

ISM skriftserie

Nr. 18



**HELHETSFORSTÅELSE OG
KOMMUNIKASJON**

Filosofi for klinikere

av
Åge Wifstad

**Universitetet i Tromsø
Institutt for Samfunnsmedisin**

*ISM skriftserie
blir utgitt av Institutt for samfunnsmedisin
Universitetet i Tromsø*

*Forfatterne er selv ansvarlige for sine funn og
konklusjoner. Innholdet gir derfor ikke uttrykk
for ISM's syn.*

ISBN 82 - 90262 - 21 - 3
1991

HELHETSFORSTÅELSE OG KOMMUNIKASJON

Filosofi for klinikere

Åge Wifstad

Institutt for samfunnsmedisin
Universitetet i Tromsø
Tromsø 1991

(Nytt opplag 1993)

INNHOLD

0. Forord	3
1. Filosofi i medisinen?	
Corpus Hippocraticum	4
Et middelalderperspektiv	9
Etikk og vitenskapsteori	13
Integrasjonsforsøk:	
1. Filosofisk og medisinsk antropologi	20
2. "Philosophy of Medicine"	26
Avslutning	29
2. Helhetsforståelse og kommunikasjon	
Innledning: Paradigmeskifte?	30
Foreløpig begrepsavklaring	34
Juul Jensens modell	39
Kant 1: teoretisk helhetsbegrep	47
Kant 2: helhet som estetisk idé	52
Hermeneutikk og språk	59
Å lære av pasienten	64
Terapi som språkssystem	73
Avslutning	81
3. Wittgensteins språkforståelse. En introduksjon	
Europeer mot tiden	83
Å lære hva et ord betyr	88
Språkspill, livsform, praksis	97
Nytt nødvendighetsbegrep	105
Avslutning	113
Litteratur	115

FORORD

De tre essayene som her publiseres er opprinnelig skrevet uavhengig av hverandre. De to første berører enkelte av de (tildels klassiske) problemstillinger i grenselandet mellom filosofi og medisin som det også i dag er en viss interesse for.

"Wittgensteins språkforståelse" er en noe omarbeidet og utvidet versjon av et foredrag holdt på BUPP Tromsø høsten 1988. Det var dengang tenkt som en elementær innføring i Wittgensteins senfilosofi. Når essayene her er plassert etter hverandre i en bestemt rekkefølge, er det fordi jeg mener det er en tematisk forbindelse mellom dem og en viss progresjon i framstillingen.

Tromsø, september 1990

Å.W.

FORORD TIL ANDRE OPPLAG

Med unntak av mindre endringer av språklig karakter, er dette et uforandret opptrykk av 1991-utgaven.

Tromsø, mars 1993

Å.W.

1. FILOSOFI I MEDISINEN ?

Corpus Hippocraticum

Hva er forholdet mellom filosofi og medisin? Det kan virke overraskende i dag å ta for seg dette temaet. For er det her snakk om noe spesielt "forhold"? Vel er medisinen såvel som filosofien i dag akademiske disipliner. De er begge, kan vi si, deler av et tverrkulturelt vitenskapelig prosjekt. Vi har et konkret uttrykk for denne akademiske forbindelseslinje i det faktum at faget filosofi fremdeles inngår på begynnertrinnet i legeutdannelsen. Og her må det vel på en eller annen måte ligge en forestilling til grunn om at det er "nyttig" å vite litt om filosofi, både for den praktiserende kliniker ute i felten og for sykehusforskeren.

Dog, denne typen forbindelse er en ytre, som ikke på noen spesiell måte går på forholdet mellom akkurat de medisinske fag og filosofien. Ser vi imidlertid historisk på det, er det klart at forholdet mellom filosofien og medisinen (rettere sagt: forholdet mellom filosofien og legekunsten), opp igjennom tidene har blitt betraktet ikke bare som spesielt, men som spesielt nært.

En av de få filosofer som klart og tydelig poengterer sammenhengen er Nietzsche. Han sier for eksempel:

"...bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um "Wahrheit", sondern um etwas anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben..."¹

Det er ifølge Nietzsche ikke sannhet; men sunnhet, framtid,

¹ Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Vorrede, Werke II (Karl Schlechta hrsg.), Frankfurt a.M. 1979, s.286.

vekst, makt og liv som i virkeligheten alltid har ligget i bakhodet på filosofene. Dette utsagnet er i tråd med Nietzsches bredt anlagte filosofikritikk, som er et av hans gjennomgangstemaer, helt fra han i sine første filologiske studier over den greske tragedieformens opprinnelse hevder at forfallet i den vestlige sivilisasjon satte inn allerede med Sokrates (som lurte sine samtidige og etterkommerne til å feste sin lit til fornuften).

Slik Nietzsche ser det har altså filosofisk virksomhet i bunn og grunn sprunget ut av noe helt annet enn det filosofene selv kanskje har trodd og gitt uttrykk for. Søkingen etter "Sannhet" har vært en forkledning for en langt mer dennesidig lengsel etter kroppslig formidlede gleder. (På slutten av det samme forordet sier han de berømte ord: "Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib"! - Kanskje er sannheten er kvinne!).

Men la oss begynne med begynnelsen, med de hippokratiske skrifter. Der blir det som kjent hevdet at den lege som også er "filosof", er å ligne med en "gud". Hva kan ha vært ment? Det er ikke lett å si noe rimelig sikkert om det. Von Engelhardt et al. har sikkert rett, når de sier at denne setningen fra det hippokratiske corpus i ettertiden har blitt oppfattet som en både bemerkelsesverdig og betenkelig påstand; en påstand som medisinhistorikerne fram til denne dag verken har kunnet slå seg til ro med eller har funnet helt tilfredsstillende tolkninger av.²

Men noe kan vi si. Når det i Corpus Hippocraticum er tale om "gud", må det dreie seg om en gud fra den greske antikken, og sannsynligvis er det Apollon. De greske gudene var ikke "skaperguder", som vår kristne Gud. De var voktere av en naturorden, en kosmisk harmoni, som de imidlertid også selv var underlagt. De greske gudene kunne ikke sette seg ut over denne naturens

² Dietrich von Engelhardt et al., Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1980, s.7.

orden (skjebnen) uten selv å bli straffet. Her sto de på sett og vis i samme posisjon som mennesket.

Men de var tross alt guder, og det innebar at de hadde en form for innsyn i denne naturens orden som overgikk det rent menneskelige perspektiv. Apollon, for å holde oss til ham, var blant annet også guden for spådomskunst. Gjennom Apollons sentrale helligdom (Oraklet i Delfi) kunne mennesket etablere en form for kontakt med guddommen. Von Engelhardt et al. fortolker i denne sammenheng Apollon som en grunnleggende "naturkraft" som gjør seg gjeldende i menneskenes liv i skikkelse av "Apollo medicus", det vil si som idealet om en dannet og kultivert livsførsel.³

Over inngangsportalen til Oraklet i Delfi sto fyndordet "Alt med måte!" inngravert (sammen med oppfordringen "Kjenn deg selv!", som Sokrates som kjent tok opp og ga et nytt innhold). Og når Apollons betydning for legekunsten ifølge von Engelhardt et al. er knyttet til hans rolle som mester i kultivert livsførsel, må dette forstås som en tributt til det greske måteholdsidealet (et ideal som for øvrig gjennomsyrrer all gresk tenkning). Det apollinske budskap til den som utøver legegjerningen er i første rekke knyttet til idealet om måtehold og balanse i livsførselen. Legens oppgave blir å hjelpe fram denne innsikten, som fundamentalt sett for grekerne var en innsikt i hvordan de skulle forsones seg med sin skjebne. (Den høyeste form for innsikt i den apollinske kult var erkjennelsen av skjebnens makt. Sofokles' tragedier, for eksempel "Kong Ødipus" og "Antigone", gir oss et førstehånds innsyn i disse skjebneforestillingerne.) Hvis vi holder oss til denne tolkningen, må det bety noe i retning av at det i første rekke er den filosofiske skolering som bringer en innsikt i dette guddommelige prinsipp, som gjør det mulig for legen i sin utøvende gjerning å nærme seg (ja kanskje bli nesten lik) Apollon selv som en læremester i livsførsel.

Von Engelhardt et al.s tolkning er imidlertid ikke helt til-

³ ibid.

fredsstillende. Selv om det i de hippokratiske skrifter her utvilsomt dreier seg om en form for henvisning til Apollon, er det rimelig å tro at påstanden om at legen ligner en gud, dersom han også er filosofisk skolert, kan forstås i en noe videre sammenheng. Det må nemlig presiseres hva begrepet "livsførsel" i dette tilfellet impliserer.

Et sentralt moment her er begrepet om helhetlig forståelse. De apollinske fyndordene "Alt med måte!" og "Kjenn deg selv!" peker ut et ideal om en helhetlig forståelse av individets forhold til omgivelsene - individets forhold til "kosmos", for å holde oss i den greske terminologien. Innenfor den apollinske kult dreide det seg først og fremst om å finne sin skjebnebestemte plass i helheten. Å "kjenne seg selv" var ensbetydende med å fornemme en tilhørighet i en kosmisk helhet. Erkjenneformen var knyttet til ritualene, til gestene. Og vi tar i virkeligheten ikke for hardt i, dersom vi sier at den tenkemåte som kanskje mer enn noe annet preger den greske antikken, til forskjell fra den nyere tid, nettopp er vekten på "helhetsforståelse". Men da ikke utelukkende i form av en rituelt formidlet helhetserfaring i religiøs forstand. Platons statsidé for eksempel, slik vi møter den i dialogen Staten, er fra først til sist en utmynting av en bestemt politisk og moralsk helhetskonsepsjon. Og når Aristoteles snakker om en tings "naturlige plass", er det tingens plass i helheten han har i tankene.

Vi kan nå si at det som kreves av en lege, sett ut fra Corpus Hippocraticum, er et bestemt blikk for helheten. Et annet ord for det samme er at det her settes et krav om et bestemt blikk for "naturen". Utgangspunktet for den hippokratiske legekunsten er synet på sykdom som en form for ubalanse, en disharmoni i naturen. Legens oppgave er å vurdere på hvilket trinn i det typiske kriseforløp en gitt sykkelig tilstand befinner seg, for så å stille en prognose om utfallet. Legen skal ikke egentlig gripe inn i denne naturlige prosess, men bare støtte opp under de tendenser til helbredelse som naturen selv gir til kjenne i det enkelte tilfelle. Derfor blir for eksempel kirurgiske

inngrep noe som bare anses forsvarlig i ytterste nødsfall. Kirurgiske inngrep oppfattes her som (en i noen tilfeller dessverre nødvendig) vold mot naturen.

Hvis en lege fra den hippokratiske skole ble tilkalt til en pasient som, la oss si, hadde et sår på armen, kunne han, i stedet for å feste oppmerksomheten på såret direkte, starte sin undersøkelse med å spørre vedkommende om hvordan han hadde sovet i natt, hva han drømte, hvordan familien hadde det, hva slags kosthold han hadde og så videre. Denne type spørsmål var for den hippokratiske lege en måte å undersøke naturen på. Poenget var å danne seg en oppfatning om på hvilken måte såret på armen viste hen til en helhet, hvordan det hørte til i en naturlig helhet.

For oss er det vanskelig å forstå dette. Vi er her i berøring med en tenkemåte som på mange måter ligger i mørke for oss. Et av Aristoteles' skrifter blir kalt "Parva Naturalia"⁴, som oversatt til norsk blir noe i retning av "Korte skrifter om naturen". Ser vi på innholdsfortegnelsen, oppdager vi overraskende nok at det handler om slike ting som "drømmer", "forskjellen på å sove og å være våken", "åndedrettet" og så videre. Om vi ved første øyekast lar oss overraske av dette, innser vi fort at denne bruken av begrepet "natur" passer helt med det faktum at det nettopp er mennesket som for Aristoteles står i naturens "sentrum". Det er i menneskets eget liv, både det vi i dag ville kalle det biologiske, det psykiske, det åndelige og det sosiale at Aristoteles ser naturen komme til uttrykk i sitt rikeste monn. (Følgelig hevder han at det er ved å underkaste mennesket et studium vi når fram til den mest tilfredstillende naturforståelse.)

Bare ut fra disse korte antydninger om sentrale trekk i gresk kulturhistorie, skulle det være klart at vi stilt overfor det siterte utsagn fra Corpus Hippocraticum ikke bare konfronteres med problemet om å forstå hva henvisningen til begrepene "filo-

⁴ The Loeb Classical Library, London 1957.

sofi" og "gud" kan bety, men at det er like mye snakk om å forstå hva som her ligger i begrepet "lege". Det hippokratiske diktum viser oss at det er selve begrepet om hva en lege er som har forandret seg gjennom historien. Det er ikke nok å si at medisinen har gjennomgått en "rivende utvikling" siden antikken, og at man i dag (selvsagt) står på et mye høyere nivå, både hva gjelder innsikt i de ulike sykdommer og kunnskap om egnede behandlingsmåter. Det har skjedd grunnleggende endringer i selve forståelsen av legegjerningen. I den moderne klinikks spesialiserte teknologi er det lite eller ingenting igjen av den hippokratiske helhetstenkningen. Fokuseringen på enkeltorganer og vektleggingen av terapeutiske inngrep hører hjemme innenfor en ganske annerledes forståelseshorisont. Men bildet må nyanseres. Spesielt i allmennpraktikerens hverdag er det kanskje nettopp det hippokratiske ideal om først og fremst å støtte opp under naturens egne helbredende krefter man arbeider ut fra. Slik kan vi si at moderne medisin befinner seg i spenningsfeltet mellom en helhetlig preget tenkning med rot i antikken og en mer teknologisk modell.

Et middelalderperspektiv

Før vi går over til mer direkte å omtale hvordan vi kan tenke om forholdet mellom filosofi og medisin i dag, kan det være grunn til å dukke ned på et annet punkt i medisins historie, hos Paracelsus. Også her møter vi en art forbindelse mellom medisinen og det vi vel i dag ville kalle mer "spekulative" ansatser.

Paracelsus, som levde mellom 1493 og 1541 (og som egentlig het Theophrastus Bombastus⁵ von Hohenheim) er en sentral figur i utviklingen av moderne medisin. Paracelsus står med ett bein i den antikke tradisjon og ett bein i den moderne. På samme måte som i de hippokratiske skrifter og hos Galenos, ser Paracelsus på sykdommer som uttrykk for en ubalanse mellom grunnelementer i

⁵ Derav uttrykket "å være bombastisk"!

kroppen, som igjen er uttrykk for ubalanse i forholdet mellom kroppen og omgivelsene. Men samtidig knytter han an til sin samtids alkymistiske forestillinger, der det ble lagt stor vekt på den eksperimentelle virksomhet i "laboratoriet".

Når Paracelsus snakker om "grunnelementer", er det de manipulerbare kjemiske stoffene salt, svovel og kvikksølv han har i tankene og ikke de galenske begrepene blod, slim og galle. Paracelsus legger på denne måten indirekte et viktig grunnlag for den seinere utviklingen av laboratoriemedisinen.

Selv om Paracelsus knyttet an til alkymien, oppfattet han seg ikke som en person med magiske evner på noen måte. Målet hans var å nå så langt som mulig i forståelsen av de mest varierte sykdomstilstander. Bildet av en fantast har imidlertid blitt hengende ved ham, og det ikke uten grunn. I 1524 ble han utnevnt til professor i medisin i Basel, og han startet det første semestret med å beordre sine studenter å brenne på bålet (sic!) alle de antikke mestrenes lærebøker, heriblant Galenos' og Avicennas. Og han ga kollegene denne skyllebøtten:

"You are nothing but teachers and masters combing lice and scratching. You are not worthy that a dog should lift his hind leg against you. Your prince Galen is in hell, from whence he has sent letters to me, and if you knew what he told me, you would make the sign of the cross on yourselves with a fox's tail."⁶

På tross av at han, som dette sitatet tyder på, utvilsomt var en figur som vanskelig passet inn i de akademiske miljøer (han tilbrakte da også mesteparten av sin tid på vandring rundt om i Europa - et av hans slagord var at "naturen er en bok som bør leses til fots!"), så må han allikevel betraktes som en seriøs forsker. Hans visjon var at det enkelte menneske danner et mikrokosmos som på en særegen måte henger sammen med det store kosmos, universet. Det enkelte mennesket inngår på denne måten i en

⁶ Her sitert etter Colin Wilson, The Occult, London 1981, s.312.

helhet som det er legens oppgave å fortolke. Nøkkelen til en slik fortolkning ligger i legens evne til å bruke sin innbildningskraft: "Imagination is the explosive flare that lights up the inner spaces, revealing meaning."⁷

Alkymien kommer her inn ved at individets forhold til kosmos forstås ut fra det alkymistiske "livsprinsipp": azoth, symbolisert ved den røde løve. Ordet kan også bety "essens", derav begrepet "kvintessens" - det femte element - det vil si det fineste, det beste elementet, sammenlignet med de opprinnelige fire elementer. Azoth kunne forvandle alle andre metaller til gull. At alkymien ble oppfattet som en virksomhet med formål å skape gull, var altså treffende nok, men forsøkene på å lage gull var egentlig en leting etter selve livsprinsippet, "de vises sten" som det også ble kalt.

Hovedtanken hos Paracelsus er at de ting som mennesket ernærer seg av består både av slike elementer som kroppen behøver for å opprettholde livet, men også av giftige elementer. Hvorvidt man er sunn og frisk eller ikke, avhenger av om kroppen er i stand til å fordøye, ta inn, de ulike elementene. Det friske individets ulike kroppsdelene er i stand til både å nyttiggjøre seg ernæringsmidlenes essens og å utskille de giftige avfallsstoffene. Men dersom selve livsprinsippet (azoth) ikke er sterkt nok, går det galt, og de giftige elementene tar overhånd. Man blir syk. Allikevel kan det hende at livskraften på litt sikt igjen får overtaket: kroppen helbreder seg selv. Men dersom dette ikke skjer, er det legens oppgave å hjelpe livskraften, slik at harmonien mellom individ og kosmos gjenoprettes. Og inngripen skjer her via ett eller flere av de tre grunnleggende elementer: salt, svovel, kvikksølv.

For å vite hvordan man konkret skal gjøre dette, hevder Paracelsus at man må fortolke relasjonen mellom den enkelte

⁷ Colin Wilson, op.cit., s.315.

sykdom og makrokosmos. Til hvert organ i kroppen er det linjer til korresponderende legemer på himmelhvelvingen. Syfilis, for eksempel, bærer markedsplassens "signatur", sier Paracelsus. Det er på markedsplassen man smittes av denne sykdom. Markedsplassen har fått sin "signatur" av planeten Merkur. Altså er det elementet kvikksølv som er det rette middel å bruke mot syfilis. (Jfr. det engelske "Mercury", som både er navn på planeten og metallet.)

Legemidler som virker, blir oppfattet som tegn på at livskraften er blitt stimulert. Det hemmelighetsfulle og mystiske ved kvintessensen, de vises sten, har man slik en indirekte tilgang til. Selv om alkymisten aldri "finner" det som forvandler alt til gull, har han, i den grad han finner fram til den rette kombinasjon av legemiddel og sykdom, som lege en symbolsk formidlet forståelse av dette prinsipp som ligger bak harmonien mellom individ og kosmos.

Slik det i Corpus Hippocraticum er en glidende overgang mellom det vi i dag ville kalle henholdsvis "medisin" og "filosofi", er det samme tilfelle hos Paracelsus. Karakteristisk nok har ikke Paracelsus for ettertiden bare blitt oppfattet som lege. Han er blitt oppfattet like mye som en representant for naturfilosofien, livskunsten, okkultismen og magien. Det må imidlertid ikke forhindre oss i å holde fast på at han nettopp markerer et viktig veiskille i medisinens historie, der konturene av den moderne naturvitenskapelige tankegang for alvor viser seg, kanskje for første gang.

Det har altså sine grunner, når det i dag er vanskelig å angi klart hva forholdet mellom filosofi og medisin er. Utviklingen av de medisinske fag faller langt på vei sammen med en økende distansering fra det vi med et samleord kan kalle "filosofi". Vi kunne også her bruke ordet "frigjøring" og si at uten en slik frigjøring fra naturfilosofiske spekulasjoner, ville ikke medisinen ha fått utvikle seg til det den er i dag. Det samme kan sies om den historiske utvikling av vitenskapene rent

generelt. Når det, som antydnet helt i begynnelsen, nok kan lyde suspekt i manges ører overhodet å reise som et problem hvordan forholdet mellom filosofi og de medisinske fag kan tematiseres, er det vel (til en viss grad i hvert fall) ganske enkelt fordi man har lært så altfor godt at framskrittet i erkjennelse i ikke liten grad må sies å være en frukt av at man endelig maktet å fjerne filosofiens (og teologiens) klamme hånd over enkeltvitenskapene.

Allikevel: vi kan også trekke en mer positiv konklusjon ut av dette. Det avtegner seg gjennom historien et relativt entydig bilde av hvilken temakrets som stadig har gått igjen og markert forbindelsen mellom medisinen og filosofien: ulike idéer om helhetsforståelse.

Og dette er en tvetydig arv. På den ene siden står vi altså her overfor tankefigurer som det har vært nødvendig å kvitte seg med for at den vitenskapelige utvikling i det hele tatt skulle kunne skyte fart. På den annen side ser vi i dag hvordan begreper som "holisme", "helhetsforståelse" etc. dukker opp igjen, ikke bare i forbindelse med de forskjellige former for såkalt "alternativ medisin", men også innenfor skolemedisinen selv.

Etikk og vitenskapsteori

Mer spesifikt er det framfor alt som etikk og vitenskapsteori, man i moderne filosofi forsøker å gjøre seg gjeldende overfor enkeltvitenskapene, herunder medisinen. I forordet til sin bok Psychiatric Ethics³ sier Sidney Bloch et al. at det nok for en del leger rett og slett fortoner seg som unødvendig å beskjef-tige seg med etikk, ikke fordi man mener det ikke skulle være knyttet etiske dilemmaer til medisinsk virksomhet, men rett og slett fordi selve det å utøve legegjerningen ofte oppfattes som "etikk i praksis". Med andre ord at det ikke er nødvendig å utarbeide etiske resonnementer ved siden av, og i tillegg til,

³ Sidney Bloch et al. (ed.), Psychiatric Ethics, Oxford 1981.

de rent faglige medisinske vurderinger som enhver lege må foreta i det enkelte tilfelle, av den grunn at det nettopp er de etiske spørsmål som står i forgrunnen for enhver "ekte" lege: Å lære å bli en dyktig lege er å lære etikk i praksis.

Bloch et al. polemiserer mot dette synet, og hevder at vi her står overfor en grunnleggende misforståelse, både hva angår den medisinske virksomhets natur og synet på etikk. Deres poeng er at det man kan kalle "medisinsk etikk", nettopp er en spesialgren av generell etikk, at vi innenfor medisinen har å gjøre med en spesiell anvendelse av mer generelle etiske prinsipper. Og derfor er den særegne "medisinske" etikk underordnet, og må forstås i lys av, mer generelle etiske drøftelser.⁹

I en viss forstand er dette et innlysende poeng. Det ville være merkelig, dersom vi for hvert fagområde eller for hver type virksomhet så å si hadde helt særegne etiske rammer som bare kunne bli redegjort for og begrunnet "innenfra", atskilt fra en mer overgripende og prinsipiell etisk refleksjon. Allikevel, hva skal det nå egentlig bety at for eksempel den medisinske etikk må oppfattes som "underordnet", at den er et spesialtilfelle av, generelle etiske teorier?

Det er innenfor moralfilosofien i vår tid vanlig å ta utgangspunkt i et hovedskille mellom såkalt deontologisk¹⁰ etikk på den ene siden og konsekvensetikk på den andre. Den deontologiske tankegang kommer eksemplarisk til uttrykk i Kants moralfilosofi. Den mest gjennomførte konsekvensetiske tankegang har vi i utili-

⁹ Jfr. Knut Erik Tranøy, "Etikk og medisinsk forskning", Gunnar Neegaard (red.), Moderne medisin og etikk, Oslo 1985: 26-45. Tranøy viser her til Nürnbergprosessene, der det ettertrykkelig ble slått fast at medisinsk etikk ikke "er seg selv nok". Vi står her, sier Tranøy, overfor "en klar rangorden i forholdet mellom medisin, forskning og moral. Forskningsetikken er ikke en suveren og 'høyere' form for medisinsk etikk. Den må derimot være underordnet den kliniske, pasientrettede medisinske etikk. Og denne 'egentlige' medisinske etikk har sin kraft og autoritet fra vår felles allmenmoral." (s.28)

¹⁰ Av det greske "to deon" = "det som bør gjøres", "plikt".

tarismen.¹¹

Hovedskillet i moderne etikk går altså mellom en tenkning som legger vekt på de verdier og normer som vi i vårt handlingsliv er forpliktet på å søke å realisere, og en tenkning som i stedet fokuserer på hvilke nyttige eller unyttige konsekvenser våre handlinger har. Tilsynelatende står vi her overfor to fundamentalt forskjellige måter å tenke om etikk på.

Både innenfor deontologisk etikk og konsekvensetikken, slik disse tradisjonelt blir gjort rede for, står vi imidlertid overfor en måte å tenke om etisk grunngeving på som har klare likhetstrekk. Selv om premissgrunnet for den etiske analyse av en handlingssituasjon blir forskjellig i de to tilfellene, er det hele tiden tale om en begrunnelse "ovenfra". Man forestiller seg egentlig at det i prinsippet skal være mulig å fastslå entydig hvorvidt en bestemt handling er moralsk riktig eller ikke. Vi kan si: det som ligger under både den deontologiske og den konsekvensetiske tradisjon er ønsket om moralsk sikkerhet. Det synes treffende å si som Uffe Juul Jensen, at vi her står overfor ulike former for moralfilosofisk "fundamentalisme".¹² Både innenfor deontologisk etikk og i konsekvensetikken ser vi da også at man får store problemer med å vise at de etiske prinsippene virkelig lar seg anvende i en konkret situasjon.

Allerede Hegel mente å kunne påvise at Kants kategoriske imperativ for eksempel, i virkeligheten er blottet for ethvert etisk innhold. Det kategoriske imperativ er ifølge Hegel en abstrakt formel som ikke åpner for å trekke det spesifikke ved handlings-situasjonen inn i den etiske begrunnelsen. Ja, Hegel går så langt som til å si at Kants etikk på bakgrunn av dette er "umo-

¹¹ Den mest uttalte utilitarist i moderne tid er nok J.J.C. Smart. Se hans "An outline of a system of utilitarian ethics", opprinnelig utgitt Melbourne 1961, revidert versjon i J.J.C. Smart et al. Utilitarianism, for and against, Cambridge 1973.

¹² Uffe Juul Jensen, Moralsk ansvar og menneskesyn, København 1984, s.129.

ralen satt i system".¹³ Ifølge Hegel forfaller Kant til en abstrakt formalisme, der det å følge regelen blir viktigere enn å forstå den konkrete situasjon regelen blir anvendt i.

Utilitarismen har på tilsvarende måte blitt kritisert for ikke å kunne forklare det vi faktisk gjør, når vi foretar etiske valg. Harald Ofstad, for eksempel, konkluderer sin gjennomgang av den utilitaristiske modell med å si at:

"Utilitarismen fungerer som myte (...) alt bygget på oppfatningen at moralsk tenkning er en effektivitetstenkning - hva den ikke er, selv ikke for en utilitarist."¹⁴

Selv om få som skriver om etikk vil bekjenne seg uavkortet til verken den ene eller andre av disse to etikkmodellene, er det ikke til å komme bort fra at denne "fundamentalistiske" tenkemåten lever videre i nye forkledninger. For eksempel kan etikk i medisinsk sammenheng lett forfalle til en form for prinsiplære, til oppstilling av regler og normer. Den rasjonelle kjerne i å innta en skeptisk holdning overfor den økte interesse for medisinsk etikk, er således at man her står i fare for å fjerne oppmerksomheten fra det konkrete tilfelle til fordel for en art prinsippstenkning. "Etikk" kan lett bli opplevd som refleksjon på tomgang. Selv om det blir forkjært å hevde at en faglig forsvarlig utøvelse av legegjerningen i seg selv garanterer for at det man gjør er etisk akseptabelt, er det farlig dersom det motsatt sniker seg inn en oppfatning om at det skulle finnes en eller annen form for etisk ekspertkunnskap, der for eksempel filosofer har en sentral rolle å spille.¹⁵

¹³ Se utdraget fra Hegels såkalte "naturrettsartikkel" fra 1802 som er trykket opp i Rüdiger Bittner et al., Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1975, s. 327 ff.

¹⁴ Harald Ofstad, Ansvar og handling, Oslo 1980, s.69.

