emo-

tionella och rationella. Instinktivt och känslomässigt skulle det vara lika svårt att skada eller döda en pärson som en person, för i inga hänseenden som är observerbara i normala omständigheter kan en pärson särskiljas från en person, exempelvis skulle pärsonen med samma häftighet som personen skygga för smärtframkallande stimuli. Det är knappast heller önskvärt att en person försöker stålsätta sig mot denna instinktiva motvilja mot att döda eller såra pärsoner, för psykologiskt sett skulle det nog vara ogörligt att kombinera kallsinnighet visavi pärsoner med medkänsla och sympati för personer, med tanke på att dessa i åskådliga hänseenden ter sig identiska.

Vidare, om omdömet att pärsoner inte har moralisk ställning offentliggjordes, och personer började omsätta det i praktiken, skulle pärsonerna säkerligen sätta sig till motvärn. Pärsoner är mottagliga för lingvistisk kommunikation och fullt kapabla att »förstå» (i en behaviouristisk mening) vad som försiggår omkring dem. Det finns heller ingen anledning att förmoda att de saknar självbevarelsedrift (de har överlevt till denna dag). Resultatet av personernas tänkta nya moralpraxis skulle således troligtvis bli social söndring, kanske t.o.m. ett inbördeskrig mellan personer och pärsoner (vilket skulle bli svårgenomfört med tanke på den fullständiga likheten mellan personer och pärsoner). För sitt eget välstånds skull skulle alltså personerna tvingas förtiga att pärsoner saknar moralisk ställning. I stället måste de hyckla anslutning till normer som går stick i stäv mot detta omdöme, t.ex. att distinktionen mellan personer och pärsoner är moraliskt irrelevant. Kort sagt, för att slå vakt om den sociala harmonin skulle personerna drivas till ett systematiskt hyckleri.

Betraktad i ljuset av en viss uppfattning om moralens natur förefaller den situation, jag har resonerat mig fram till, speciellt paradoxal. Jag har i åtanke den uppfattning som ser moralens grund i kontrakt eller överenskommelse mellan rationella varelser — en uppfattning som i modern tid går tillbaka åtminstone till Thomas Hobbes. Han tänkte sig ett naturtillstånd där ett allas krig mot alla råder och där det mänskliga livet följaktligen är »solitary, poor, nasty, brutish, and short». Tack vare att människan

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

är utrustad med ett förnuft inser hon att detta krigstillstånd är till förfång för alla. Därför ingår människorna inbördes överenskommelser vars innebörd är i stil med: jag respekterar ditt liv och din egendom om du respekterar mitt liv och min egendom. Om dessa överenskomtnelser efterföljs, blir social samexistens möjlig, och det mänskliga livet berikas genom att människorna kan dra nytta av varandras komplementärerande talanger. Eftersom moralens fundament utgörs av dessa överenskommelser, framställs således moralen som ett arrangemang vars funktion är att skapa social harmoni och samstämmighet. Denna uppfattning av moralen är aktuell än i dag. J .L. Mackie säger t.ex. om Hobbes: »He was right in seeing morality as a solution to a social problem of partial conflict ...». ⁵ Uppenbarligen kolliderar detta synsätt med mitt som centrerar sig kring medvetandekriteriet: utifrån denna grund resonerade jag mig fram till att moralen kan avkräva en omdömen som, om de offentliggörs, slår sönder andan av samförstånd i ett samhälle.

Olikheterna mellan dessa moraluppfattningar härrör från att jag betraktar förmågan att hysa viljeattityder som den egenskap som ligger till grund för moralisk ställning, medan kontraktsteorin snarare lägger tonvikten vid rationalitet, i betydelsen att kunna förstå och sluta fördrag eller kontrakt. Kontraktsteorin har kritiserats för att den är alltför snäv: den utestänger varelser, som innehar medvetande men inte rationalitet (djur, barn och mentalt efterblivna), från det moraliska reservatet. Nu tycks det som om kontraktsteorin kanske kan kompensera denna svaghet genom att inkludera någon som medvetandekriteriet utelämnar — parsoner. Det är nämligen inte alltför krystat att definiera (om) rationalitet — i bemärkelsen att kunna ingå och efterleva överenskommelser — i behaviouristisk riktning. I så fall kan även parsoner klassificeras som rationella och — i enlighet med kontraktsteorin — förlänas moralisk ställning. På så vis kunde man undgå den förstuckenhet och det tal med dubbla tungor som medvetandekriteriet påtvingar oss i moraliska angelägenheter. Invändningen att kontraktsteorin lämnar icke-mänskliga djur, barn och mentalt efterblivna i sticket kan

ANDRAS MEDVETANDE OCH MORALISKA STÄLLNING

man bemöta så, att man postulerar att disjunktionen av medvetande- och rationalitetskriterierna gäller som sockel för moralisk ställning.

Olyckligtvis är inte denna utväg framkomlig. Skälet är att möjligheten att ingå fördrag med en individ inte räcker till för att förse individen med moralisk ställning, för att skapa moraliska förpliktelser gentemot denna individ. Antag att personen Per ingår ett fördrag med pärsonen Pär, väl vetande att Pär saknar medvetande. Per kan då aldrig mena att han handlar moraliskt orätt *gentemot Pär* om han bryter denna överenskommelse — ty vi har sett att ingenting kan vara moraliskt rätt eller orätt mot den som är utan medvetande. Möjligen kan Pers beteende vara orätt mot andra personer om det förorsakar att Pär hämnas på dem. För Per är Pär blott och bart ett medel eller instrument att åvägabringa moraliskt relevanta resultat för andra *personer*. Visavi dessa personer kan Per vara moraliskt förpliktigad att respektera överenskommelsen med Pär, men en sådan förpliktelse gentemot Pär existerar inte. Det är lätt att vilseledas att tro, att en ingången överenskommelse med en individ är tillräcklig för att alstra en moralisk skyldighet gentemot vederbörande, därför att i den faktiska världen är det så (får man anta), att man endast kan ingå kontrakt med parter som också tillfredsställer medvetandekriteriet.

Vi återbördas alltså till den obekväma doktrinen att pärsoner inte innehar moralisk ställning, enär de inte uppfyller medvetandekriteriet. Medvetandekriteriet går ofta hand i hand med (den utilitaristiska) idén att målet för en etisk handling är att maximera tillfredsställelsen av viljeattityder (eller kvantiteten av andra positiva medvetandetillstånd). Med de antaganden jag har gjort är det rimligt att föreställa sig att man kan uppnå detta mål endast om man hemlighåller eller offentligt skenbart avsvär sig de grundläggande etiska principerna — som att pärsoner inte har moralisk ställning — annars hetsar man pärsoner till uppror mot personer och ödelägger den sociala harmonin. En person som vill handla på basis av moraliska principer kan alltså inte öppet deklarera vilka principer som animerar hans agerande! I stället måste han för att kunna förverkliga sina etiska mål, förespegla att han handlar på grundval av principer som är oförenliga med dessa, t.ex.

principen att en pärsons liv har samma värde som en persons liv. Den moraliske agenten kan således inte hålla sig för god för moraliskt hyckleri!

Ibland när man har argumenterat för en moralisk livsstil och mot ett krasst egoistiskt leverne, har man framhållit att egoisten måste spela ett ansträngande dubbelspel — han måste låta påskina att han drivs av moraliska bevekelsegrunder för att lyckas i sin egoistiska strävan och tävlan. Om mitt resonemang är korrekt, tvingas den moraliske till samma falskhet i den möjliga värld jag har avbildat.

Syftet med denna uppsats har varit att framkalla ett lätt anfall av skeptisk svindel, att få läsaren att inse att vår kunskap om andra människor inte är så omfattande som den fantasilöse inbillar sig. Den är tvärtom fragmentarisk till den grad att den inte utesluter att andra människor har en natur sådan att den radikalt divergerar från ingrodda föreställningar och sådan att erkännandet av denna natur skulle medföra påtagliga emotionella, sociala och etiska spänningar. I motsats till vad många nuförtiden tycks ta för givet är inte filosofin nödvändigtvis livvakt till mannen på gatan, försvarare av hans föreställningar, ty dessa, och känsloreaktioner baserade på dem, kan vara resultatet av brist på kunskap och fantasi.

Noter

- 1 Termen »människa» brukar jag i en rent biologisk betydelse, som ett artnamn; i denna mening är det ingen analytisk sanning att en människa har medvetande och förnuft. »Individ» använder jag för att beteckna particularia, vare sig de är människor, (icke-mänskliga) djur eller »döda» ting.
- 2 I *The Primacy of Perception: Towards a Neutral Monism*, Library of Theoria no. 16, Gleerups, Lund, 1985.
- 3 Den innebörd i vilken den fysiska världen existerar oberoende av perception utreds i *The Primacy of Perception*. kap. 5.
- 4 Potentiellt medvetandeeinnehav — alltså vad som täcks av frasen »kommer att få medvetande om naturen går sin gilla gång» — är ett problematiskt begrepp, som jag här inte kan gå in på, men jag tror inte det kan strykas från definitionen (se t.ex. min recension av Michael Tooleys *Abortion and Infanticide* i *Theoria* 1/84).
- 5 *Hume' Moral Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1980, s. 150.

Hans Larsson-traditionen i svensk filosofi

Hans Regnéll

Medan det ju funnits en uppsalaskola med Hägerström och Phalen som lärofäder, så kan man inte säga, att det funnits en motsvarande lundaskola med Hans Larsson som grundare. I vilken eller vilka meningar skulle det då vara i sin ordning att tala om en Hans Larsson-tradition?

Hans Larsson efterträddes av sin lärjunge Alf Nyman och Nyman i sin tur av Gunnar Aspelin, som ju också haft Hans Larsson som lärare. Dessa tre var mycket olika varandra som personligheter, lärare och filosofiska författare. Såvitt jag förstår, hade de också ganska olika åsikter i filosofiska frågor. Men det fanns också en gemensam nämnare, något slags samstämmighet. Det är inte lätt att ge en klar uppfattning om vari denna samstämmighet egentligen bestod. Och det är inte säkert, att den till alla delar var resultatet av Hans Larssons undervisning.

Äldre lundafilosofi

Man kan med viss rätt påstå, att det redan före Hans Larssons tid funnits ett slags lundafilosofi. Ett utmärkande drag för denna var en obenägenhet att inta hårt fastlåsta filosofiska positioner. Visst fanns det »övertygade» boströmianer i Lund likaväl som i Uppsala, men jag tror, att det finns visst

fog för åsikten, att boströmianismen i Lund var mindre dogmatisk och mindre militant än i Uppsala. Också en hegelian som Johan Jakob Borelius — Hans Larssons företrädare — skall ha varit förhållandevis odogmatisk. Bl.a. var hans sakkunnighetsutlåtande om Hans Larsson ett klart uttryck för hans förmåga att uppskatta också andra filosofiska riktningar än hegelianismen. Men dessa frågor har jag inte ägnat något seriöst studium, och jag vill inte göra den åsikt jag hävdar alltför bestämt gällande. Det är väl något av en myt, då man i Lund ibland framställt Uppsala som en högborg för filosofiska idéer som omfattats med nästan religiös glöd och framförts med stor självsäkerhet och en känsla av överlägsenhet. I motsättning till detta skulle filosoferna i Lund genomgående ha intagit en mer eller mindre skeptisk attityd till filosofiska dogmer och inte ha tagit sig själva och omgivningen på så blodigt allvar. Karakteristiken av uppsalafilosoferna är tydligen orättvis såtillvida som Hägerström och hans lärjungar med sin s.k. värdenihilism ville befrämja tolerans mot oliktankande ifråga om värderingar. Visserligen är ju detta något annat än tolerans gentemot andras filosofiska åsikter men vittnar i alla fall om en önskan att ta avstånd från fanatism.

Olika attityd till världsåskådningsfrågor

Ändå ligger det något i karakteristiken av speciellt hägerströmianismen i dess motsättning till hållningen hos Hans Larsson och några av hans närmaste lärjungar som Nyman och Aspelin. Medan Hägerström hade mycket bestämda uppfattningar om verklighetens beskaffenhet och om Gud och själen (dvs om Guds och själens existens), så var detta för Hans Larsson alldeles för svåra och stora frågor för att han skulle kunna ha några bestämda åsikter om dem. Medan Hägerström var svuren motståndare till tron på Gud och själens odödlighet, företrädde Hans Larsson i sådana frågor ett slags positiv skepsis, som försökte ta vara på erfarenhetsunderlaget för tron och i viss mening förstå den. Hans Larsson talade här om »fiktionsgrunden», resp. »fiktionen» — utan att med uttrycket »fiktion» förutsätta överlighet. Också i andra stora världsåskådningsfrågor var Hans Larsson åter-

hållsam med sitt omdöme. Men samtidigt ansåg han, att det var väl värt att lyssna till vad de stora tänkarna sagt om sådana ting.¹ Han såg inte på deras åsikter som ett slags idéhistoriska kuriosas. I sina böcker om Platon, Spinoza och Kant tar han upp deras teorier med samma allvar som om de varit framställda av nutida tänkare. Det är tydligt, att han själv inspirerades av deras idéer och ansåg, att dessa filosofer hade något viktigt att ge också vår tid. Hans Larssons undervisning om de stora klassikernas filosofi var tänkt som något vida mer än en historisk framställning av tankar som inte längre har aktualitet. Det var lika mycket undervisning *i* filosofi som *om* filosofi — låt vara, att det inte fanns anledning att helt och hållet tro på och solidarisera sig med sådant som Platons idélära, Spinozas tankar om en tidlös verklighet eller Kants lära om aprioriska åskådningsformer och kategorier. Jag tror, att man skall förstå Hans Larssons starka filosofihistoriska inriktning på det sättet. Det kan tilläggas, att Hans Larsson främst ville ägna sig åt vad han kallade »motivbestämning», då han arbetade med äldre filosofiska verk. Det var fråga om resonemang som syftade till att klarlägga och kommentera olika tankemotiv hos en filosof. Däremot var han t.ex. mindre intresserad av att diskutera hur en tänkare påverkat andra tänkare.