¹⁵ Jfr. Robert L. Holmes, "The Limited Relevance of Analytical Ethics", The Journal of Medicine and Philosophy, Vol 15, No 2 1990:143-159.

Slik det ikke er helt uvanlig å møte en skepsis i de medisinske miljøer mot å være for opptatt av etiske spørsmål, kan også medisinsk vitenskapsteori fortone seg som bortimot irrelevant å holde på med. Og bakgrunnen for denne skepsis trenger ikke nødvendigvis å være uvilje mot å se sitt eget fag i et kritisk perspektiv. På samme måte som etiske resonnementer står i fare for å bli refleksjon på tomgang, står moderne vitenskapsteori i fare for å miste kontakten med de konkrete vitenskapelige problemstillinger.

Det er altså stort sett betegnelsen vitenskapsteori som brukes i dag. Det er heller sjelden å høre snakk om vitenskapsfilosofi. I denne tilsynelatende uskyldige nyanseforskjellen ligger det skjult et budskap.

I enkeltvitenskapelig sammenheng er teoribegrepet knyttet til at man søker å utarbeide begreper om egenskaper, strukturer, sammenhenger etc. om et mer eller mindre klart avgrenset gjensandsområde - forskningsobjektet. En enkeltvitenskapelig teori er et begrepssystem som på en eller annen måte må antas å referere til et "objekt". I alle fall er dette det tradisjonelle synet. Når man nå, i stedet for å snakke om vitenskapsfilosofi, bruker betegnelsen vitenskapsteori, blir det ut fra en analogibetraktning naturlig å spørre: hva er så vitenskapsteoriens (forsknings)objekt?

Viktigere enn det eventuelle svaret på dette spørsmålet, er det faktum at det føles naturlig å stille det. Det er nemlig lett å tenke at vitenskapsteorien befinner seg på et såkalt metanivå, på et nivå "over" den enkeltvitenskapelige teoridannelse. Det er i tråd med dette ikke uvanlig at vitenskapsteori oppfattes som synonymt med "metodelære".

Det tradisjonelle Ex.phil.pensum i vitenskapsteori, som vel for de flestes vedkommende er både første og siste gang man systematisk og med en viss investering av tid og krefter prøver å sette seg inn i vitenskapsteoretiske problemstillinger, er med på å

skape dette bildet. Forberedendestudenten sitter nok ofte igjen med det inntrykk at vitenskapsteori i hovedsak dreier seg om å lære for eksempel "hypotetisk-deduktiv metode". Og at denne metoden nærmest eksisterer løsrevet fra de konkrete vitenskapelige problemstillinger, så å si som et knippe av rent logiske poenger som kan anvendes som testmetode uavhengig av hva påstandsinholdet i hypotesene er.

Gitt dette bildet av vitenskapsteoriens rolle, er det ikke til å undres over at man fra enkeltvitenskapelig hold, for eksempel innenfor medisinen, kan stille seg skeptisk til nytten av å beskjeftige med vitenskapsteoretiske spørsmål. Man går kanskje med på at vitenskapsteori kan ha sin verdi i mer prinsipielle sammenhenger, der man nettopp ønsker å sette den vitenskapelige virksomhet inn i et større perspektiv (man arrangerer for eksempel et seminar om emnet). Da kan man så å si koste på seg den luksus å bruke tid og litt krefter på å stille seg selv enkelte mer grunnleggende spørsmål. Men sånn til hverdags er det annerledes. Da kan vitenskapsteoretiske diskusjoner mer fortone seg som forstyrrende enn å være til hjelp.

Selv om det ikke er helt klokt å avvise at vitenskapsteoretiske problemstillinger er relevante for hverdagens strev i vitenskapskollektivet, er det ikke vanskelig å se det rasjonelle i denne skepsis. Så lenge vitenskapsteoretikeren befinner seg på metanivå og arbeider på sin generelle teori om vitenskapelig rasjonalitet, er det vanskelig å opprettholde en saksrettet kommunikasjon med enkeltvitenskapene. Det er utvilsomt sider ved moderne etikk og vitenskapsteori som trekker i retning av en ovenfra-og-ned holdning til enkeltvitenskapene. Den moderne vitenskapsteoretiker eller moralfilosof leter ikke etter "de vises sten" som Paracelsus, men den fundamentalistiske innstilling lever til en viss grad videre i nye forkledningner.

Det har kanskje mye for seg, når Romano Harré et al. kommer med følgende hjertesukk:

"When a behavioural scientist reads philosophical writings,

he often feels that the philosopher is being dogmatic and arbitrary, that he is legislating truth instead of leaving it to empirical investigation to discover. When a philosopher reads psychology, he often thinks that the conceptual basis of the study is naive and ill-secured, and developed in a haphazard manner without adequate critical thought, so that the empirical work is vitiated because it is ultimately confused, overlooking distinctions that seem to him obvious."¹⁶

De beskriver her en situasjon der det omtrent ikke finner sted noen fruktbar kommunikasjon mellom fagområdene. Denne situasjonen må forstås på bakgrunn av den historiske utvikling vi indirekte har berørt i det foregående: en instrumentalisering både av de medisinske fag og av filosofien.

Moderne medisin står i fare for, på samme måte som naturvitenskapen overhodet, å bli offer for sin egen suksess. Den industrielle teknologi ser ut til langsomt å male naturgrunnlaget i stykker, og gjør det legitimt å reise spørsmålet om ikke framskrittet selv er sin største fiende. Og den medisinske vitenskap, på avgjørende måter vevd inn i denne industrielle kultur, flytter grensene for hvilke inngrep og behandlingsteknikker som er mulige i en grad som på sitt vis roper på etisk legitimering.

Det problematiske ved forholdet mellom filosofi og medisin er ett av flere uttrykk for denne kulturelle situasjon. Vi står overfor en historisk utvikling som har gjort både det vi forstår med "medisin" og "filosofi" til noe ganske annet i dag enn for, la oss si, to hundre år siden. Det er ikke bare medisinen som er blitt teknologisert og spesialisert; det samme kan i en viss forstand sies om filosofifaget. (Hvor mange "vanlige" mennesker med alminnelig god utdanning vil i dag ha utbytte av å lese en artikkel i et filosofitidsskrift?)

¹⁶ Romano Harré et al., The Explanation of Social Behaviour, Oxford 1972, s.2 f.

Integrasjonsforsøk

1. Filosofisk og medisinsk antropologi

Det er først ved inngangen til det 20. århundret medisinen for alvor sier farvel til en helhetlig og teleologisk naturforståelse. Renessansens "kosmos" er ikke meningsbærende lenger. Det var i opplysningstiden og i romantikken vi hadde de siste systematiske treffpunkter mellom filosofi og medisin, med Rudolf Virchow (1821-1902) som det kanskje aller siste, sier Engelhardt et al.¹⁷ I vårt århundre derimot, kan relasjonen mellom filosofi og medisin ikke framstå som annet enn problematisk.

Gitt denne situasjonsbeskrivelsen, hva er framtidsperspektivene? Bør helhetstenkningen få sin renessanse? Og eventuelt på hvilken måte? Engelhardt et al. forsøker å legge grunnlaget for et svar på disse spørsmålene. Deres bok er et av de meget få forsøk i vår tid på systematisk å diskutere forholdet mellom filosofi og medisin. De hevder at målet på sikt må være å knytte filosofi og medisin nærmere sammen ved å utarbeide en overgripende teori for den medisinske virksomhet. Boka kan oppfattes som et forsøk på å spore opp de ansatser til en slik teoridannelse som tross alt eksisterer, og det til og med i vårt århundre.

Hva mener de så med "teori" i denne sammenheng? Ett svar er det følgende:

"Bei der Suche nach den inneren Verbindungen zwischen Medizin und Philosophie sind wir auf eine Reihe konkreter Urbedürfnisse und Grundbefindlichkeiten des Menschen gestoßen, die wir in den beiden Paradigmata unserer Untersuchungen - der Philosophischen wie der Medizinischen Anthropologie - wiederfinden werden." (uth. her)¹⁸

Deres poeng synes å være at vi kan ha håp om å slutte gapet

¹⁷ Dietrich von Engelhardt et al., op.cit., s.10 ff.

¹⁸ Dietrich von Engelhardt et al., op.cit., s.17.

mellom filosofi og medisin - og dermed restituere helhetstenkingen - ved å begrepsliggjøre de fundamentale strukturer for menneskelig eksistens: Vår tilværelse er spunnet ut fra visse opprinnelige behov og væremåter. Filosofen og medisineren arbeider så å si hele tiden med å forstå disse grunnstrukturer, men fra hver sin synsvinkel. Og Engelhardt et al. trekker som illustrasjon inn et utsagn fra Karl Jaspers i denne sammenheng (Jaspers var utdannet både som lege og filosof). Jaspers skal ha uttalt at legegjerningen for ham aldri hadde vært noe annet enn "konkret filosofi".¹⁹

Det vil føre for langt her å gå detaljert inn på hvordan forfatterne tenker seg en slik teoridannelse konkretisert. La oss se nærmere på et av de mest sentrale aspektene ved deres analyse, nemlig det de sier om hva det betyr å være syk, selve sykdomserfaringen altså.²⁰ Hva vil det si å være syk? Hvis det oppleves som alvorlig nok eller plagsomt nok, går man kanskje til legen. Det stilles en diagnose. Behandling blir foreskrevet. Den virker forhåpentligvis etter hensikten. Og man blir "seg selv" igjen.

Dette er greit nok. Det er et nøkternt, saklig og optimistisk bilde. Det som blir borte i denne beskrivelsen, er nettopp selve sykdomserfaringen. Å være syk er nemlig, i følge Engelhardt et al., noe langt mer enn det å "ha" en eller annen sykdom som man så forhåpentligvis får effektiv behandling for. Å være syk er ikke bare å "ha" en sykdom, det er også i kraft av sykdommen å "ha" en verden. Å være syk er å befinne seg i verden på måter som er spesifikke for sykdomserfaringen. Sagt på en annen måte, og i Merleau-Pontys ånd: (den syke) kroppen er medium for erfaringen av virkeligheten.

¹⁹ Dietrich von Engelhardt et al., op.cit., s.132.

²⁰ Dietrich von Engelhardt et al., op.cit., s.56 ff.

Forfatterne viser blant annet til Lipowskis undersøkelse fra USA²¹ av hvordan folk i sin alminnelighet oppfattet det å være syk. Lipowski plasserte sine funn i åtte kategorier: det å oppfatte sykdommen som en utfordring, som en lettelse, som fiende, som en strategisk mulighet, som straff, som tap eller skade, som svakhet - og endelig det å oppleve sin egen sykdom som grunnlag for å få økt oppmerksomhet fra andre.

Denne kategoriseringen av sykdomserfaringen gir oss et blikk inn i måter å oppleve sykdom på som hører hverdagen til. Hver kategori betegner her en grunnleggende måte å være i sykdommen på. (Og, kan vi føye til, noen av disse alminnelige erfaringsmodi viser i bunn og grunn tilbake til sykdomsoppfatningene i middelalder og renessanse, et lite tegn kanskje på at vi lever i flere kulturer og flere tidsaldre samtidig.)²²

Sykdomserfaringen absorberer bevisstheten. Ikke bare i den forstand at man bokstavelig talt kan føle seg helt avsondret fra verden forøvrig og totalt hensunken i spesielt kroppslige fornemmelser. Forholdet er også at sykdommens inntreden kan utløse og aksentuere livsfornemmelser som allerede var mer diffust til stede, men kanskje uten å være ordentlig erkjent av individet selv. Noe som henger sammen med dette (og som vel de fleste har opplevd), er at det å være "passelig" syk kan ha sine gode sider. Man får en pause, tid til ettertanke, tid til å se det daglige strev i et litt annerledes perspektiv. Å ligge på sofaen og vente på at influensaen skal gå over er ikke bare en helende prosess i medisinsk forstand. Det kan også være mentalhygiene.

²¹ J.P. Lipowski, "Physical Illness, the Individual and the Coping Processes", Psychiatry in Medicine, Vol.1, 1970: 91-102.

²² Ett utgangspunkt for å forstå naturmedisinens oppblomstring i våre dager er nettopp at aspekter ved middelalderkulturen bokstavelig talt har overlevd "under" den industrielle modernisering.

Dette er ved første øyekast alminnelige betraktninger som det kan være vanskelig å se det helt store poenget ved. Engelhardt et al. hevder imidlertid at:

"Die Situation des Kranken und die Krankheitserscheinungen bieten Wege zum Verständnis der Wirklichkeit und des Menschseins. An Pathologie lässt sich Physiologie studieren; am 'homo patiens' lassen sich anthropologische Strukturen erkennen."²³

Slik studiet av de patologiske tilstander (i fysiologisk mening) gir et enestående innblikk i de normale kroppslige funksjoner, er det i sykdomserfaringen en enestående mulighet til å studere menneskets eksistensielle virkelighet som sådan. For å illustrere hva som vel er forfatterens poeng her, kan Heideggers velkjente verktøyeksempel nevnes. (Engelhardt et al. bruker ikke selv dette eksemplet): Dersom du står og snekrer med hammer og spiker, og alt går som det skal - hammeren er slik en hammer skal være, den tjener formålet - ja da ofrer du egentlig ikke selve verktøyet noen tanke. Hammeren er ikke noe å være opptatt av, den glier inn i hånden, blir en del av bevegelsen, forlenger din egen kropp. Hvis hammeren fungerer som den skal, har vi ikke oppmerksomheten rettet mot den, men mot det vi gjør med den.

Men hvis den nå plutselig av en eller annen grunn ikke fungerer lenger - hvis du ikke klarer å slå inn spikeren med den - blir hammeren "påfallende", som Heidegger sier. Du blir med ett oppmerksom på at den er en bestemt type objekt som kan fungere eller ikke fungere. Det er først nå, når den har brutt sammen som verktøy så å si, at dens realitet trenger seg på. Du flytter blikket fra det du gjør med den til hammeren selv.

Tilsvarende kan vi tentativt si at det særlig er erfaringer av sykelige og kritiske tilstander som kaster lys over vår tilværelse, en tilværelse vi ellers ikke tenker så mye over kanskje. At det primært er i distanseringen fra det geskjeftige liv, altså i dette som på overflaten ser ut som et sammenbrudd av me-

²³ Dietrich von Engelhardt et al., op.cit., s.60.

ning, vi kan ha kontakt med mer opprinnelige erfaringsnivåer.

Med dette som her er sagt om den subjektive og personlige sykdomserfaring, befinner vi oss nettopp i skjæringspunktet mellom filosofi og medisin. Sett i lys av filosofiens interessefelt, har vi i følge Engelhardt et al. i denne erfaring en åpning inn til eksistensielle strukturer som ellers bare er skjult tilstede i det velfungerende menneskes væremåte. Og fra en medisinsk synsvinkel er en gjennomtenkning av disse eksistensielle strukturer av betydning fordi det, når det kommer til stykket, bare er ad denne vei legen kan ha basis for i et gitt tilfelle å danne seg et adekvat bilde av hvilken innvirkning sykdommen har på pasientens situasjon som helhet.

Nytten av filosofi i medisinen er i følge Engelhardt et al. i vesentlig grad knyttet til at en slik filosofisk antropologi med utgangspunkt i sykdomserfaringer kan tjene som en motvekt mot de kommunikasjonsbarrierer som bygger seg opp mellom lege og pasient i moderne medisin: Dess mer teknologisk raffinert medisinen blir, dess større er faren for at pasientens opplevelse av og subjektive måte og forholde seg til sykdommen på tillegges liten vekt (i verste fall blir oppfattet som et rent ut sagt forstyrrende element)²⁴. Engelhardt et al.s hovedidé synes å være at filosofi og medisin kan møtes i prosjektet om en art fundamental teoridannelse basert på de eksistensstrukturer som de facto kan avdekkes i sykdomstilstanden. Her konvergerer filosofisk antropologi og medisinsk antropologi.

Hvilken status en slik teori skal ha, sier de mindre om. Det er heller ikke lett å se klart nøyaktig på hvilken måte de tenker seg at man i medisinsk forskning og praksis skal kunne dra nytte av den. Skal for eksempel denne overgripende teori antas å ha en

²⁴ Forfatterne siterer her T. Regau, som ironisk bemerker at våre dagers "perfekte" pasient er den som "sich als Subjekt aufgibt, um ein williges Objekt der Modernen Wissenschaft zu werden." Dietrich von Engelhardt et al. op.cit., s.59. (Spørsmålsstillinger vedrørende kommunikasjonen mellom lege og pasient følges videre opp i kapittel 2 nedenfor.)

overordnet status, det vil si være en referanseramme for videre teoriutvikling i feltet? Skal den regulere så å si hva den "riktige" forståelse egentlig er? Eller skal teoriens funksjon først og fremst være knyttet til medisinsk etikk, som et bolverk mot en teknologisk utvikling i ferd med å løpe løpsk?

Noen ordentlige svar på spørsmål som disse er det vanskelig å finne hos Engelhardt et al. I de første kapitlene av boka synes deres framstilling å peke i retning av det mest pretensiøse opplegget, nemlig at den etterlengtede teori i skjæringspunktet mellom filosofi og medisin tenkes som en referanseramme for den videre begrepsdannelse. Budskapet i avslutningskapitlet synes mer begrenset, i retning av økt vektlegging av medisinsk etikk.

Men uansett uklarheten på dette punkt, det dreier seg hos Engelhardt et al. om etterlysningen av en teori om grunnstrukturer, som det på vitenskapens egne premisser ikke er mulig fullt ut å avdekke. Grunnstrukturer som, i den grad de blir erkjent og begrepsliggjort, muliggjør en form for helhetsforståelse som skal sette oss i stand til bedre å forstå de problemstillinger av etisk og vitenskapsteoretisk karakter vi møter i moderne medisin.

2. "Philosophy of Medicine"

Pionérlandet når det gjelder forsøkene på å integrere fagene filosofi og medisin, synes å være Polen.²⁵ Ut over i 1920-årene ble det der til lands opprettet flere professorater i filosofi ved de medisinske fakulteter. Men Polen er et atypisk tilfelle. Først i de aller seneste år har interessen for en kobling blitt vekket på en bredere basis. Et markeringspunkt her kan settes ved oppstarten av tidsskriftet The Journal of Medicine and Philosophy i 1976. La oss se nærmere på grunnleggerens "programartikkel" fra første nummer.²⁶

Det spørsmålet man i utgangspunktet må stille, sier Pellegrino, er i hvilken forstand det eventuelt kan hevdes å eksistere en felles problematikk for de medisinske disipliner og filosofien. Er det mulig å peke på en emnekrets som begge fagfelt gir sitt bidrag til å belyse? Synspunktene på dette varierer. Det gjelder her, ifølge Pellegrino, å finne et balansepunkt mellom de som anlegger et for snevert perspektiv og de som tenker i for vide termer. På den ene siden er det røster som hevder at alle interessante filosofiske spørsmål som berører de medisinske fag egentlig kan defineres som allmenne vitenskapsteoretiske eller etiske spørsmål. Altså at vi egentlig har å gjøre med et medisinsk fagfelt som ikke så mye er en egen vitenskapsgren, men snarere en sammensetning av i hovedsak biologi og psykologi, slik at de filosofiske problemer som melder seg her ikke atskiller seg på noen vesentlig måte fra basalfagenes.

²⁵ Den klassiske framstilling av denne historien er W. Szumowski, "La Philosophie de la Médecine, son histoire, son essence, sa dénomination et sa définition", Archives internationales d'histoire des sciences, Vol 2 1949: 1097-1139. Szumowski sier her at han (så vidt han vet) var den første overhodet som innehadde et eget professorat i medisinsk filosofi (fra 1920 i Krakow).

²⁶ Edmund D. Pellegrino, "Philosophy of Medicine: Problematic and Potential", The Journal of Medicine and Philosophy, Vol 1, 1976:5-31.

Den motsatte ytterlighet er ifølge Pellegrino representert ved Szumowski, som synes å legge til grunn en meget vid definisjon av hva "medisinens filosofi" skal omfatte: nemlig en analyse av medisinens plass i samfunnet som helhet, medisinens historie, de metafysiske spørsmål rent generelt, medisinsk metode, medisinsk "prakseologi", etikk og estetikk.²⁷

Pellegrinos poeng er at noe faller ut av fokus både i den snevre og i den vide forståelse av relasjonen mellom medisinske og filosofiske problemstillinger. Og det er den medisinske virksomhets kliniske karakter. Det som ifølge Pellegrino gjør det meningsfullt å si at medisinen er noe mer enn summen av basalfag, er nettopp den særegne kliniske erfaring:

"Medical science, basic or clinical, becomes medicine only when it is used to promote health and healing; that is to say, only when it is an intervention into an individual human life to alter the human condition."

Allerede hos Platon (blant annet i dialogene Protagoras og Gorgias) poengteres det at legekunsten og filosofien har en felles emnekrets i spørsmålene knyttet til hva det gode liv er. Pellegrino knytter an til dette og hevder at den kliniske dimensjon ved medisinen rett og slett henspiller på at vi har med en normativ aktivitet å gjøre.

Å være kliniker er ikke bare å anvende teoretisk og praktisk erhvervet kunnskap om menneskekroppens funksjonsmåte. Å være kliniker er å handle ut fra visse etiske normer. Og dette etiske nivået er ifølge Pellegrino så å si mer basalt enn basalfagene, dersom vi ønsker å forstå den medisinske virksomhets karakteristika. Og det er her berøringspunktene mellom medisin og filosofi ligger:

"Medicine (...) comprises a set of legitimate philosophical issues and questions which derive from the unique nature of the clinical encounter."

²⁷ W. Szumowski, op.cit., s.1138.

Dersom en medisins filosofi skal være av særlig interesse, er det derfor fra dette kliniske nivå problemstillingene må artikuleres, hevder Pellegrino. Og han er ikke smålåten, når det gjelder hva det ville bety å knytte en fruktbar forbindelse mellom filosofien og medisinen på denne måten. Vi står her overfor, sier han helt i begynnelsen av artikkelen, "one of the most significant challenges our culture faces."(!)

I sin oppsummering ved tidsskriftets tiårsjubileum, hevder redaktøren Tristram Engelhardt at disiplinen "Philosophy of Medicine" virkelig har klart å etablere seg (i USA) i løpet av perioden.²⁸ Man har fått en gruppe forskere som er spesialister på nettopp forholdet mellom filosofi og medisin. Og dette er et spesialfelt, hevder han, som er kjennetegnet av problemstillinger det ikke er mulig å redusere til mer allmenne filosofiske emner. Hva har så kommet ut av all denne forskningsaktiviteten? På det punktet innrømmer han at det kanskje tross alt er filosofifaget som har høstet fruktene først og fremst. Tilknytningen til medisinske temaområder har så å si bidratt til å holde filosofifaget i live som en disiplin med forankring i det virkelige livs problemer.

Den viktigste gevinst for medisinen har ifølge Tristram Engelhardt vært økt oppmerksomhet omkring hvilke verdier som ligger til grunn for medisinsk teoriutvikling og praksis. (Og et raskt blikk på tidsskriftets 1989-årgang for eksempel, viser at det nettopp er artikler om etiske problemer knyttet spesielt til den nye genteknologien som klart dominerer i antall.)

²⁸ H. Tristram Engelhardt Jr., "From Philosophy and Medicine to Philosophy of Medicine", The Journal of Medicine and Philosophy, 11, 1986:3-8.

Avslutning

I neste kapittel kommer vi tilbake til forsøkene på å integrere filosofi og medisin i form av en "medisinens filosofi". Som avrundning av disse innledende betraktningene om filosofiens rolle i medisinen, kan følgende sies:

Pellegrinos poengtering av den kliniske erfarings status er viktig. Spørsmålet blir hvor veien går videre. Engelhardt et al.s prosjekt om en overgripende antropologi er problematisk av flere grunner, kanskje først og fremst fordi det synes å innebære en ontologisering som vel de fleste vil rygge tilbake for. Det er også grunn til skepsis overfor mange av de tendenser vi ser i moderne etikk og vitenskapsteori - tendenser til begrunnelse "ovenfra". For det som trengs er begrunnelse "nedenfra".

Det interessante er ikke bare om et konkret medisinsk problem lar seg subsumere under (og dermed bli avklart i lys av) en overordnet etisk eller vitenskapsteoretisk kategori. Det er minst like interessant om de konkret erfarte dilemmaer i den medisinske hverdag kan bidra til å gi de etiske og vitenskapsteoretiske begrepene et dypere innhold. Det er - for å si det på en annen måte - ikke bare medisinen som har noe å lære av filosofien, når det gjelder vitenskapsteori og etikk. Også filosofien har noe å lære av medisinerens erfaringer - og da nettopp om vitenskapsteori og etikk. En fruktbar relasjon mellom filosofifaget og de medisinske disipliner må ha dette som utgangspunkt.

2. HELHETSFORSTÅELSE OG KOMMUNIKASJON

Innledning: Paradigmeskifte?

Står vi foran et paradigmeskifte i medisinen? Har Henrik R. Wulff et al. rett i at mye av den svært omfangsrike medisinske forskning som foregår i dag kan kalles "puzzle-solving", slik Kuhn bruker dette ordet? En puslespillegging som før eller senere vil bli avløst av en kriselignende tilstand og etableringen av et nytt medisinsk paradigme?²⁹

Siden 1960-årene har man sett en økende interesse for medisinsk etikk og medisinsens filosofi. Det ble rettet kritikk mot laboratoriemedisinen. "Double-blind"-metoden framsto mer og mer som et ideal for all klinisk forskning. Det er disse trekk i utviklingen Wulff et al. legger vekt på, når de hevder at vi i dag kan stå foran et oppbrudd fra det medisinske paradigmet som ble grunnlagt i forrige århundre - et paradigme de først og fremst

²⁹ Av gresk, paradeigma = bevis, eksempel, forbilde, mønster. Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1970 (1962), anvender begrepet "paradigme" om de felles (stort sett uskrevne) spilleregler som samler et forskerkollektiv omkring en bestemt problemløsende vitenskapelig praksis. Et paradigme består ifølge Kuhn hovedsakelig av fire komponenter: 1) symbolske generaliseringer, det vil si grunnleggende definisjoner vedrørende naturen som ikke underkastes eksperimentell prøving. 2) metafysiske forestillinger, det vil si allmenne antagelser om virkeligheten. 3) verdier, for eksempel kriterier for hva som kjennetegner en god teori. 4) mønstergyldige eksempler, som er slående eksempler på paradigmets vellykkethet.

Henrik R. Wulff et al., Philosophy of Medicine, Oxford 1986, kap.1, anvender Kuhns paradigmebegrep som ramme for å skissere hvor medisinen befinner seg i sin vitenskapelige utvikling. For en mer utførlig drøfting av det medisinske paradigmet ut fra Kuhns modell, se Ian McWhinneys artikkel "Changing Models: the Impact of Kuhn's Theory on Medicine", Family Practice, Vol 1, 1983: 3-8.

knytter til det de kaller "den mekaniske modell", det vil si at sykdom oppfattes som "feil" i den "biologiske maskin".³⁰

Nå kunne en her innvende at utviklingen av "double-blind" metoden må forstås på en annen måte enn for eksempel den økende interessen for medisinsens filosofi, all den stund vi i det sistnevnte tilfellet kan ane at visse anti-naturvitenskapelige tendenser er inne i bildet, mens utviklingen av "double-blind" metoden kan oppfattes som en naturvitenskapelig metoderaffinering. Men for Wulff et al. er det altså her tale om ulike tendenser som alle peker i samme retning.

Vi skal imidlertid la denne diskusjonen ligge. I stedet skal vi forsøke å betrakte denne problematikken om et mulig paradigmeskifte i lys av den økende oppmerksomheten som har blitt rettet mot mer allmennt medisinske problemstillinger. Ser vi omrisset av et medisinsk begrepsapparat der for eksempel "helhetsforståelse" blir en sentral kategori? Er vi i ferd med å gjenoppdage "legekunsten" i en tidsalder der medisinen er mer teknologisert enn noensinne? Abstrakte og vel lite presise spørsmål. Men de blir stilt. Og i tillegg til at vi møter dem innenfor allmennt medisinske miljøer, kan vi også for eksempel i psykiatrien merke tendenser til et lignende ønske om å "omvurdere alle verdier", for å låne et uttrykk fra Nietzsche.³¹

Den apokalyptiske klang i Nietzsches ord passer godt til det som i mange framstillinger rett og slett omtales som at vi befinner oss i et tidsskifte, at det er tale om omfattende og dyptgripende historiske prosesser. Det er derfor konsekvent nok, når man i denne forbindelse ikke sjelden hører at endringene i de medisinske forståelsesmåter betraktes som ett av flere tegn på

³⁰ Henrik R. Wulff et al., op.cit., særlig s. 46 ff.

³¹ For utviklingen innenfor familierapitradisjonen for eksempel, henvises til Lynn Hoffmans artikkel med den karakteristiske tittelen, "Beyond power and control: Toward a 'second order' family systems therapy", Family Systems Medicine, Vol 3, 1985: 381-396.

at vi befinner oss midt i et oppbrudd fra det mekanistiske verdensbildet. Det være seg om de er registrert som allerede å ha inntrådt eller som noe man håper på skal kunne skje en gang i framtida.

Vi skal ikke her nøste videre på akkurat denne tråden.³² Uavhengig av hvordan man stiller seg til spørsmålet om et tidskifte, er det verdt å merke seg at det innenfor en medisinsk-faglig kontekst nok er helt konkrete og hverdagslige problemstillinger som i minst like stor grad har bevirket at "helhetsforståelse" som begrep har kommet i fokus. Det såkalte "gjengangerfenomenet" for eksempel, tyder på at det i allmennpraksis er nok av situasjoner der lidelsens art og omfang forblir i mørke, både for pasient og lege, og der intet synes mer naturlig enn å stille spørsmålet om hva legens oppgave egentlig bør være overfor disse pasientene.

Før vi går nærmere inn på begrepene "helhet" og "helhetsforståelse", kan det til slutt i denne innledningen være på sin plass å knytte noen kommentarer til framveksten av sykepleievitenskapen. Her blir jo nettopp ulike varianter av "helhetsforståelse" gjort til et hovedpunkt i markeringen av en spesiell sykepleierasjonalitet. I en bok fra 1987, som allerede har rukket å innta en sentral plass i den sykepleieteoretiske debatt, hevder Torunn Hamran at mens for eksempel legen innehar en "en-kontekstuell" kompetanse, er utøvelsen av sykepleieryrket basert på en "fler-kontekstuell" kompetanse - en kompetanse som blant annet kjennetegnes av evnen til å handle ut fra en konkret situasjonsforståelse.³³ Mens legens blikk er begrenset av at han eller hun bare retter oppmerksomheten mot visse avgrensede deler av den enkelte pasients situasjon, er sykepleieren, ut fra denne måten å tenke på, en person som er opptatt av å se hvordan

³² For en opplysende diskusjon av de post-moderne visjoner om framveksten av et nytt verdensbilde, anbefales Georg Henrik von Wright, Vetenskapen och förnuftet, Stockholm 1986.

³³ Torunn Hamran, Den tause kunnskapen, Oslo 1987. Se for eksempel s.57 ff.

pasientens situasjon som helhet er. En helhet der både den åndelige, den psykiske, den sosiale og den biologiske siden spiller med og beforder (eventuelt hindrer) en effektiv helbredelse.

Den sykepleiefaglige helhetsforståelse blir i forlengelsen av dette nært knyttet til begrepsparet omsorg/egenomsorg. Og den kanskje mest interessante problemstilling under debatt i dag innenfor sykepleievitenskapen, en problemstilling som også har viktige etiske og vitenskapsteoretiske implikasjoner ut over sykepleievitenskapen selv, er nettopp spørsmålet om hva som skal tillegges mest vekt i utarbeidelsen av sykepleiefaglige målsettinger: omsorg for pasienten eller pasientens evne til egenomsorg.³⁴

Nå vet vi foreløpig ikke så mye om i hvilken retning sykepleievitenskapen vil utvikle seg. Det som imidlertid fortøner seg som mest interessant her, er ikke at en spesifikk sykepleierasjonalitet med dette blir brakt fram i dagen. Sykepleievitenskapens betydning ligger snarere i at det etableres en ny åpning for å beskrive helsetjenestens logikk nedenfra, fra en mer hverdagslig og ikke-instrumentell praksissammenheng som lett blir fortrent i de mer formålsrasjonelle beskrivelser på makronivå.

Men det er her viktig å holde fast på at vi nettopp har å gjøre med et "klinisk kollektiv", for å bruke et uttrykk fra Uffe Juul Jensen³⁵, der det er prinsipielt meget problematisk å skulle skille mellom ulike rasjonalitetsformer. "Omsorg" for eksempel, må oppfattes som en generell etisk kategori, på linje med "ansvar", "anerkjennelse", "respekt" og så videre.³⁶ Det betyr

³⁴ Se for eksempel Kari Martinsen, Omsorg, sykepleie og medisin, Oslo 1989, der dette er et gjennomgangstema.

³⁵ Uffe Juul Jensen, Sygdomsbegreper i praksis, København 1983.

³⁶ Jfr. Atle Måseide, "Omsorg - ein freistnad på begrepsavklaring", Norsk Filosofisk Tidsskrift, Vol 23, 1988: 1-25.

ikke at ikke sykepleierens rolle her er spesiell. Poenget er imidlertid at man lett kan komme i skade for å overdrive omsorgsdimensjonens profesjons-spesifikke karakter. Det er snarere slik at vi her har å gjøre med ulike fasetter av en overgripende klinisk rasjonalitet, der for eksempel omsorg er et viktig element på alle nivåer, dog i forskjellig grad og i forskjellig form.

Foreløpig begrepsavklaring

Men hva er egentlig "helhet"? Hva er "helhetsforståelse"? Ordboksdefinisjonen sier at "helhet" betyr "noe som sammenfatter flere enkeltdeler", og at "helhetssyn" er "det at en prøver å se enkeltheter i en sammenheng".

Et godt eksempel på en slik helhet er selve menneskekroppen. Den kan sies å bestå av ulike "deler" som hører sammen i en "helhet". Kroppen utgjør en "organisk" helhet, til forskjell fra for eksempel helheten av alle de ting jeg for øyeblikket har i lomma, en binders, et lommetørkle og en fyrstikkeske. Kroppen er et eksempel på en helhet der det eksisterer "innvendige" relasjoner mellom delene, mens helheten av de ting jeg har i lomma er kjennetegnet av at det eksisterer "utvendige" relasjoner mellom delene.³⁷ De ulike kroppsdelene viser hen til hverandre på en annen måte enn bindersens, lommetørkleet og fyrstikkesken. En fot har en funksjon i forhold til de andre kroppsdelene. Hjertet har sin funksjon og så videre. Til sammenligning er det helt tilfeldig hvilke ting som i dette øyeblikk ligger sammen i lomma mi og slik danner det en kan kalle en helhet.

Både menneskekroppen og helheten av de ting jeg tilfeldigvis har i lomma har imidlertid det til felles at "helhet" her går på noe avgrensbart. Eller vi kan si: helheten er i begge disse tilfel-

³⁷ Begrepene "innvendig" og "utvendig" brukes her i tråd med hvordan Dag Østerberg definerer dem i sin bok Forståelsesformer, Oslo 1972, s. 9 ff.

lene en slags gjenstand, noe med gjenstandskarakter, noe vi kan tillegge ulike egenskaper. Helheten er noe "i verden" som er slik eller slik, og som vi kan begrepsbestemme avhengig av hvilken kategori den tilhører. Vi kan snakke om organiske helheter, om kybernetiske helheter, sosiologiske, sosialpsykologiske, økonomiske, psykososiale, geografiske helheter og så videre. Det er her hele tiden snakk om noe identifiserbart, i alle fall er det å identifisere helheten ved å forstå hvordan de ulike delene virker sammen noe vi ofte har som formål. Vi ønsker, så langt det lar seg gjøre, å sette sammenhengen mellom delene på begrep.

Ord som "helhet" og "helhetsforståelse" brukes i mange forskjellige sammenhenger. Og vi må være på vakt mot allerede i utgangspunktet å anlegge et for snevert perspektiv. Et viktig skille går mellom en mer dagligdags bruk og den bruk man gjør av begrepene i vitenskapelig sammenheng. Sånn til daglig sier vi for eksempel at vi "ut fra en helhetsvurdering" har bestemt oss til ikke å ta den jobben vi er blitt tilbudt. Og da tenker vi kanskje ikke akkurat på at vi har kartlagt alle sidene ved denne problemstillingen, men at det ikke var ett enkelt moment som var utsalgsgivende. Vi sier at vi har foretatt en "helhetsvurdering" her for kanskje å imøtegå gryende mistanker hos andre om at noe helt bestemt var årsak til at vi trakk søknaden (kanskje er det en alminnelig kjent sak at arbeidsmiljøet på den nye arbeidsplassen er sterkt preget av personlige konflikter mellom sentrale personer i miljøet). Det primære her er med andre ord ikke å si at vi har noen bestemt forståelse av en helhet, men poenget kan være å signalisere overfor mottakeren av budskapet at vi ikke ønsker flere spekulasjoner om våre motiver.

De mange betydningsnyanser dette og lignende eksempler ville kunne dokumentere, skal imidlertid ikke oppta oss her. Vi vil rette søkelyset mot den mer kontekstspesifikke måte å forstå begreper som "helhet" og "helhetsforståelse" på som vi møter i medisinen. Henrik Wulff et al. gir vel uttrykk for en alminnelig oppfatning når de knytter an til holismebegrepet:

"It has often been claimed in recent years that it is necessary to use a holistic bio-psycho-social model of mental disease, as one must pay equal respect to biological, psychological and social factors in order to attain a comprehensive characterization of the individual patient.³⁸

Forfatterne sier seg til en viss grad selv å stå for en slik holistisk forståelse. Mennesket er ikke bare en biologisk organisme, og medisinen er ikke bare en naturvitenskap, hevder de. Det overordnede perspektiv i Philosophy of Medicine kan vel formuleres slik at de argumenterer for en utvidelse av det rådende medisinske paradigme i retning av en form for hermeneutikk. Ja, dette blir til og med sagt så sterkt at medisinen forstått som en gren av naturvitenskapen må underordnes en "hermeneutisk refleksjon"³⁹.

Vi skal foreløpig ikke forfølge denne argumentasjonen videre, men komme tilbake til den seinere i en annen sammenheng. Hvis vi går over til mer direkte å fokusere på problemet om helhetsforståelse i allmennpraksis, så stiller problemet seg ofte der slik at det spørres om multikausale (eller vi kunne også si: multifaktorielle) årsakssammenhenger. Fra å betrakte et magesår for eksempel, som noe vi kan beskrive utelukkende på et rent medisinsk grunnlag (i den grad et begrep om det "rene" medisinske grunnlag fortsatt har mening i dag), viser det seg nå nødvendig å forstå lidelsens opprinnelse i lys av pasientens individualpsykologiske særtrekk, familieforhold, forholdene på jobben, den økonomiske situasjonen etc.

Nøyaktig hvor grensen skal settes her, før vi må si at det er blitt trukket inn variabler som ikke er relevante, er svært vanskelig å avgjøre i hvert enkelt tilfelle. En av de viktigste problemstillingene i forbindelse med begrepet "helhetsforståelse" er nettopp at man aldri synes å kunne være sikker på

³⁸ Henrik R. Wulff et al., op.cit., s. 117.

³⁹ Henrik R. Wulff et al., op.cit., s. 131.

at man har "fått med seg alt", at alle sider ved et problem er skikkelig belyst. Og vi kan føye til (og dermed foregripe argumen-tasjonen noe): en av grunnene til at "helhetsforståelse" ofte er et svært vanskelig begrep å bruke i vitenskapelig sammenheng er at det lett blir for vagt, for løst i kanten, for uklart til at man egentlig vet hva man snakker om, når man gjør bruk av det.

Uansett: behovet for å nå fram til en slik forståelse synes å presse seg på i den daglige omgang med pasientene. Jørgen Jørgensen sier det slik:

"Den monokausale modell er utjenlig i primærmedisinen, - sykdom og funksjonssvikt har et spekter av årsaker. Riktig- nok lærte vi av den akademiske medisin at visse spesifi- serte sykdommer var psykosomatiske, men vi hadde ikke vært lenge i almenpraksis før vi oppdaget at all sykdom var psykosomatisk. Også sosiale forhold (utrygghet, sam- livsproblemer, livsstil osv.) spiller med som årsaker til sykdom. Vi må i fremtiden ha en totalopplevelse av pasien- ten, som individ, i familien, i nærmiljøet og i arbeidet, og streve for å gjøre lege/pasient forholdet så sentralt som det engang var."⁴⁰

En innvending som ligger snublende nær her, mot det skillet mellom en monokausal og en multikausal forklaringsmodell Jørgen- sen stiller opp, er at man innenfor epidemiologien, for eksem- pel, allerede har forlatt den monokausale tankegang, uten at behovet for en særskilt helhetsskole har meldt seg spesielt sterkt.

Det som imidlertid kan anføres til forsvar for fortsatt å poeng-

⁴⁰ Jørgen Jørgensen, "Sykdom og helse", Utposten, nr. 6 1985: 178. Allerede i begynnelsen av vårt århundre var det en livlig debatt omkring disse spørsmålene innad i medisinen (striden mellom "kausalisme" og "kondisjonalisme"), se Diet- rich von Engelhardt et al., Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1980, s. 102 ff.

tere skillet mellom monokausalitet og multikausalitet, er at den monokausale forklaring fremdeles til en viss grad lever som et ideal, også innenfor multikausale forklaringsmodeller. På tross av at designet er multikausalt, kan man ikke enkelte ganger merke at det letes etter den ene avgjørende årsaksfaktor? Lever ikke fortsatt drømmen om å finne den "egentlige" årsak til den lidelse man undersøker? Et lite hint om at så er tilfellet er den bruk både Wulff et al. og Juul Jensen gjør av Sven G. Johnsen.⁴¹

I begge tilfeller spiller Johnsen rollen som prügelnabe. Hans visjon er at legevitenskapen må utvikles til et presisjonsnivå av et hittil ukjent omfang. Målet må være å kunne forutsi "hvordan det ville gå patienten ikke blot om en time eller i morgen, men også om en uge eller et år". Han snakker i denne forbindelse om "en teoretisk og praktisk korrekt behandlingsplan, hvis effekt aldrig ville overraske."

Det er lett å si seg enig med både Wulff et al. og Juul Jensen i at denne visjonen bygger på feilaktige oppfatninger om, ikke bare hva vi forstår med sykdom og sykdomsårsaker, men også hva vitenskapelig arbeid i det hele tatt går ut på. Poenget i vår sammenheng er imidlertid det faktum at Johnsens "biokjemiske fundamentalisme", som Juul Jensens kaller den, blir trukket inn i diskusjonen som et seriøst synspunkt. Det kan ikke bety annet enn at både Wulff et al. og Juul Jensen oppfatter det han sier som en riktignok overdreven, men allikevel implisitt treffende karakteristikk av tenkemåter som i en ikke ubetydelig grad lever i beste velgående i de kliniske miljøer.

Men tilbake til Jørgensens uttalelse om behovet for en totalopp-
levelse av pasienten. Han sidestiller her, bevisst eller ube-
visst, to forhold som det kan være grunn til å holde atskilt.
Det ene er problemet om en helhetlig, multikausal modell som

⁴¹ Sven G. Johnsen, "Lægevidenskabens nuværende forfald og mulige genrejsning", Ugeskrift for Læger, Vol 143, 1981: 1665-6.

alternativ til den tradisjonelle monokausale medisinske tenkemåte, det andre er lege/pasient forholdet.

En multikausal eller multifaktoriell forklaringsmåte er en helhetsmodell som hører til på et noe annet plan enn det som har med forholdet mellom legen og pasienten å gjøre. Nærmere bestemt står vi overfor to helhetskonsepsjoner som ofte ikke blir holdt tilstrekkelig fra hverandre, med den følge at den ene forstås ut fra den andre: Å komme pasienten i møte blir lett samme sak som å søke en mest mulig fullstendig kartlegging av mulige årsaksvariabler. Hvilke konsekvenser dette kan ha, kommer vi tilbake til.

Juul Jensens modell

La oss først se nærmere på hvordan Uffe Juul Jensen forsøker å utvikle et begrep om helhetsforståelse i betydningen "multifaktoriell forklaring", tilpasset de problemstillinger en lege står overfor i sin kliniske hverdag. Den kanskje aller mest sentrale distinksjon i Juul Jensens analyse er skillet mellom det han kaller den "sykdomsorienterte" medisinske praksis på den ene siden og på den annen side en "situasjonsorientert" medisinsk praksis. Begrepet "helhetsforståelse" blir plassert i forhold til denne distinksjonen.

Juul Jensen redegjør for dette ved å legge an et historisk perspektiv: I antikkens medisin, slik vi møter den i de hippokratiske skrifter eller hos Galenos, opererte man ikke egentlig med ulike sykdommer. Man hadde ikke noe begrep om at det var vesentlige forskjeller mellom ulike sykelige tilstander. Tvert imot ble alle sykdomstilstander oppfattet som variasjoner over det samme: en ubalanse, en disharmoni i naturen. Blikket ble ikke rettet mot det vi i dag ville kalle "selve sykdommen", men mot organismen som en helhet. Og da ikke bare forstått som et begrep om den syke organisme som helhet, men også en vektlegging av forholdet mellom organismen og omgivelsene. For den antikke lege var oppgaven primært å se til at naturens egne

harmoniserende krefter fikk virke på den best mulige måte. Legen var her, som Juul Jensen sier, en "styrmann":

"Han kan ikke råde over vinden og er ikke ansvarlig for havet. Hans muligheter er begrenset, når det for alvor går galt, men noget kan han alltid gøre for at holde den rette kurs."⁴²

Denne idéen blir ytterligere utviklet og begrunnet hos Galenos, som med sin humoralpatologi grunnla en doktrine som levde i beste velgående helt fram til i hvert fall renessansen (avhengig av hva man velger å legge vekt på, kan det endog hevdes at den galenske medisin på visse områder holdt stand helt fram til midten av 1800-tallet). Denne antikke tradisjon blir i Juul Jensens perspektiv (og her er vel de aller fleste enig med ham) å oppfatte som medisinsens før-vitenskapelige periode.

Det Juul Jensen kaller den sykdomsorienterte medisin ble utviklet i løpet av 1600- og 1700-tallet. Han definerer dette begrepet slik:

"Den sykdomsorienterte medicin er den behandlingsmæssige praksis, der udvikler procedurer til at skelne mellem forskellige slags sygdomme og procedurer til specifik behandling af de enkelte sygdomstyper."⁴³

Oppbruddet fra den antikke tradisjon besto altså for en vesentlig del i at man rev seg løs fra den helhetlige forståelsesmåte og i stedet søkte å betrakte det enkelte sykdomstilfelle for seg, ut fra den tro at man på denne måten skulle makte å isolere de ulike sykdomsarters vesenstrekk. Juul Jensen trekker særlig fram Thomas Sydenham (1624-89) i denne forbindelse. Sydenhams devise var at legen måtte tilbake til sykesengen (framfor å sette sin lit til tradisjonens læresetninger), for der så nøyaktig som mulig å beskrive det enkelte sykdomstilfelle. Dette sto i sterk kontrast til den antikke overlevering, som i bunn og grunn framelsket en mer

⁴² Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 181.

⁴³ Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 183.

spekulativ holdning.⁴⁴

Juul Jensen knytter Sydenhams innsats til det han kaller "den medisinske essensialisme". Sydenhams oppfatning var ifølge denne tolkning at sykdommer kan sidestilles med biologiske arter. På samme måte som botanikerne og zoologene på en presis måte er i stand til å gruppere i arter de ulike planter eller dyr som forefinnes i naturen, må det ifølge Sydenham være mulig å oppnå den samme presisjon i beskrivelsen av de ulike sykdomstilfellene også. Og denne holdningen kan kalles "medisinsk essensialisme", sier Juul Jensen, fordi Sydenham her induserer en antagelse om at det eksisterer et slags sykdommenes iboende vesen, en essens, som det er mulig for den dyktige kliniker å så å si avsløre.⁴⁵

Selv om man i dag ikke aksepterer essensialismen i og for seg, man leter knapt lenger etter sykdommenes innerste vesen, så kan det hevdes at det essensialistiske prinsipp lever i beste velgående, i den forstand at man ønsker å komme fram til en mest mulig presis angivelse av hvilken sykdom pasienten lider av og hvilken behandling som er påkrevet. Denne idéen om en mulig

⁴⁴ Det er en interessant parallell her mellom Sydenham og den litt eldre Descartes (1596-1632), som i sin Discours de la Méthode bruker nesten et helt kapittel på så nøyaktig som mulig å beskrive hvordan blodomløpet hos mennesket virker som en mekanisme. Dette kan komme overraskende på leseren, i en diskusjon som strengt er rettet inn mot å avklare metoden. Det virker som om Descartes vil hamre inn, gjennom et konkret eksempel, en helt annen måte å tenke om naturen på enn den tradisjonelt aristoteliske: "(...) I wish here to set forth the explanation of the movement of heart and arteries which, being the first and most general movement that is observed in animals, will give us the means of easily judging as to what we ought to think about all the rest." The Philosophical Works of Descartes (Haldane/Ross-utgaven) Vol I, Cambridge 1979, s.110.

⁴⁵ Uffe Juul Jensen, op.cit., s.32 ff. For en litt annerledes framstilling av denne epoken i medisinsens historie, se Henrik R. Wulff et al. op.cit. (særlig s.30 ff.), som vektlegger at Sydenham var en overgangsfigur. De hevder at selv om Sydenham tilla den kliniske beskrivelse stor betydning, står han allikevel på det teoretiske plan klart innenfor den hippokratiske tradisjon. I følge Wulff et al. inntreer det ikke noe egentlig oppbrudd fra denne tradisjon før på 1800-tallet.

presisjon er, slik Juul Jensen ser det, et av de viktigste fundamentene for den moderne klinikk.

Juul Jensen formulerer det på den måten at medisinen helt fra Sydenhams tid i større eller mindre grad har vært preget av det han kaller "prinsippet om den spesifikke behandling":

"Sokrates og Napoleon er vidt forskjellige mennesker. Rammes de imidlertid af den samme sygdom, så må de ideelt set behandles på samme måde."⁴⁶

I praksis kan det være vanskelig nøyaktig å fastslå hvilken lidelse det i et gitt tilfelle er tale om, og følgelig hvilken form for behandling som er indisert. Poenget er imidlertid at dette i medisinsens historie primært har blitt oppfattet som et uttrykk for en i øyeblikket inadekvat vitenskapelig forståelse - og dermed som et incitament til en økt satsing for å finne ut av den egentlige sammenheng. Selve prinsippet om muligheten av å finne en spesifikk behandling har man ikke satt alvorlige spørsmålstegn ved, og gjør det fremdeles ikke, hevder Juul Jensen.

Nåvel. I Juul Jensens perspektiv befinner moderne medisin seg i en krise, en krise som først og fremst har en metodologisk karakter. "Krisen i det kliniske kollektiv", som han sier, er dette at den sykdomsorienterte medisinske praksis med det tilhørende prinsipp om den spesifikke behandling ikke lenger er i stand til å fungere som rettesnor i den kliniske hverdag. I den kliniske hverdag er man slett ikke utelukkende konfrontert med problemer av typen "hvilken behandling trenger P?", men vel så mye med problemer av typen "trenger P behandling?"

Det vil si, den enkelte lege, og her kan vi godt ha allmennpraktikeren i tankene først og fremst, må daglig ta stilling til om det i det hele tatt har noe for seg å tilby den klient han har foran seg behandling. Han må med andre ord ta stilling til om klientens tilstand er slik at behandling er hensiktsmessig. Til denne typen overveielser kan den sykdomsorienterte tenkemåte

⁴⁶ Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 34.

være til minimal hjelp bare. Det som her kreves, sier Juul Jensen, er situasjonsforståelse, det han kaller "situasjonsorientert praksis".⁴⁷ Juul Jensen vil her poengtere at den kliniske hverdag ofte ser helt annerledes ut enn det den sykehus-tilknyttede akademiske medisin implisitt gir inntrykk av. Spesielt allmennpraktikeren stilles overfor krav om å foreta en helt annen type vurderinger enn dem han eller hun har blitt lært opp til å foreta. Det som kreves her er nettopp en type helhetsvurderinger. Juul Jensens overordnede idé for å møte "krisen i det kliniske kollektiv" synes å være at den sykdomsorienterte tenkning til en viss grad bør vike plassen til fordel for en mer situasjonsorientert forståelsesmåte, der begrepet helhetsforståelse blir helt sentralt. Spørsmålet blir så: hva kan "helhet" her bety?

Han tar utgangspunkt i at vi i sin alminnelighet er i stand til å forstå, når et menneske vi kjenner godt ikke er helt frisk. Den bedømmelse vi da foretar kan meget vel kalles helhetsforståelse. Vi danner oss en oppfatning på grunnlag av vårt nære kjennskap til vedkommende, et kjennskap som det føles riktig å si går på "hele" personen. Vi er i stand til å legge merke til selv de aller minste ting. Det kan være noe med holdningen, påkledningen, uttrykket i øynene, fargen i kinnene, håret, ja, i og for seg hva som helst. Poenget er at vi føler oss ganske trygge på at vi er i stand til å tolke signalene. Vi opplever det ikke som noe problem at vi kanskje ikke sitter inne med all relevant informasjon, sett fra et mer faglig innrettet perspektiv. Selv om vi nok kan ta feil, er vi i stor grad kompetente til å uttale oss om den andres helsetilstand, dersom vi kjenner ham eller henne godt:

"Selv om jeg ikke kan definere, hvori et medmenneskes konkrete problem består, så kan jeg normalt konstatere, at der er noget galt. Jeg ved, hvordan den anden normalt er. Jeg kan se forskjellen i den situation, hvor han har problemer. Eller uttrykt lidt

⁴⁷ Uffe Juul Jensen, op.cit., særlig s.231 ff.

mere teoretisk: Jeg kan bruke det andet menneske, som det er i standard-situasjonen, som grundlag for at konstatere, at her og nu er der noget galt. Det enkelte menneske, som det normalt er, bliver standard, som jeg eller behandleren, der er fortrolig med patienten, kan bruke i vurdering af ham."⁴⁸

Det store spørsmålet blir så hvordan dette skal kunne overføres til lege-pasient forholdet i dag, der legen ikke har noen mulighet, stort sett, til å oppnå den fortrolighet med pasienten som beskrivelsen i sitatet ovenfor forutsetter.

Idealet om huslegen, hevder Alasdair McIntyre, hører hjemme i en svunnen tid. Det er et ideal som oppsto i Opplysningstidens Europa og Nord-Amerika. Opplysningstidens kultur var i følge McIntyre preget av en fornuftsbasert konsensus om hvilke formål som var etterstrebellesverdige. Overført til yrkeslivet, vil dette si at man i Opplysningstidens Europa og Nord-Amerika hadde ulike profesjoner hvis formål var rimelig entydige. Presten var ikke i tvil om hva han var satt til å gjøre. Og det samme gjaldt for legen. Slik McIntyre ser det, er dagens allmennpraktiker bortimot den siste gjenlevende fra denne (vel i McIntyres framstilling idealiserte) tidsalder:

"Remove this background and a profession becomes something anomalous and not wholly intelligible - not quite a craftsman's guild, not quite a trade union of skilled workers, not quite anything."⁴⁹

I dette lys er det ikke å vente at allmennpraktikeren skal kunne oppnå den etterlengtede helhetsforståelse. Allmennpraktikerrollen er anakronistisk. De kulturelle betingelsene er ikke til stede for å kunne realisere idealene. Uten at han sier det eksplisitt, ligger det nær å tro at McIntyre også vil mene at

⁴⁸ Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 242.

⁴⁹ Alasdair McIntyre, "Patients as Agents", i Stuart F. Spicker et al. (ed.) Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Dordrecht 1977, s.207.

selve begrepet om en helhetlig forståelse er en anakronisme, at det er et begrep som ikke er tilpasset det gjennomprofesjonaliserte tjuende århundret.

Slik Juul Jensen ser det, er det imidlertid mulig å stable på beina et reelt alternativ til den monokausale diagnostisering. Han finner dette alternativet i den kliniske psykologis personlighetsstudier. Med ryggdekning i klinisk psykologisk forskning kan man søke tilflukt til en art personlighetsdiagnostikk, hevder han. Dette skal gjøre det mulig for allmennpraktikeren å danne seg velbegrunnede oppfatninger om hvordan en pasient vil være i stand til for eksempel å takle vanskelige livssituasjoner i framtida. Et sentralt begrep i denne sammenheng er "ressurs", til forskjell fra "symptom". Man leter ikke etter patologiske trekk, men søker heller å forstå hvordan pasienten er i standardsituasjonen. Det er på dette grunnlag det blir mulig å besvare spørsmålet "trenger P behandling?" innenfor den situasjonsorienterte medisinske praksis. Og for å unngå assosiasjoner i retning av tradisjonell sykdomsorientert medisin, erstatter Juul Jensen derfor det klinisk-psykologiske begrepet "karakterologisk diagnose" med uttrykket "personkategorisering".⁵⁰

Selv om legitimeringsgrunnlaget for Juul Jensens påstand om at det er mulig å etablere en art helhetsforståelse av pasientens situasjon er de siste årtiers utvikling innenfor klinisk psykologisk forskning, henviser han samtidig til den skjønnlitterære tradisjon. Skjønnlitteraturen representerer på mange måter en tidlig form for psykologisk forskning. Den litterære form har nettopp bidratt sterkt til å skape selve vårt begrep om hva et

⁵⁰ Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 243. I den engelskspråklige og reviderte versjonen Practice and Progress, Oxford 1987 (se særlig s. 157 ff.), har Juul Jensen gitt opp å bruke denne klinisk-psykologiske modell. Når jeg allikevel velger å bruke 1983-utgaven på dette punkt, har det sammenheng med at Juul Jensen heller ikke i 1987-utgaven på en prinsipiell og klar nok måte diskuterer den tenkemåte som ligger til grunn for de problemer man vikles inn i, i forsøket på å tenke "helhet" som noe multifaktorielt.

individuet liv er.