Dominans för filosofins historia

Hans Larssons positiva skepsis gentemot de stora världsåskådningsfrågorna hade, såvitt jag kan se, sin motsvarighet hos Alf Nyman. Nyman drevs inte som Hägerström av en passionerad iver att »förstöra metafysiken» hos de gamla tänkarna. Tvärtom ägnade han den ett intresse som nog kunde kallas välvilligt men som alltid förenades med kritiska analyser. Varje ståndpunkt i en metafysisk fråga visade sig innehålla svårigheter och spänningar — om också inte av den rätt stereotypa art som uppsalaskolan räknade med.

Även om lundaskpticismen kunde vara positiv i angiven mening, inspirerade den knappast till nya försök att »lösa» de stora filosofiska problemen. Det var också svårt i Lund att mobilisera någon större entusiasm för

paroller att göra revolution inom filosofin. Istället ville man ägna sig åt filosofiska undersökningar av mindre himlastormande natur och framför allt åt studier i filosofins historia, studier som bedrevs i den anda som jag nyss försökt beskriva. Den mer eller mindre dominanta inriktningen på filosofins historia kan sägas vara ett karakteristiskt drag hos Hans Larsson-traditionen i lundensisk filosofi. Samtidigt bör sägas, att både Hans Larsson och Alf Nyman också skrev många uppsatser och böcker om andra frågor än filosofihistoriska. I avsevärt mindre grad gällde detta Hans Larsson-lärjungar som Gunnar Aspelin, Alf Ahlberg och Elof Åkesson. Det var alla utpräglade filosofi- och idéhistoriker. Alf Nymans lärjunge Nils Almberg har framför allt ägnat sig åt den grekiska filosofins historia.

Därmed är inte sagt, att t.ex. Aspelin i *undervisningen* nonchalerade andra frågor än de filosofihistoriska, något som jag strax skall tala mera om. Men man kan säga, att kurslitteraturen i filosofi under lundafilosofins tid rätt kraftigt dominerades av filosofihistoriska verk. Både Nyman och Aspelin hade som kursbok för ett betyg Hans Larssons *Platon och vår tid*. Som den boken var skriven ansågs den vara väl lämpad som ett slags introduktion till filosofistudiet. För Nyman fick man också läsa Hans Larssons bok *Kants deduktion av kategorierna*. Den egentliga kursboken för ett betyg i filosofins historia var i slutet av 30-talet Ernst von Asters *Geschichte der Philosophie*, ett verk av till synes måttligt omfång men i verkligheten späckat av fakta. Det kompletterades av en kurs i filosofins historia, som omfattade många timmar. Då jag studerade teoretisk filosofi, gavs kursen av Nyman själv, som dessutom i sina föreläsningar för det mesta behandlade filosofihistoriska ämnen. För två betyg läste man Falkenbergs filosofihistoria, ett ganska omfattande verk, präglad av tysk grundlighet. I licentiatkursen ingick Harald Høffdings *Den nyere Filosofis Historie* i två band och Ernst Cas-sirers stora och lärda arbete *Das Erkenntnisproblem*. Uppräkningen av filosofihistoriska kursböcker är inte fullständig, men den räcker väl för att ge en uppfattning om det stora intresse som i Lund ägnades filosofins historia. Därmed är visserligen inte sagt, att studiet av filosofins historia i Uppsala i och för sig hade liten omfattning. I motsats till vad man ibland föreställer

sig spelade filosofihistoriska frågor en viktig roll i Uppsala både i forskningen och i undervisningen åtminstone under Hägerströms, Phaléns och Konrad Marc-Wogauss tid.² Men inriktningen på filosofins historia var inte dominant på det sätt som i Lund. En viss förändring av situationen kan man emellertid notera under Gunnar Aspelins tid som professor. Han introducerade som kursböcker bl.a. A.J. Ayers *Foundations of empirical knowledge* och Hans Reichenbachs *Experience and prediction*.

Logik

Aspelin införde vidare litteratur om modern logik på kursschemat i Lund. Dessförinnan hade skolningen i logik varit i magraste laget. Hans Larssons lilla skolbok i logik kom småningom att kompletteras med Alf Nymans *Tankefel och tankefällor*, som i och för sig var en nyttig och underhållande bok. Den förmedlade emellertid ingen kännedom om den matematiska logiken. Jag vet, att Nyman själv arbetat med Russells *Mathematica Principia*, då han skrev sitt stora verk *Rumsanalogierna i logiken*, men tydligen hade denna filosofiska lektyr inte inspirerat honom. Författare av filosofiska skrifter, fyllda av logiska formler, kunde han i förtroliga samtal avfärda som »krumelurskrivare».

Jag vet inte, hur mycket logik uppsalastudenterna fick lära sig på Hägerströms och Phaléns tid, men senare kom man i alla fall att lägga långt större vikt vid logiken där än i Lund. Man frestas t.o.m. att tala om en obalans till förmån för logiken på senare tid, men om så är fallet, har det sin förklaring i den nuvarande professors, Stig Kangers, speciella forskningsinriktning.

Var lundafilosofin »underutvecklad»?

För åtminstone en del uppsalafilosofer kom den matematiska logiken att te sig som ett outhärligt redskap för all filosofi som ville göra anspråk på att vara »vetenskaplig», »modern» och professionell. Eftersom lundafilosoferna inte använde sig av detta verktyg i nämnvärd omfattning, kom, tror jag, lundafilosofin i somligas ögon att te sig inte så litet efterbliven och

oprofessionell, kort sagt underutvecklad. Det var naturligtvis också betänkligt att lundensarna inte gjorde några insatser att tala om på den moderna logikens område, ett forskningsfält som befann sig i sjudande utveckling och där det var möjligt att resonera absolut stringent och att nå »säkra» resultat. Lundafilosofernas arbeten var alldeles för otekniska och »luddiga». Jag kan inte ordentligt dokumentera, vad jag här sagt om vad man i Uppsala tänkte om lundafilosoferna, men, även om det hela bygger på rätt vaga intryck, tror jag, att beskrivningen stämmer ganska väl.

Vad Hans Larssons skriftställarskap beträffar, kan man förstå, att det tedde sig oprofessionellt, fast då snarare i en god än i en dålig mening. Mycket av hans produktion kan betecknas som filosofisk och estetisk essayistik, och praktiskt taget allt är skrivet på ett enkelt och lättfattligt språk, som det är en njutning att läsa. Därmed är inte alls sagt, att Hans Larssons resonemang har prägel av förenklad och ytlig populärvetenskap. Han var en skicklig iakttagare med förmåga att upptäcka subtila nyansskillnader. Han släppte inte ett filosofiskt problem, innan han diskuterat det grundligt från olika synpunkter. Det har sagts, att hans filosofiska beläsenhet var mindre imponerande; han hade nog inte ett så encyklopediskt vetande som t.ex. Axel Herrlin, Elof Åkesson och Gunnar Aspelin. Det var säkert mest de stora klassiska tänkarna som han studerade, men han hade också läst deras viktigaste kommentatorer och diskuterade deras åsikter.

Att vårda sig om det filosofiska språket och akta sig för ett kvasivetenskapligt fikonspråk kan sägas vara en gammal tradition i Lund. Alf Ahlbergs, Gunnar Aspelins och Elof Åkessons filosofiska uttryckssätt är föredömligt ifråga om klarhet och enkelhet. Alf Nymans språk var inte svårt att läsa. Det var flykt över stilen. Den var livlig och fantasifull men hemföll onekligen ibland åt stilistiska utsvävningar som kunde vara störande.

I Uppsala fanns sedan gammalt en filosofisk tradition inom vilken man utvecklat ett filosofiskt fackspråk, som var ganska obegripligt för utomstående. Detta kan sägas att i hög grad ha präglat boströmianismen och var väl från början ett arv från den tyska transcendentalfilosofin. Axel Hägerström bröt visserligen med boströmianismen men behöll mycket av det

gamla sättet att uttrycka sig i fackfilosofiska sammanhang. Hans filosofiska prosa är alltför ofta knagglig, svårläst och onjutbar. Att han *kunde* skriva mänskligt visar t.ex. den populära skriften *Botanisten och filosofen*.

Det enkla, rättframma och okonstlade skrivsättet kan te sig som något karakteristiskt för flertalet lundafilosofer. Skillnaden i förhållande till Hägerström är markant, men man skall akta sig för att generalisera i det här sammanhanget. Phalén är ganska svårläst, men hans stil är inte på långa vägar lika påfrestande som Hägerströms. Den närmast följande filosofgenerationen i Uppsala gick inte alls i sin lärare Hägerströms fotspår ifråga om språkbehandling. Flera av dem uttrycker sig lika enkelt och klart som kollegorna i Lund.

Arvet efter Hans Larsson

Hans Larssons val av språkform hänger inte bara samman med en filosofisk tradition i Lund utan också — och väl framför allt — med hans starka intresse för pedagogik och folkbildning. Men jag skall inte nu fördjupa mig i den frågan utan övergå till innehållet i Hans Larssons undervisning i tal och skrift. (Jag tycker, att ordet »undervisning» passar bra, också då det gäller Hans Larssons skriftställarskap.)

Hur mycket av Hans Larssons filosofi har levt vidare hos hans lärjungar och läsare? Det är ingen tvekan om att Hans Larsson med sina skrifter gjort starkt intryck på många människor. Som föreläsare och, seminarieleddare tycks han inte ha imponerat så mycket. Han lade inte an på det. Mest omtalad är hans generositet, då han gjorde sitt bästa att försöka utlägga yttranden av seminariedeltagare på ett sådant sätt, att de blev så förnuftiga och intressanta som möjligt. — I sällskap försökte han inte briljera. Han var mestadels ganska tystlåten. Men många har vittnat om sin beundran för Hans Larsson och har skrivit om hur mycket hans filosofi betytt för dem.³ Men vilka speciella tankar hos Hans Larsson är det egentligen som inte bara högaktningsfullt återgetts av hans lärjungar utan också helhjärtat övertagits av dem?

Originella tankemotiv

Innan jag försöker svara på den frågan, bör jag nog redovisa, vilka tankar som kan sägas vara originella för Hans Larsson och samtidigt betydelsefulla. Naturligtvis skall man i det sammanhanget nämna hans *intuitionslära* och hans idéer om *poesiens logik*. Vidare hans s.k. *konvergensteori*, dvs uppfattningen att olika och motsatta filosofiska åskådningar ofta närmar sig varandra, då de blir grundligt genomtänkta. Ytterligare hans åsikter om *empiriska*, resp. *renodlade* begrepp och de missbruk som ofta görs av de senare.

Man angriper t.ex. de liberala med utgångspunkt från en verklighetsfrämmande, konstruerad teori om vad liberalism »i ren form» är utan att ta hänsyn till det faktiska liberala partiprogrammet och de liberalas politiska ställningstaganden. — Slutligen bör nämnas *Hans Larssons polemik mot Hägerströms värdenihilism* och hans speciella version av tron på att det finns något som är i och för sig gott, rätt och skönt. Denna tro är baserad på en kritik av värdenihilismen av ett — då den framfördes — originellt och värdefullt slag.

Hans Larssons starka engagemang för en på förnuftet grundad human etik var naturligtvis i och för sig inte något ovanligt. Men hans ståndpunkt väckte respekt och beundran, kanske särskilt genom hans sätt att argumentera för den. Jag minns, att det var detta jag själv som ung student fäste mig vid allra mest hos Hans Larsson. Kampen mellan »idéer och makter» var på den tiden kusligt aktuell. Maktpolitiken tog sig skrämmande uttryck i fascism, nazism och bolsjevism. I den ideologiska kampen mot detta onda stod Hans Larsson i främsta ledet. Han var inte bara den blide tänkaren, den konciliante filosofen. Han gav i tidningar och tidskrifter uttryck för sitt absoluta fördömande. I sitt tänkande om dessa frågor inspirerades han alldeles klart av Sokrates, alias Platons vederläggning av Kallikles i dialogen *Gorgias* och av Trasymakos i *Staten*. Den onda maktmänniskan kränker eviga normer och lagar som har sin grund i universums konstitution. Det bör tilläggas, att Hans Larsson gjorde många idépolitiska inlägg under

första världskriget. Han var bl.a. engagerad i fredsfrågan.

Alf Nyman, Alf Ahlberg, Elof Åkesson, Gunnar Aspelin och andra Hans Larsson-lärjungar har alla helhjärtat instämt med sin lärare i kampen mot den hänsynslösa maktfilosofin. Åtminstone flera av dem har samtidigt deklarerat, att de delar Hans Larssons åsikt, att den hägerströmska värdenihilismen är ohållbar. Denna förutsätter nämligen enligt Hans Larsson och hans meningsfränder, att det inte finns en allmängiltig måttstock för vad som är rätt och gott och att värdeutsagor inte kan motiveras med förnuftsskäl. Den förutsätter också en verklighetsfrämmande knivskarp distinktion mellan emotivt och kognitivt. Den förbiser alldeles den analogi som finnas mellan en i vanlig mening sann sats och en riktig värdering. Liksom då det gäller en konstnärlig upplevelse och det konstnärliga skapandet, finns det i de moraliska utsagorna *logik* med i spelet. Också här har man att göra med ett *system* som fordrar *sammanhang* och *konsekvens*. Som Hägerström själv anser, är kriteriet för sanning och verklighet sammanhang och konsekvens. Varför kan han inte då föreställa sig, att något analogt gäller om moraliska utsagors riktighet. Utan ett sådant betraktelesatt kan man inte förstå, hur en moralisk *utveckling* äger rum. På ett högre utvecklingsstadium »inser» man oriktigheten av ett mera primitivt normsystem som man tidigare tillämpat. Det finns, menar Hans Larsson, grundläggande värderingar, som praktiskt taget alla människor delar. Hägerströms analys är bara tillämplig på de mest elementära värdeupplevelserna. Där stämmer den. Analogt kan man inte säga, att elementära förnimmelser är sanna eller falska.⁴

Hans Larsson och hans arvtagare

Låt mig nu försöka besvara frågan, vilka av dessa åsikter som övertagits av Hans Larssons lärjungar eller lärjungars lärjungar. Det vore en lämplig uppgift för en avhandlingsförfattare att ingående undersöka den saken. Vad jag själv nu kan åstadkomma är bara en fragmentarisk bild.