Problemet er imidlertid, om vi nå har å gjøre med psykologiske studier eller litterære typebeskrivelser, at "En person er ikke som en plante fra grøfttekanten, der på forholds-vis simpel måte kan samles op og sammenlignes med de taxonomiske standarder."⁵¹ Mens den tidligere huslege ikke egentlig opplevde en så sterk kontrast mellom den behandlingssituasjon han møtte pasienten i og pasientens livssituasjon for øvrig, er forholdet i dag at lege-pasient konsultasjonen på legekantoret er "kunstig". Pasienten befinner seg ikke lenger i sitt naturlige miljø, i den helhet som gir ramme omkring hans liv.

Så i en viss forstand er vi like langt. Hva hjelper egentlig sofistikerte person-kategoriseringsmetoder oss, hvis vi er henvist til å anvende dem i situasjoner som er slik at selve datagrunnlaget blir utilstrekkelig? Det er her grunn til å se nærmere på selve tenkemåten. Er det noe med premissene som gjør at Juul Jensen så langt ikke synes å makte å etablere et vitenskapelig holdbart helhetsperspektiv?

Vi må spørre oss selv om hva slags prosjekt det er å ville oppnå multifaktoriell forståelse. Hvilken form for helhet er det her tale om? Juul Jensen forsøker i utgangspunktet å knytte helhetsbegrepet til en art dagliglivserfaring, vel nærmest til det vi kaller "primærrelasjoner".⁵² Men i en medisinsk sammenheng viser dette seg utilfredsstillende. Det blir nødvendig å forsøke å utvikle et vitenskapelig begrepsapparat. At Juul Jensens innfallsvinkel i første omgang viser seg uegnet her, framstår som et problem om datagrunnlaget. Det blir imidlertid ikke stilt spørsmålstegn ved selve idéen om å begrepsfeste en type helhet. Det blir ikke stilt spørsmålstegn ved om det i det hele tatt er mulig å fange inn i bestemte

⁵¹ *ibid.*

⁵² Et begrep skapt av sosiologen Charles H. Cooley i hans klassiske Social Organization, New York 1967 (første gang utgitt 1909).

begreper alle relevante faktorer bak en sykdomstilstand (hvordan kan vi vite at alle relevante faktorer er tatt med?).

Sagt litt annerledes: problemet med begrepet helhet er at det multifaktorielle perspektivet viser til et ideal om en uttømmende og fullstendig forståelse av forskningsobjektet, som altså i dette tilfellet er pasienten-i-helheten; og det er farlig å ta for gitt at dette idealet kan realiseres.

Kant 1: teoretisk helhetsbegrep

Den som kanskje sterkest har poengtert det problematiske ved dette idealet om hel-hetlig forståelse er Immanuel Kant (1724-1804). Tittelen på hans mest kjente verk "Kritikk av den rene fornuft" (Kritik der reinen Vernunft, forkortet K.d.r.V.) henspiller nettopp på fornuftens (det vil si menneskets) trang til å søke en fullstendig begrepsmessig forståelse, en trang til det totale overblikk. Kant vil vise at en slik "ren" (eller "spekulativ") bruk av fornuften nødvendigvis leder til selvmotsigelser. Vi kan ikke erkjenne helheten.

Ifølge Kant er ikke dette uttrykk for at det er noe som mangler ved vår evne til å tenke. Tvert imot er det slik at vi så å si er alt for "flinke" til å tenke. Vår evne til å tenke overstiger grensene for det vi kan erfare og dermed erkjenne. Kants såkalte fornuftskritikk er blant annet en argumentasjon for at vi må gi slipp på vår (i filosofisk mening) patologiske hang til å ville ha en total - en fullstendig og rasjonal - gjennomlysning av tilværelsen. En slik antatt total forståelse vil nemlig vise seg å være et blendverk.

For kort å illustrere hvordan Kant går fram for å underbygge dette, skal vi se litt nærmere på et utsnitt av "1.antinomi", et moment i analysen av det han kaller fornuftens "kosmologiske idéer". Disse kosmologiske idéer er nettopp forsøk på å tenke delene ut fra helheten, og Kant formulerer den grunnsetning fornuften her gjør bruk av slik:

"(...) wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war."⁵³

Fornuftens grunnsetning er å slutte fra at det betingede er gitt, til at summen av alle betingelser også er gitt. Eller som Kant også formulerer det et annet sted på samme side, vi konfronteres her med fornuftens fordring om en "absolutt totalitet".

Før vi går videre, er følgende bemerkning nødvendig: Kants 1. antinomi er et eksempel på en kosmologisk spekulasjon, som ved første øyekast synes å ha lite eller ingenting å gjøre med den rent kliniske problematikk om helhetsforståelse. Kants poeng er imidlertid at antinomiene representerer en tenkemåte som vi ikke bare møter i metafysisk sammenheng, men som til en viss grad gjennomsyrrer hele kulturen, også dagliglivet. Antinomiene eksemplifiserer en livsholdning og tydeliggjør trekk ved vår rasjonalitet som ellers forblir skjult for oss. Kant vil vise at forsøket på å begrepsfeste en "absolutt totalitet" i en "tese" bryter sammen fordi det rent logisk lar seg gjøre å argumentere like godt for tesens motsetning: "antitesen". I 1. antinomi kommer dette til uttrykk slik (et utsnitt av argumentasjonen som helhet):

Tese: Verden har en begynnelse i tid.

Bevis: Anta at verden ikke har noen begynnelse i tid. Da er det forut for ethvert gitt tidspunkt allerede gått en evighet, det vil si, det har allerede forløpt en uendelig rekke av på hverandre følgende tilstander i verden. Nå er "uendelighet" nettopp et begrep om at en slik rekke av på hverandre følgende tilstander, for å være uendelig, aldri kan betraktes som avsluttet. Det betyr at det på ethvert gitt tidspunkt ikke allerede kan ha gått en evighet forut, siden det ville være å si at rekken av uendelig på hver-

⁵³ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 436, i det følgende sitert etter Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant (Wilhelm Weischedel hrsg.) Frankfurt a.M. 1968.

andre følgende tilstander ville være avsluttet i ethvert gitt tidspunkt. Følgelig er det en nødvendig betingelse for at verden i det hele tatt skal eksistere at den har en begynnelse i tid, hvilket skulle bevises.

Antitese: Verden har ingen begynnelse i tid.

Bevis: Anta at verden har en begynnelse i tid. Med "begynnelse" her mener vi noe som det har gått et tidsrom forut for, der verden ikke eksisterte. Med andre ord: vi forutsetter eksistensen av en tom tid. Men i en slik tom tid, der ingenting eksisterte, er det ikke mulig å forestille seg at noe som helst skal kunne oppstå, for hva skulle det oppstå av? Altså må vi si at verden ikke har en begynnelse i tid, siden det å anta det motsatte fører til selvmotsigelse."⁵⁴

Ifølge Kant er det ikke noe i veien med noen av disse bevisene. Vår "rene" fornuft protesterer ikke mot noen av dem. De er begge logisk gyldige. Allikevel er sluttresultatet selvmotsigende. Fornuften motsier seg selv. Den er i stand til å bevise både tesen og tesens motsetning. Selv om logikken er i orden, står man langt fra å ha resonnert seg fram til noe som kan kalles "sant". Både tesen og antitesen er uttrykk for en bestemt måte å tenke på. Både tesen og antitesen er forsøk på å danne et begrep om verden som helhet. Begrepet "verden" forstått som en totalitetskategori, inngår her i resonnementet på en måte som ikke skiller seg prinsipielt fra måten vi ville ha resonnert på dersom vi hadde å gjøre med en bestemt avgrenset del av verden. Verden forstått som en totalitetskategori er her så å si navn på et objekt. Problemet her er altså at vi vil gripe - fastholde - egenskaper ved verden som helhet, som om denne helhet var tilgjengelig for vår erkjennelse på prinsipielt samme måte som en hvilken som helst gjenstand er det (et hint om at dette ikke er så fremmed for oss som vi kanskje umiddelbart tror: i moderne astrofysikk kan man for eksempel se lansert den forestilling at

⁵⁴ Immanuel Kant, op.cit., B 454 ff. (Oversatt av undertegnede.)

universet ligner en smultring).

Saken er, ifølge Kant, at selv om vi altså tenker logisk korrekt i begge de to bevisene, så er det i en dypere forstand allikevel tenkemåten det er noe galt med. Selv om vi ikke bryter noen av logikkens lover, ender vi under ett opp med å motsi oss selv. Og det er fordi vi overskrider grensene for vår mulige erfaring, sier Kant. Sagt på en annen måte: tenkemåten er feil fordi vi anvender en totalitetskategori uten å relatere den til en mulig erfaring.

La oss nå forsøke å knytte dette eksemplet til problematikken omkring helhetsforståelse i medisinen. Nå er det ved første øyekast stor forskjell mellom å tenke om "verden" eller "naturen" og som lege å tenke på "Ola" eller "Kari". Og det synes rimelig å spørre om det ikke er en tilsnikelse å anvende Kants argumentasjon mot muligheten for en kosmologisk helhetsforståelse i en diskusjon av muligheten for helhetsforståelse i allmenmedisinsk sammenheng. Vi konfronteres dog her med en prinsipielt viktig sammenheng. Både begrepet om verden som helhet og begrepet om hva et enkeltmenneske er impliserer det vi kunne kalle en uendelighetsdimensjon. Vi kan ikke på et gitt tidspunkt slå fast at vi har grepet "Ola"s eller "Kari"s helhetlige situasjon. Om ikke for annet, så av den enkle grunn at det her eventuelt alltid vil måtte dreie seg om et øyeblikksbilde, en beskrivelse av en statisk tilstand. Selv om ikke det enkelte individ har en eksistens som varer uendelig, slik vi har for vane å bruke dette begrepet, så kan vi ikke stoppe opp ved noe gitt tidspunkt i et menneskes liv og si at vi har begrepet det hele. Det er en dynamikk, en mulighet for forandring til stede, ja nettopp i hvert øyeblikk. Og i denne forstand kan vi si at det i hvert menneskes tilværelse er en uendelighetsdimensjon. (Døden er den eneste avslutning, og da samtidig en tilintetgjørelse av det liv vi ønsket å forstå.)

Den middelalderske tese om at det enkelte individ er å betrakte som et mikrokosmos, og at det står i et bestemt forhold til

kosmos som sådan, har en kjerne av sannhet i en nærmest bokstavelig mening. Både i forsøket på å gripe det helt store og i forsøket på å danne et begrep om individualitet, erfarer vi noe av det samme. Våre begreper strekker ikke til. Vi greier ikke å fange inn og holde fast i et begrep det vi vil ha tak i.

Og for å gå tilbake til Juul Jensens argumentasjon: Framfor å legge vekt på det prinsipielt vanskelige ved selve prosjektet om å skulle etablere et nytt paradigme for den medisinske forståelse, synes problemstillingen hos ham langt på vei å begrense seg til at det av allmennhistoriske og vitenskaps-historiske årsaker i dag ikke lenger er mulig å tenke i helheter (slik man for eksempel gjorde i senmiddelalderen og i renessansen).⁵⁵ Det han dermed for sterkt toner ned er at det er noe paradoksalt ved selve ønsket om å gjøre begrepet om helhetsforståelse - i betydningen "multifaktoriell" forståelse - til en sentral vitenskapelig kategori.

Det vi i dag kaller "vitenskap" er langt på vei nettopp konstituert som et prosjekt om ikke å forstå delene ut fra helheten, men omvendt at det bare kan være tale om helhetsforståelse i den grad det lar seg gjøre å vise hvordan de presist avgrensede delaspektene ved et problemkompleks lar seg feste på begreper. Det nye natursynets gjennombrudd i renessansen, med navn som Galilei, Torricelli, Stahl, Newton o.a., blir av Kant oppfattet som gjennombruddet for en ny vitenskapelig metode. Og han vil i sin teoretiske filosofi vise det erkjennelsesteoretiske grunnlaget for denne metode.⁵⁶

Når Kants teoretiske filosofi for eksempel har blitt tolket som et forsøk på å legitimere Newtons fysikk, har det blant annet sammenheng med at Kant oppfatter Newtons fysikk som eksemplarisk fordi Newton gir avkall på å søke et begrep om helheten. Newton

⁵⁵ Jfr. spesielt hans diskusjon av hvordan sannsynlighets-tenkning og helhetsforståelse opprinnelig var to sider av samme sak, Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 55 ff.

⁵⁶ Immanuel Kant, op.cit. Se for eksempel B XII ff.

gir avkall på å lete etter de egentlige årsaker bak fenomenene. Ut fra Kants argumentasjon i "Kritik der reinen Vernunft" kan det derfor synes som at ønsket om et paradigmeskifte i medisinen, idéen om å gjøre helhetsforståelse til grunnbegrep, er å ønske å forene ild og vann, vitenskap og spekulasjon. Skolemedisinens skepsis mot helhetstenkningen synes å være vel fundert.

Kant 2: helhet som estetisk idé

Men dette må nyanseres, og Kant kommer oss til hjelp her. I sin såkalte "tredje kritikk", Kritik der Urteilskraft (forkortet K.d.U.) argumenterer han for at helhetsforståelse er mulig, men at vi bare kan innse dette dersom vi gir avkall på å ville ha et bestemt begrep om helheten. K.d.U. består av to deler, "kritikk av den estetiske dømmekraft" og "kritikk av den teleologiske dømmekraft". La oss starte med noen bemerkninger angående Kants teleologibegrep.

Kants analyse av det han kaller "den teleologiske dom" er en refleksjon over den kjensgjerning at det i vår erfaring finnes fenomener som i seg selv eksisterer som helheter. I naturen eksisterer det levende organismer som vi bare kan få en erkjennelse av under den forutsetning at vi er villige til å betrakte dem som helhetlige systemer.⁵⁷ Hvis vi vil forstå en levende plantes natur, for eksempel, så er det en betingelse at vi legger et begrep til grunn om den helhet som de ulike delene av planten tjener til å opprettholde. Selv om vi kan beskrive de forskjellige prosesser i plantens stoffskifte ved hjelp av begreper og teorier som ikke synes å forutsette et begrep om denne helhet, så er poenget, ifølge Kant, at denne beskrivelsen av planten som en fysikalsk-kjemisk prosess blir fullstendig uforståelig for oss med mindre vi betrakter den i lys av begrepet om helheten. Den fysikalsk-kjemiske beskrivelsen ville miste sitt poeng, dersom det ikke var slik at det nettopp var

⁵⁷ Dette temaet tas særlig opp i K.d.U. B 284 ff.

planten som helhet vi ville forstå ved hjelp av den. Vår forestilling om planten som helhet ligger til grunn, kunne vi si, for at vi i det hele tatt fatter interesse for å ville utforske den som om den utgjorde en rent mekanisk prosess.

I en slik helhet, sier Kant, vil hver del være frambrakt gjennom alle de andre delene og helheten, samtidig som hver del eksisterer for alle de andre delene og for helhetens skyld. Hvis vi vil anvende årsakskategorien her, så må vi si det på den noe kronglete måten at en ting eksisterer som en helhet når den både er årsak og virkning til seg selv, det vil si når helheten både er årsak til at de enkelte deler eksisterer og virkning av at de enkelte deler eksisterer.

Problemet med dette teleologibegrepet er først og fremst knyttet til hva det synes å implisere: Hvis den naturlige organisme eksisterer som en formålsrettet helhet, må den ikke da være skapt ut fra et begrep om helheten? Nå har ikke mennesket skapt naturen, altså tvinges vi her tilsynelatende til å innføre et gudsbegrep i redegjørelsen for naturvitenskapens grunnlag. Men da er vi, i tråd med Kants tankegang, kommet utenfor grensene for det vi kan erkjenne, så vi synes like langt.

Kant hevder derfor at den teleologiske betraktningsmåte må vurderes i lys en redegjørelse der det ikke er nødvendig å forutsette et begrep om helheten for å forstå gjenstanden. Og denne redegjørelsen blir vi i stand til å gi, sier han, dersom vi reflekterer over det faktum at en blomst, for eksempel, ikke bare kan oppfattes som en systematisk virkende organisme i biologisk forstand, men også som gjenstand for estetisk bedømmelse, det vil si oppfattes som skjønn ("Schön").

Det er ved å analysere den estetiske smak, "smaksdommen" som han sier, at Kant i K.d.U. etablerer en ny måte å forstå begrepene "helhet" og "helhetsforståelse" på. Nå er ikke dette stedet for

å gå noe særlig inn på Kants smaksanalyse.⁵⁸ For bare å antyde hvordan han rammer inn sin estetikk: konklusjonen på de fire momentene er henholdvis at den estetiske erfaring er et "interesseløst velbehag", en "subjektiv allmennhet", at vi erfarer "hensiktsmessighet uten hensikt" og "eksemplarisk nødvendighet". Vi skal her se litt nærmere på det andre momentet, der Kant angir det av den estetiske bedømmelses kjennetegn ("subjektiv allmennhet") som kanskje tydeligst knytter an til vår problematikk. Ett av de spørsmål som vel allerede har meldt seg under lesingen av ovenstående, er hva estetikk har å gjøre med problemet om helhetsforståelse i medisinen. I andre moment i smaksanalytikken gir Kant et svar på dette spørsmålet: Den estetiske erfarings struktur ligger til grunn for intet mindre enn "erkjennelse overhodet".⁵⁹

Hva betyr så det? Vel, vi står her overfor en særdeles komplisert problematikk (og kanskje har vi allerede beveget oss for langt inn i Kantforskningens labyrinter til at vi kommer noenlunde helskinnet ut igjen). At den estetiske erfaring representerer en tilgrunnliggende erkjennelsesmessig struktur, kan tolkes som at Kant her i K.d.U. setter sin tidligere erkjennelsesteori i K.d.r.V. i et nytt perspektiv. Det er mulig, sier Kant nå, å operere med et begrep om "helhetsforståelse" -

⁵⁸ Det mest sentrale tekststedet i denne sammenheng er de såkalte "fire momenter" i K.d.U.s første del, "kritikken av den estetiske dømmekraft", B 3-74. For en analyse av Kants estetikk anbefales: Hjørdis Nerheim, Estetisk rasjonalitet. En analyse av konstitusjonsbegrepet i Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft", Dr. avh., Oslo 1985. Åge Wifstad, Hensiktsmessighet uten hensikt. Om Kants Kritik der Urteilskraft, Mag.avh., Oslo 1982, berører også denne problematikken.

⁵⁹ "Die subjektive allgemeine Mittelbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, Statt finden soll, kann nichts anders als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) sein(...)", K.d.U., B 29.

men på estetiske premisser, med den estetiske erfaring som modell.

Den estetiske erfaring er nettopp en helhetserfaring. Det som gjør et objekt til et stykke kunst har med helheten å gjøre, på en for kunsten særegen måte. Eller vi kan si det slik: det vi går etter, når vi skal bedømme om et objekt fortjener å kalles kunst, har på en helt avgjørende måte å gjøre med den erfaring av helhetlig sammenheng mellom de ulike delene, mellom de ulike aspektene av verket. Og de fire momentene Kant stykker opp sin redegjørelse for den estetiske erfaring i, kan oppfattes som fire ulike innfallsvinkler til belysningen av denne helhetserfaringen.

I smaksanalytikkens andre moment, det såkalte kvantitetsmomentet, hevder altså Kant (se note 59) at vi i den estetiske erfaring har å gjøre med et "fritt spill" mellom de to erkjennelsesevnene forstand og innbildningskraft. Poenget er at forstanden - altså evnen til å tenke i begreper, evnen til å kategorisere - at denne forstand som i lys av K.d.r.V. framstår som redningsplanken mot den truende skeptisismen, nå må gi fra seg sin privilegerte rolle. Vår evne til å danne begreper blir her plassert på linje med innbildningskraften i et fritt spill. Det betyr at begrepsdannelse ikke lenger tenkes å foregå ut fra en forutgitt kategorial ramme, slik som i K.d.r.V. En annen formulering Kant bruker er at den estetiske erfaring artikuleres som et ubestemt begrep. Når vi ser en vakker blomst, erfarer vi en harmonisk helhet. Men vi har ikke tilgang til noe bestemt begrep om hva denne helhet er.

Dette betyr ikke at den estetiske erfaring er "begrepsløs", at det skulle dreie seg om det rene føleri. Forstanden er nettopp med i spillet, det er bare det at denne vår evne til for eksempel å oppfatte verden som bestående av ting (i kraft av en anvendelse av substanskategorien) nå spilles ut mot den evne i oss (nemlig innbildningskraften), som gjør oss i stand til å

forestille oss det som ikke er gitt i anskuelsen.⁶⁰ Vi kan si: innbildningskraften betegner vår evne til å danne idéer, til å forestille oss en (ikke gitt) helhet, og denne evne kommer nå inn på like fot med forstanden og danner sammen med den grunnlaget for all erkjennelse.

I all vitenskapelig virksomhet er det derfor forutsatt et helhetsperspektiv, synes Kant her å si. Og det selv om dette helhetsperspektivet ikke kommer til uttrykk i de vitenskapelige begrepene selv. Dersom man på vitenskapens egne premisser forsøker å artikulere dette helhetsperspektivet, ender man i følge Kant i antinomier, slik han har vist i K.d.r.V.

For en moderne leser er det kanskje ikke så lett å oppfatte hva som ligger i begreper som "forstand", "fornuft" og "innbildningskraft". Det er begreper som hører til i den bevissthetsfilosofiske tradisjon Kant står i, men som nå i datid alderen kan fortone seg noe gammelmodige. Som blant andre Stanley Cavell poengterer, er det mulig å oppfatte Kants filosofi i K.d.U. som en tidlig form for språkfilosofi.⁶¹ Kants estetikk blir i dette lys en utforskning av kommunikasjonsbetingelser. "Interesseløst velbehag", "subjektiv allmennhet", "hensiktsmessighet uten hensikt", "eksemplarisk nødvendighet" - dette er formuleringer som ifølge Kant peker ut fundamentet for vårt kommunikasjonsfellesskap.

⁶⁰ For den generelle definisjon av begrepet "Einbildungskraft" hos Kant, se K.d.r.V. B 151: "Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen."

⁶¹ Se spesielt: Stanley Cavell, "Aesthetic Problems of Modern Philosophy", i hans essaysamling Must We Mean What We Say?, Cambridge 1976. Cavell sier for eksempel følgende: "Kant's 'universal voice' is, with perhaps a slight shift of accent, what we hear recorded in the philosopher's claims about 'what we say': such claims are at least as close to what Kant calls aesthetic judgements as they are to ordinary empirical hypotheses. Though the philosopher seems to claim, or depend upon, severer agreement than is carried by the aesthetic analogue, I wish to suggest that it is a claim or dependence of the same kind." (s. 94)

Den estetiske smak, sier Kant, er en art sensus communis.⁶² Og sensus communis, fortsetter han, må oppfattes som en idé om en felles sensibilitet ("die Idee Eines gemeinschaftlichen Sinnes"). Det er evnen til å se med de andres øyne, slik at man unngår de illusjoner som springer ut av å forveksle sitt eget privatsubjektive standpunkt med det objektive. Det er evnen til å sette seg i de andres sted, evnen til å abstrahere bort de begrensninger som ligger i ens eget perspektiv.

Dagligspråket inneholder tre maksimer, sier Kant, som kan tjene til å belyse denne evne nærmere: "1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimig denken." Hver av disse tre maksimene representerer en tenkemåte. Den første maksimen uttrykker idealet om "fordomsfrihet", den andre den "utvidede" tenkemåte, den tredje den "konsekvente" tenkemåte. "Fordomsfrihet" kan i følge Kant likestilles med å være "opplyst". Det er en maksime som viser hen til den opplysningsidé som preget Kants samtid, og som særlig (også hos Kant) ble knyttet til naturvitenskapens frammarsj. Den "utvidede" tenkemåte er evnen til å betrakte en sak fra et allmennt standpunkt, et standpunkt man bare kan etablere for seg selv ved å se saken fra de andres perspektiv. Å tenke "konsekvent" er det vanskeligste, sier Kant, det er noe man bare kan lære seg ved å øve seg inn i de to første maksimene. Det interessante er nå at Kant tilordner disse tre maksimene til de tre "gemyttskreftene". Maksimen om fordomsfrihet tilhører forstanden, maksimen om den utvidede tenkemåte tilhører dømmekraften og maksimen om å tenke konsekvent tilhører fornuften. Siden forholdet mellom forstand, dømmekraft og fornuft er analogt til forholdet mellom Kants tre kritikker, altså henholdsvis Kritik der reinen Vernunft, Kritik der Urteilskraft og Kritik der praktischen Vernunft (moralfilosofien); er det den utvidede tenkemåte, det å kunne sette seg inn i de andres perspektiv, det å kunne betrakte og bedømme sitt eget standpunkt utenfra, som spesielt angår den estetiske erfaring. Det vil si, det Kant

⁶² K.d.U., B 156 ff.

poengterer her er nettopp at smaksanalysen må forstås som en kommunikasjons-analyse.

Det "frie spill" mellom forstand og innbildningskraft, sier Kant, er intet mindre enn betingelsen for at vi mennesker ikke bare skal være i stand til å meddele hverandre våre tanker, men også våre følelser.⁶⁵ Det "frie spill" ligger til grunn for at det er mulig for oss å kommunisere på et dypere plan enn det rent kognitive. Eller for å formulere det slik: det "frie spill" mellom forstand og innbildningskraft er det erkjennelsesmessige grunnlag for at vi skal kunne stå overfor hverandre og kommunisere med hverandre som "hele" mennesker.

Denne lesningen av forholdet mellom Kants teoretiske og estetiske filosofi (K.d.r.V. og K.d.U.) klargjør at et prosjekt om helhetlig forståelse kan tolkes i minst to helt forskjellige retninger. For det ene kan det bety et ønske om en i prinsippet fullstendig rasjonell gjennomlysning av et fenomen. Det er dette begrepet om helhet som analyseres i K.d.r.V.. For det andre kan det bety å gi slipp på en begrepslig bestemmelse av helheten, til fordel for en annen art artikulering av helhetserfaringen, i analogi med det estetiske erfaringsbegrep. Det er dette siste prosjektet om helhetlig forståelse som drøftes i K.d.U..

Kant hevder videre at det er den estetiske betydningen av helhet som er den tilgrunnliggende, ja at den er bestemmelsesgrunn for all erkjennelse overhodet. Det kan forstås slik at det først er i K.d.U. Kant er i stand til å etterspore den meningshorisont som fornuftsantinomiene i K.d.r.V. lar forsvinne mellom fingrene på leseren.

⁶⁵ K.d.U., B 161.

Hermeneutikk og språk

Vi er nå kommet dithen at vi på et nytt grunnlag kan reise spørsmålet om betydningen av "helhetsforståelse" i en medisinsk sammenheng. La oss vende tilbake til den uttalelsen fra Jørgen Jørgensen som ble referert ovenfor, der det er en glidende overgang mellom ulike betydninger av dette begrepet. Først antyder han at helhetsforståelse kan bety et alternativ til den tradisjonelle monokausale forklaringsmodell, altså at vi trenger "multikausale" eller "multifaktorielle" forklaringer. Så går han over til å snakke om lege/pasient-forholdet, uten å angi hvorvidt det i det hele tatt er et skille mellom disse to måtene å tenke om helhetsforståelse på.

At Jørgensen slik umerkelig glir mellom to helhetskonsepsjoner, kan vi nå forstå slik at han i sin framstilling - og faktisk i analogi med forholdet mellom Kants første og tredje kritikk - glir mellom å oppfatte helhet som en i (vitenskapelige) begreper

fattbar størrelse og å oppfatte helhet som noe helt annet, nemlig som kommunikasjon og kontakt. Analogien med Kant gjør det videre mulig å forklare hvorfor det ofte synes naturlig å forveksle disse to betydningene av helhet: Det er vårt behov for helhetsforståelse i en "estetisk" forstand som ligger til grunn for, og som kommer til uttrykk i, forsøket på å etablere helhetsforståelse i en "teoretisk" forstand. I Kants modell er den teoretiske fornuft dømt til å motsi seg selv, fordi den ikke har noen klar forestilling om hvor ønsket om å forstå delene ut fra et begrep om helheten kommer fra. Det er først som forvandlet til en estetisk fornuft dette kan bli klart for den.