Den som mest reservationslöst anslutit sig till Hans Larssons kritik av

värdenihilismen är *Alf Ahlberg*. Jag kan t.ex. hänvisa till en uppsats i *Insikt och Handling*, nr 1, 1955 om »Hans Larsson, Ernst Cassirer och Axel Hägerström». *Gunnar Aspelin* är försiktigare i sitt ställningstagande i en senare volym av *Insikt och Handling*, nr 4, 1962. Han tror, att Hans Larssons syn på rätt och makt kan vara förenlig med olika slags värdeteorier. Detta är ett nyttigt påpekande med tanke på den högst tvivelaktiga tesen, att värdenihilismen rycker undan grunden för en human etik. En sådan åsikt har ju ofta gjorts gällande. Vidare understryker Aspelin, att Hans Larsson medger, att termen »sann» inte är »så lycklig, när den användes om värdeomdömen» (s 15). Sätillvida visar Aspelin uppskattning av Hägerströms analys. Sedan gäller det att ta ställning till åsikten, att ett värdeomdöme kan visas vara »riktigare» än ett annat — nämligen efter »omfattande erfarenhet och prövning», bl.a. logisk prövning. Hans Larsson talar om ett samband mellan värdering och verklighetsuppfattning. Vad som exakt menas med detta finner Aspelin svårt att avgöra. Han säger, att tankegången knappast är fullt entydig. »Den lämnar rum för åtskilliga frågor». (s 16)

Värdenihilismen i dess ursprungliga version — eller versioner — har, tycker jag, kritiserats under senare tid på ett mycket beaktansvärt sätt, liksom fallet är med ensidigt »emotiva» värdeteorier inom internationell filosofi.⁵ En del av de argument som figurerar i detta sammanhang har, menar jag, på ett intressant sätt föregripits av Hans Larsson, men jag kan inte nu ta upp denna fråga till mera ingående diskussion. Bildstormaren Hägerström har vunnit långt större ryktbarhet än sin lundensiska kritiker, men jag misstänker, att det i det långa loppet skall visa sig, att Hans Larsson var den klokare av de två, åtminstone i det avseende det här gäller.

Jag nämnde nyss Hans Larssons lära om s.k. *renodlade begrepp*. Den är ju inte alldeles originell. Bl.a. påminner den om Max Webers lära om idealtyper. Men man kan säga, att Hans Larssons teori är utformad på ett för honom karaktéristiskt sätt. Å ena sidan angriper han det vanliga *missbruket* av renodlade begrepp. Ett exempel på ett sådant missbruk var enligt Hans Larsson *Anders Nygrens* skarpa distinktion mellan »eros» och »agape» i den kristna kärleksläran. Det är fråga om konstlat åtskiljande av moment som i

verkligheten inte går att skilja åt. I polemik mot en motståndare innebär begreppsrenodling för det mesta, att man inte gör motståndaren rättvisa. Det är inte rent spel. Dessutom blir diskussionen av större intresse, om man riktar sin kritik mot en motsatt åsikt i dennas mest nyanserade och bäst genomtänkta form, än om man angriper en karikatyr. *Men* en begreppsrenodling *kan* vara legitim, om den är avsiktlig och klart medveten, nämligen som metod att skapa överblick över ett problemområde och för att underlätta orienteringen i ett snårigt sammanhang.

Här finns anknytningar till intuitionsproblematiken och också till det tidigare nämnda *fiktionsmotivet*. Vad det senare beträffar, kom det under Hans Larssons senare år att bli allt mera centralt. Att renodla är ett sätt att *fingera*, att konstruera för att lättare kunna behärska ett omfattande erfarenhetsmaterial. Renodlingen »in senso bono» är liksom varje legitimt fiktionsskapande ett hjälpmedel i kunskapens tjänst. Fiktionen samlar en mängd erfarenhetsdata i så att säga en enda punkt, i ett grepp. Fiktionen är ofta av föremålslik karaktär, något hypotiserat som Platons idéer och Spinozas substans. Hans Larsson tänkte sig, att en del begreppsbildningar i den klassiska och moderna fysiken är av detta slag: Också gudsbegreppet hör hit. Låt mig upprepa, att en fiktion i Hans Larssons mening inte är *eo ipso* något överkligt, men det kan vara klokt att inte hålla fast för hårt vid den. Fiktioner kan växla, medan fiktionsgrunden, erfarenhetsunderlaget består. Det är detta senare som för Hans Larsson är det väsentliga.⁶

Renodlings- och fiktionsmotivet har särskilt intresserat *Alf Nyman*. Han har behandlat frågan i en avhandling från 1951 *Gränsbegrepp och renodling inom vetenskapen*. Dessutom har han skrivit ett par uppsatser i samma ämne, varav en i *Insikt och Handling* nr 7, 1968. Nyman har ibland betecknats som »fiktionalist», och säkert är att »som om-betraktelsen» spelar en stor roll i hans filosofi. Intresset för fiktionernas roll i vetenskapen och i andra sammanhang förde han vidare till flera av sina elever, bl.a. till *Rolf Ekman*, *Erik Ryding* och mig själv.⁷

Hans Larssons egna fiktionsmotiv hade säkert rötter hos Kant, men jag

tror, att det var Alf Nyman som fäste hans uppmärksamhet på Vaihingers Als-Ob-filosofi och att detta gav honom viktiga impulser under den senare perioden av hans filosofiska författarskap.

Hans Larssons *konvergensteori* har betraktats som ett tankearv från hegelianismen, fast Hans Larsson klart sagt ifrån, att Hegel inte var »hans man».⁸ Det är väl ändå möjligt att Borelius undervisning satt spår hos Hans Larsson, men jag tror, att man först och främst har att göra med intryck som Hans Larsson fått i sitt arbete med filosofiska texter vid sin »motivbestämning».⁹ Det ligger nära till hands att peka på hans spinozastudier. Hans Larsson frapperas av hur Spinoza ur sina naturalistiska premisser, ur sitt förnekande av frihet, ändamål och värden, drar slutsatser som tillsammans utgör ett system som präglas av finaste idealitet och humanitet. Hos John Stuart Mill finner man ett liknande exempel. Och så finns naturligtvis det klassiska fallet — stoikern Seneca som förklarar: vad vi påbjuder i dygdens namn påbjuder Epikuros i lustens namn. Hans Larsson själv är ju en förespråkare för en objektivistisk rätts- och moraluppfattning men tror ändå på att en förfinad lyckodrift visar åt rätt håll.¹⁰

Men detta är ju bara exempel, och det kan vara äventyrligt att generalisera. Hans Larsson vill heller inte alls bagatellisera de skillnader som finns mellan olika filosofiska uppfattningar. Tvärtom vill han klargöra dessa bättre. Men då gäller det att inte i onödan bråka om sådant som man i grunden är överens om. Ofta är det partistrid och fåfänga med i spelet.

Hans Larssons lärjungar som *Nyman* och *Aspelin* är angelägna om att inte framställa sin lärare som en överdrivet konciliant natur. De betonar gärna hans stridbarhet och hans fasta kompromisslösa uppträdande i många sammanhang. Säkerligen gör de detta med all rätt, men det bör också sägas, att Hans Larsson hade en stark tro på en gemenskap mellan olika människor, både ifråga om grundvärderingar och grundtankar, en tro på ett gemensamt mänskligt förnuft och gemensamma erfarenhetsformer. Här måste tankearvet från Kant ha spelat in.

Det finns just nu en tendens att söka slå bryggor mellan motsatta tanke-system som t.ex. analytisk och kontinental filosofi. Vem vet om inte Hans

Larssons konvergensteori kan få en renässans i sådana sammanhang. Tidigare har nog inte denna teori betytt särskilt mycket för senare tänkare. Själv har jag förstås varit inne på temat i en uppsats om grekiska läror om själen.¹¹

Hur förhåller det sig då med Hans Larssons läror om *intuitionen* och *poesiens logik*? De har återgivits och diskuterats av flera lärjungar och lärjungars lärjungar i en huvudsakligen positiv anda, men jag känner inte till någon som inspirerats av dem i särskilt hög grad eller utvecklat dem vidare. Men detta kan mycket väl bero på min bristande beläsenhet i den filosofiskt estetiska litteraturen.

Ytterligare Hans Larsson-lärjungar

Avslutningsvis bör jag nog säga något om en rad Hans Larssonlärjungar som jag inte nämnt förut. Till de tidigare hörde den fine litteraturhistorikern *Albert Nilsson*. Man kan t.ex. i hans bok *Svensk romantik* märka, hur väl han behärskade filosofiämnet. En annan lärjunge var senare landshövdingen *Malte Jacobsson*. Han var starkt påverkad av den amerikanska pragmatismen och också av Bergson. En tredje var den originelle *Anders Karitz*, sedermera professor i Uppsala. Vidare filosofidocenten *Axel Emmelin* och lektorn *Birger Liljekrantz*. Statsvetaren *Fredrik Lagerroth*, professor i Lund, hör också hit. Likaså författarna *Karl-Ragnar Gierow* och *Ivar Harrie*. *Hans Ruin* var ju inte direkt en lärjunge, men i sin bok *Det skönas förvandlingar* kallar han Hans Larsson »en av mina studentårs mästare». Titeln på hans stora verk *Poesiens mystik* alluderar på *Poesiens logik*. En hängiven beundrare till Hans Larsson var den kände folkbildaren och politikern *Oscar Olsson*. Han har skrivit om Hans Larsson i böckerna *Livsvägledaren* och *Den politiske tänkaren*.

Flera av de nämnda gick sina egna vägar. Så var också fallet med marxisten *Arnold Ljungdal*, som på 20-talet deltog i Hans Larssons seminarium. På den tiden hände det, att några som studerat filosofi för Hans Larsson »gick över» till Hägerström och Nygren. Det skriver Hans Larsson litet re-

signerat i sina minnesanteckningar. Som ju redan framgått, kritiserade han ju viktiga delar av dessa kollegors filosofi. Men som jag också redan antytt ingick det inte i Hans Larssons lundafilosofi att bilda skola av rättrogna anhängare.

Noter

Föredrag hållet den 19 september 1983 i Filosofiska Föreningen i Lund.

- 1 Man bör tillägga: också de stora författarna. Hans Larsson nämner dem gärna som inspiratörer. Han anser, att man ofta i skönlitteraturen kan få bättre grepp om ett filosofiskt motiv än i fackfilosofin. — Om sin livsåskådning har Hans Larsson skrivit i samlingsverket *Min tro* (1941). Hans uppsats där »Min filosofi» trycktes en andra gång i den posthuma skriften *Postscriptum* (1944) tillsammans med en rad andra uppsatser, som belyser hans filosofi i dess olika grundaspekter. Också i verken om Platon, Spinoza och Kant berör Hans Larsson stora världsåskådningsfrågor liksom i åtskilliga mindre uppsatser. Mitt torftiga referat kan inte på långa vägar göra rättvisa åt Hans Larssons fina meditationer över sådana ting.
- 2 Jag har haft tillfälle diskutera den här frågan med Konrad Marc-Wogau.
- 3 Se bl.a. *En bok om Hans Larsson* (1945).
- 4 Se uppsatsen »Om moraliska föreställningars sanning» i samlingen *Filosofien och politiken* (1915). Frågan behandlas också i skrifterna om världsåskådningsfrågor och i ett flertal mindre uppsatser.
- 5 Se Bo Petersson, *Axel Hägerströms värdeteori*, 1973 och Dieter Lang, *Wertung und Erkenntnis. Untersuchungen zu Axel Hägerströms Moraltheorie*, 1981. Vidare: P.H. Nowell-Smith, *Ethics*, 1954.
- 6 Se *Postscriptum*, spec. s 71 och Alf Nyman, *Hans Larsson*, 1945, ss 203 ff.
- 7 Se Rolf Ekman, *Fiktionerna i det estetiska livet*, 1949; Erik Ryding, *Begreppen nytta och sanning inom fransk upplysningsfilosofi*, 1951; Hans Regnéll, *Symbolization and fictional reference*, 1949.
- 8 Se Hans Larssons uppsats »Divergens och konvergens i filosofien» (*Filosofiska uppsatser*, 1924. Konvergenstemat utvecklas också i *Postscriptum* och kommenteras utförligt i Alf Nyman, *Hans Larsson* och i Gunnar Aspelin, *Hans Larsson*, 1946.
- 9 Se Hans Larsson, »Min filosofi», s 27 i *Min tro*.
- 10 Se »Min filosofi», s 25.
- 11 Se Hans Regnéll, »Om själslivets fysiska betingelser. Konvergerande teorier hos Platon, Aristoteles och Epikuros» (*Insikt och Handling* nr 6, 1966.)

Searle om fiktionssatser

Erik Ryding

I sin bok *Expression and Meaning* ägnar Searle några sidor åt vad han kallar »the logical state of fictional discourse». Närmare bestämt är hans problem, vilken sorts språkakter som förekommer i en fiktionsberättelse, ifall där nu alls förekommer några.

En inskränkning får dock omedelbart göras. Som han påpekar behöver inte alla element i ett skönlitterärt¹ verk vara fiktiva. Vanligen förekommer också uppgifter om geografiska, historiska, samhälleliga etc. förhållanden, vilka är att betrakta som vanliga påståenden, för vars sanning förf. är ansvarig. Om Sherlock Holmes i en berättelse får gå från Baker Street till Paddington stationen på en geografiskt omöjlig väg, uppfattar vi det som ett misstag av författaren och inte som en avsiktlig produkt av hans diktarfantasi. (sid. 72 f). Dock bör kanske tillfogas, att det är svårt att ge regler för vilka uppgifter som skall tagas på det ena och på det andra sättet. Svaret hänger samman med vad man skulle kunna kalla verkets fabuleringsnivå. Det är klart att saker, som skulle bedömas som ett misstag i en berättelse av Conan Doyle eller Moberg, i en bok av Vonnegut skulle kunna betraktas som uppsåtliga avvikelser från verkligheten. Förhållandet kompliceras sedan ytterligare genom att fabuleringsnivån inte behöver vara enhetlig. En historia kan, som Gullivers resor, ha en fantastisk utgångspunkt men därefter vinnlägga sig om detaljrealism (ungefär som man kan sträva efter att reso-

nera korrekt utifrån falska premisser). Lyckligtvis är det här inte nödvändigt att gå närmare in på dessa problem; det räcker att konstatera att diskussionen i fortsättningen inte gäller alla satser i skönlitterära verk utan endast dem, för vilka förf. inte tillskrives sanningsansvar — det finns ju alltid otvetydiga exempel på sådana. Jag kommer i det följande att beteckna dem som »fiktionsatser».

Searle utgår från några rader i en roman av Iris Murdoch, där det meddelas att en viss underlöjtnant Chase-White en dag i april promenerade omkring i en trädgård och gladde sig åt att han inte skulle behöva ta befattning med hästar de tio närmaste dagarna. Det låter som om förf. levererade en rad påståenden, men i själva verket har de regler, som gäller för påståenden, inte tillämpning på Iris Murdochs text. Den som gör ett påstående garanterar sanningen av det sagda, skall vara i stånd att prestera bevis eller skäl för att det är sant och själv tro på dess sanning. Intetdera är här fallet.² Vad är det egentligen förf. då gör?

Searle börjar med att avvisa tanken att fiktionssatser utför en speciell sorts illocutionära akter, dvs. har en särskild sorts modal laddning i stil med påstående-, löftes-, hotelse- etc. laddning. Hans argument är, att illocutionära akter vanligen är en funktion av meningen hos den yttrade språkliga satsen (sentence). Men om fiktionssatser används för att utföra andra språkakter än de som bestäms av deras bokstavliga mening, måste de ha en annan mening. »Anyone therefore who wishes to claim that fiction contains different illocutionary acts from nonfiction is committed to the view that words do not have their normal meaning in works of fiction. That view is at least *prima facie* an impossible view since if it were true it would be impossible for anyone to understand a work of fiction without learning a new set of meanings for all the words and other elements contained in the work of fiction ...» (sid. 64)

För säkerhets skull tillfogar förf. att det visserligen kan tänkas olika invändningar mot denna kritik men att de alla är felaktiga, varför han inte bryr sig om att ta upp dem. Om man trots denna förhandsdom vågar opponera sig mot Searles resonemang, kan det emellertid påpekas att de enskil-

da *orden* inte behöver ändra betydelsen för att språkakterna varierar. »Röd» betyder detsamma i påståendet »Lunds domkyrka är röd», uppmaningen »Måla Lunds domkyrka röd!» och önsknigen »Ack, om Lunds domkyrka vore röd!» Vidare är det ju inte alltid den språkliga satsens utformning bestämmer, vilken språkakt den skall användas till.

Indikativsatser uttrycker vanligen påståenden, men satsen »Nu tiger du» kan också begagnas för att ge en brysk befallning. Likaså kan »Pengarna kommer i nästa vecka» vara ett löfte likaväl som ett meddelande. Osv. Jag har svårt att se, varför just eventuella »fiktionsakter» nödvändigtvis skulle ändra ordens betydelse, eller varför inte samma språkliga sats skulle kunna användas än för ett påstående, än för en fiktionsakt. Varför skulle det inte räcka med att lära sig urskilja denna typ av språkakter liksom man lärt sig urskilja påståenden, löften, befallningar, hotelser etc.?

Av detta följer givetvis inte att Searle har fel, när han förnekar att det finns några speciella till skönlitteraturen knutna språkakter, men möjligheten av sådana står öppen, åtminstone tills han framlagt de ytterligare motargument han säger sig ha i bakfickan.

Hans egen teori går ut på att fiktionssatser över huvud taget inte används för att utföra några illocutionära akter, varken av vanlig eller speciell typ; genom att skriva eller uttala en språklig sats av ett slag, som vanligen är förbundet med en illocutionär akt, *låtsas* förf. utföra en sådan men gör det inte. När man gör ett påstående förbinds ens yttrande med världen genom vissa regler, nämligen de på sid. 85 nämnda (sid. 62 i *Expression and Meaning*). Men vid fiktionsberättelser överkorsas dessa av vissa konventioner, som Searle kallar »horisontella» (sid. 66). Någon beskrivning av dessa konventioner ges inte men uppenbarligen är det fråga om de ofta diffusa regler, som anger, under vilka omständigheter avsändaren inte bör avkrävas vanligt sanningsansvar för det han meddelar.

Fiktionssatserna kommer alltså på samma linje som satser i grammatiska eller filosofiska exempel — låtsandet bestod ju bara i att man utförde vad Austin kallar en locutionär akt, dvs. framför en språkligt korrekt serie ord. Intuitivt förefaller mig detta resultat otillfredsställande; något väsentligt i

både förfs och läsarens attityd till diktverk tycks bli borttappat.

Som vi sett lade Searle vikt vid begreppet »misstag» då det gällde att skilja mellan påståenden och fiktionssatser — eftersom det skulle betraktas som ett misstag, om Sherlock Holmes fått fara en omöjlig väg genom London, är det som Conan Doyle säger om Londons stadsplan påståenden och inte fiktion. Men kan man inte begå misstag också via fiktionssatser? Antag, att Iris Murdoch längre fram i sin roman säger, att den promenerande löjtnanten var passionerat förtjust i hästar och betraktade en dag som förfe-lad, ifall han inte fått sig en ridtur. Om ingen förklaring på diskrepansen gavs, skulle läsaren otvivelaktigt betrakta den som en fadäs av författarin-nan — som slarv eller glömska. Och ren indignation skulle det förmodli-gen väcka, om gåtan i en detektivroman löstes på ett sätt, som stod i strid med vad som tidigare framställts som fakta.

Också den som yttrar en fiktionssats anses alltså garantera något: inte att satsen överensstämmer med verkligheten men väl att den överensstämmer med andra satser i samma verk (fiktionssatser eller påståenden). Vad det innebär att överensstämma kan dock skifta från berättelse till berättelse — i den stora majoriteten av fall förutsätts sålunda, att naturlagarna gäller, men ingenting hindrar att en roman fingerar ett universum, där t.ex. en person kan vara på två ställen samtidigt. Vissa sammanhangsregler måste dock alltid finnas; har förf. infört möjligheten av en sådan utspridd exi-stens, får han inte plötsligt förutsätta att det är omöjligt att på en gång be-finna sig på två platser.

Om man skall säga, att koherensen utgör ett slags internt sanningskrite-rium eller ej, blir en fråga om ord. I och för sig skulle läsarna mycket väl kunna formulera sina protester mot en bristande överensstämmelse i en så-dan terminologi. »Men det är ju inte sant! Löjtnant Chase-White avskydde ju hästar!», »Mr Smith var ju tillsammans med Hercule Poirot, när mordet begicks!» Men kanske det är lämpligast att undvika ordet »sanning» både för att slippa onödiga kontroverser och emedan uttrycket »litterär sanning» har andra användningar.³

En orsak till att Searle förbisett koherenskravet kan vara att koherens

här är ett negativt begrepp och i viss mening spelar en mindre roll än korrespondensen gör, där denna är aktuell. Det krävda sammanhanget innebär ju att en sats inte strider mot andra; någon positiv förbindelse behöver inte föreligga. Däremot fordrar korrespondenskriteriet en positiv överensstämmelse med verkligheten. Och medan förhållandet till verkligheten är avgörande för det intresse, som tillkommer ett påstående, så får en fiktionssats inte sin betydelse genom att låta bli att stå i konflikt med andra satser. Men även om garantiakten vid fiktionssatser är mindre iögonfallande och mindre accentuerad än vid vanliga påståenden, så måste den ändå betecknas som en illocutionär akt.

Jag tror inte heller, att den är den enda akt av detta slag som en skönlitterär förf. utför. En roman eller novell suggererar också på något sätt, att de skildrade händelserna och personerna är verkliga. Vår psykologiska hållning *vis à vis* sådan litteratur är erkänt förbryllande: samtidigt som en normal läsare hela tiden är medveten om att det berättade är uppdiiktat, reagerar han partiellt — kanske framförallt känslomässigt — som om det vore en verklighetsskildring. Konsumenten av detektivromaner slukar i spänning sidorna för att få reda på vem i en samling icke existerande personer, som begått ett mord, vilket han vet aldrig har ägt rum. Jag misstänker, att om inte erfarenheten visat att en sådan attityd förekommer, skulle man säga att den är omöjlig. Men hur paradoxalt vårt uppförande än må vara, så är det en förutsättning för litteraturupplevelsen, och förf. måste när han framlägger sitt verk avse, att läsarna skall fungera på det sättet. Han uppmanar dem underförstått: Antag, att det som står här är sant! Vad kommer ni då att känna inför dessa händelser och människooöden? Vilka slutsatser drar ni? — Den närmaste parallell jag kan komma på är hypotetiska slutledningar, då man kan uppmanas att undersöka vad som skulle bli fallet, om vissa premisser var sanna, fast man vet eller tror att de är falska.

Searles »låtsas-teori» blir plausibel, först om den fylls ut med antagandet av en suggestionsfaktor (vilken alltså korresponderar mot en uppmaningsakt från förf.). Han skiljer på två slag av låtsande: sådant som syftat till att vilseleda och sådant som inte gör det. Vid skönlitteratur är det uppenbarli-

gen, menar han, fråga om den senare typen (ett påstående som i sin generella form kanske inte är alldeles odiskutabelt). Någon närmare analys av det ger han dock inte utan nöjer sig med att anföra ett par exempel såsom att man vid en charad låtsas vara Nixon. Målet är där uppenbarligen att så mycket som möjligt likna förebilden. Det anses roande, om man lyckas åstadkomma en illusorisk efterhärming av den f.d. presidenten. Men vilken kan poängen vara med att låtsas göra ett påstående? Skall sysselsättningen inte bli meningslös, måste den ha ett annat ändamål än bara att åstadkomma någonting som till det yttre liknar ett påstående, och det förefaller mig klart att åtminstone en del av detta ändamål är framkallandet av den underliga blandning av tro och förnekande, som nyss varit på tal.

Jag har här endast diskuterat fiktionssatser, som har påståendeform, och man kan naturligtvis undra, om också de som illuderar andra semantiska typer, har någon illocutionär laddning. Tydligt är ju att vad jag sagt om pseudopåståenden inte kan gälla för dem. Emellertid tycks fiktionssatser nästan genomgående vara av påståendetyp. Visst förekommer imperativer, formella känslouttryck etc. i skönlitteratur, men i de allra flesta fall uttalas de antingen av förf. å egna vägar och är alltså genuina, inte fiktiva, eller är de lagda i munnen på någon av de dikterade personerna och då får man ett pseudopåstående, *att* denne har yttrat sig. Möjligen skulle man kunna peka på känslobetonade kommentarer till händelser i böckerna eller hänvändelser till de diktade gestalterna såsom när Selma Lagerlöf (efter att ha angett orsaken till Gösta Berlings frånvaro) utropar »Ack, Gösta, varför står din plats tom i det avgörande ögonblicket?». Jag misstänker, att analysen av sådana yttranden kan bli rätt komplicerad, och då det i varje fall inte är de som ger en skönlitterär framställning dess semantiska karaktär, skall de här lämnas åt sidan.

Noter

- 1 Searle undviker det ibland värdebetonade ordet »literature», men paradoxalt nog har svenskans »skönlitteratur» en mera neutral klang, varför jag här använder termen.
- 2 Searle nämner också en fjärde regel, nämligen att den uttryckta propositionen inte får vara uppenbart sann för både sändare och mottagare. Detta krav uppfyller ju Iris Murdochs text — f.ö. förefaller regeln tvivelaktigt. Det är ju inte ovanligt, att man vid en argumentation börjar med att fastslå något, vars sanning alla erkänner, för att sedan försöka visa, vilka icke lika allmänt accepterade konsekvenser som följer.
- 3 Se t.ex. mina *Att luras utan att ljuga* och *Jag och personlighet*.

Forskningsfält betraktade som utvecklingsbara komplex

Håkan Törnebohm

Inledning

Alla forskare måste ha paradigm. Paradigm, som jag använder termen, är en struktur i en forskares privata värld, som består av

hans *intresse*, vad han *vill* göra,

hans *kompetens*, vad han *kan* göra,

hans *världsbild*, ett antal generella antaganden om det territorium, som är föremål för undersökningar i hans forskningsfält, och slutligen

hans *vetenskapssyn*. Denna innehåller antaganden, värderingar och önskingar.