Når man innenfor en vitenskapelig - "teoretisk" - kontekst nærmest tvinges til å formulere prosjektet om en mer helhetlig forståelse som et prosjekt om multikausale eller multifaktorielle forklaringsmåter, er det fordi enkeltvitenskapene ikke synes å kunne ha noe annet språk å artikulere dette prosjektet i. Men i virkeligheten er det under overflaten her

helt andre ting inne i bildet. Når legen føler et behov for å forstå sin pasient på en mer helhetlig måte, er det nettopp, som Jørgensen sier, både et ønske om en multikausal eller multifaktoriell forklaring som ligger til grunn og noe som har å gjøre med selve forholdet mellom lege og pasient. "Helhetsforståelse" er et begrep om en bedre kartlegging av ulike variabler og et begrep om bedre kommunikasjon.

Den "feil" Jørgensen gjør ved å blande disse to betydningene sammen, er derfor i virkeligheten et adekvat uttrykk for en tve-tydighet som, i det øyeblikk vi blir klar over den, åpner for en mer grunnleggende forståelse av hva som gir begrepet helhet innhold.

Det er her begrepet hermeneutikk kommer inn. "Hermeneutikk" kan oversettes med "fortolkningskunst" eller "forståelseslære". Og intet synes vel mer naturlig i en diskusjon av lege/pasient-forholdet, forstått som en art kommunikasjon, enn å trekke inn hermeneutikkbegrepet. Som nevnt tidligere, har dette begrepet en framtrædende plass hos Wulff et al. De hevder ikke bare at vi her står overfor en forståelsesform som har sin rettmessige plass i medisinen (som jo tross alt er en vitenskap om mennesket). De går lenger og hevder at den medisinske rasjonalitet som sådan må underordnes en "hermeneutisk refleksjon".

Spørsmålet er nå hva dette betyr. I første omgang er det Wulff et al.s hensikt å rette oppmerksomheten mot skillet mellom de problemstillinger i medisinen som kan sies å være av naturvitenskapelig karakter - og som følgelig studeres empirisk i en eller annen forstand - og de spørsmål som dukker opp i en medisinsk sammenheng som ikke kan avklares via empirien, men som allikevel er meningsfulle og nødvendige å stille.⁶⁴ Hva vil det nå si at

⁶⁴ Henrik R. Wulff et al., op.cit., s. 121 ff. Uten uttrykkelig å si det, argumenterer de her sannsynligvis mot det de oppfatter som skjulte positivistiske trekk i moderne medisin. Det vil si en mer eller mindre uttalt holdning der man bare anser de spørsmål som kan besvares via en bestemt form for

det finnes en meningsdimensjon som ikke lar seg studere empirisk, men som allikevel er av en så fundamental karakter at den medisinske vitenskap som sådan må underordnes en "hermeneutisk refleksjon"? For å svare på dette, tar Wulff et al. utgangspunkt i et eksempel:

Angst er et fenomen som kan forstås på flere måter. Det kan oppfattes som et symptom med sine spesielle kjennetegn, et symptom man kan underlegge nøyaktige vitenskapelige studier med det siktemål å komme fram til bakenforliggende årsakssammenhenger. Men, og det er poenget her, angst kan også forstås på en helt annen måte; ikke som en virkning av noe annet, men som et grunnleggende trekk ved det å være menneske. Wulff et al. viser her spesielt til Kierkegaards filosofi (Kierkegaard plasseres imidlertid i rekken av "kontinentale" filosofer som Heidegger, Gadamer, Sartre og Habermas, som alle ifølge forfatterne på hver sin måte har et prosjekt om å utvikle et "ikke-naturalistisk" begrep om mennesket).

Kierkegaard synes utvetydig på dette punkt. Ifølge ham er det jo slik at "angst", "fortvilelse" og for eksempel "melankoli" så langt fra er å betrakte bare som et symptom på at noe er gått galt. Wulff et al. tolker Kierkegaard slik at sistnevnte rett og slett vil hevde at den som ikke har kjent angst, fortvilelse eller melankoli ikke egentlig er noen person i det hele tatt. En person som ikke vet hva angst er, vet ikke hva det vil si å leve et personlig liv. Han eller hun har ikke egentlig kontakt med sin egen tilvarelse.

Dette er ikke stedet for å vurdere hvor rimelig denne Kierkegaardfortolkningen er. Det kan nok være berettiget å stille spørsmålstegn ved i hvor stor grad Kierkegaard, på samme måte som Heidegger for eksempel, er ute etter å begrepsfeste visse eksistensielle grunnstemninger hos mennesket. Det "religiøse stadium" i Kierkegaards filosofi innebærer jo, som

konfrontasjon med et stykke empiri som meningsfulle i en strengt vitenskapelig forstand.

han sier, det å "forholde seg absolutt til det absolutte", noe som kan tolkes i retning av nettopp å gi avkall på å begripe hva meningsfullheten i tilværelsen beror på (hvis man forsøker å begripe det, blir det absurd, som i fortellingen om Abraham og Isak, jfr. Frygt og Bæven⁶⁵)

For Wulff et al. er imidlertid Kierkegaards bestemmelse av angsten som en eksistensiell grunnstruktur et viktig argument for å hevde at man i medisinen forfeiler sitt mål (forståelse av sykdommen), dersom man ikke legger vekt på pasientens måte å forholde seg til sin lidelse på i en mer eksistensiell forstand:

"What matters is not only the anatomical and physiological disturbance, but the way in which the patient relates herself or himself to the disease."⁶⁶

Wulff et al.s poeng er ikke at den anatomisk/fysiologiske forstyrrelse er sekundær i forhold til det en hermeneutisk tilnærming ville avdekke av mer personlighetsmessig karakter. (Når det ellers snakkes om "hermeneutikk" i terapeutisk sammenheng, er det ikke uvanlig at det får slike overtoner) De ønsker å få oss til å se at det først er i lys av hvordan pasienten i en eksistensiell forstand forholder seg til og fortolker sin situasjon, at den mer rendyrkede medisinske forklaring får egentlig klinisk mening.

I tråd med det oversiktsbilde de tegner opp i innledningen, der det poengteres at de seinere års økende interesse for medisinsk etikk og vitenskapsteori er ett av flere elementer i det vi kan ane er konturene av et nytt medisinsk paradigme, hevder Wulff et al. nå at denne overordnede hermeneutiske refleksjon nettopp først og fremst er et spørsmål om etisk bevissthet hos legen.

⁶⁵ Søren Kierkegaard, Samlede værker, bind 5, København 1978. Abraham får et bud fra Gud om å dra til Moriaberget og der ofre sin eneste sønn Isak. (1.Mosebok, 22) Fra et menneskelig synspunkt er Abrahams handlemåte absurd. For Kierkegaard er poenget at Abraham allikevel tror han gjør det rette. Abraham er, sier Kierkegaard, en "troens ridder". Han "forholder seg absolutt til det absolutte".

⁶⁶ Henrik R. Wulff et al., op.cit., s. 132.

Deres oppfatning synes å være at det kompleks av problemstillinger som naturlig melder seg ved at hermeneutikkbegrepet er brakt på banen, best kan analyseres i en form for medisinsk etikk.

Det er neppe urimelig å hevde at Wulff et al. her gjør seg til talsmenn for en noe uvanlig hermeneutikkforståelse. Ikke i den forstand at hermeneutikk og etikk ikke kan forstås som to sider av samme sak. Det overraskende ved Wulff et al.s analyse er at de har så lite å si om selve de kommunikative aspektene ved lege/pasient-forholdet. I stedet går de ganske detaljert inn på hvordan vi kan tenke om de sett av etiske regler som gjelder for utøvelsen av legegjerningen og hvordan disse regler kan begrunnes filosofisk. Men selve det som foregår i samtalen, forstått som et møte mellom to (eller flere) mennesker, blir i stor grad hoppet bukk over.

Da stiller dette seg annerledes hos Uffe Juul Jensen. For ham impliserer en problematisering av begrepet helhetsforståelse i denne sammenheng at det blir nødvendig å tematisere lege/pasient-forholdet nettopp som en kommunikasjonssituasjon. Etter å ha poengtert (slik McIntyre også gjør) det "kunstige" ved den situasjon lege og pasient møtes i i våre dager, sammenlignet med den tidligere husleges mer naturlige kjennskap til sine pasienter, sier Juul Jensen at det følgelig er en oppgave å tilegne seg metoder som kan hjelpe pasienten til å komme ut med sine problemer. Og dette er, hevder han, ikke en så vanskelig oppgave å løse som man kanskje umiddelbart tror. Vi har nemlig "et usædvanligt, men ofte misrøgtet redskap hertil lige ved hånden: det menneskelige sprog."⁶⁷ Vi har i de seinere år sett en øket oppmerksomhet omkring den viktige rolle selve samtalen mellom lege og pasient spiller i forsøket på å nå fram til en mer pålitelig beskrivelse av pasientens situasjon. Dette presiserer han dithen at det særlig er innenfor den psykoterapeutiske tradisjon vi finner litteratur omkring dette. Det er,

⁶⁷ Uffe Juul Jensen, op.cit., s. 245.

slik Juul Jensen ser det, med andre ord framfor alt psykoterapiforskningen som kan lære oss hva de vesentlige trekk i samtalesituasjonen er.

Nå kan det neppe være tvil om at Juul Jensen her berører noe vesentlig. Ett av de flere mulige perspektiver vi nettopp kan legge på den psykoterapeutiske tradisjon, er å forstå den som den i det hele tatt kanskje mest systematiske og konkrete utforskning av kommunikasjonsbetingelser.⁶⁸ Men vi skal ikke her gå i dybden på temaet psykoterapi og hermeneutikk. Det ville i seg selv bli en lang historie. Som avrundning av dette kapitlet om helhetsforståelse og kommunikasjon, kan det allikevel være gunstig å bringe på banen noen aspekter av denne problematikken. Selv om psykoterapi er en spesiell del av det kliniske felt, er det, som også Juul Jensen antyder, enkelte trekk ved denne spesielle lege-pasient kommunikasjonen som har generell interesse. Den psykoterapeutiske situasjon blottlegger vilkår for forståelse og kontakt mellom mennesker som vi kanskje ellers har vanskelig for å se klart. Jeg vil forsøke å belyse dette fra to sider. Og la oss da først kaste et blick på Patrick Casements bok On Learning from the Patient.⁶⁹

Å lære av pasienten

Casement er psykoanalytiker, og dette er en bok om psykoanalytisk "teknikk". Slik Casement ser det, kan man imidlertid som psykoanalytiker lett bli offer for visse myter. For eksempel forestillingen om at "andre" terapeuter forstår sine pasienter

⁶⁸ Jacques Lacan er vel den som har vært mest iherdig her, se for eksempel essayet "Talens funksjon og språkets felt i psykoanalysen" i Jacques Lacan, Det symbolske, Oslo 1985. I denne sammenheng kan også Paul Ricoeur nevnes, hvis verk Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, New Haven 1970, vel er den mest omfattende og perspektivrike filosofiske analyse av Freud overhodet, en analyse som nettopp vektlegger den hermeneutiske dimensjon ved psykoanalysen.

⁶⁹ Patrick Casement, On Learning from the Patient, London 1985.

"bedre". Dette skaper, sier Casement, et press hos den enkelte henimot å skulle vite beskjed, mot å framstå som kompetent. Og hvis man gir etter for dette presset, kan resultatet lett bli at man for seg selv heller tyr til klisjéer hentet fra lærebøker og faglige autoriteter enn faktisk å lytte til hva pasienten har å si. Ett av siktemålene med boka er derfor å antyde mulige veier ut av slike fastlåste situasjoner. Eller som han også sier det: han vil redde de psykoanalytiske innsiktene fra denne runddansen, der ethvert klinisk eksempel bare synes å bekrefte teorien, men uten å være noen selvstendig kilde til forståelse.⁷⁰

Hva mener han så med "å lære av pasienten"? Blant annet det å motstå fristelsen til straks å forklare det som utspiller seg i terapitimen ved hjelp av psykoanalytiske kategorier. Det er å forsøke å ta vare på en "psykoanalytisk erfaring" uten ensidig å forklare den psykoanalytisk.

Dette lyder paradoksalt. For å få tak på hva det betyr, kan et sideblikk til Poppers vitenskapsteori være nyttig. I sin argumentasjon for å benytte falsifiserbarhet som kriterium på hypotesers og teories vitenskapelighet, gjør Popper som kjent flere steder bruk av Freud som et (av flere) kroneksempler på ikke-vitenskapelige teoribygninger.⁷¹ Svakheten med Freuds teorier fra et vitenskapslogisk synspunkt, sier Popper, er nettopp det som for freudianeren fortøner seg som deres styrke: evnen til å forklare kliniske observasjoner. Analytikerens standardargument for teoriens gyldighet er at de psykoanalytiske grunnbegrepene til stadighet blir bekreftet i praksis. Og ifølge Popper er

⁷⁰ Patrick Casement, op.cit., s.xi.

⁷¹ Se for eksempel Karl R. Popper, Conjectures and Refutations, London 1972, s.34 ff. For en erkjennelsesteoretisk basert imøtegåelse av denne type Freudkritikk, se Paul Ricoeur, "The Question of Proof in Freud's Writings", Journal of the American Psychoanalytic Association, Vol 25, 1977: 835-871. Ricoeurs hovedpoeng er at kritikere med Poppers utgangspunkt misforstår hvilken art erfaringsmateriale det er tale om i psykoanalysen.

dette korrekt nok. Det er ikke vanskelig å finne slike bekreftelser. Popper innrømmer videre at det utvilsomt "er mye i" det Freud sier - at det Freud viser oss om mennesket er viktig for oss. Men, og dette er Poppers poeng, de kliniske observasjonene synes å bekrefte teorien på en så friksjonsløs måte nettopp fordi denne er utformet slik at den pr. definisjon ikke lar seg avkrefte:

"(...) those 'clinical observations' which analysts naïvely believe confirm their theory cannot do this any more than the daily confirmations which astrologers find in their practice."⁷²

For, som alle andre typer observasjoner, er også kliniske observasjoner et sett av fortolkninger i lys av bestemte teorier, fortsetter han. Det er derfor ikke overraskende at de synes å kunne tjene som bekreftelser av teoriene.

Muligheten av å innta en vitenskapelig holdning er ifølge Popper betinget av at det innenfor feltet hersker enighet om visse kriterier for hva som skal gjelde som gjendrivelser av teorien. Det må etableres kriterier for hvilke observerbare situasjoner som er slik at hvis disse inntreffer, så er teorien falsifisert. En slik falsifiserbarhet må ifølge Popper bygges inn i hypotesene og teoriene allerede fra starten av. Det vil blant annet si at disse må ha en form som er slik at det lar seg gjøre å avlede testimplikasjoner av dem.⁷³ Poenget er nå at Freuds psykoanalyse, slik Popper ser det, ikke tilfredsstiller disse kravene:

"But what kind of clinical responses would refute to the satisfaction of the analyst not merely a particular analytic diagnosis but psychoanalysis itself? And have such criteria ever been discussed or agreed upon by analysts? Is there not, on the contrary, a whole family of analytic concepts, such as

⁷² ibid.

⁷³ Det er i The Logic of Scientific Discovery, London 1972 (første gang utgitt på tysk 1934), Popper gjør prinsipielt rede for sin falsifikasjonslære.

'ambivalence' (...) which would make it difficult, if not impossible, to agree upon such criteria?"⁷⁴

Poppers kritikk her synes altså å være at man innenfor den psykoanalytiske tradisjon nærmest mangler en bevissthet om de vitenskapelige krav som må stilles til teoridannelse. Han mener i alle fall å kunne påvise at det rent faktisk ikke har vært noen egentlig debatt om disse tingene blant psykoanalytikere.

Casement nevner ikke Popper i sin bok. Allikevel er det som om han plages av den samme problematikken, det vil si av det han oppfatter som terapeuters tendens til ikke å ta utfordringene fra de konkrete terapisisituasjonene alvorlig nok. Det representerer jo en utfordring dette å ta det enkelte tilfelle inn over seg på en slik måte at erfaringen av det får lov til å spille seg ut uten raskt å bli subsumert under et sett forutgitte begreper. Det ikke umiddelbart å søke tilfredsstillelse i en forklaring kan bringe deg selv ut av balanse. Du får det liksom ikke til. Det skurrer. Pasienten lar seg ikke plassere så entydig som ønskelig kunne være. I egenskap av veileder mener da også Casement å ha observert hvordan ikke så rent få terapeuter in spe ganske raskt legger seg til en beklagelig sikkerhet i forholdet til pasientene:

"What may then develop is a style of interpreting which is more a matter of telling the patient than of finding out with the patient. The contrast here is between analytic work which becomes dogmatic and that which draws upon the patient's own creativity."⁷⁵

Spørsmålet blir så hvordan man som terapeut kan utvikle sin evne til slik å la pasientens egen kreativitet komme til uttrykk. Casements analyse av dette er først og fremst knyttet til begrepene "internal supervision" og "trial identification".⁷⁶

⁷⁴ Karl R. Popper, Conjectures and Refutations, London 1972, s.38 fotnote.

⁷⁵ Patrick Casement, op.cit, s.218.

⁷⁶ Se her spesielt Patrick Casement, op.cit., kap.2.

Det dreier seg her om å skape et rom for pasienten der innblandingen fra terapeuten ikke er større enn absolutt nødvendig. Det dreier seg om å oppnå en balansegang mellom nærhet og distanse. Terapeuten må være så nær at det pasienten erfarer i terapien virkelig gjør inntrykk på ham. Men samtidig må det etableres en tilstrekkelig emosjonell distanse, slik at selve terapeutrollen bevares intakt.

Å arbeide med denne problematikken er typisk for det man tradisjonelt kaller "supervisjon". Casements poeng er nå at man etter hvert også må lære seg til å anvende en indre veileder. Erfaringen fra supervisjonen må internaliseres:

"During the course of being supervised, therapists need to acquire their own capacity for spontaneous reflection within the session, alongside the internalized supervisor. They can thus learn to watch themselves as well as the patient, now using this island of intellectual contemplation as the mental space within which the internal supervisor can begin to operate."⁷⁷

Hvordan er det så ifølge Casement mulig å etablere denne form for distanse til seg selv? Hvordan er det mulig å være sin egen veileder? Det er her begrepet "trial identification" kommer inn. Nå er ikke dette noen ny psykoanalytisk term. Slik Casement forstår det, har det klare likhetstrekk med empatibegrepet for eksempel. Det er flere måter en slik "prøvende" identifisering kan komme til uttrykk på. Det kan rett og slett dreie seg om et forsøk på å tenke seg eller føle seg inn i den opplevelsen pasienten beskriver. En annen måte er å identifisere seg med den eller de andre personer pasientens historie refererer til. Terapeuten kan videre prøve å sette seg inn i hvordan pasienten har det i forholdet til terapeuten selv, der og da. Eller det kan være forsøket på å reflektere over sine egne utsagn med basis i det man tror er pasientens oppfatning av dem.

⁷⁷ Patrick Casement, op.cit., s.32.

Mange vil nå si at dette er velkjente ting. Vi har da også her tilsynelatende med klassiske psykoterapeutiske parametre å gjøre. Og Casement gjør det klart at de to begrepene vi her har antydnet meningsinnholdet til ligger nært opp til for eksempel Winnicotts "playing" og Bions "reverie".⁷⁸ Men dette forsøket fra terapeutens side på så å si å være to steder samtidig, både i pasientens sko og i sine egne, er slik Casement ser det allikevel noe mer enn det å erverve seg en psykoterapeutisk holdning. Og det er først og fremst dette aspektet som gjør det han sier interessant i vår sammenheng.

Ifølge Casement er det nemlig slik at det å "lære av pasienten" ikke fullt ut kan forstås som en side ved det å være "faglig" dyktig, hvis det går an å bruke et så vagt begrep her. Det han vil ha fram er at det nettopp er i forsøket på å være så faglig dyktig som mulig at kanskje den største faren ligger for å lukke seg til overfor pasienten. Dette lyder akkurat så paradoksalt som det er. For finnes det noe alternativ til faglig dyktighet? I en viktig forstand er svaret her selvsagt nei. Men allikevel viser det seg ut fra Casements vurderinger viktig igjen og igjen å poengtere at de tekniske terminis ekstensjon aldri blir en opp og avgjort sak.

Argumentasjonen for dette er spunnet omkring en rekke kliniske eksempler, enten hentet fra arbeidet med egne pasienter eller fra erfaringene som veileder for andre terapeuter. Ett fra den sistnevnte kategori er det følgende:

"A patient was being seen in therapy three times a week with a male therapist. She spent the first half of a session swamping her therapist with details of depression, promiscuous sexuality, scenes of violence, etc. There was a general feeling of no containment or control anywhere.

The therapist stayed silent, unable to find any meaningful way into the session. The patient then left

⁷⁸ Se f.eks. D.W. Winnicott, Playing and Reality, London 1971 og W.R. Bion, Second Thoughts, New York 1967.

the session to go to the toilet, which she always did at least once in every session. Upon returning, she closed the consulting room door and appeared to change the subject."

Og timen fortsatte slik:

"Patient: 'I cannot sleep unless I have the windows and doors all tight shut.'

Therapist: 'Was your mother like that?'

Patient: 'Yes...' (Lots of details followed.)" ⁷⁹

Dersom vi tar utgangspunkt i prinsippet om at en pasients produksjon av et rikt og nytt materiale er et tegn på at fortolkningen har vært effektiv, så skulle det kanskje ikke være så mye å kommentere ved dette eksemplet. Casement forteller da også at terapeuten, i det han presenterte eksemplet for sin veileder (altså Casement), hadde uttrykt tilfredshet med at spørsmålet om moren brakte fram mange nye fruktbare detaljer for det videre arbeidet. Allikevel står vi ifølge Casement her overfor et eksempel på en form for kommunikasjon som lukker mer til enn den åpner opp.

Casements kommentar er følgende: Pasientens oppførsel i terapitimen forut for at spørsmålet med referanse til moren ble stilt hadde viktige fellestrekk med hennes liv ellers: å kvitte seg med seksuelle og aggressive impulser - uten egentlig å legge opp til noen kommunikasjon med andre. Hun forlater så terapitimen, bokstavelig talt for på toalettet å kvitte seg med sitt ubehag. Det første hun sier, når hun kommer inn igjen, har å gjøre med vinduer og dører. Hun føler seg ikke trygg med mindre de er ordentlig lukket. Kanskje kan dette oppfattes som symboler på den ivaretagelse ("containment") hun har behov for. Terapeuten på sin side oppfatter dette som et stikkord til å utforske hennes symptomatiske atferd med basis i pasientens

⁷⁹ Patrick Casement, op.cit., s.49 ff.

barndomserfaringer. Og Casement fortsetter:

"If we again listen to this interactionally, we can sense the therapist's unconscious communication to the patient. There are a number of qualities to this particular question. It puts a pressure on the patient to answer it. (Is the therapist feeling under pressure; and he is reversing this onto the patient, i.e. unconsciously retaliating?) It deflects the patient from the present to the past. (Is the therapist needing a breather from what had been around in the session up until then?) It deflects the patient away from the therapist onto the patient's mother. (Is there something that is uncomfortable for the therapist to stay with, in the therapeutic relationship?) These are all possible reasons for him resorting here to a deflection of the focus in the session."⁸⁰

At pasienten så å si takker for spørsmålet ved å snakke i vei, kan på denne bakgrunn oppfattes som at de begge, både pasienten og terapeuten, griper sjansen til å vike unna en situasjon preget av smertefull kommunikasjon. Eller for å låne et uttrykk fra Hjördis Nerheim⁸¹ (som analyserer et annet av Casements eksempler): det dreier seg her bokstavelig talt om "kommunikasjon på smertegrensen". Dette spørsmålet om moren, som kanskje intuitivt synes passende, kan sett fra et annet perspektiv nettopp hindre at samtalesituasjonen holdes åpen. Det kan tjene som et felles forsvar mot det smertefulle i her-og-nå situasjonen. Når dette spørsmålet blir stilt, åpner det seg en felles fluktmulighet.

Det er tvetydig dette. I én forstand er vi jo her inne på en diskusjon om psykoanalytisk teknikk. Men samtidig er det uten videre klart at den kommunikasjonssituasjon som derved avdekkes

⁸⁰ Patrick Casement, op.cit., s.51.

⁸¹ Hjördis Nerheim, "Ikke-viten som betingelse for kommunikasjon", Sosiologi i dag, Nr.3, 1988: 42-62.

sprenger rammene for enhver fiksert forståelse, også en psykoanalytisk. Med det mener jeg å si at vi her står overfor et eksempel nettopp på helhetlig kommunikasjon, der en bestemt forklaring, uansett hvilken, aldri vil være fullt ut tilfredsstillende.

Nå kunne det selvsagt være fristende å reise spørsmålet om terapeutens intervensjon i dette eksemplet er adekvat ut fra en strengt faglig vurdering. Casements poeng synes imidlertid å være at uansett hvilket svar man kommer til på dette punkt, så er utfordringen hele tiden den samme: å tillate seg nok "play" og "reverie" til å holde åpen muligheten for å lære av pasienten. Det er så å si et lag "under" det nivå der problemstillingen er om teoretiske begreper er anvendt på en rimelig adekvat måte. Det er et gjennomgående perspektiv i Casements bok at de kliniske kategoriene ikke restløst fanger inn det som skjer i forholdet mellom terapeut og pasient. Og dette blir ikke forstått som en mangel. Det er nettopp av denne grunn det overhodet lar seg gjøre "å lære av pasienten".

Det er uten tvil likhetstrekk mellom denne måten å tenke om forholdet mellom teori (begrep) og erfaring på og det vi i neste kapittel skal se kjennetegner Wittgensteins forståelse av hva som gir teorier og begreper mening. Slik Wittgenstein hevder at begrepers mening er festet til en bestemt bruk av dem, synes det å ligge i Casements resonnement at de psykoanalytiske begrepenes betydning må oppdages på nytt i hvert enkelt tilfelle, i den konkrete bruk terapeuten gjør av dem i en bestemt klinisk situasjon.⁸² Og dette må nå ikke tolkes bare som at ulike kliniske situasjoner og problemstillinger vil få fram ulike nyanser ved for eksempel et begrep som "overføring". Det er et mer vidtrekkende poeng som her gjøres gjeldende. Nemlig at det på en fundamental måte er åpent hva, la oss si, "overføring" betyr forut for bruken av begrepet i en bestemt situasjon. Én ting er at det lar seg gjøre å definere begrepet, at det lar seg

⁸² Se spesielt Patrick Casement, op.cit., kap. 10.

gjøre å angi dets teoretiske kjennetegn. En helt annen ting er hva en slik definisjon i virkeligheten sier oss.

Men la oss ikke her gå for langt i retning av å foregripe en framstilling av Wittgensteins språkforståelse. Det får foreløpig nøye seg med denne anmerkningen om at Casements forsøk på å analysere kommunikasjonsbetingelsene i den psykoanalytiske samtalesituasjon peker i retning av at Wittgensteins filosofi kan ha klinisk relevans.

Terapi som språkssystem.

Vi finner spor av en tankegang ikke så helt ulik Casements innenfor de seinere års utvikling i familierapitradisjonen. Og da tenker jeg spesielt på den økende interessen for selve språkbegrepet. Selv om man mange steder i det mangslugne psykiatريفeltet har vært - og er - opptatt av terapiens språklige karakter, er det neppe noen som så klart og tydelig har understreket dette, og prøvd å ta konsekvensene av det, som Harold Goolishian og kolleger. I en artikkel i Family Process fra 1988,⁸³ skrevet av Goolishian og hans kollega Harlene Anderson, kommer deres syn på språkets sentrale rolle i terapisammenheng programmatisk til uttrykk.

De tar utgangspunkt i en framstilling av familierapiens historie: I 1950-årene vokste det gradvis fram en måte å forstå psykiske lidelser på der hovedvekten ble lagt på symptomenes "funksjon" i et interaksjonssystem. Dette sto i klar kontrast til den mer tradisjonelle tenkning, der symptomene først og fremst ble oppfattet som tegn på intrapsykiske konflikter hos den enkelte. Teorigrunnlaget for dette perspektivskiftet var kybernetikken. Denne første systemteoretiske tenkning presenterte seg selv som et alternativ til både freudtradisjonen

⁸³ Harold A. Goolishian et al., "Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and Evolving Ideas about the Implications for Clinical Theory", Family Process, Vol 27, 1988: 371-93.

og behaviourismen. Blikket ble flyttet fra individet til det systemet individet levde i. Og begrepet "system" kunne i de fleste tilfeller erstattes med begrepet "familie".