Vetenskapssynen innehåller bl.a. metodologiska idéer och ett vetenskapsideal, som ger riktlinjer för en forskares arbeten med uppgifter, som han är intresserad av.

Paradigm är nödvändiga förutsättningar för och fungerar dessutom som regulatorer i forskningsarbeten. Vetenskapsteoretiker måste också ha paradigm.

I denna essä kommer jag att presentera en övergripande världsbild (=en syn på vetenskaperna i deras sociokulturella miljö) i mitt eget paradigm.

Man kan se på ett forskningsfält på en mängd olika sätt: Man kan fästa

FORSKNINGSFÄLT SOM UTVECKLINGSBARA KOMPLEX

sin uppmärksamhet

vid resultat av forskning. Så gör de logiska empiristerna,

vid undersökningar. Jag har själv gjort så, när jag skrev mitt arbete *Studier av kunskapsutveckling* (Doxa 1983),

vid de individuella förutsättningarna för undersökningar, forskarnas paradigm, och

vid de processer, som leder till att paradigm blir artikuleraade, kritiserade och eventuellt ombildade, ett inomvetenskapligt filosoferande, etc.

Vad jag nu nämnt ingår i forskningsfält. I denna essä skall jag sätta forskningsfält i fokus.

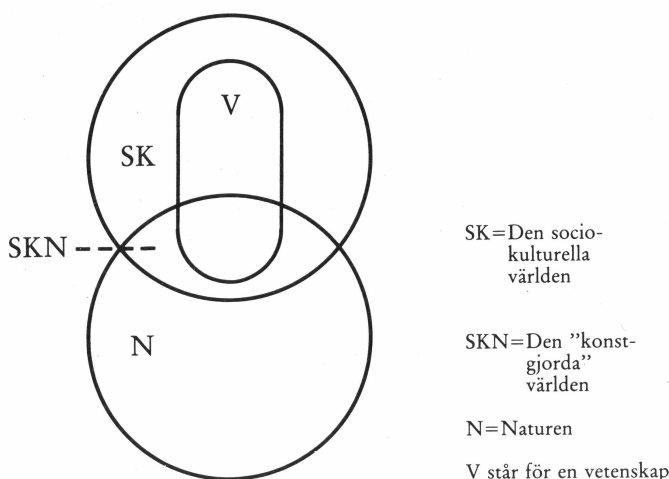
En världsbild

Popper talar om tre världar,

Värld 1 = naturen

Värld 2 = privata områden och

Värld 3 = ungefärligen = kulturen.



Figur 1. En generell världsbild

FORSKNINGSFÄLT SOM UTVECKLINGSBARA KOMPLEX

Jag vill modifiera denna trevärldsontologi något på sätt som visas i figur 1.

Vetenskaperna är inbäddade i den sociokulturella världen. De har en privat sida (som representeras av den del av SK, som ligger utanför området SKN).

Utvecklingsbara komplex

Alla vetenskaper kan karaktäriseras som utvecklingsbara komplex. Det samma kan sägas om andra komplex inom den sociokulturella världen.

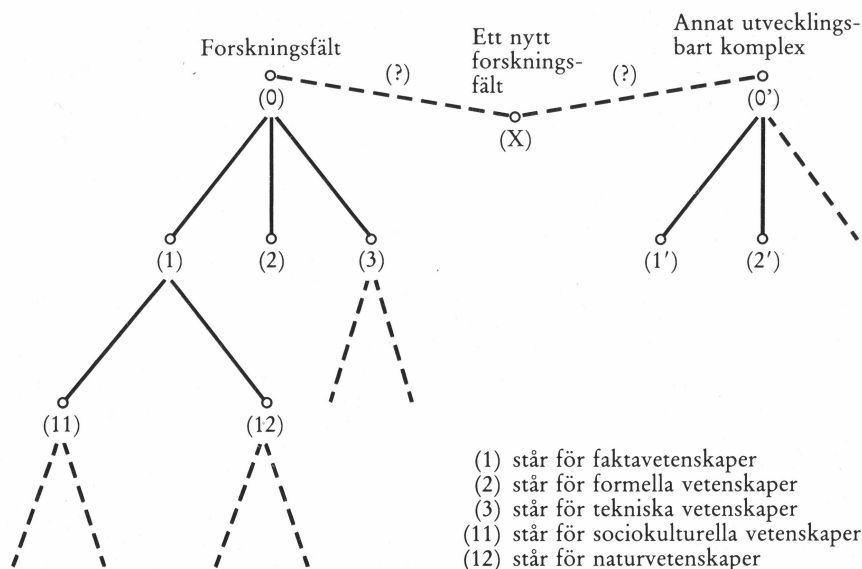
industrin,
jordbruket,
rättsväsendet,
utbildningen,
vården m.m.

Alla dessa komplex har flera gemensamma attribut, som hänger ihop med att de är utvecklingsbara. Människor går in för att skapa värdeföremål av vilka några investeras i senare värdeproducerande projekt. I vart och ett av dessa komplex finns det människor som är aktivt delaktiga i dem. Utvecklingen av ett komplex kan påverka utvecklingen av andra sådana komplex.

Forskningsfält

Figur 2 representerar vetenskaperna i sammanhang med varandra och i sammanhang med andra utvecklingsbara komplex. Alla noderna på »vetenskapens träd» står för forskningsfält. Jag föredrar att använda denna term framför termen »vetenskap». Det är behändigt att betrakta alla vetenskaper tillsammans som ett enda forskningsfält, *det universella forskningsfältet*.

FORSKNINGSFÄLT SOM UTVECKLINGSBARA KOMPLEX



Figur 2

Forskningsfält är sociokulturella komplex

Denna tes utsäger att det alltid finns en kultursida och en social sida hos varje forskningsfält.

Den sociala sidan hos ett forskningsfält

Alla personer som är *aktivt delaktiga* i det universella forskningsfältet är medlemmar av en social helhet, som brukar kallas »*forskarsamhället*». Det finns åtskilliga yrken inom detta samhälle, historikernas yrke, sociologernas yrke, litteraturvetarnas yrke etc.

Det finns flera slag av institutioner i det universella forskningsfältet och de fält av vilka det är sammansatt. I det universella forskningsfältet finns det universitet, akademier och forskningsråd. I forskningsfält, som representeras av noder med ett högt index, som t.ex. nationalekonomi, kulturgeografi, limnologi m.m., finns det universitetsinstitutioner.

Vetenskapliga kulturer

En vetenskaplig kultur är ett lager av publika forskningsresultat, texter, apparater m.m. Alla dessa föremål är utrustade med

fysiska attribut, som gör det möjligt att se dem och handskas med dem. Det är dessa attribut som gör att kulturföremålen är publika, och

kulturella attribut av två slag: *innebörder*. Innehållet i en text är dess innebörd. En apparats funktion (eller funktioner), vad den kan användas till, är dess innebörd, och *värden*. En text, en apparat etc. har värden.

Kulturföremål i andra kulturer, som t.ex. partiturer och skulpturer, har också fysiska och kulturella attribut. De har andra slag av innebörder och värden än vetenskapliga texter och apparater. Vilka? Detta är en viktig fråga, som jag lämnar därhän.

Om kulturella händelser

Inom musikvärlden träffar vi inte endast på nothäften, partiturer och musikinstrument. Där finns också konserter. Konserter har fysiska och kulturella attribut i likhet med permanenta kulturgods. Det är därför lämpligt att betrakta dem som ingredienser i en kultur. Analogivis är det lämpligt att räkna motsvarigheter i ett forskningsfält till konserter, som beståndsdelar av en vetenskaplig kultur. Föreläsningar, seminarier, symposier och konferenser är sådana motsvarigheter. De må betecknas som »*kulturella händelser*» i vetenskaperna.

Sammanfattningsvis vill jag definiera en vetenskaplig kultur, som en samling av permanenta produkter av projektarbeten och en arena för kulturella händelser, föreläsningar, muntliga diskussioner m.m. Alla företeelser i en vetenskaplig kultur är publika, ty de är utrustade med fysiska attribut, och de är bärare av innebörder och värden.

Samband mellan en vetenskaplig kultur och en institution

Alla traditionella forskningsfält har flera institutioner där utbildning och forskning äger rum. För enkelhetens skull skall jag betrakta ett komplex, som består av en vetenskaplig kultur och en enda institution. Det finns två förbindelser mellan kulturen och institutionen:

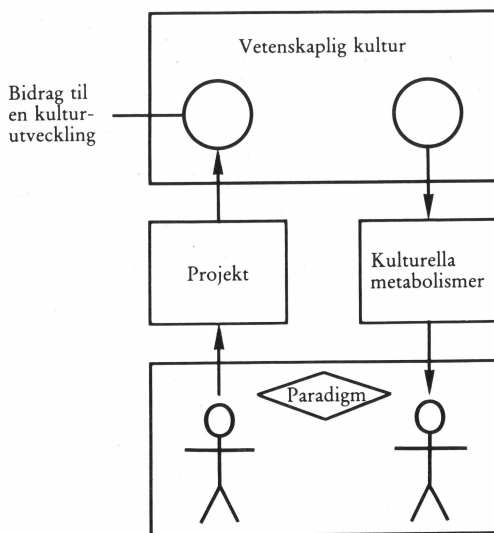
- en »tag in» länk och
- en »giv ut» länk.

Den förra består av vad jag vill kalla »*kulturella metabolismer*». Studenter och forskare vid institutionen tar till sig kulturföremål i en vetenskaplig kultur. De litteraturstudier, som ingår i en doktorands utbildning, är exempel på »*kulturella metabolismer*».

Om forskningsfältet är en experimentell vetenskap, befattar sig doktorander även med andra slag av vetenskapliga kulturföremål än texter. Det förekommer också *kulturella metabolismer* i övningslaboratorier genom vilka studenterna lär sig att handskas med apparater. Det är bl.a. av detta skäl som jag föredrar den vidare termen »*kulturella metabolismer*» framför den snävare termen »litteraturstudier», när jag talar om »tag in» förbindelser från en kultur till en institution. »Giv ut» länken står för projektarbeten, avhandlingsarbeten och annan forskningsverksamhet, som bedrivs vid institutionen. Dessa ger upphov till nya kulturföremål, som (möjligen) bidrar till den vetenskapliga kulturens utveckling. De är rejäla bidrag om andra forskare använder sig av dem som resurser i sina forskningsarbeten.

Kulturella metabolismer i en forskarutbildning

För enkelhetens skull skall jag begränsa mina betraktelser till en forskarutbildning, i vilken det endast förekommer litteraturstudier och avhandlingsarbeten. När en doktorand studerar en vetenskaplig text, är det endast dess *kulturella* attribut, som är intressanta för honom. Han tolkar deras in-



Figur 3

nebörder i en serie *selektiva hermeneutiska* akter, varigenom han assimilerar texten bit för bit. Vidare tar han kritisk ställning till textens värden. De element som assimileras vid studiet av kurslitteraturen sätts samman till synteser av två slag: en syn på vetenskapens territorium, och en syn på vetenskapen. I den förra syntesen ingår det ett antal generella antaganden om fältets territorium, en *världsbild*. Den framväxande vetenskapssynen och den framväxande världsbilden påverkar senare kulturella metabolismer.

Litteraturstudierna medför ytterligare två effekter: De leder till en *kompetensutveckling*. Förmågan att tolka innebörder och att ta kritisk ställning till värden förkovras. Med ett ord, doktoranden utvecklar en *kulturell kompetens*, som innesluter en språklig kompetens att begripa och använda fältets fackspråk. Den medför också att doktorandens intressen omvandlas. Då intressen, kompetenser, världsbilder och vetenskapssyner är komponenter i paradigm, kan man sammanfattningsvis formulera denna viktiga *tes*: De kulturella metabolismerna i en forskarutbildning ger upphov till ett forskarparadigm, som växer fram steg för steg. Det växande paradigmat

påverkar efterföljande kulturella metabolismer.

En terminologisk anmärkning

Anledningen till att jag valt termen »kulturella metabolismer» är en analogi mellan vad som sker i utbildningen av forskare och vad som sker när en ko betar på en äng. Kon förvandlar gräset till kött och mjölk. Dessa omvandlingsprocesser kallas »*metabolismer*». En doktorand »betar på en kulturell äng». Vad som växer där ger upphov till något som hamnar i doktorandens privata värld — ett paradigm. Denna analogi är anledningen till att jag valt termen »kulturella metabolismer». Naturligtvis finns det också skillnader mellan biologiska och kulturella metabolismer. Kon förbrukar gräs när hon metaboliserar. En forskare och forskarstuderande däremot förbrukar inte de kulturgods som han anammar. Däremot förekommer det idisslande i båda fallen.

Vad händer med en doktorands paradigm, när han övergår till sitt avhandlingsarbete? Han lär sig att forska. Detta innebär att en ny förmåga, en *projektkompetens*, fogas till hans kulturella kompetens. Den förtrogenhet med forskning som växer fram i avhandlingsarbetet utövar en effekt på vetenskapssynen. Den kommer att präglas av hans nyförvärvade färdigheter.

Jag har nu kommit fram till en viktig tes: All forskarutbildning har till effekt att blivande forskare förvärvar paradigm, som (förhoppningsvis) du-ger som förutsättningar för forskningsarbeten. Forskarutbildningens främsta syfte är att blivande forskare förvärvar bra paradigm.

Undersökningar

När jag arbetade med min bok *Studier av kunskapsutvecklingar*, som väsentligen handlar om undersökningar, utgick jag från en modell av undersökningar, som tillhör arbetets paradigmatiska förutsättningar. Enligt den modellen (som i någon mån är Lakatosinspirerad) betraktas en undersökning som en sekvens av resultatombildningar, som är underkastade en fortlöpande reglering i form av kritiska bedömningar av föreliggande re-

FORSKNINGSFÄLT SOM UTVECKLINGSBARA KOMPLEX

sultat, åtföljda av beslut om vad som skall göras härnäst. Alla resultat som kommer fram i en undersökning representeras som triader av hypoteser, instrument och problem.