Goolishian et al. stiller imidlertid et spørsmålstegn ved i hvor stor grad dette egentlig representerte noe oppbrudd fra den tradisjonelle psykiatri. De ønsker på mange måter å skrive historien på nytt og avlive en del av de myter familierapi-feltet har skapt om seg selv. De hevder at denne første perioden i familierapiens historie hele tiden bygget videre på et tradisjonelt sosialvitenskapelig paradigme, et paradigme de sier best kan eksemplifiseres ved hjelp av Talcott Parsons Weberinspirerte sosiologi.⁸⁴

Det som ifølge Goolishian et al. er mest sentralt hos Parsons, er hans syn på den sosiale virkelighet som et hierarki av ulike former for sosial organisasjon. Samfunnet er som en "løk", det er lag på lag utenpå hverandre: Individet er omgitt av familien, familien av lokalmiljøet, lokalmiljøet av et enda større system og så videre. Parsons' poeng er ifølge denne tolkning at det som skjer på ett nivå, i familien for eksempel, må forstås i lys av den funksjon familien har i den hierarkisk oppbygde sosiale realitet som helhet, og spesielt i lys av nivået umiddelbart "over".

Anvendt på psykopatologiske tilstander, blir tankegangen at symptomer oppfattes om dysfunksjoner. Psykiatriske symptomer blir forstått som uttrykk for en sviktende rollesosialisering, som kan forklares ut fra egenskaper ved nivået "over". Individuelle patologiske trekk er forårsaket av forhold i familiestrukturen, disse igjen må forklares ut fra mer omfattende sosiale strukturer etc. Og terapeutens rolle blir her, i følge Goolishian et al., lik ekspertens. Terapiens mål blir å reparere en sosial defekt.

⁸⁴ Særlig relevant her er: Talcott Parsons, The social system, Glencoe 1951.

Grunnen til at Parsonmodellen ikke egentlig representerer et så klart brudd med den tradisjonelle psykiatri som kanskje familierapipionerene selv mente, hevder Goolishian et al. er å finne i det forhold at man her har dradd med seg viktige premisser fra det forfatterne kaller "empirismen": Nemlig at det finnes en objektiv realitet som kan beskrives og analyseres mer eller mindre nøyaktig, og der den beskrivende og analyserende aktivitet også er (eller rettere sagt: bør være) objektiv i den betydning at den er observatøruavhengig. Forfatterne oppsummerer dette ved å si at den første perioden i familierapiens historie førte videre tenkemåten fra "the logical empiricism of the so-called natural sciences".

De mener på denne bakgrunn å kunne hevde at det først er med de seinere års utvikling av den såkalte "konstruktivisme"⁸⁵ at familierapifeltet har kommet løs fra sin "empiristiske" ballast. Og videre at man i dag står ved et avgjørende veiskille, der den faglige utviklingen innenfor feltet beveger seg i to ulike retninger. Enkelte bygger videre på den systemteoretiske tradisjon og studerer hvordan den sosiale organisering, krystallisert i begreper som "struktur" og "rolle", genererer mening i systemet. Andre legger hovedvekten på språket og de kommunikative handlinger. Begreper som "system", "struktur", "rolle" etc. må i følge dette siste syn forstås som grunnet i det språklige samspill ("...are the evolving results of communicative exchange, and, therefore, are locally determined through dialogical exchange.")

Goolishian et al. plasserer seg klart i sistnevnte gruppe. De sammenfatter sitt syn på dette punkt slik:

"...we move from thinking of human systems as social systems defined by social organization (role and structure) to

⁸⁵ I familierapimiljøene er det en rekke betegnelser i omløp hvis betydning til en viss grad overlapper hverandre, eksempelvis "annen-ordens kybernetikk", "systemisk tenkning", "konstruksjonisme", "sosialkonstruksjonisme". Av bekvemmelighetshensyn holder jeg meg her til "konstruktivisme" som en samlebetegnelse.

thinking of them as distinguished on the basis of linguistic and communicative markers. Hence, for us, the social unit we work with in therapy is a linguistic system distinguished by those who are 'in language' about a problem, rather than by arbitrary and predetermined concepts of social organization."

Nå er "språk" et mangetydig begrep. Den vel mest klassiske språkforståelse er forestillingen om at språklige formuleringer er midler til å uttrykke bakenforliggende tanker. Dette er et syn som i hvert fall skriver seg helt tilbake til Platon. Og når Alfred N. Whitehead en gang skal ha sagt at filosofihistorien er "fotnoter til Platon", så passer det godt på den betydning denne platonske språkforståelse har hatt helt opp til vår tid.

En moderne variant av denne tenkemåten har vi i den såkalte tegn trekant (som fortsatt inngår i logikkpensum til Examen Philosophicum): I det ene hjørnet av trekanten kan vi tenke oss selve det språklige uttrykk, formuleringen (for eksempel "hest"). Denne formuleringen har så en betydning, nemlig det vi legger i selve begrepet 'hest'. Begrepet 'hest' befinner seg i det andre hjørnet av trekanten. Endelig har vi det tredje hjørnet i trekanten, som symboliserer referansen. Formuleringen refererer til mengden av alle hester, den refererer til virkeligheten. Selve det språklige uttrykk kan i lys av denne modellen oppfattes som et middel til å knytte forbindelsen mellom en indre mental virkelighet og en ytre objektiv virkelighet. Ved hjelp av de språklige uttrykk "refererer" vi til objekter, som det heter.

Når Goolishian et al. snakker om språk, er det ikke denne klassiske språkforståelsen de har i tankene. Tvert imot tar de eksplisitt avstand fra en modell der referanse til en form for objektiv virkelighet er vesentlig. Deres kritikk av at systemteorien har basert seg på en Parsoninspirert systemforståelse går nettopp på dette at man her har dratt med seg forestillingen om en objektiv referanse. Å snakke et språk, sier de, er i

stedet å skape en intersubjektiv virkelighet i dialogen:

"To 'be in language' is a dynamic, social operation. (...) we refer to the process of the social creation of the intersubjective realities that we temporarily share with each other. (...) this emerging position has, at its core, the belief that reality is a social construction."

Som den klassiske modellen, er også dette for så vidt et instrumentelt begrep om språk. Forskjellen fra den mer klassiske modell er at referansefunksjonen langt på vei erstattes med så å si en produksjonsfunksjon. De språklige uttrykks rolle er ikke lenger å vise til et objekt, men snarere å tjene som redskaper til etableringen av en gjensidig forståelse. (Forfatterne knytter her an til Ludwig Wittgensteins språkfilosofi. I kapittel 3 kommer vi nærmere inn på hvorvidt det er rimelig å hevde at denne konstruktivismen kan sies å føre videre en wittgensteiniansk tenkemåte.)

Hvilke konsekvenser får så dette begrepet om språk for den kliniske virksomhet, slik Goolishian et al. ser det? Den mest fundamentale konsekvens er at oppmerksomheten flyttes fra pasienten forstått som en person med bestemte egenskaper, til den fortelling som utvikler seg i løpet av den terapeutiske samtalen. Terapiens mål er ikke lenger å komme til klarhet over hva pasientens problemer "egentlig" er og hvordan de bør løses. Goolishian et al. vil poengtere at man i terapisammenheng ofte altfor lett hopper over betydningen av den måten det i samtalen skapes en (eller flere) fortellinger om det det for partene er viktig å snakke om der og da. Følgen av dette kan bli at man tror å arbeide med pasientens "problem", som om dette var et entydig begrep, og overser at man arbeider med en bestemt fortelling om det som i løpet av samtalen har avtegnet seg som et intersubjektivt forstått problem. De sier det derfor slik at de som terapeuter ikke arbeider med pasientenes "problemer", men med de språklige beskrivelser eller fortellinger om disse problemene - mer presist slik disse beskrivelsene og fortellingene intersubjektivt genereres i den terapeutiske

samtalen selv. På denne måten blir selve den språklige kontakt i samtalen skjøvet helt inn i sentrum for oppmerksomheten.

Hva er så kjennetegnet på denne formen for språklig kontakt? Når man gir opp idéen om at språklige formuleringer primært er midler til å uttrykke et (på et eller annet vis forutgitt) begrepsinnhold, åpnes det for å bringe inn den utsagte dimensjon ved språket. Å ha språklig kontakt med hverandre innebærer å la seg veve inn i et kommunikasjonsfellesskap der det utsagte spiller med hele tiden som betingelse for det som sies. Goolishian et al. snakker om at det i samtalen på denne måten er en uttømmelig kilde til å skape nye uttrykksformer og ny mening. De ser her klart parallellen til det freudianske begrep om "det ubevisste", med den avgjørende forskjell at den ressursen for forandring de har i tankene med sitt begrep om det utsagte, ikke kan plasseres "i" en psykisk struktur, men er "(...)in the 'circle of the unexpressed' (...) in the ability we have 'to be in language' with each other (...)".

Vi kan si: den uttømmelige ressurs for meningsfornyelse og forandring er "horisontalt" til stede her og nå i selve samtalen. Det gjelder bare å lytte seg inn til den.⁸⁶ Forfatterne konkretiserer denne oppøvelse av evnen til å lytte ved å angi et sett av terapeutiske retningslinjer: For det første må terapeuten lære seg å holde sine spørsmål innenfor rammen av de problemparametre pasienten selv beskriver (dette er vanskeligere enn det kanskje høres ut som). - Terapeuten må videre utvikle en evne til å operere ut fra flere og til dels motstridende idéer samtidig. Det vil si at han eller hun må ta alt som blir sagt like alvorlig og tillegge alt en like stor grad av plausibilitet. - Terapeuten må selv velge et språk som så langt det er mulig ligger opp til klientens eget. Samtalen må føres i de metaforer pasientens egen beskrivelse kommer til uttrykk i. - Terapeuten er en respektfull lytter, som ikke forstår det som

⁸⁶ Her er det imidlertid riktig å si at det avgjort kan stilles spørsmålsteget ved i hvor stor grad dette er noe radikalt annet enn Freuds prosjekt (Jfr. Lacans Freudfortolkninger).

blir sagt for fort (hvis i det hele tatt). - Terapeuten tar sikte på å stille spørsmål som er slik at svarene på dem åpner for nye spørsmål. Det betyr at terapeuten øver seg opp til å stille spørsmål som ikke er rettet inn mot å avdekke bestemte saksforhold. - Terapeuten søker å styre samtalen i retning av at det blir åpnet opp for flest mulige problemdefinisjoner. Det er ikke noe mål å komme fram til enighet eller til en bestemt oppfatning om hva som er pasientens problem "i virkeligheten". Det siste punktet de framhever er nødvendigheten av at terapeuten hele tiden samtaler med seg selv, først og fremst for å motvirke at en bestemt oppfatning av det som utspiller seg i samtalen med pasienten skal festne seg og styre terapeutens egen tenkning.

Mange av disse elementene kan kjennes igjen fra den psykoanalytiske tradisjon generelt og fra Casement spesielt. Det særegne her er imidlertid at de inngår i en modell som er bygget opp omkring idéen om at den terapeutiske relasjon først til sist er en språklig relasjon. Og ikke bare som et metodisk poeng, men at den er språklig i en ontologisk forstand.

Goolishian et al.s konstruktivisme kan oppfattes som en form for hermeneutikk. Og når det kommer til stykket, er det ikke urimelig å hevde at det hos dem, som hos Wulff et al., blir en flytende overgang mellom de hermeneutiske perspektiver og de mer spesifikt etiske. Ja, deres kliniske modell kan kanskje oppfattes mer som et utkast til en terapeutikk enn som en teori om nye terapeutiske "teknikker". Forskjellen fra Wulff et al. er imidlertid at det ikke direkte fokuseres på de etiske regler og argumentasjonen omkring anvendelsen av disse. Den etiske dimensjon ved den terapeutiske virksomhet blir i stedet tematisert mer indirekte via utforskningen av de kommunikative handlinger som kjennetegner en terapeutisk samtalsituasjon. En annen måte å si det på er at de forsøker å knytte etikk og epistemologi sammen. Etikk oppfattes ikke her som en egen verdifare, løsrevet fra hvordan våre empiriske begreper blir

dannet, men som et integrert moment i selve begrepsdannelsen.⁸⁷

Det er mange spørsmål som faller naturlig å stille i forlengelsen av Goolishian et al.s kliniske modell. La meg nevne ett: Deres vektlegging av den kommunikative her-og-nå situasjonen kan synes å implisere en form for relativisme. Finn Skårderud har vel et poeng, når han sier at det kan ligge en slags nihilisme på lur her: Hvis det som betyr noe er å "keep the conversation going", kan ikke dette da oppfattes som en legitimering av "vitenskapelig latskap og teoretisk kynisme"?⁸⁸ Selv om Skårderud spissformulerer i for stor grad, setter han fingeren på et ømt punkt.

En sammenligning med Casement kan være nyttig. Også Casement fokuserer på her-og-nå situasjonen. Men hos ham går ikke dette på bekostning av en forankring i en bestemt teoritradisjon. Og vi kan si at det er akkurat på dette punktet som har med forholdet til teori å gjøre, at forskjellen mellom psykoanalytikeren Casement og språkartisten Goolishian er mest merkbar. Goolishian et al. kan kritiseres for å velge den enkleste løsningen her, nemlig ved rett og slett å sette en parentes rundt teoribegrepet, som om problemet om teoriforankring ikke eksisterer. Casement på sin side viker ikke unna det vanskelig artikulerbare, og kan dermed kritiseres for å være både uklar og til dels selvmotsigende. Det er imidlertid i dette tilfellet tale om vanskelige og motsigelsesfulle ting som ligger i saken selv.

⁸⁷ Selv om synspunktene ellers kan være svært forskjellige, er det en interessant parallell mellom dette prosjektet om å knytte sammen etikk og epistemologi og perspektivet i Uffe Juul Jensens arbeider, mest eksplisitt uttrykt kanskje i hans Moralsk ansvar og menneskesyn. Om holdninger i sosial- og sundhedssektoren, København 1984, se for eksempel s. 129 ff.

⁸⁸ Finn Skårderud, "Tidens tegn. Virkeligheten er ikke lenger hva den var - heller ikke for familierapien." Fokus på familien, Nr 3, 1989: 133.

Casements påpekning av at det i den psykoanalytisk orienterte psykoterapi ligger tendenser til å benytte den "faglige" holdning som beskyttelse mot smerten i forholdet til pasienten kan kanskje ha relevans overfor konstruktivismen også? Er maksimen om å "keep the conversation going" en subtil forordning for å beskytte terapeuten?

Jeg skal ikke driste meg til å formulere noe svar her. For å avklare denne problemstillingen er det blant annet nødvendig å gå mer inn på hvordan etikk og epistemologi henger sammen, hvordan selve det å forstå samtidig impliserer en etisk vurdering. Det faller imidlertid utenfor rammene av foreliggende essay.

Avslutning

Hva kan vi så til slutt si om hvor denne undersøkelse har brakt oss? Begrepet helhetsforståelse brukes, som antydnet, ofte i en dobbel betydning. Jeg har forsøkt å vise at dette neppe er tilfeldig, men at vi her berører et helt sentralt vitenskapsteoretisk problem, og et problem med implikasjoner langt ut over medisinen. Ja, i bunn og grunn dreier det seg om det klassiske erkjennelsesteoretiske problem om forholdet mellom begrep og erfaring. Og artikulert på moderne filosofis premisser, blir dette et spørsmål om hvordan språklig mening dannes.

Det mest interessante med et begrep om helhetsforståelse er ikke at det tjener som ansats til et nytt medisinsk paradigme. Medisinen står ikke i denne forstand foran noe "paradigmeskifte". Det fører til selvmotsigelser å tenke at det skulle kunne etableres kategorier som på en adekvat måte fanger inn "helheten" i lege/pasient-forholdet.

Vi må heller tenke på en annen måte. Det er det vi ikke forstår, det som ikke går opp i begrepene, det gjelder å rette oppmerksomheten mot. Ikke da for endelig å få satt merkelapper på det. Men i den hensikt å minne oss selv om at det er i de

øyeblikk vi ikke lenger vet hva vi skal si, at muligheten for å lære noe genuint nytt er tilstede. At det er i de øyeblikk kommunikasjonen på ett nivå eller ut fra ett sett av premisser (for eksempel faglige) bryter sammen, at vi har den mest fundamentale form for kontakt med den andre.

3. WITTGENSTEINS SPRÅKFORSTÅELSE

En introduksjon

Europeer mot tiden

Det er ikke mange som får det ettermålet å ha dannet skole innenfor sitt fag. Freud er en av dem, Bateson kanskje en annen, hvis vi holder oss til psykiatrien. Noe helt utenom det vanlige er det imidlertid å ha bidratt sterkt til at to til dels svært forskjellige tradisjoner har fått utvikle seg innenfor ett og samme fagområde. Ved litt høytidelige anledninger er det nettopp dette som sies om Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

Det er vanlig å dele Wittgensteins filosofi inn i to klart atskilte faser, knyttet til de to hovedverkene hans, Tractatus Logico-Philosophicus ("Tractatus"), som ble utgitt første gang i 1921, og Philosophische Untersuchungen ("PU"), som først ble publisert i 1953, to år etter hans død. De to ulike retningene i nåtidsfilosofien som Wittgenstein oppfattes å være en slags grunnlegger av, knytter seg nettopp til disse to fasene i forfatterskapet.

Den filosofiske retning som ofte går under navnet "logisk empirisme" (eller også: "logisk positivisme") vokste fram utover 1920- og 30-tallet - langt på vei i kjølvannet av det Wittgenstein gjør i Tractatus. Ledende figurer i den såkalte "Wienerkretsen" (spesielt Moritz Schlick) betraktet dette verket som helt grunnleggende for det de mente var en nødvendig nyorientering av filosofien: bort fra metafysisk spekulasjon og til streng logisk analyse av utsagn.

Wittgensteins virksomhet som universitetslærer i Cambridge på 1930- og 40-tallet, og senere publiseringen av PU, fikk tilsvarende fundamental betydning for framveksten av en helt annen

retning i filosofien, den såkalt "språkanalytiske" filosofi. Og da kanskje særlig den gren av den språkanalytiske tradisjonen som ofte går under navnet "ordinary language"-filosofi, daglig-talefilosofi altså.

Wittgensteins filosofi kan neppe forstås uten at man til en viss grad kjenner seg igjen i de problemer han for sin egen del strever med å avklare. Vi skal derfor i denne innledningen forsøke å risse opp konturene av ham som person, linjene i hans liv.⁸⁹ Det er ingen biografisk interesse i og for seg som ligger bak dette, men en forhåpning om slik å bidra til å skjære unna en del utbredte akademiske misforståelser med hensyn til hva Wittgenstein vil meddele.

I forordet til PU sier Wittgenstein følgende (datert januar 1945):

"Inntil nylig hadde jeg slått fra meg å offentliggjøre dette arbeidet mens jeg ennå levde. Men tanken på offentliggjøring ble vekket nå og da, hovedsakelig fordi jeg erfarte at det jeg har kommet fram til, det jeg har gitt videre i forelesninger, skrifter og diskusjoner, var i omløp i mer eller mindre utvannet eller forkrøplet form. Dette pirret min forfengelighet, og jeg hadde vanskelig for å slå meg til ro." ⁹⁰

Et annet sted sier han at han kanskje vil bli forstått om en hundre års tid, men neppe før.

Hvorfor denne skepsis? Wittgenstein står i opposisjon til samtidskulturen i en viss forstand. Han driver kulturkritikk. Han

⁸⁹ Et utmerket kildeskrift her er Rush Rhees (ed.), Recollections of Wittgenstein, Oxford 1984. [Her må nevnes at Ray Monk med sin biografi fra 1990 har satt en helt ny standard for forståelsen av sammenhengen mellom Wittgensteins liv og filosofi; Ray Monk, Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius, London 1990. (tilføyelse 1993)].

⁹⁰ Alle oversettelser fra tysk ved undertegnede.

har store problemer med å finne seg til rette. Den europeiske høyborgerlige kulturens idealer er ikke hans idealer. Selv om han så å si ikke formulerer en eneste setning som direkte angår det vi vanligvis ville kalle "etikk", sier han allikevel flere steder eksplisitt at alt han gjør på en måte dreier seg om å vise hva etikk er, vise hva det etiske ved tilværelsen er. Hans skepsis i forhold til om noen i det hele tatt forstår hva han vil meddele henger kanskje sammen med dette. Distinksjonen mellom "si" og "vise" henspiller nettopp på at leseren selv må ha følt noe av den uro som motiverte Wittgenstein til å skrive, dersom han eller hun skal makte å ta budskapet til seg. Noen vil kanskje si at dette er overspent. Det er visse mystifiserende overtoner her. Og det er ikke til å stikke under en stol at enkelte Wittgensteinlesende miljøer har blitt oppfattet som esoteriske.

Ludwig Wittgenstein ble født i Wien i 1889 som den yngste av i alt ni søsken. Faren, Karl Wittgenstein, var en av Østerrikes ledende industriherrer. Familien hørte hjemme i det aller beste av det gode borgerskap.⁹¹ Moren sies å ha øvet en sterk innflytelse på barna i kunstnerisk retning. Hun var svært musikalsk. Ludwig vokste ikke bare opp i et særdeles velstående hjem, men også i et hjem som etterhvert ble noe av et sentrum for det musikalske liv i Wien. Johannes Brahms var en nær venn av familien. Noe av det som gjorde sterkest inntrykk på de som senere møtte den voksne Ludwig var nettopp hans eksepsjonelle musikalitet. Han kunne plystre hele symfonier utenat.

Ludwig stammet fra det samme miljø som Freud i begynnelsen av dette århundret hentet sine pasienter i. Freud tilhørte samme generasjon som faren Karl Wittgenstein. Når Ludwig senere kalte seg "elev av Freud", tilkjennega han ikke bare sin beundring for Freud som tenker, men vel også sin tilknytning til den wienerkultur både Freud og han selv sprang ut av. Det han synes først og fremst å ha sett opp til både hos Freud og hos sin egen far,

⁹¹ For et tidsbilde, se for eksempel Allan Janik et al., Wittgenstein's Vienna, New York 1973.

var deres "forretningsmessige" innstilling: det å gå rett på sak, få noe gjort, ikke la seg stanse av konvensjoner og tradisjonsbundne oppfatninger.

Den unge Ludwig fikk privatundervisning hjemme til han var fjorten. Etterhvert valgte han å utdanne seg til maskiningeniør ved den tekniske høyskolen i Berlin. Der var han til 1908, og dro så til Universitetet i Manchester i England for å spesialisere seg til flyingeniør. Og han drev der i flere år med forskjellige eksperimenter innenfor luftfartsteknologien, blant annet var han vel en av de første som arbeidet systematisk med å utvikle en flymotor basert på jetprinsippet.

I en viss forstand var det problemene knyttet til de svært kompliserte matematiske beregningene bak konstruksjonen av flymotorer og i studiet av luftstrømmene rundt flykroppen som ledet hans interesse mer og mer i retning av ren matematikk - og etterhvert til studiet av matematikkens filosofiske grunnlag. Han kom i kontakt med samtidens nok mest framtrepende filosof - Bertrand Russel i Cambridge - og var hans elev i årene umiddelbart før første verdenskrig. Russel forteller i sin selvbiografi at han bokstavelig talt bare hadde vekslet et par-tre ord med Wittgenstein før det sto klart for ham at han hadde med et geni å gjøre. Poenget med å nevne dette er ikke i og for seg å bidra til å opprettholde mytene omkring Wittgensteins person. Men det sier noe om hvilket inntrykk han gjorde på andre. (Russel var kjent for sin arroganse, og delte ikke ut komplimenter i utrengsmål.)

I 1914 bryter altså den første verdenskrig ut. Og selv om Wittgenstein var fritatt for å gjøre militærtjeneste på grunn av en skade, melder han seg frivillig for den østerrikske hær og blir med tiden offisersutdannet. Han sitter da bokstavelig talt i skyttergravene på østfronten og skriver det som når krigen slutter, foreligger som et ferdig manuskript: Tractatus. (Jeg vil nedenfor komme litt tilbake til enkelte av de synspunktene Wittgenstein forfekter i denne avhandlingen.)

Wittgenstein ga på denne tiden, altså rundt 1920, i visse sammenhenger uttrykk for den oppfatning at han i og med Tractatus hadde løst alle filosofiske problemer, at de problemer filosofene tradisjonelt hadde vært (og fremdeles var) opptatt av kunne (opp)løses i perspektivet fra Tractatus.

Hvorvidt det er denne holdningen som er den mest rimelige forklaring på det han videre foretok seg, er ikke godt å si. Men det er i alle fall et faktum at han etter å ha publisert Tractatus, fullstendig kuttet ut filosofisk arbeid i vanlig forstand for mange år framover. Det vil si, det første han gjorde etter å ha kommet tilbake fra krigstjenesten var å gi fra seg hele sin formue. (Faren var død i 1912 og hadde etterlatt seg betydelige midler.) Han ga avkall på arven og begynte samtidig på lærerskolen i Wien. Fra 1920 til 1926 underviste han på forskjellige folkeskoler i landsbyer i områdene Schneeberg og Semmering sør for Wien (i dag ca. en times biltur fra hovedstaden.)

På en måte fant han her det han søkte, en enkel livsførsel, så å si avsondret fra utviklingen. På en annen måte fant han det ikke. Han var i stadige konflikter med omgivelsene, særlig med enkelte av foreldrene til de barna han hadde på skolen - noe som førte til en del skandalepregede episoder. Etter seks år sa han opp stillingen som folkeskolelærer og prøvde seg i stedet som gartnerassistent i et kloster like ved Wien.

For å gjøre en lang historie kort: I 1929 vendte han tilbake til Cambridge og filosofien. Han begynte å undervise, fra 1939 til 1947 som professor i filosofi. (Han sa opp stillingen i 1947 med en bemerkning om at ingenting her i verden er mer meningsløst enn å være professor i filosofi.) De siste årene av sitt liv oppholdt han seg for en stor del i Irland, blant annet i en liten spartansk innredet hytte på vestkysten, langt fra folk.

Dette å søke tilflukt i den absolutte periferi, sett med den europeiske intelligensias øyne, hadde han drevet med helt siden

før første verdenskrig. I 1913 bygde han seg en liten hytte i Skjolden i Sogn, stupbratt opp fra sjøen, med båt som eneste framkomstmiddel. Her oppholdt han seg i lange perioder, siste gang like før han døde. En del av hans viktigste ting er skrevet ned eller diktert til andre på denne berghylla i Skjolden. Det var bare Tractatus og en mindre artikkel om begrepet "logisk form" Wittgenstein fikk se utgitt mens han levde. Mesteparten av det som i dag framstår som hans "samlede verker", er posthumt satt sammen av etterlatte manuskripter og/eller studenters forelesningsnotater.

Var Wittgenstein et mer enn alminnelig plaget menneske? Det kan ofte synes slik, ut fra det bildet han indirekte tegner av seg selv i sine skrifter. Sikkert er det i hvert fall at "filosofi" for Wittgenstein var noe dypt personlig. Den av andre filosofer han ligner mest på i dette henseende, er kanskje Søren Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaards filosofi kan oppfattes som et prosjekt om å avklare hva "sann kristendom" er, i en tid da alle går rundt, som han sier, og kaller seg "kristne". Og Wittgensteins prosjekt kan oppfattes som et forsøk på å forstå hva slags mening det kan ha å være "filosof" i en tid da man synes å forutsette at det ikke bare er meningsfullt å være det, men til like beundringsverdig.

Wittgensteins filosofi er kulturkritikk såvel som filosofikritikk.

Å lære hva et ord betyr

Det er språkforståelsen i "senfilosofien", slik den kommer til uttrykk i PU, vi skal ta for oss i det følgende. Den første paragrafen i PU reiser et problem som kanskje de færreste i det hele tatt vil anerkjenne som et problem. Wittgenstein vil ha oss til å tenke over hva som skjer, når et barn lærer språk. Hvordan skal vi forstå dette at vi som barn lærer å snakke morsmålet uten spesielle problemer? Riktignok er det noen som av ulike årsaker har problemer med dette. Men i sin alminnelighet tar vi

det for gitt, vi tar det som en selvfølge, at et barn omsider lærer å beherske språket. Wittgenstein reiser nå språklaring og språkbeherskelse som et problem i den forstand at han stiller seg kritisk til det han mener er en utbredt misforståelse med hensyn til hva som faktisk skjer, når et barn lærer å snakke. Denne misforståelsen er, mener han, særlig utbredt blant filosofer og andre som lager teorier om språk og språkbruk. For å komme inn i tankegangen i PU, er det hensiktsmessig å ta utgangspunkt i nettopp denne kritikken. Vi skal imidlertid ikke gå direkte på Wittgensteins egne ord på de første sidene i PU, men i stedet gå omveien om et eksempel på bruk av språk.

Nå er det vel alltid heldig å bruke eksempler. Men når det gjelder Wittgenstein, er det to the point i en dypere forstand enn ellers. I den grad det er riktig å si at Wittgenstein har et bestemt budskap, så er det blant annet nettopp dette at filosofiske drøftinger, for å ha ordentlig mening, må være knyttet til en beskrivelse av hvordan språket faktisk brukes i en gitt situasjon. "Ikke tenk, se!", sier han et sted. Hvorfor det er viktig for ham å vektlegge dette spesielle synet på filosofisk metode, vil forhåpentligvis bli klarere etter hvert.⁹²

La oss tenke oss at jeg sitter på en benk i parken med min datter på fanget. Vi sitter og mater duene. La oss videre anta at datteren min er ett og et halvt år gammel. Det vil si at hun er i en alder der hun behersker noen få ord, men ikke mange. Ord har imidlertid begynt å interessere henne.

Så kommer det plutselig en hund luskende, på typisk hundevis, den snuser på alt som er, vimser hit og dit. Og dette er den første gangen egentlig at datteren min ser en hund, i alle fall på så nært hold, etter at ord har begynt å oppta henne.

Derfor sier jeg: "Se, der er en hund!" (Eller kanskje jeg sier: "Se, der er en vov-vov!")

⁹² Eksemplet som følger er inspirert av et resonnement hos Stanley Cavell, The Claim of Reason, Oxford 1979, s. 168ff.

"Hund!" sier jeg, og peker. Og det virker som hun følger oppmerksomt med. Jeg får en fornemmelse av at når jeg sier "hund" på denne måten, og samtidig peker, slik at hun ikke skal være i tvil om hva jeg mener, så gjør jeg liksom det jeg kan gjøre for å lære henne hva ordet "hund" betyr. Jeg sier hund med ettertrykk og peker, jeg overdriver liksom, for å få fram så tydelig som mulig hva dette, la oss kalle det objektet, er.

Det jeg gjør her kan beskrives som at jeg gir en ostensiv definisjon av begrepet hund.

Den beskrivelsen jeg nettopp ga, hvordan jeg sitter med henne på fanget, hvordan jeg peker på hunden og sier "hund", er i én forstand helt i sin orden, sier Wittgenstein. Slik er det vi snakker til daglig. Beskrivelsen er helt i tråd med vanlig språkbruk. Men, sier Wittgenstein, selv i forbindelse med de mest uskyldige og hverdagslige, ja nærmest banale, situasjoner; selv i forbindelse med det vi tilsynelatende er som mest fortrolige med, har vi en tendens til å la oss forhekse av våre egne ord. Vi er offer for en illusjon, som ligger innebygget i måten vi bruker ordene på.

Wittgenstein åpner PU med å sitere noe fra Augustins Bekjennelser, der Augustin foregir å fortelle oss hvordan han selv som liten gutt lærte sitt morsmål:

"Når de voksne nevnte et ord og like etterpå gjorde en bevegelse i retning av et eller annet, skjønte jeg at det ordet de sa, var navnet på den tingen de ville vise meg, og det husket jeg. At det var nettopp den tingen de mente, fremgikk av kroppens bevegelser, dette naturlige språk som alle folk skjønner. Ved minespill og blikk, ved fakter og ved tonefall i stemmen gir en til kjenne hva som rører seg i sjelen, hva en ønsker eller setter pris på, hva en vraker eller helst vil slippe. Når jeg således hadde hørt ordene gjentatt ofte i forskjellige setningsforbindelser og med hvert ord på sin plass, lærte jeg litt etter litt hva de betegnet. Så snart jeg hadde temmet min tunge til å bruke

disse betegnelsene, kunne jeg nå ved dem få sagt hva jeg ville."⁹³

Wittgensteins kommentar er følgende:

"I disse ord får vi, synes jeg, et bestemt bilde av det menneskelige språkets vesen. Nemlig dette: Ordene i språket benevner gjenstander, setninger er satt sammen av slike benevnelser. I dette bildet av språket finner vi røttene til idéen om at ethvert ord har en betydning. Denne betydning er tilordnet ordene. Den er den gjenstand, ordet står for." (PU §1)⁹⁴

At vi oppfatter språket på denne måten, altså at ord er navn på gjenstander, kan ifølge Wittgenstein forstås som uttrykk for at vi lever i en forhekset verden, med en fordreid virkelighetsoppfatning, der vi ikke er i stand til å se klart selv det aller enkleste og det som er oss nærmest. Filosofi, sier han i §109, "er en kamp mot den forheksing vår egen forstand er utsatt for gjennom språkets egne midler." Et annet sted (§133) sier han at kampen mot den forhekselse som ligger innebygget i språket har som siktemål å bibringe oss en klarhet som er fullkommen - han understreker ordet "fullkommen" - og knytter dette til at målet er, som han sier, å opløse de filosofiske problemene.

Vel, noe av det mest slående kanskje, med Augustins beskrivelse, og for så vidt også med det eksemplet jeg ga for et øyeblikk siden, er at tenkemåten er så tilforlatelig. (I Wim Wenders' film Lidenskapens vinger - "Der Himmel über Berlin" - er det en scene der den av englene som har bestemt seg til å prøve ut et liv som menneske (han er lei av aldri å oppleve noe på "ordentlig") våkner opp foran muren i Berlin og skjønner at han har klart å passere grensen til menneskets verden. Han ser på murveggen og spør en tilfeldig forbipasserende hva fargene på

⁹³ Augustin, Bekjennelser, I, 8.

⁹⁴ Alle henvisninger til PU gis i det følgende ved paragrafnummer.

det som er malt der heter. Engelen peker på fargene - hvordan kan han vite hva han skal peke på? - én etter én og spør: "Er dét blått? Er dét gult?" og så videre. Med andre ord, han forsøker selv å gi ostensive definisjoner av fargene.)

Men hva annet kan vi si? Jeg peker på hunden og sier "hund!". Hva er problemet med dette? Er det ikke helt klart hva som skjer, nemlig at jeg forsøker å lære min datter hva ordet "hund" betyr?

La oss se litt nærmere på dette eksemplet. Jeg sier altså til min datter: "Se, der er en hund!" Da kan vi spørre: Hva, helt nøyaktig, er det jeg prøver å lære henne? Vel, det som er klart er at jeg vil lære henne mer enn bare å knytte sammen synsinntrykket av denne bestemte hunden og den spesielle lyden jeg uttaler her og nå, når jeg sier "hund". Det jeg mener å si er at ordet "hund" gjelder rent generelt, for alle hunder. Alle hunder er slik at det passer å si "hund", hvis vi blir bedt om å beskrive hva vi ser.

La oss si at den hunden det her er snakk om er en schäfer. Like etter at denne schäferen har passert oss og forsvunnet ut av synsfeltet vårt, kommer det en puddel tuslende. Og datteren min utbryter begreistret: "Se, bil!" Jeg vil umiddelbart bli litt skuffet kanskje, og tenke at nei, hun har ennå ikke forstått hva ordet "hund" betyr. Og jeg vet der jeg sitter at hun sikkert kommer til å ta feil mange ganger før ordet "hund" har festnet seg liksom.

Spørsmålet om hva jeg prøver å lære henne kan nå presiseres til et spørsmål om hvordan det skal forstås dette at jeg mener å si henne noe om alle hunder, og ikke bare denne bestemte schäferen. Hvorfor er det rimelig å håpe på at hun skal kunne se at også en puddel er en hund like mye som en schäfer er det?

Ett svar kunne være at det er rimelig å håpe på det, i hvert fall når hun har prøvd seg fram noen ganger, fordi hun lærer at

lyder som ligner på den jeg uttaler når jeg sier ordet "hund", er navn på objekter som ligner på det jeg peker på, når jeg peker på denne schäferen. At det altså ikke bare er denne bestemte relasjonen mellom lyd og objekt her og nå jeg har i tankene, men noe mer allmennt som vi kan gjøre rede for ved å ty til et slikt begrep om likheter.

Men det skal ikke mye til for å skjønne at dette ikke kan være en adekvat forklaring. Ordet "pund", for eksempel, ligner på "hund". Hvordan skal min datter kunne skille mellom disse to lydene uten at hun allerede vet hva forskjellen er? Hvordan kan hun vite at ikke ordet "pund" er navn på det vi kaller "hund"? Vi kunne si: hun mangler kriterier for å skille mellom disse to lydene som ligner på hverandre. Å lære hva ordet "hund" betyr er jo blant annet nettopp å lære slike kriterier.

Et mer presist forsøk på svar i samme retning kunne da være at det ikke her er snakk om en hvilken som helst likhet mellom lyder på den ene siden og objekter på den andre. Det jeg har til hensikt, så å si, å lære henne i denne situasjonen, er at lyder som er nøyaktig lik den jeg uttaler her og nå, gjelder som navn på objekter som er nøyaktig lik det jeg peker på.

Men det er lett å se at også dette er et utilfredsstillende svar. For hva er "nøyaktig likhet" her? En puddel er på ingen måte nøyaktig lik en schäfer. Likheten består i at de begge er hunder, men denne likheten er vi bare i stand til å se hvis vi allerede vet hva ordet "hund" betyr.

For å gjenta spørsmålet: Hva forsøker jeg å lære min datter, når jeg peker på schäferen og sier "hund"? I og med at vi må gi opp en forklaring ut fra likhetstrekk, drives vi kanskje mot å si følgende: Når vi sier at hun er i ferd med å lære hva ordet "hund" betyr, så mener vi med det at hun er i ferd med å lære at lyder som er dette ordet hund benevner gjenstander som er hunder. Med andre ord, vi presses opp i et hjørne, når vi skal redegjøre for hva læring betyr i denne enkle og hverdagslige

situasjonen. Vi ender opp med å måtte forutsette det vi skulle forklare. For det var nettopp forbindelsen mellom ord og gjenstand, at ordet "hund" hører sammen med hunder, vi skulle forklare opprinnelsen til.

Sagt på en annen måte: Bare ved å se på det som skjer når jeg peker på hunden og sier "hund", ved å tenke på språkløring som noe som foregår via ostensive definisjoner altså, er det umulig å gjøre rede for at hun i det hele tatt noen gang skal kunne forstå hva ordet "hund" betyr. Det synes umulig å forstå at jeg ved å peke på denne bestemte schäferen skal kunne lære henne hva en hund er, rent generelt.

For å antyde hvor tilspisset problemstillingene knyttet til språkløring kan stilles, noen ord om Chomsky: Noam Chomsky (1928-) er vel kanskje den språkforsker etter krigen som har hatt den største innvirkning på debatten om hvordan språkløring skal forstås. Ikke nødvendigvis i den betydning at han har hatt størst gjennomslag for sine synspunkter. Men Chomskys variant av "generativ grammatikk" (som den retningen innenfor lingvistikken kalles som han har vært opphavsmann til) har i betydelig grad vært retningsgivende for hvilke temaer som har blitt debattert.⁹⁵

Chomsky tar utgangspunkt i at han mener å kunne påvise helt fundamentale struktur-likheter mellom alle naturlige språk, grammatisk sett. (Og "grammatikk" for Chomsky innbefatter både syntaks og semantikk.) Alle språk har noe felles, hvilket berettiger å snakke om selve "språkets grammatikk". Videre henleder han vår oppmerksomhet på det faktum at barn, når de er i ferd med å lære språk, er utlevert til situasjoner hvor det de hører er en mengde ufullstendige, og tildels grammatisk sett ukorrekte setninger. Det er tilfeldig hva de hører, og det de hører er langt fra å være skoleeksempler på korrekt språkbruk.

⁹⁵ Som innføring anbefales: John Lyons, Chomsky, London 1970. Det i vår sammenheng mest relevante verk av Chomsky selv er sannsynligvis Language and Mind, New York 1968.

Allikevel lærer de på kort tid å tilegne seg evnen til å forme grammatikalsk sett korrekte setninger. De lærer å sette sammen ord til setninger i nye situasjoner, det vil si i situasjoner som tilsynelatende er uten sammenheng med de situasjoner der ordene opprinnelig ble lært. Hvordan er dette mulig? - spør Chomsky.

Det eneste rimelige svar han finner er at barnet er genetisk disponert med en spesifikk språklig evne. Og denne evnen er knyttet til at barnet er født med en kunnskap om de prinsipper av grammatikalsk natur som binder de ulike språk sammen. Læring av språk skjer da på den måten at barnet ved hjelp av denne kunnskapen analyserer de språklige ytringer det hører rundt seg og slik etterhvert blir i stand til å forme setninger.

Sannsynligvis vil de fleste føle seg litt ille til mote over Chomskys tankegang. Ikke fordi det i og for seg er galt å hevde at språklæring er basert på en medfødt disposisjon. Men mer fordi det å henvise til en medfødt struktur gir oss stener for brød. Det Chomsky gjør er å plassere språklæring som et i bunn og grunn uforklarlig fenomen. Å ty til medfødte evner som forklaring sier ikke her noe mer enn det som allerede ligger i at barn faktisk er i stand til å lære språk. (Hvis vi sier at det er et "medfødt" trekk - stort sett - at mennesket har to ører, og ikke tre for eksempel, så sier ikke ordet "medfødt" oss her noe særlig mer om dette mysterium enn det som allerede ligger i å registrere som et faktum at mennesket har to ører, men ikke tre.)

For å summere opp så langt: Verken det å snakke om likhet mellom lyder, eller å snakke om en medfødt disposisjon, er tilfredsstillende som svar på hva det vil si å lære et ord, og i forlengelsen av det: hva det vil si å lære språk. For å komme videre her, må vi ifølge Wittgenstein ta fatt i selve begrepet læring. Sagt på en annen måte: det er kanskje uheldig i det hele tatt å tenke slik at det eksemplet vi ga illustrerer hvordan jeg

forsøker å lære min datter hva ordet "hund" betyr.

Altså: hva legger vi i begrepet læring?

Kanskje er det slik at hele vår måte å tenke om læring på er knyttet for sterkt til de voksnes verden. Det vil si, vår forståelse av læring er knyttet til virksomheter der vi allerede behersker en god del. Hvis du går til anskaffelse av en innføringsbok i russisk, og legger ned mye arbeid med den, sier vi at du prøver å "lære" deg russisk. Men for at du skal kunne lære deg russisk på denne måten, så må du for eksempel være i stand til å spørre deg selv (eller en lærer eller en ordbok) hva det og det ordet betyr. Du må forstå hva det vil si å spørre etter et ords betydning. Hvis du ikke forstod hva det vil si å spørre etter et ords betydning, er det vanskelig å tenke seg at du skulle være i stand til å lære deg russisk overhodet.

For å gå tilbake til situasjonen i parken der jeg sier "hund" og peker: Wittgenstein vil ha oss til å se at det bare er med en rekke forbehold det er treffende her å si at jeg forsøker å lære henne hva ordet "hund" betyr. At vi ikke legger merke til under hvilke forutsetninger eksemplet kan tjene til å illustrere læring, viser noe om hvor forhekset vår forstand er.

Hvis vi vil bruke ordet læring her, så er poenget at vi må si mye mer enn bare at hun er i ferd med å lære hva ordet "hund" betyr. Hun er også i ferd med å lære hva en hund er, hva det er å spørre etter navnet på en gjenstand, hva det å peke på noe er, hva et dyr er, hva det å identifisere noe som det samme er etc. etc. Kort sagt: hvis eksemplet skal illustrere læring, må vi si: min datter er i ferd med, på denne og på andre måter, å lære verden å kjenne, verken mer eller mindre.

Den ostensive definisjon hører til i et landskap. Bare slik kan den ha mening. (Wittgenstein sier i forordet til PU at de ulike paragrafene er å betrakte som landskapsskisser.) Å lære et språk er å føres inn i et landskap. Og det er dette som helt

unngår Augustins blikk for eksempel - i alle fall det ved Augustins beretning jeg har trukket fram her.

Så er spørsmålet hvordan Wittgenstein mer i detalj gjør rede for hva det å trekke inn et begrep som "landskap" her betyr. Hva slags språkforståelse ligger det i dette?

Språkspill, livsform, praksis

I PU §31 sier Wittgenstein følgende:

"Hvis man peker ut kongen i sjakkspillet for en eller annen og sier: 'Dette er kongen', så forklarer man ham ikke dermed bruken av denne brikken, med mindre han allerede kjenner spillets regler, helt til denne siste bestemmelse, hvordan kongen ser ut. Man kan tenke seg at han har lært spillets regler, uten noen gang å ha fått seg forevist en virkelig sjakkbrikke. Brikkens utseende svarer her til ordets form eller utseende.

Men man kan også tenke seg at vedkommende har lært spillet, uten å lære eller formulere regler. Han har kanskje først ved å se på, lært seg meget enkle brettspill, og er så hele tiden gått videre til mer kompliserte. Også ham kunne man gi forklaringen: 'Dette er kongen', hvis man for eksempel viser ham sjakkbrikker med en for ham uvant form. Men også denne forklaringen lærer ham kun brikkens bruk, fordi, som vi kunne si, brikkens plass allerede var forberedt. (...) Og her er det ikke fordi den vi gir forklaringen allerede kjenner reglene, men fordi han behersker spillet på en annen måte.

Betrakt også dette tilfellet: Jeg forklarer hva sjakkspillet går ut på for en eller annen, jeg begynner med å peke på en brikke og sier: 'Det er kongen. Den kan gå sånn og sånn', etc. I dette tilfellet ville vi si: Ordene 'Det er kongen' (eller: 'Den heter kongen') er en forklaring av hva ordet betyr bare hvis vedkommende som lærer dem allerede vet hva en spillebrikke er. Hvis han altså for eksempel tidligere har spilt andre spill, eller har

iakttatt andres spill 'med forståelse' og lignende. Kun da vil han, mens han lærer spillet, være i stand til å stille det relevante spørsmålet: 'Hva heter den?', nemlig denne brikken. Vi kunne si: det er bare den som kan foreta seg noe med brikken som kan spørre etter navnet på den på en meningsfull måte."

Wittgenstein hevder altså her at vi må tenke på det å lære betydningen av et ord som analogt med å lære navnet på en brikke i et spill. Et ord i språket er som en brikke i et spill. Det avgjørende her er at vi forstår å stille følgende spørsmål: Hvilke forutsetninger må være oppfylt for at det skal ha mening å spørre etter navnet på den brikken som de som allerede kan å spille sjakk vet kalles "kongen"? Ifølge Wittgenstein er det, som nevnt tidligere, et spørsmål som dette Augustin blant annet unnlater å stille, når han forklarer hvordan han lærte språk. Fordi han ikke spør seg selv om hva som skal til for at den lille gutten på en meningsfull måte kan antas å være opptatt av hva ordenes betydning er, går han glipp av hvordan læring av ords betydning egentlig foregår.

Men for å holde oss til dette sjakkspilleksemplet en stund til. En viktig forutsetning her er at den som spør vet hva et spill er. Hvis han ikke vet hva et spill er, vil forklaringen "Dette er kongen" neppe være opplysende. Vi kan for eksempel tenke oss at det å peke på denne bestemte trefiguren (som vi kaller sjakkbrikke) blir oppfattet som en symbolsk handling av religiøs eller magisk karakter. I en voodoo-seremoni kan det å peke på kongefiguren være ment å skulle ha en bestemt dramatisk effekt på en virkelig person. Selve pekegesten får her en helt annen betydning enn i vårt eksempel.

Altså, vi må forstå at det er et spill det snakkes om, for å forstå hva setningen "Dette er kongen" betyr. I dette tilfellet: vi må forstå at det er snakk om et sjakkspill. Og som vi har hørt, så sier Wittgenstein at denne forutsetningen om å vite hva sjakkspillet går ut på kan være oppfylt på flere måter.

En mulighet er at vedkommende som skal lære hva kongen i sjakk representerer kan sjakkreglene, men uten å vite hvordan brikkene ser ut. En annen mulighet er at han ved å ha sett andre spille, gradvis har beynt å forstå hva det å spille sjakk dreier seg om, men uten noen gang å ha lært reglene i og for seg.

I begge disse tilfellene er det, som Wittgenstein uttrykker det, forberedt en plass for kongebrikken. Det er allerede etablert et grunnlag for å forstå hvordan kongen skal brukes i spillet. Det er bare i den grad vedkommende vi forsøker å lære kongebrikkens funksjon allerede vet eller behersker en god del om hva det å spille sjakk er, at det har mening å peke på brikken og si " Dette er kongen ". Å lære hva kongen i sjakk representerer består ikke bare i å bli fortalt hvilke regler som gjelder for de andre brikkene. Forståelsen av kongebrikkens rolle i spillet er noe som kommer gradvis med at man trenger inn i spillet's hemmeligheter, kan vi si.

Det er mange ting ved kongens rolle i spillet som overhodet ikke kan avleses fra kjennskap til reglene alene. For eksempel kan vi si at kongen både er den viktigste og den minst viktige brikken. I sjakk dreier det seg jo til syvende og sist om å sette kongen matt. I denne forstand er den viktigst. Samtidig er kongen av flere grunner den brikken som gjør minst nytte for seg i kampen mot motstanderens brikker. Sånn sett er den lite viktig.

Et annet eksempel: Kongebrikkens rolle er helt annerledes i åpningsfasen enn i slutfasen. Og når det gjelder slutfasen igjen, er det en viktig forskjell mellom den rolle kongebrikken bør spille i et bondesluttspill sammenlignet med et tårnsluttspill. I et bondesluttspill er det helt avgjørende for utfallet at spilleren kjenner prinsippene for hva som er et hensiktsmessig bevegelsesmønster for kongebrikken. Dette er imidlertid ikke så viktig i et tårnsluttspill, der tårnene i stor grad gjør jobben alene. Eller formulert litt mer presist kanskje: i et tårnsluttspill er ikke selve spørsmålet om hva et hensiktsmessig bevegelsesmønster for kongen er relevant på samme måte som i et

bondesluttspill.

Med andre ord: Å lære å spille sjakk er noe langt mer enn å lære visse regler. Det dreier seg om å lære en (riktignok fiktiv) verden å kjenne.

Men for igjen å knytte forbindelsen tilbake til vårt opprinnelige eksempel, så er det altså lite treffende å si at min datter lærer hva ordet "hund" betyr ved at jeg peker på schäferen og sier "hund". Grunnen er at vi ved å tenke på denne måten overser at den ostensive definisjon hviler på helt andre ting enn vi (særlig innenfor filosofi og vitenskap, ifølge Wittgenstein) har for vane å tro.

Nå vil kanskje noen si at dette ikke er annet enn et velkjent hermeneutisk poeng om forholdet mellom helhet og del, et poeng om at alle ting hører til i en kontekst og bare kan forstås i lys av konteksten. At et ords betydning med andre ord må ses i lys av den sammenheng det står, det være seg tradisjonen, en tekst, en konkret handlings-sammenheng eller andre forhold som er relevante å trekke inn. Vel, i Wittgensteins resonnement her ligger dette hermeneutiske poenget om kontekstavhengighet også, men han sier langt mer i tillegg.

Når Wittgenstein snakker om språkspill, når han sier at vi må tenke på det å ha et språk som å beherske en rekke språkspill, ønsker han å utvikle dette poenget om kontekstavhengighet i en bestemt retning. Ordet "språkspill", sier Wittgenstein i §23, skal blant annet framheve at det å snakke et språk er del av en aktivitet eller livsform. Og han gir samme sted følgende eksempler på språkspill:

"Befale, og handle etter befalinger

Beskrive en gjenstand etter å ha betraktet den eller etter å ha målt den opp

Å framstille en gjenstand etter en beskrivelse eller tegning

Å fortelle om en begivenhet

Å gjøre seg opp en antagelse om begivenheter
 Å stille opp en hypotese og teste den
 Å framstille resultatene av et eksperiment ved hjelp av
 tabeller og diagrammer
 Dikte opp en historie og lese den
 Spille teater
 Synge runddans
 Gjette gåter
 Finne på en vits, og fortelle den
 Løse en regneoppgave
 Be om noe, takke, banne, hilse
 Be en bønn"

Disse eksemplene viser at begrepet "språkspill" hos Wittgenstein betegner alle slags aktiviteter og gjøremål vi som språkbrukere involverer oss i. Alt fra det å fortelle en vits til det å drive vitenskapelig arbeid kalles "språkspill". At Wittgenstein her er ute etter noe mer enn bare å hevde at ords betydning blir bestemt av måten ordet brukes på i en gitt sammenheng, kan vi uttrykke ved å si at det er ved språkspillbegrepet det konstruktivistiske aspektet ved Wittgensteins senfilosofi kommer klarest fram.

Det er også på dette punkt Goolishian et al. knytter an til Wittgenstein:

"To be in language is a dynamic, social operation. It is not a simple linguistic activity. Wittgenstein uses the concept of language game to imply this dynamic character of language. (...) By 'being in language' we refer to the process of the social creation of the intersubjective realities that we temporarily share with each other."⁹⁶

For å få tak på hvordan Wittgenstein tenker seg at språket som et spill representerer et slikt dynamisk aspekt, som Goolishian et al. sier, er det nødvendig å trekke inn forholdet mellom de

⁹⁶ Harold A. Goolishian et al., op.cit.: 377.

to fasene i Wittgensteins forfatterskap, som vi også så vidt var inne på innledningsvis. Med andre ord, det er nødvendig å se på forholdet mellom Tractatus og PU. Wittgensteins konstruktivisme utvikles i tråd med at han i PU på en måte tar selvkritikk i forhold til det han tidligere hevdet i Tractatus.

I Tractatus står Wittgenstein på mange måter med begge beina solid plantet i tradisjonen fra Sokrates og Platon. Sokrates gikk, som vi husker, rundt i Athen og stilte folk spørsmål om hva de mente med det de sa. Og han klarte, slik Platon framstiller ham i sine dialoger, alltid å vise at de ordene folk brukte var vage og tvetydige. Når Sokrates hadde fått bearbeide sine samtalepartnere en stund, ble de brakt til en slags erkjennelse av at de ikke riktig forstod hva de selv sa og mente.

Denne forestillingen om at det språket vi snakker til daglig er uklart og upresist, sammenlignet med et ideal om en mer presis og logisk konsistent redegjørelse for hvordan verden er, har holdt seg i filosofihistorien helt fram til vår tid.

Ifølge Bertrand Russel for eksempel, trenger vi et idealspråk, en formallogikk, som ikke er beheftet med dagligspråkets uklarheter. Det er bare i kraft av dette idealspråket vi kan få et grep om hvordan verden egentlig er.⁹⁷

I Principia Mathematica, et svært anlagt verk om matematikkens grunnlag som han arbeidet på i mange år sammen med Alfred N. Whitehead, er prosjektet å vise at matematikkens læresetninger lar seg utlede fra rent logiske prinsipper. At matematikk lar seg redusere til logikk så å si. Russel forteller i sin selvbiografi at disse årene, da han og Whitehead arbeidet med Principia Mathematica, var de lykkeligste i hans liv. Han opplevde her å skue inn i en slags indre logisk struktur som avklarte hvordan alle ting hang sammen på en nødvendig måte.

⁹⁷ For en innføring i denne tankegangen, se Bertrand Russel, "Logical Atomism", Alfred J. Ayer (ed.), Logical Positivism, New York 1959: 31-50.

I Tractatus bygger Wittgenstein langt på vei videre på den samme tankegangen. Han hevder der at alle språk har en indre logisk struktur som binder dem sammen. Og denne indre skjulte logiske struktur i språket er et speilbilde av virkelighetens struktur.

For å konkretisere: Selv om vi ikke her i dag kan forutsi rent empirisk hva som kommer til å skje i morgen, så vet vi at uansett hva som skjer, så må det passe med den logiske form verden har. Vi vet ikke om det kommer til å regne eller ikke i morgen, men vi vet at det ikke på en og samme tid og i ett og samme henseende kommer til å regne og ikke regne samtidig. Et logisk prinsipp som dette, kalt "kontradiksjonsprinsippet", viser hen til den logiske form verden må ha.

I kraft av dette kontradiksjonsprinsippet eksempelvis, er det, i tråd med tankegangen i Tractatus mulig (for filosofen eller logikeren) å avdekke hvordan vi som språkbrukere er lukket inne i et logisk rom som vi til daglig, når vi snakker hverdagsspråket, ikke klart ser konturene av, men allikevel hele tiden forutsetter. Ifølge Tractatus er det å forstå hva en setning betyr det samme som å forstå hva som er tilfelle hvis den er sann. Og dette henger igjen sammen med at det å tenke her blir forstått som det å gjennomføre en kalkyle ut fra bestemte regler. Å tenke blir forstått som nærmest det å regne seg fram til riktig svar.

En lignende forståelse av forholdet mellom logikk og språk - og forholdet mellom språk og virkelighet - er fortsatt det "offisielle" synet innenfor fagfilosofien.⁹⁸

Det er dette Wittgenstein kjemper mot i PU. Og det er i denne sammenhengen han inntar det vi kan betegne som et konstruktivistisk standpunkt. I §81 sier han følgende:

⁹⁸ Se for eksempel den pr. i dag mest utbredte ex.phil.-lærebok i vitenskapsteori, Dagfinn Føllesdal et al., Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi, Oslo 1986, s. 55f.