Den kritiska granskningen av resultat bygger
på kriterier för prövningar av hypoteser resp. hypotessamlingar,
på kriterier för prövningar av språkliga och andra såväl »mjuka» som
»hårda» instrument och

på kriterier för prövningar av problem.

Den interna regleringen av en undersökning — sammansatt av en kontrollerande resultatkritik och en styrande taktisk planering — kan alternativt karakteriseras som en *intern heuristik* i en undersökning.

Paradigm och undersökningar

Hur verkar paradigm på undersökningar? Hur verkar undersökningar på paradigm? När en forskare förbereder en undersökning väljer han ut ett territorium att studera och fokuserar sin uppmärksamhet på den eller den aspekten hos detta verklighetsområde. Han bildar sig en *förhandsuppfattning* om det inmutade territoriet i det eller de avseenden, som han avser att särskilt beakta. Han bygger upp ett uppgifts-/problemfält i anslutning till denna förhandsuppfattning och bestämmer sig för vilka instrument han skall använda. Eventuellt underkastar han sin förhandsuppfattning, det initiala problemfältet och den valda instrumentuppsättningen en kritisk prövning som kanske ger upphov till modifieringar. Slutligen gör han upp en initial plan, som innehåller beslut om vad han skall göra i den första fasen i sin undersökning.

Sammanfattningsvis vill jag säga, att forskaren konstruerar ett *initialt forskningsprogram*, när han förbereder en undersökning. Forskarens paradigm spelar en stor roll i detta arbete. Hans världsbild är *en* källa (men givetvis inte den enda) för antaganden, som infogas i förhandsuppfattningen. Hans vetenskapssyn, som bl.a innehåller metodologiska idéer, påverkar utformningen av problemfältet, instrumentvalet och den initiala pla-

FORSKNINGSFÄLT SOM UTVECKLINGSBARA KOMPLEX

nen. Intressekomponenten bestämmer valet av territorium och det perspektiv, i vilket han väljer att betrakta detta verklighetsstycke. Kompetensfaktorn påverkar urvalet av uppgifter och instrument, så att uppgiftsfältet kommer att innehålla uppgifter, som forskaren kan gå iland med, och instrumentsamlingen metoder, som forskaren behärskar. När undersökningen väl kommit igång, fortsätter forskarens paradigm att verka på det. Så t.ex. påverkas den interna heuristiken av forskarens metodologiska idéer och hans vetenskapsideal.

Jag har kommit fram till denna tes: Såväl förarbeten för forskningsprojekt som det arbete, som utförs när projekten väl kommit igång, förutsätter och regleras på ett övergripande sätt av forskarparadigm. Omvänt gäller det att forskningsprojekt påverkar de aktiva forskarnas paradigm. Forskningserfarenheterna höjer projektkompetenserna och präglar vetenskapsynerna. De resultat, som växer fram i projekten liksom de kulturella metabolismerna, som beledsagar projekten och som förser dem med nödiga resurser, hämtade från en vetenskaplig kultur, är ägnade att påverka de aktiva forskarnas världsbilder.

Bidrag till utvecklingen av en vetenskaplig kultur

Utvecklingen av en vetenskaplig kultur innebär att värdeföremål skapas. De skapas genom projektarbeten. Om vi intresserar oss för värdeaspekten hos forskningsresultat, bör vi rikta vår uppmärksamhet på den interna heuristiken i forskningsprojekt och fråga oss, vad det är för kriterier, som ligger till grund för de fortlöpande resultatbedömningarna. Aktiva forskare är givetvis angelägna att senare resultat i de räckor av resultat, som ingår i deras projektarbeten, skall vara bättre än de tidigare resultaten. Den interna heuristiken i ett projekt har till funktion att ombesörja, att så blir fallet.

Vilka kriterier används? Vilka kriterier bör användas? Dessa frågor är högst väsentliga, om man vill komma tillrätta med utvecklingsaspekten hos ett forskningsfält.

Tvär- och flervetenskaplighet

För varje forskare är den universella vetenskapliga kulturen uppdelad i en »hemmakultur» och en »bortakultur». Till en forskares »hemmakultur» hör kulturgods av ett slag, som han känner till tack vare kulturella metabolismer. Det händer ofta att en forskare, som hör till ett fält, och en forskare, som hör till ett annat fält, har »hemmakulturer», som delvis överlappar varandra. Om så är fallet, finns det en tvärvetenskaplig förbindelse mellan fälten: Vad som produceras i det ena fältet kan väntas påverka — via kulturella metabolismer — paradigm och projekt i det andra.

Den tvärvetenskaplighet, som är utmärkande för det universella forskningsfältet, innebär, att det ofta kan vara svårt att dra bestämda gränser inom detta fält mellan ett forskningsfält och ett annat. Det förekommer tendenser till fusioner, som understundom faktiskt leder till att nya forskningsfält uppstår, som t.ex. biokemi och fysikalisk kemi. Med »flervetenskaplighet» syftar jag på företeelser, som hänger ihop med den andra länken i förbindelserna mellan institutioner och kulturer i forskningsfält, jag syftar på projektarbeten, som utförs av forskare med hemvister i olika fält. Om sådana projekt lyckas kan det inträffa, att nya fält uppstår, där forskare utbildas till att syssla med projekt av ett slag, som förut var flervetenskapliga, men som upphör att vara detta när det nya fältet väl blivit etablerat.

Forskning om forskning må nämnas i detta sammanhang. Vetenskapsteorins territorium är ytterst mångskiftande. Det finns aspekter hos vetenskaperna, som är intressanta för sociologer och som de har kompetens att studera. Det finns andra aspekter hos vetenskaperna i samhället, som är intressanta för statsvetare och som de är särskilt kompetenta att undersöka, och återigen andra, som passar för psykologer att forska över. Vad har vetenskapsteorin för plats i forskning om forskning? Detta är ett angeläget spörsmål att ta ställning till. Är det önskvärt och i vilka avseenden är det önskvärt att alla dessa forskningsfält ger upphov till en fusion, ett forskningsfält »forskning om forskning» med egna institutioner? Finns det risker med denna sorts fusioner? I så fall vilka? Om man bedömer att önsk-

världheten hos det påtänkta fältet väger tyngre än riskerna, vad kan man då göra för att skapa det nya fältet?

Summering med tillägg

Vetenskaperna är utvecklingsbara komplex (UB-komplex). Det finns andra sådana, t.ex. industrin och sjukvården. Utvecklingar i ett UB-komplex kan inducera utvecklingar i andra UB-komplex. Vetenskaperna *inducerar* i växande grad utvecklingar i andra utvecklingsbara komplex. När man talar om att det och det sociokulturella komplexet förvetenskapligats, talar man om *inducerad* utveckling. Inducerad utveckling är ett vanligt fenomen också inom det universella forskningsfältet. Det ena forskningsfältet påverkar utvecklingen av det andra. Frågor kring tvärvetenskaplighet och flervetenskaplighet är frågor om inducerad utveckling, som äger rum inom det universella forskningsfältet.

Alla forskningsfält är sociokulturella komplex. De är sammansatta av en social och en kulturell struktur. Alla personer, som är aktivt delaktiga i det universella forskningsfältet, konstituerar forskarsamhället. I detta finns det flera yrken, fysikernas, historikernas, nationalekonomernas etc. yrken. I forskarsamhället finns det olika slag av institutioner, som är kopplade till den universella vetenskapliga kulturen: universitet, akademier och forskningsråd. Universitetsinstitutioner är kopplade till den universella kulturen genom två slags förbindelser: Kulturella metabolismer, varigenom personer tillägnar sig kulturgods i den vetenskapliga kulturen och projektarbeten, genom vilka institutionerna lämnar (möjliga) bidrag till utvecklingen av den vetenskapliga kulturen. Kulturella metabolismer spelar dessa båda roller inom ett forskningsfält. De medför att blivande forskare förvärvar forskningsdugliga paradigmer. De binder ihop pågående projekt med andra som tidigare utförts. Kulturgods matas in i projektet, som ger upphov till nya kulturgods.

I kulturvetenskaperna spelar kulturella metabolismer ytterligare en tredje roll: De förser forskare med primärinformation från de verklighets-

FORSKNINGSFÄLT SOM UTVECKLINGSBARA KOMPLEX

områden, som inmutats för studier. De spelar samma roll inom somliga sociokulturella vetenskaper, som experiment och systematiska observationer spelar inom naturvetenskaperna.

Paradigm spelar många roller i alla forskningsfält. De reglerar användningen av kulturgods i utbildningen av forskare och i forskningsprojekt. De är nödvändiga förutsättningar för alla kulturskapande verksamheter inom ett fält. De bidrar till regleringen av forskningsprojekt. En person är aktivt delaktig av ett forskningsfält, om och endast om han bär på ett forskningsdugligt paradigm.

Avslutning

Jag har försökt artikulera en del av världsbildskomponenten i mitt eget vetenskapsteoretiska paradigm i denna essä.

En naturlig uppföljning är

att sätta upp uppgifter i anslutning till denna världsbild,
att bestämma sig för hur dessa uppgifter skall utföras och
att formulera ett vetenskapsideal för vetenskapsteorin.

Litteratur

- Lakatos, I, & Musgrave, A.*: Criticism and the growth of knowledge. Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- De Mey, Marc*: The cognitive paradigm. Reidel, Dordrecht 1982.
- Mårtensson, B.*: Soma och Psyke. Vol. 1. Inledning: Paradigm, teman och anomalier. Filosofiska Institutionen, Lund 1983.
- Popper, K.*: Objective knowledge. Clarendon Press, Oxford 1973.
- Törnebohm, H.*: Att forska över paradigm. Nr 136 i R.D.T.S.(=Reports from the Department of Theory of Science) nr 1, Göteborg 1982.
- Törnebohm, H.*: Queries about inquiries. In Old and new questions in physics, cosmology and theoretical biology, (van der Merwe, A (ed), Plenum Publishing Comp., New York and London 1983.)
- Törnebohm, H.*: Studier av kunskapsutveckling. Doxa, Lund 1983.
- Törnebohm, H.*: Tankar om kulturmöten. Stencil 1984.
- Törnebohm, H.*: Utvecklingar i och av forskningsfält. Stencil 1984.

Den problematiska friheten

Stellan Welin

1. Några olika friheter

»Frihet är det bästa ting
som sökas kan all världen kring»

Så skaldade biskop Thomas redan på 1400 talet och de orden står sig ännu. De flesta av oss minns säkert inledningsstroferna ovan, men inte alla minns fortsättningen:

»för den henne rätt kan bära.»

Biskop Thomas var en klok man; han ville i likhet med dagens frihetsälskare att alla skulle vara fria, utom de som inte klarade av friheten. Med frihet menade biskop Thomas väsentligen frihet från utländska härskare och ett »fritt folk» var ett folk som styrdes av inhemska härskare. Låt oss säga att han förespråkade *nationell frihet*.

Men det finns många exempel på nationer, där folket är »fritt» i Biskop Thomas bemärkelse, men där de enskilda medborgarna har ett mycket begränsat handlingsutrymme. Mycket är förbjudet. Det är förbjudet att i tal och skrift sprida för staten misshagliga åsikter (sanna eller ej), det är förbjudet att arbeta för ett ändrat styrelseskick mm. Sådana länder anser vi sakna *politisk frihet*.

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

Det är svårt att ange exakt vad som ska innefattas i *politisk frihet*. En möjlighet vore att säga att politisk frihet råder när alla medborgare *fritt* kan utföra alla de handlingar, som är nödvändiga för att de ska kunna utöva sin (rättmäktiga) del i den politiska processen. Den politiska processen tänks här innefatta väsentligen det som har med statens styrande, regeringens utseende och fördelningen av den (politiska) makten. Tyvärr är det svårt att ange vad som krävs för att en viss individ ska kunna ta del i den politiska processen. Måste han eller hon få rösta i fria och hemliga val eller räcker det som staten via opinionsundersökningar inhämtar medborgarnas åsikter? Måste varje medborgare ha möjlighet att via radiosändningar kunna meddela sig till nationens övriga medborgare eller räcker det som det är i Sverige, att ett fåtal kommer till tals i etern? Uppenbart är i alla fall att ett *nödvändigt villkor* för att politisk frihet ska råda är att ett någorlunda fritt informationsutbyte förekommer och en någorlunda fri diskussion.

Med en strängare syn på vad som krävs med avseende på de enskilda medborgarnas möjlighet att i praktiken utöva politiskt inflytande så kan man hävda att det finns en viktig skillnad mellan *formell politisk frihet* och *reell politisk frihet*. Tanken är, att om jag visserligen får, dvs inte blir straffad för det, sända ut egna radioprogram men saknar ekonomiska resurser här-till, så är min frihet att sända radioprogram blott formell. Vidare kan man hävda att om medborgarna visserligen får rösta i fria och hemliga val men det bara finns en av partiet godkänd lista att rösta på, så brister det i den reella politiska friheten.

Att avgränsa omfånget för den politiska friheten stöter på samma problem som uppstår, när man vill avgränsa den sfär som ska stå »under demokratisk kontroll». Om man anser att detta område innefattar sådant, som för närvarande är undandraget medborgarnas politiska inflytande och t.ex. istället regleras av de sk. marknadskrafterna, så kan man hävda att det inte råder full politisk frihet. Den här typen av resonemang är välkänt i diskussioner om »formell», »borgerlig» demokrati kontra »sann», »reell» demokrati. Allt det här är viktiga frågor, som naturligtvis *inte* handlar om vad *orden* egentligen betyder.