"Det kan synes som om vi i logikken snakket om et idealspråk, som om logikk var en logikk for det tomme rom. Mens logikken dog ikke handler om språket - h.h.v. tanken - i den forstand som en naturvitenskap handler om et naturfenomen. Man kan i høyden si at vi konstruerer idéelle språk.

Men her er ordet idéelt villedende, fordi det lyder som om dette språket var mer fullkomment enn dagligspråket, som om det var behov for en logiker som endelig kunne vise menneskene hvordan en ordentlig setning ser ut. Men alt dette kan først ses i det rette lys, når man har vunnet større klarhet over begrepene om forståelse, mening og tenkning. For da vil det også nemlig bli klart hva som kan forlede oss (og har forledet meg) til å tenke at den som uttaler en setning og mener eller forstår den, dermed gjør bruk av en kalkyle i overensstemmelse med bestemte regler."

Når Wittgenstein i PU kan sies å forfekte en art konstruktivisme, er det fordi han distanserer seg fra å betrakte språk som en kalkyle ut fra forutgitte regler. At språket ifølge PU består av språkspill, for eksempel det å gi en befaling, det å teste en hypotese etc., og at begrepet språkspill også skal si oss noe om hvilken status språket som helhet har, er det samme som å si at å snakke et språk er å "utfolde seg fritt" som menneske i en forstand som perspektivet i Tractatus ikke gir rom for.

Språket er knyttet til handlinger, til aktiviteter. Det er det at vi kan gi ordene en konkret anvendelse, som gjør dem til bærere av mening. Et ords betydning er dets bruk i språket, sier Wittgenstein. Ordene i språket er ikke bærere av mening fordi de ved å inngå i logisk korrekt oppbygde setninger avspeiler hvordan virkeligheten er. Ordene er meningsbærende fordi språkspillene hviler på livsformer. Eller vi kunne si: et språkspill er en livsform. Det er det vi gjør, de aktiviteter vi involverer oss i med hud og hår, som skaper språklig mening.

"Tenk på verktøyet i en verktøykasse", sier han i §11, "der er en hammer, en tang, en sag, en skrutrekker, en tommestokk, ei limkrukke, lim, spiker og skruer. Så forskjellige som disse gjenstandenes virkemåte, så forskjellige er også ordenes virkemåte. Det som forvirrer oss, er ensartetheten, måten ordene viser seg på, når de trer oss i møte talt, skrevet eller trykt. Deres bruk framstår ikke så klart for oss. I særdeleshet ikke", legger han til, "når vi filosoferer."

Språket er som en verktøykasse. Og på samme måte som det bare er bruken av det enkelte verktøyet, for eksempel en skrutrekker, som fullt ut viser oss hva slags gjenstand det er, er det bare bruken av ordene i en konkret livssituasjon som gir dem mening. "Betrakt en setning som et instrument", sier han i §421, "og setningens betydning som dens bruk."

Nytt nødvendighetsbegrep

Med innføringen av "språkspill" som et slags grunnbegrep, vil altså Wittgenstein henlede oppmerksomheten mot at språket er virkelighetskonstituerende. Det "dynamiske" aspektet som Goolishian et al. snakker om passer godt inn her. Lanseringen av begreper som "bruk", "verktøy", "instrument", "teknikk", innebærer at vi slipper å tenke på språket som en avbildning av en forutgitt struktur i virkeligheten. Når vi snakker, forsøker vi ikke å tilpasse oss hvordan verden er, men den aktivitet vi utfolder er en i en fundamental forstand fri bruk av språket. Det Wittgenstein i sin senfilosofi er opptatt av, er derfor ikke hvordan dagligspråket kan vises å skjule en bestemt logisk struktur, men at dagligspråket er uendelig variert.

I denne sterke betoningen av det vi kan kalle den instrumentelle siden ved språket, ligger det imidlertid en fare for å overse hva som er et av Wittgensteins viktigste anliggender her. Det vi må spørre om er nemlig: Hva vil det si å utfolde seg fritt i et språkspill, i en livsform? Kan det angis mer presist hva Wittgensteins konstruktivisme består i?

En måte å tolke slike begreper som "verktøy", "instrument" og "teknikk" på er den følgende: Når vi betrakter et ord, en setning eller et helt språkspill for den saks skyld, som et verktøy, så betrakter vi det som et middel til å oppnå et eller annet formål. Når du bruker en skrutrekker for å feste en lampe i veggen, er skrutrekkeren her et middel knyttet til det formålet å få lampen festet til veggen. Tilsvarende kan det høres ut som om Wittgenstein, når han sier at et ords betydning er dets bruk i språket, mener at vi bruker ordene på den og den måten, i den og den situasjonen, for å oppnå bestemte formål.

Nå er det ikke tvil om at dette enkelte ganger er treffende nok. Ett eksempel kan være de såkalte "performativer". Når dommeren sier "Retten er satt", er selve det at han eller hun uttaler setningen, bokstavelig talt det samme som å skape en situasjon som ikke var der på forhånd. Setningen er her det "instrument" som setter i gang rettsforhandlingene. Vi kan også si det sånn at det i dette tilfellet er helt klart hva formålet med å si "retten er satt" er.

Hvis denne setningen derimot blir uttalt utenfor rettslokalet, mens dommeren tar bussen hjem om ettermiddagen, stiller saken seg annerledes. Selv om sammenhengen kan være slik at det på en eller annen måte gir mening at dommeren uttaler den, har ikke setningen lenger karakter av å innstifte en spesiell type sosial situasjon.

I tilfeller som dette er det altså lett å se at det er bruken (som verktøy) i en bestemt situasjon som gir betydningen.

Men sammenlign nå med setningen: "sju pluss fem er tolv". I hvilken forstand er det relevant å trekke inn forholdet til bestemte formål her? Er ikke sju pluss fem lik tolv uansett? Hvor kommer det konstruktivistiske inn her? På hvilken måte er det å si "sju pluss fem er tolv" å "utfolde seg fritt" som språkbruker? Sagt på en annen måte: Hvordan passer matematikken inn i "the process of the social creation of the inter-

subjective realities that we temporarily share with each other"?
 - for å låne Goolishian et al.s formulering.

Ifølge Wittgenstein er det mulig å gi matematikken det en kan kalle en konstruktivistisk begrunnelse. Akkurat den argumentasjonen skal vi ikke gå noe inn på her. Det referansen til matematikk foreløpig viser er imidlertid at "konstruktivisme" for Wittgenstein nøye henger sammen med en problematikk om nødvendighet.

Selv om altså også matematikken er knyttet til språkspill og livsformer, så er poenget at dens nødvendighet ikke blir beskåret det aller minste. Og dette gjelder i én forstand språket generelt. Konstruktivisme kan ikke bety at ord sånn uten videre kan endre betydning eller brukes på nye måter, inngå i nye sammenhenger og allikevel garantert ha mening. Wittgensteins konstruktivisme består således ikke i at han vil benekte vår forpliktelse på noe nødvendig, men i at han vil gi begrepet nødvendighet et nytt innhold.

Jeg sitter altså i parken og sier "hund" til min datter, samtidig som jeg peker på hunden som går forbi oss. I forlengelsen av denne situasjonen, hvis vi tenker oss at hun har prøvd seg fram flere ganger og i ulike sammenhenger, hva ville vi her oppfatte som tegn på at hun virkelig hadde lært seg en riktig måte å bruke ordet "hund" på?

Wittgenstein poengterer at vi lærer ords betydning i bestemte kontekster. Å lære hva ordet "hund" betyr er knyttet til at vi trenes opp til å bruke ordet "hund" på bestemte måter innenfor bestemte språkspill eller livsformer. Men dette forklarer i og for seg ikke at vi er i stand til å bruke ordet "hund" på en meningsfull måte i nye og ukjente sammenhenger. Hvordan blir vi med andre ord i stand til å projisere et ord inn i nye kontekster? (Vi ser at denne problemstillingen har visse likheter med Chomskys utgangsproblem.)

En side ved dette er det vi allerede har vært inne på, nemlig at vi ikke vil si at min datter har lært hva ordet "hund" betyr, dersom hun ikke er i stand til å se at en puddel, for eksempel, er like mye av en hund som schäferen. Det som imidlertid er vel så interessant som denne evnen til å kjenne igjen noe som den samme slags ting i ulike kontekster, er at det også hører med til å forstå hva for eksempel ordet "hund" betyr at vi kan bruke det i overført betydning.

Vi kan for eksempel si: "han var en hund etter søtsaker" eller "han stakk halen mellom bena som en hund". Derimot er det få som vil si at ordet "hund" er brukt på en meningsfull måte, dersom vi sier følgende: "hunden min er ikke helt fornøyd med årets fredsprisutdeling!".

Vi kan riktignok tenke oss et sett av omstendigheter som er slik at vi kan uttale denne setningen som en vittig bemerkning - for eksempel dersom vi sitter foran TV-apparatet og ser på kunngjøringen av hvem som blir tildelt årets fredspris og hunden min i samme øyeblikk setter i et hyl (av en eller annen grunn - kanskje noen tråkket den på halen); da ville det kanskje være vittig å si at den ikke er fornøyd med prisutdelingen.

Men selv om vi kan tenke oss en slik situasjon, avdekkes det her allikevel en forskjell i bruken av ordet "hund" som går på hva vi vanligvis vil oppfatte som meningsfullt. En hund kan ikke ha noen oppfatning om fredsprisutdelinger. Fredsprisutdelinger inngår ikke i hundens verden. Det hører ikke med til det å være en hund å kunne ha noen oppfatning om fredsprisutdelinger. Poenget her er at vi er henvist til en viss grammatikk. Ikke i betydningen av "syntaks" - det er ikke noe feil med syntaksen i setningen "hunden min er ikke fornøyd med årets fredsprisutdeling." Wittgenstein snakker i denne forbindelse om "dybdegrammatikk".

Hvordan de ulike måtene Wittgenstein snakker om grammatikk på kan forstås, skal vi ikke gå nærmere inn på her. Det er mye

debatt om dette blant Wittgensteinforskerne. Men så mye kan en si, at grammatikkbegrepet er helt avgjørende for å forstå Wittgensteins konstruktivisme. Han sier følgende i PU §242:

"At vi forstår hverandre gjennom språket er ikke bare en konsekvens av overensstemmelse i definisjoner, men også (hvor underlig det enn høres) en overensstemmelse i dommer. Dette synes å oppheve logikken, men opphever den allikevel ikke. Ett er å beskrive målemetoden, noe annet er det å finne og å uttale måleresultater. Men det vi kaller 'måling', er også bestemt av en viss konstans i måleresultatene."

Det som blant annet kommer til uttrykk her er at den dype nødvendighet vi erfarer, når vi prøver å formulere meningsfulle setninger, godt kan angis ved å si at visse naturforhold er konstante. Hvis vi vil forklare hva denne nødvendighet består i, henvises vi til visse faktiske forhold, er en annen måte å si det på.

Dette leder oss over til et eksempel som har med matematikk å gjøre (PU §185): Vi ber en elev skrive en tallrekke på den måten at han hver gang skal legge to til det foregående tall. Regelen kan altså skrives "+2". Vi tenker oss at eleven skriver 0, 2, 4, 6, 8 ... helt fram til han kommer til 1000. Og Wittgenstein fortsetter:

"Vi lar nå eleven fortsette rekken ut over 1000 - og han skriver: 1000, 1004, 1008, 1012. Vi sier til ham: 'Se hva du gjør!' Han forstår oss ikke. Vi sier: 'Du skulle jo legge til to!' Han svarer: 'Ja! er ikke dette riktig da? Jeg trodde at det var sånn jeg skulle gjøre det!' Eller anta at han sa, i det han pekte på tallrekken: 'Jeg har jo fortsatt på samme måten!' Nå ville det ikke nytte oss å si: 'Men ser du da ikke?' og så gjenta for ham de forklaringer og eksempler vi har gitt før. I et slikt tilfelle kan vi f.eks. si: Dette mennesket forstår ut fra sin natur befalingen slik: Inntil 1000 legg til 2, inntil 2000 legg til 4, inntil 3000 legg til 6 og så videre. Dette ville

ligne på det tilfellet der et menneske ut fra sin natur reagerer på en pekende bevegelse med hånden ved å se i retningen fra fingerspissen til håndrota i stedet for i fingerspissens retning."

Poenget er også her, som Wittgenstein sier, at vi er i stand til å tenke oss en situasjon der den avvikende atferden passer inn. Men det betyr overhodet ikke at vi vil si at det her dreier seg om to like riktige måter å følge regelen om å legge til to på. Det at vi kan tenke oss en annen måte å oppfatte regelen på, betyr ikke at vi ikke er i stand til å skille mellom hva som er riktig og galt. Det vi må si i dette tilfellet er at selv om eleven her tror at han følger regelen om å legge til to, så viser han i praksis at han ikke følger regelen. Og nøkkelordet her er praksis. I PU §217 spør Wittgenstein: "Hvordan er jeg i stand til å følge en regel?" Og svarer at når alt kommer til alt, er det han kan si: "slik gjør jeg det, simpelthen."

Når vi følger regelen om å legge til to ved å skrive 2, 4, 6, 8 og så videre, så tenker vi ikke her for hvert skritt vi tar hvilke grunner vi har for å gjøre det vi gjør. Det vi gjør her gjør vi med fullstendig sikkerhet. Vi er ikke i tvil om hva vi skal gjøre for å følge regelen. Vi følger regelen blindt. Det bekymrer oss ikke på noen måte at vi ikke kan begrunne hvorfor vi skriver 6, men ikke 7 for eksempel. (Det vil ikke være noen begrunnelse å si at regelen sier at vi skal skrive 6, og ikke 7, etter 4. Det er jo nettopp det at vi følger regelen om å legge til to ved å skrive 6, og ikke 7, etter 4 vi eventuelt skal begrunne.)

Allmennt: det er den bruk vi gjør av regelen i praksis som avslører hva slags regel det er og hvordan vi forstår den. Allikevel er ikke denne henvistheten til praksis noe som berører regelen dens nødvendighet. Tvertimot nærmest. Det er nettopp det at vi ubønnhørlig gjør det vi gjør, som konstituerer regelen som et bilde, kan vi si, på en viss type nødvendighet.

Et ord som det ut fra Wittgenstein vil være riktig å bruke her er "instinktivt". Når vi legger til to, og gjør det uten å tvile på hva vil skal gjøre, så handler vi som på instinkt.

Vi nevnte innledningsvis at Wittgenstein var usedvanlig musikalsk, at han bokstavelig talt kunne plystre hele symfonier utenat. Og hvis man leser hans Vermischte Bemerkungen for eksempel, er det vanskelig å unngå å bli slått av hvor ofte han kommer inn på problemstillinger knyttet til musikk. Spørsmålet om hvordan Wittgensteins konstruktivisme henger sammen med et nytt begrep om nødvendighet, kan også ses i lys av dette.⁹⁹

I Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, sier han for eksempel, i en omtale av hva det er å utføre et regnestykke:

"Vi setter i gang og kommer til et resultat. Men nå - vil jeg si - det som interesserer oss her er ikke at vi - under de og de betingelser - har frambrakt dette resultatet - det som interesserer oss er måten vi har arbeidet på ("das Bild des Ablaufs"), det interesserer oss i egenskap av noe overbevisende, så å si velklingende, (...) Vi sier ikke: sånn gjør vi det altså!, men: sånn skal det gjøres!"¹⁰⁰

Og i PU (§527) heter det at "Å forstå en setning i språket ligner mye mer på det å forstå et musikalsk tema enn man har for vane å tro."

Denne overraskende direkte sammenligningen av matematikk, musikk og språk klargjør hvordan Wittgenstein vil vi skal tenke om den erfaring av nødvendighet som spiller seg ut i vår språkbruk. Når vi uttaler en setning, tilpasser vi oss ikke en forutgitt virkelighet i den forstand at ordene avbilder gjenstander hvis identitet er fastlagt på forhånd. Men det er på den annen side

⁹⁹ For en diskusjon av musikkforståelsens plass i Wittgensteins filosofi, se Hjørdis Nerheim, "Musikk og språk i Wittgensteins senfilosofi", Norsk Filosofisk Tidsskrift, 24, 1989: 169-181.

¹⁰⁰ Schriften 6, s.195.

ikke tilfeldig hva vi sier. Når vi utfører et regnestykke, erfares den matematiske nødvendigheten som noe velklingende, noe harmonisk. Og det interessante her er ikke at vi gjør dette, men at slik skal det gjøres. Det velklingende er et poeng om nødvendighet.

Hvorfor overrasker det oss at Wittgenstein knytter harmonibegrepet til det matematiske begrepet om nødvendighet? Det som kommer til overflaten her er at vi har en tendens til å tenke om "nødvendighet", og særlig gjelder det "matematisk nødvendighet", som noe absolutt. Grunnen til at poengteringen av språkets sosiale karakter, det konstruktivistiske aspektet, av for eksempel Goolishian et al. tolkes som å implisere en form for relativisme, er kanskje at de sitter fast i en ganske bestemt måte å forstå nødvendighet på.

Når Wittgenstein sier at vi "forhekses" av vårt eget språk, er det blant annet dette han har i tankene. Som forskere, for eksempel, overser vi lett at det vi søker ligger der rett foran øynene våre. Vi lurert oss selv til å tro at vi trenger forklaringer som kan vise hvordan det "egentlig" henger sammen. Og i det øyeblikket vi oppdager at vi ikke er i stand til å gi slike forklaringer, er det nærliggende å trekke den slutning at alt som kan utsies om verden blott har en relativ gyldighet:

"Den feil vi gjør er å lete etter en forklaring, der hvor vi skulle betrakte saksforholdene som 'urfenomener'. Det vil si, hvor det skulle hete: Dette språkspillet blir spilt." (PU § 654)

Wittgenstein vil at vi skal stille oss selv spørsmålet: Hvorfor er du ikke fornøyd med å beskrive det du ser? Underforstått: hvorfor tror du at det øker din forståelse av fenomenet å oversette det du ser til utsagn som passer med en teori? Hvorfor tror du at du da får tak i en nødvendighet "bak" fenomenet? Det Wittgenstein synes å mene er at en treffende beskrivelse er som en melodi. Og: den treffende beskrivelse er like lite tilfeldig oppbygd som en melodi er det.

Å gi opp forestillingen om en forutgitt struktur i virkeligheten som vi tilpasser oss gjennom ordenes referansefunksjon innebærer således ikke, slik Wittgenstein ser det, å måtte ta til takke med en form for relativisme. Vi har ikke valget mellom å tro på "Sannheten" eller å måtte nøye oss med post-moderne fragmenter. Hos Wittgenstein, som hos Kant, kommer det et estetisk erfaringsbegrep inn i bildet. Men ikke estetikk forstått som "føleri" eller opptatthet av de skjønne former i og for seg. Det er tale om en estetisk erfaring av allmenngyldighet og nødvendighet.

Avslutning

Wittgenstein vil frigjøre oss fra en viss forhekselse. Det kan vi nå forstå slik at vi har det med å søke teoretiske forklaringer i stedet for å legge merke til hva vi faktisk gjør. Vi søker å eliminere usikkerhet ved å ty til en regel eller et begrep eller en teori. Det er særlig filosofene, sier Wittgenstein, som har vært med på å befestet en slik livsholdning. De bærer et særlig stort ansvar. Allikevel er det vitenskapen, hvis det har mening å snakke i entall her, han har minst tro på: Som motto for PU valgte han et utsagn fra dramatikeren Johann Nestroy: "I det hele tatt har framskrittet det ved seg, at det ser mye større ut enn det i virkeligheten er."

Hva så med dagligspråket? Tesen om at vi skal legge merke til hva vi faktisk gjør, i stedet for å etablere teoretiske forklaringer, kan oppfattes som en oppfordring (til filosofer) om å studere dagligspråket. Filosofer, sier han i Vermischte Bemerkungen, har stort sett "gått med for trange sko". De har ikke hatt blikk for hva det betyr at språkspillene er uendelig varierte. De har betraktet dette som tegn på en uklarhet som det er filosofenes oppgave å bøte på, så langt det er mulig.

Men det er viktig å merke seg at denne oppfordringen om å studere dagligspråket nok ikke betyr (som kanskje en del ordinary-language-filosofer mener) at dagligspråket (hverdagsbevisst-

heten, det vi faktisk gjør) er OK liksom, at alt er i sin orden bare vi lar være å søke en falsk sikkerhet i filosofi eller vitenskap.

Wittgensteins poeng er snarere at dagligspråket på en spesiell måte har en tvetydig status. Det gjelder å gjenoppdage det vi alle har en anelse om, men ikke tør å feste lit til. Sånn til hverdags, lever vi langt på vei ut fra en slags anelse om at det er vår egen virksomhet som opprettholder for oss en slags meningsdimensjon i tilværelsen. Allikevel, når det kommer til stykket - når det røyner på - tør vi ikke satse ordentlig på dette. Vi vil ha forklaringer, teorier, idealer å strebe etter. Slik er det det som står oss aller nærmest vi er som mest blinde for, synes Wittgenstein å si. Dagligspråkets tvetydige status henspiller på at selv om det nok er minst like forhekset som noe annet, er det i dagligspråket, i hverdagen, vi tross alt har den virkelighetskontakt vi søker.

At disse avslutningsordene har en litt profetisk karakter, er ikke tilfeldig. En som tviler på om han kommer til å bli forstått før om hundre år opptrer på mange måter som en som ser noe andre ennå ikke er i stand til å se klart nok. Wittgensteins kulturkritiske blikk ser oss på en måte vi vel ikke helt er i stand til å ta inn over oss. Og la oss slutte med å sitere det mest profetiske av alle hans utsagn kanskje, i alle fall et av de mest siterte. Det er PU §309:

"Hva vil du med filosofien din? Vise fluen veien ut av flueglasset."

LITTERATUR

- Aristoteles, Parva Naturalia, The Loeb Classical Library, London 1957.
- Augustin, Bekjennelser, Oslo 1961.
- Bion, W.R., Second Thoughts, New York 1967.
- Bloch, S., Chodoff, P. (ed.), Psychiatric Ethics, Oxford 1981.
- Casement, P., On Learning from the Patient, London 1985.
- Cavell, S., Must We Mean What We Say?, Cambridge 1976.
- Cavell, S., The Claim of Reason, Oxford 1979.
- Chomsky, N., Language and Mind, New York 1968.
- Cooley, C.H., Social Organization, New York 1967.
- Descartes, R., Discourse on Method. The Philosophical Works of Descartes (Haldane/Ross), Vol I, Cambridge 1979: 79-130.
- Engelhardt Jr., H.T., "From Philosophy and Medicine to Philosophy of Medicine", i: The Journal of Medicine and Philosophy, Vol 11, 1986: 3-8.
- Engelhardt von, D., Schipperges, H., Die inneren Verbindungen zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1980.
- Føllesdal, D., Elster, J., Walløe, L., Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi, Oslo 1986.
- Goolishian, H.A., Anderson, H., "Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and Evolving Ideas about the Implications for Clinical Theory", i: Family Process, Vol 27, 1988: 371-393.
- Hamran, T., Den tause kunnskapen, Oslo 1987.
- Harré, R., Secord, P.F., The Explanation of Social Behaviour, Oxford 1972.
- Hegel, G.F.W., "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften" (utdrag), i: Bittner, R., Cramer

- K. (hrsg.), Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'", Frankfurt a.M. 1975: 327-332.
- Hoffman, L., "Beyond power and control: Toward a 'second order' family systems therapy", i: Family Systems Medicine, Vol 3, 1985: 381-396.
- Holmes, R.L., "The Limited Relevance of Analytical Ethics", i: The Journal of Medicine and Philosophy, Vol 15, 1990: 143-159.
- Janik, A., Toulmin, S., Wittgenstein's Vienna, New York 1973.
- Johnsen, S.G., "Lægevidenskabens nuværende forfald og mulige genrejsning", i: Ugeskrift for Læger, Vol 143, 1981: 1665-1666.
- Juul Jensen, U., Sygdomsbegreber i praksis, København 1983.
- Juul Jensen, U., Moralsk ansvar og menneskesyn, København 1984.
- Juul Jensen, U., Practice and Progress, Oxford 1987.
- Jørgensen, J., "Sygdom og helse", i: Utposten, Vol 14, 1985:174-180.
- Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, Theorie-Werkausgabe III/IV, Frankfurt a.M. 1968.
- Kant, I., Kritik der praktischen Vernunft, Theorie-Werkausgabe VII, Frankfurt a.M., 1968.
- Kant, I., Kritik der Urteilstkraft, Theorie-Werkausgabe X, Frankfurt a.M., 1968.
- Kierkegaard, S., Frygt og Bæven. Samlede værker 5, København 1978.
- Kuhn, T., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1970.
- Lacan, J., Det symbolske, Oslo 1985.
- Lipowski, J.P., "Physical Illness, the Individual and the Coping Processes", i: Psychiatry in Medicine, Vol 1, 1970:91-102.
- Lyons, J., Chomsky, London 1970.
- Martinsen, K., Omsorg, sykepleie og medisin, Oslo 1989.
- McIntyre, A., "Patients as Agents", i: Spicker S.F. (ed.), Philosophical Medical Ethics: Its Nature and Significance, Dordrecht 1977.
- McWhinney, I., "Changing Models: the Impact of Kuhn's Theory on Medicine", i: Family Practice, Vol 1, 1983: 3-8.

- Måseide, A., "Omsorg - ein freistnad på begrepsavklaring", i:
Norsk Filosofisk Tidsskrift, Vol 23, 1988: 1-25.
- Nerheim, H., Estetisk rasjonalitet. En analyse av konstitusjonsbegrepet i Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft", Dr.avh. Oslo 1985.
- Nerheim, H., "Ikke-viten som betingelse for kommunikasjon", i:
Sosiologi i dag, Nr 3, 1988: 42-62.
- Nerheim, H., "Musikk og språk i Wittgensteins senfilosofi", i:
Norsk Filosofisk Tidsskrift, Vol 24, 1989: 169-181.
- Nietzsche, F., Fröhliche Wissenschaft, Werke II (K. Schlechta hrsg.), Frankfurt a.M. 1979.
- Ofstad, H., Ansvar og handling, Oslo 1980.
- Parsons, T., The social system, Glencoe 1951.
- Pellegrino, E.D., "Philosophy of Medicine: Problematic and Potential", i: The Journal of Medicine and Philosophy, Vol 1, 1976: 5-31.
- Popper, K.R., Conjectures and Refutations, London 1972.
- Popper, K.R., The Logic of Scientific Discovery, London 1972.
- Ricoeur, P., Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, New Haven 1970.
- Ricoeur, P., "The Question of Proof in Freud's Writings", i:
Journal of the American Psychoanalytic Association, Vol 25, 1977: 835-871.
- Rhees, R. (ed.), Recollections of Wittgenstein, Oxford 1984.
- Russel, B., "Logical Atomism", i: Ayer, A.J. (ed.), Logical Positivism, New York 1959: 31-50.
- Russel, B., Memoarer 1-3, Oslo 1967-69.
- Russel, B., Whitehead, A.N., Principia Mathematica 1-3, Cambridge 1911-13.
- Smart, J.J.C., "An outline of a system of utilitarian ethics", i: Smart, J.J.C., Williams, B., Utilitarianism, for and against, Cambridge 1973.
- Skårderud, F., "Tidens tegn. Virkeligheten er ikke lenger hva den var - heller ikke for familieterapien", i: Fokus på familien, Nr 3, 1989: 123-137.

- Szumowski, W., "La Philosophie de la Médecine, son histoire, son essence, sa dénomination et sa définition", i: Archives internationales d'histoire des sciences, Vol 2, 1949: 1097-1139.
- Tranøy, K.E., "Etikk og medisinsk forskning", i: Neegaard, G. (red.), Moderne medisin og etikk, Oslo 1985: 26-45.
- Wifstad, Å., Hensiktsmessighet uten hensikt. Om Kants Kritik der Urteilkraft, Mag.avh. Oslo 1982.
- Wilson, C., The Occult, London 1981.
- Winnicott, D., Playing and Reality, London 1971.
- Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Schriften 1, Frankfurt a.M., 1980.
- Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus, Schriften 1, Frankfurt a.M., 1980.
- Wittgenstein, L., Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Schriften 6, Frankfurt a.M., 1974.
- Wittgenstein, L., Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a.M., 1978.
- Wright von, G.H., Vetenskapen och förnuftet, Stockholm 1986.
- Wulff, H.R., Andur Pedersen, S., Rosenberg, R., Philosophy of Medicine, Oxford 1986.
- Østerberg, D., Forståelsesformer, Oslo 1972.