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

Den politiska friheten är relaterad till vårt deltagande i samhällsprocessen men uppenbart finns många friheter, som vi värderar högt och som snarare hör till en mer »privat» sfär. Dit hör friheten att fritt ströva kring i skog och mark, att fritt få besluta var vi ska bo, att fritt få besluta oss för med vem vi vill gifta oss etc. Det är också en viktig frihet att själv få välja vad vi ska spendera våra pengar på.

Naturligtvis går det ingen skarp gräns mellan det som här har kallats politiska och »privata» eller »individuella» friheter, lika lite som det går att dra en skarp gräns mot det som kallas ekonomiska friheter. Den stora och odelbara »Friheten» med stort F byggs upp av en oerhörd mängd »små» friheter. Två personer kan därför vara överens om att »Frihet är det bästa ting» och ändå vara helt oeniga om vilka av de »små» friheterna som ska ingå i den stora. Det är naturligtvis så att samtliga möjliga friheter inte kan realiseras samtidigt; vi måste välja *vilka* friheter som är värdefullast. Markägarens frihet att inhägna sitt markområde och hindra andra från att vistas där står i en uppenbar motsättning till min frihet att ströva på samma mark.

Hur ser de »små» friheterna ut? Väsentligen är det friheten att utföra olika handlingar. En precisering skulle kunna se ut så här:

A är fri att utföra handlingen *h* vid tiden *t* om och endast om ingen *avsiktligt* hindrar A att utföra *h* vid *t*.

Detta är en sk. »negativ» frihetsvariant. Att A är fri att utföra handlingen innebär inte att det är säkert att A kan utföra handlingen ifråga. Att det finns en lag, som förbjuder handlingen ifråga, innebär i detta sammanhang att A hindras avsiktligt. Även *försök* att hindra måste räknas in som avsiktliga hinder annars kan en förordning eller lag aldrig inskränka vår frihet — eftersom vi kan bryta mot lagen! I denna »negativa» variant blir för övrigt *varje* lag en inskränkning i någon frihet. Att förbjuda den presumptive rånaren att utföra sina rån innebär en inskränkning i hans eller hennes frihet. Denna inskränkning syftar dock till att hindra rånaren att inskränka vår frihet att spendera våra pengar på vad vi vill.

Det finns också ett »positivt» frihetsbegrepp. Tanken är naturligtvis att

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

vissa friheter inte gagnar våra *sanna* intressen. En alkoholist dricker sprit driven av ett inre tvång och fastän han gör vad han önskar är han slav under sin last. Han tvingas inte av andra människor att dricka — i denna negativa mening gör han det av fri vilja — men inre krafter står istället för tvånget. Att fritt få dricka sprit är således inte en »sann» frihet för honom. Tanken bakom denna mer »positiva» syn är förmodligen, att eftersom frihet är något gott och eftersträvansvärt så kan sådant som är destruktivt och dåligt omöjligen ingå i vår frihet. Faran i denna mer »positiva» syn på frihet är att det är lätt att resonera sig fram till ungefär följande ståndpunkt:

»Oupplysta människor drivs av sina passioner och irrationella önskin-
ningar och saknar den mognad som krävs för att bedöma sitt sanna
bästa. Det är därför riktigt att ibland tvinga dem att handla i enlighet
med sin sanna frihet.»

Detta är en naturlig ståndpunkt när det gäller barn. Det är bara de insiktslösa bland oss vuxna som försöker undvika varje form av tvång mot sina barn. Det kan också ibland vara lätt att ta samma ståndpunkt mot *andra* vuxna människor, men de flesta av oss känner oss inte trakterade när vi själva råkat ut för det. För att på allvar tillämpa det »sanna» frihetsbegreppet mot andra vuxna människor krävs det förmodligen att vi drar en gräns mellan oss (upplysta) och de andra (upplysta).

Dessutom är det frestande att tänka, att det som är gott eller riktigt för en människa omöjligen kan vara en inskränkning i hennes »sanna» frihet. Att det är förbjudet att mörda andra människor — kan det verkligen vara en inskränkning i vår »sanna» frihet? I den ovan skisserade »negativa» frihetsvarianten så blir förbudet att mörda sina medmänniskor en inskränkning i friheten; låt vara dock en önskvärd begränsning.

Det finns ett förrädisk sätt på vilket vi kan manipuleras. Genom propaganda och lögnery kan vi fås att avstå från vissa handlingar. Vad värre är, vi avstår från dem av »fri vilja» eftersom vi inte upplever handlingens konsekvenser som eftersträvansvärda då vi blivit *indoktrinerade*. Låt oss ta ett extremfall. Det är möjligt att hjärntvätta människor och i det närmaste utrus-

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

ta dem med en ny uppsättning värderingar. Detta är känt från ett flertal religiösa sekter i USA. Är dessa människor fria? De handlar som de gör utan att någon nu avsiktligt tvingar dem. I ett tidigare skede har de visserligen blivit tvingade på olika sätt men sedan har tvånget internaliserats. Det naturliga svaret är att säga att de inte är fria.

Detta i och för sig naturliga sätt att tänka på frihet — man handlar fritt endast om man har alla handlingsalternativ klara för sig och man inte är indoktrinerad i någon riktning — leder dock till att vi tvingas inse att ingen av oss någonsin utför en fri handling. Skillnaden mellan oss icke-hjärntvättade och de hjärntvättade är bara en gradskillnad; vi har alla utsatts för en massiv indoktrinering under vår barndom. Det »negativa» frihetsbegreppet tar inte hänsyn till dessa fenomen. Enligt detta är vi fria att utföra en handling om ingen *skulle bindrat* oss från att utföra handlingen, om vi *hade haft lust att utföra den*.

Exemplet med hjärntvätten visar också faran i att hålla sig med följande frihetsbegrepp:

»A är fri om och endast om A kan utföra alla handlingar han eller hon *önskar*».

Med denna syn på frihet är det lätt att uppnå ett allt större mått av frihet genom att minska sina önskningar. Helt fri är jag den dag jag ingenting längre önskar. De som hjärntvättats av den religiösa sekten kanske är »fria-re» efteråt än före enligt detta sätt att se. Om man beträder vägen att beskära sina önskningar, så har man påbörjat vad Isaiah Berlin kallar »reträtten till den inre fästningen». I protest mot världens vrånghet odlar vi i avskildhet våra privata intressen. Vi handlar mycket lite och har få önskningar — men är fria.

Ibland vill man mot dessa »individuella» frihetsbegrepp sätta en *kollektiv frihet*, vilken är den frihet vi utövar när vi handlar tillsammans i ett kollektiv. Men om man vill undvika att hamna i den bisarra situationen att det är möjligt att ett kollektiv är fritt utan att de i kollektivet ingående individerna är fria, så är det bäst att anamma ståndpunkten att

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

»ett kollektiv handlar fritt när de (flesta) i kollektivet ingående individer handlar fritt i sin strävan att uppnå ett gemensamt mål».

Sedan är det en annan fråga vilka friheter vi värderar högst: dem som jag utövar ensam i opposition mot andra människor eller dem som jag utövar som medlem i ett kollektiv. Så vitt jag kan förstå är de »individuella» frihetsbegreppen förenliga med båda alternativen. T.ex. kan den »kollektiva» friheten att få bilda föreningar och sammanslutningar uppfattas som en »individuell» frihet som tillkommer var och en.

2. Frihet är bra därför att ...

I fortsättningen ska vi hålla oss till det frihetsbegrepp, som säger att vi är fria att utföra en handling när ingen avsiktligt hindrar oss, och ställa frågan vilka av de många »små» friheterna vi ska försöka kombinera ihop. Som alltid i resonemang kring värderingar kan vi antingen anse att vissa friheter har ett värde i sig eller så hävdar vi att vi bör åtnjuta vissa friheter, därför att dessa är nödvändiga för att förverkliga vissa andra mål.

Låt oss tänka oss situationen att vi befinner oss i den positionen att vi har möjlighet att fatta beslut om samhällets styrelse och organisation. Detta innebär att vi också får ta ställning i lagstiftningsfrågor. Med vårt ovan skisserade frihetsbegrepp innebär detta att vi har att ta ställning till olika möjliga frihetsinskränkningar, eftersom varje lag innebär en beskärning i åtminstone någon frihet. Många av dessa frihetsinskränkningar syftar till att garantera att andra friheter ska kunna utövas. Vilka allmänna principer ska vi handla efter?

Antag att vi funderar över om vi ska införa en lag, som innebär alkoholransonering. Till det negativa med en sådan lag räknar vi »ökat krångel», »förmyndarmentalitet» samt detta att individerna inte får handla fritt inom ett visst område. Till det positiva räknar vi förväntade effekter i folkhälsan, minskat antal alkoholskadade och mindre kostnader för vården av de alkoholskadade. Många människor känner en instinktiv motvilja mot lagstiftning, som upplevs som ett inkräktande på det privata området. Dessa är då

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

kategoriskt motståndare till sådana ransoneringar. Dock är de flesta beredda att godkänna inte ransonering utan *förbud* mot olika former av narkotika. Stopp där! invänder någon. Man kan inte jämföra narkotika med alkohol, då narkotika är så mycket farligare. Men har man sagt detta, så har man indirekt medgivit att åtgärder mot alkohol vore tillåtna, om alkoholens skadeverkningar vore tillräckligt allvarliga och om man inte kan nå samma resultat på frivillig väg. Kort sagt, vi inser att vi måste *väga* fördelarna mot nackdelarna och genomföra en sk »cost-benefit analys» av konsekvenserna av de olika alternativen.

I detta sammanhang kan vi uppmärksamma ett paradoxalt drag i välfärdssamhället: genom att vi alla via skattsedeln anser oss skyldiga att ta hand om och ge hjälp åt t.ex. alkoholskadade, så skapar vi samtidigt ett extra motiv för att inskränka friheten att konsumera alkohol. Vi kan nämligen hävda att det blir för *dyrt* att ta hand om alla som får skador vid en fri alkoholpolitik. Därmed inte sagt att det inte kan finnas andra motiv för ransonering.

Vårt problem att väga för- och nackdelar introducerar frågan om det finns någon »värdeämätare» till vilken vi kan relatera de olika alternativen. Utan att gå in på detaljer låt oss kalla denna (möjligen fiktiva) storhet för »nytta» eller »lycka». För en ensam individ gäller det naturligtvis att maximera sin egen »nytta» eller »lycka». Men som lagstiftare måste vi inta en mer upphöjd ståndpunkt och hävda någon princip, som möjliggör en mer rättvis fördelning av detta livets goda. En sådan möjlig princip är den välkända:

»Största möjliga lycka (nytta) åt största möjliga antal»

Hur fastställer vi individernas lycka eller nytta? I en första approximation kan vi tänka oss att en enskild individ är lyckligare ju fler *önskningar* han eller hon får uppfyllda. Detta oavsett hur önskningarna har uppkommit. För att kunna göra jämförelser mellan olika individer behöver vi ha ett kvantitativt mått på nytta eller lycka. Antag att vi har åstadkommit ett sådant. Då återstår problemet att »summera» ihop de enskilda »lyckokvantiteterna»

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

till en helhet. Endast en verklig expert kan naturligtvis lösa ett så inriktat problem.

Fortsätter man dessa tankegångar så har man utmärkta argument för den välvilliga elitens styrande av staten. Eftersom det i statens uppgift ingår att på olika sätt beskära de olika möjliga friheterna genom lagstiftning, så är lagstiftningsarbetet i allt väsentligt ett *optimeringsproblem*. Det är svårt att se hur de »vanliga» medborgarnas inflytande över lagstiftningsarbetet kan medföra något gott. Alltså bör detta inflytande elimineras och ersättas av experternas mer rationella inflytande! Den information som experterna behöver från medborgarna är hur medborgarnas önskningsar ser ut.

Men alla önskningsar är inte lika värdefulla och alla friheter är inte lika eftersträfvansvärda. Alla tänkare i alla tider har t.ex. hävdade att ett liv ägnat åt tankvärda tankars begrundande är mycket värdefullare än ett liv i sus och dus. Det är med andra ord

»Bättre att vara en olycklig Sokrates än ett tillfredställt svin»

Det är dock inte säkert att detta är svinets ståndpunkt men den ignorerar vi naturligtvis såsom varande mer upplysta. Med andra ord behöver experternas syn på lycka inte sammanfalla med de »vanliga» medborgarnas.

Men en viktig ingrediens i argumenten för den upplysta elitens rätt att styra är att dessa dels har möjlighet att sätta sig över sina egna privata intressen dels att de har möjlighet att uppnå den *kunskap* som krävs för att det hela ska fungera. Betvivlar man åtminstone ett av dessa antaganden så faller argumenten ihop som ett korthus.

En filosof som har tagit fasta på *kunskapsproblemet* är John Stuart Mill. I sin klassiska *Om friheten* bygger han sitt försvar för den i det närmast obegränsade yttrandefriheten på att även till synes felaktiga och helt vettlösa ståndpunkter kan vara av den största betydelse. Anledningen är förstås att till synes felaktiga ståndpunkter så småningom kan visa sig vara riktiga. Eftersom vi inte *nu* kan vara säkra på vad den slutgiltiga sanningen är, så gör vi klokt i att tillåta alla argument och alla åsikter.

Även i de fall där vi är övertygade om att vi har rätt är det viktigt att lyss-

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

na till matargument. Annars finns risk för att vi kommer att omfatta vår övertygelse på ett »mekaniskt» sätt (vi kan verbalt upprepa den) men saknar intentionsdjup. Detta är farligt för då kan vi falla för första bästa argument mot vår ståndpunkt. John Stuart Mill förespråkade därför både religionsfrihet och rätt för andra trosbekännare att sprida sina idéer.

John Stuart Mill förespråkade också en långt gående personlig frihet. Samhället får aldrig ingripa för att hindra en människa från att t.ex. dricka alkohol. Åtminstone inte så länge personen i fråga klart inser vad han eller hon gör. Endast sådant som kan *skada* andra får förbjudas. Han hade dessutom en ganska snäv uppfattning om vad »skada» ska innebära. Det räcker inte att andra människor blir upprörda för att en skada ska kunna ha uppstått utan det behövs mer substantiella effekter. Hur han skulle ha ställt sig till det ovan nämnda »skattsedelargumentet» vet jag inte.

Men hur motiverade han alla dessa långtgående friheter? Väsentligen på två sätt: för det första leder människors möjligheter att utöva sin frihet på många områden till att ett flertal goda och värdefulla mänskliga egenskaper utvecklas — vilka inte skulle utvecklas annars — och för det andra kan ingen annan bättre veta vad som är bra för en individ än individen själv. Med andra ord så finns i botten en *teori* om den *mänskliga naturen*. Människan är enligt John Stuart Mill sådan att de specifikt värdefulla egenskaperna för att utvecklas kräver ett maximum av egna beslut och ett minimum av styrning utifrån.

Ungefär samma argument gjorde att John Stuart Mill förespråkade ett demokratiskt styrelseskick med ett ganska starkt folkligt deltagande. Ett sådant styrelseskick innebär en viss garanti mot övergrepp från statens sida mot de enskilda individerna. Dock finns risken kvar även i en demokrati — ja man kan rent av hävda att ju fler områden som kommer att regleras av majoritetsbeslut desto större risk för beslut som går mot mina individuella önsknigar. John Stuart Mill hävdade helt enkelt att den totala »nyttan» i samhället blev större, om varje individ lämnades ett större område att fritt handla inom.

Men tänk om denna teori om den mänskliga naturen är fel? Antag att vi

fortfarande hyser samma uppfattning om vilka de värdefullaste mänskliga egenskaperna är men att senare forskning visar att dessa bäst drillas fram genom ett noggrant upplagt långt indoktrineringsprogram. Ska vi då överge vår höga uppskattning av de olika friheterna?

Vi ser med andra ord att utgående från den »välfärdsteoretiska maximen» — »största möjliga lycka åt största möjliga antal» — så kan vi komma till helt olika slutsatser i frågan om hur mycket frihet den enskilda individen bör ha. Anledningen är förstås att vi — förutom den »välfärdsteoretiska maximen» — behöver en teori om den mänskliga naturen.

3. Frihet och rättigheter

En annorlunda syn på frihetens problem representeras av dem som hävdar att det finns vissa *okränkbara mänskliga rättigheter*. Till dem hör det bland annat att få utöva vissa friheter. Staten saknar rätt att beskära dessa friheter — oavsett vilka utilistiska beräkningar som kan uppvisas har jag rätt att utöva vissa friheter. Punkt och slut.

Vilka är dessa friheter och varifrån kommer de? När John Locke 1690 publicerar sin *Two Treatises of Government* har han ett enkelt svar på dessa båda frågor. Gud har givit människorna vissa okränkbara *naturliga rättigheter* och vilka de är inser vi genom att studera Bibeln och genom att rannsaka vårt förnuft.

Tillsammans bildar dessa rättigheter — tillsammans med de skyldigheter Gud har givit besked om — *den naturliga lagen*. Locke tänker sig att det fanns ett ursprungligt *naturtillstånd* i vilket samhället ännu inte existerade. I detta ursprungliga tillstånd gällde den naturliga lagen och var och en hade också rätt att både döma och utdela straff för brott mot den naturliga lagen. Locke utvecklar också en teori om hur egendom har uppkommit: från början är allt gemensamt men genom sitt arbete får man egendomsrätt till från början gemensamt ägda tillgångar. Finns det en bit mark, som ingen har odlat upp, så ägs den gemensamt. Genom att odla upp den blir man ägare till den. Att äga den innebär att man fritt får förfoga över dem. Speci-

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

ellt innebär detta att ägandet kan gå i arv. En kuriositet hos Locke är att han laborerar med den sympatiska tanken att ingen har rätt att tillägna sig så mycket att tillgångarna förstörs. Ingen kan med rätta (i naturtillståndet) äga mer säd än vad denne och hans/hennes närmaste kan konsumera. Detta förbehåll försvinner dock så fort penningen introducerats; pengar kan man samla på hög utan att de förstörs.

Att leva i naturtillståndet är på olika sätt opraktiskt. Det är svårt och farligt att själv behöva försvara sin egendom och att beivra brott mot den naturliga lagen. Därför sluter sig individen samman och ingår ett *samhällsfördrag*, där individerna ger upp vissa fri och rättigheter i utbyte mot skydd. Enligt Locke måste detta ursprungliga samhällsfördrag vara enhälligt och han tänker sig därför att senare generationer också måste ta ställning till samhällsfördraget. Detta sker vid myndighetsåldern; om man inte vill ingå i samhället så får man emigrera. Blir man kvar så har man lämnat ett *tyst medgivande*.

Lockes teori säger inte vilka friheter vi har i samhället; för att få reda på det måste vi gå tillbaka till det ursprungliga samhällsfördraget för att se vilka rättigheter som behövs. Själv är han mest intresserad av det engelska samhället, vilket han betraktar som det mesta förnuftiga arrangemanget. Men både rättigheter och friheter tillkommer individen på ett absolut sätt (dvs de behöver inte ytterligare motiveras med sina eventuella goda konsekvenser). Locke har kanske blivit mest känd för sitt försvar för individens obetingade rätt till sin egendom. Staten har inte rätt att ta någonting från individen utan individens samtycke. (Frånsett sådant som man kommit överens om vid samhällsfördragets ingående). I en krigssituation så har, enligt Locke, officeren rätt att kommendera mig till handlingar som medför en säker död, men han har inte rätt att ta så mycket som en femöring ifrån mig!

I våra dagar har Robert Nozick med sin bok *Anarchy, State, and Utopia* tagit upp John Lockes fallna mantel. Nozick utgår från att:

En linje (eller hyperplan) omsluter en yta i varje individs omgivande moraliska rum. Locke ansåg att denna linje bestäms av en individs naturliga rät-

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

tigheter, vilka sätter gränser för andras handlande. Icke-Lockeaner anser att andra överväganden bestämmer läget och formen på denna linje.

(*Anarchy, State, and Utopia*, sid 57. Min översättning)

Nozick tänker sig att han ska föra sin diskussion enbart från antagandet *att det finns* rättigheter men i praktiken diskuterar han utifrån ett antagande om mer specifika rättigheter, speciellt egendomsrättigheter. Nozick utvecklar en teori om hur samhället har uppstått genom en »osynlig hand» process och har också en motsvarighet till Lockes egendomsteori. Liksom Locke introducerar han ett historiskt problem när det gäller egendomsrättigheter: vem som har rätt till vad kan bara avgöras genom att man följer kedjan av tillåtna transferreringar tillbaka till det ursprungliga naturtillståndet. Dessutom tänker sig Nozick — i motsats till Locke — att *alla* rättigheter kan köpas, säljas, bytas och skänkas bort.

Vilka friheter har vi enligt Nozick? Vi har rätt att utföra alla handlingar vilka inte kränker andras rättigheter. Skulle vi råka kränka någons rättigheter, så har denne rätt att kräva *compensation* av oss för detta. Samhället växer enligt Nozick fram för att reglera dessa kompensationsfrågor. Exakt vilken compensation som kan utkrävas diskuterar Nozick med stor fantasifullhet. Idén är att den vars rättigheter kränkts ska hamna på samma *indifferenskurva* efter compensationen som han befann sig på före. Häri skiljer han sig från olika förspråkare av den »välfärdsteoretiska maximen», vilka i princip kan tänka sig att läget för en enskild individ försämrats för att andra ska få det bättre.

Enligt Nozick utgör *risk* för att någons rättighet kränks inte ett tillräckligt skäl för att förbjuda en riskfylld handling. Endast vissa handlingar, vilka utsätter alla för »skräck» kan förbjudas. För ett sådant förbud utgår igen compensation. (Av den enkla anledningen att det inte är en rättighet att utföra handlingen).

Om samhället förbjuder en riskfylld handling, som någon i och för sig har rätt att utföra, så har den som drabbas av förbudet rätt att kräva compensation. Vilka sådana riskfyllda handlingar kan förbjudas? Kontentan i Nozicks standpunkt är, något överraskande, att de riskfyllda (men ej

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

skräckframkallande) handlingar vilka orsakar stor skada jämfört med »nyttan» att få utöva dem kan förbjudas, om kompensation utgår.

Emellertid kommer också Nozick in på fall, där det är svårt att få reda på vem som kommer att drabbas och det därför inte går att förhandla om kompensationen i förväg. Ett exempel är om man startar en fabrik, som tillverkar nyttiga produkter, men som förorenar. De som löper risk att drabbas behöver inte kompenseras. Det är bara de som *faktiskt* drabbas som har rätt till kompensation. Om nyttan med produktionen överstiger skadan, så har man enligt Nozick rätt att sätta igång. Detta trots att man kommer att bryta mot någras rättigheter, nämligen rätten till frisk luft. Det visar sig att Nozick tänker sig att det finns en *objektiv* nivå för kompensationen: den vars hem blir förstört av föroreningar kompenseras med mellanskillnaden av marknadsvärdet före och efter föroreningen.

Hur är det med statens rätt att ta ut skatt? I Lockes teori har staten rätt att ta ut skatt om beslutet om skatten har fattats enligt de principer man kom överens om i det ursprungliga samhällsfördraget. Nozick, som har en annan teori om samhällets uppkomst, kan endast få med skatt till försvar, polis och domstolar på detta sätt. Men skulle inte kompensationsprincipen kunna tillämpas? Vi skulle kunna hävda att staten bryter mot de rikas egendomsrätt genom att kräva skatt men att dessa kompenseras genom att få del av olika sociala säkerheter. Men idén att kompensationen ska utgå efter marknadsvärdet av skadan leder för övrigt till att detta är omöjligt. Den riktiga kompensationen skulle nämligen vara samma summa pengar, som har tagits i skatt!

För att göra en lång historia kort, så tenderar Nozicks tillämpning av kompensationsprincipen att underminera hans »okränkbara rättigheter»; alla rättigheter kan kränkas om »nyttan» är tillräckligt stor och marknadsmässig kompensation utbetalas. Dessutom visar det sig, att där Locke bygger in ett parlamentariskt och demokratiskt styrelseskick via samhällsfördraget, öppnar Nozick möjligheten att vissa individer kan *köpa* upp den politiska beslutsrätten. Har de sedan *rätt* till detta beslutsmonopol, så har de andra inte rätt att opponera sig.

DEN PROBLEMATISKA FRIHETEN

Locke är inte lika explicit som Nozick, men han förnekar uppenbart att vi fritt kan förfoga över alla våra rättigheter. Jag kan inte sälja mig till slav enligt Locke av den enkla anledningen att Gud inte har gett mig detta fria förfogande — däremot kan jag bli slav genom att bli tillfångatagen under ett orättfärdigt krig. Egendomsrättigheter kan jag förfoga fritt över. Nozick gör inte denna skillnad mellan olika rättigheter och detta invecklar honom i många problem. Det är orimligt att en enda människas hårdnackade vägran att sälja sitt hus ska kunna stoppa ett större vägprojekt och därför har vi rätt att kränka denna människas rättighet mot att kompensera ges. Däremot är det inte alls orimligt att en enda människas hårdnackade motstånd ska kunna hindra en framgångsrik likriktning i samhället.

Litteratur

- Isaiah Berlin *Fyra essäer om frihet*, Timbro 1984 (första upplaga 1969).
Joel Feinberg *Social Philosophy*, Prentice-Hall 1973
John Locke *Two Treatises of Government*, första upplaga 1690
John Stuart Mill *Om friheten*, första upplaga 1859. Natur och Kultur 1984
Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia*, Basic books 1974
Stellan Welin *Den minimala staten och de mänskliga rättigheterna — en studie i John Locke och Robert Nozicks politiska filosofi* (1984, Filosofiska meddelanden, nr 16 gröna serien, Institutionen för filosofi, Göteborgs Universitet)

Hans Larsson Samfundet,

som stiftades i Lund 1953, har till syfte att främja humanistisk vetenskap och systematiska studier av väsentliga livs- och kulturfrågor. Samfundet utger publikationen *Insikt och Handling*, varav föreliggande volym är den femtonde i ordningen. Den innehåller ett urval av studier i humanistiska ämnen. Docent Jan Bärmark tar upp tankar i modern vetenskapsfilosofi och professor Mats Furberg gör en psykologisk djupdykning genom en analys av begreppen kärlek och förälskelse. Fil kand Bertil Mårtenssons uppsats »Från Platon till Freud» pekar på psykoanalytiska drag hos Platon och andra gestalter i filosofihistorien. Docent Ingmar Persson fantiserar om skillnaden mellan personer och pärsoner. Har Hans Larsson varit skolbildande i svensk filosofi? Den frågan belyser samfundets ordförande professor Hans Regnéll genom att skildra lundafilosofi före och efter Hans Larsson. Docent Erik Ryding tar upp de s k fiktionssatserna och belyser dem under diskussion med den amerikanske filosofen Searle, känd för sina språkaktsteorier. Professor Håkan Törnebohms uppsats handlar om forskningsfålt, som han betraktar som utvecklingsbara komplex. Under rubriken »Den problematiska friheten» ger docent Stellan Welin en framför allt samhällelig belysning av den eviga frågan om frihetens karaktär.