
FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR3
1986



Giuliano Pontara

Joachim Israel

*Sten Lindström
och Włodzimierz
Rabinowicz*

*Konflikten mellan Kreon
och Antigone
Språkets betydelse för vår
verklighetsuppfattning och
medvetandebildning
Kripke i Uppsala*

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 • 1986 • ÅRGÅNG 7

<i>Giuliano Pontara</i>	Konflikten mellan Kreon och Antigone	1
<i>Joachim Israel</i>	Språkets betydelse för vår verklig- hetsuppfattning och med- vetandebildning	18
<i>Sten Lindström och Włodzimierz Rabino- wicz</i>	Kripke i Uppsala	35
	Recension Notiser	41

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift
och Bokförlaget Thales

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10—25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Astrid Thorsson, tel 08 162618 (arb), 08 7686512 (bost)

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris SEK 80:—, lösnummer SEK 25:—/ex, postgiro 507991 - 8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:—, 1/2-sida SEK 150:—, 1/4-sida SEK 100:—

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Satt av EKEN fotosats, Täby

Tryckt hos Holms Gårds tryckeri, Edsbruk 1986

Giuliano Pontara

Konflikten mellan Kreon och Antigone

Pjäsen *Antigone*, både i Sofokles klassiska utformning och i den franske författaren Jean Anouilhs moderna version, handlar — som jag ser det — ytterst om förhållandet mellan politik och moral. Den ställer sådana frågor som om det politiska handlandet alls är underkastat några moraliska krav eller begränsningar och om det är möjligt att på ett effektivt sätt delta i den politiska kampen utan att vara beredd att besudla sina händer med andras blod.

Tragedins huvudtema är den svåra konflikten mellan två viljestarka personligheter, kung Kreon och hans systerdotter Antigone, som i sitt handlande motiveras av diametralt motsatta svar på dessa frågor. Kring huvudpersonerna kretsar ett antal mindre färgstarka, men ingalunda mindre intressanta personligheter, som på olika sätt drabbas av konflikten mellan dem. Först och främst Haimon, Kreons son och Antigones trolovade, som på ett oerhört dramatiskt sätt slits mellan kärleken till Antigone och lojaliteten till sin far och som till slut gör uppror mot denne. Ismene — Antigones äldre men vekare och mer jordnära syster som i pjäsen representerar den försiktiga beskedlighet, som traditionellt förknippas med det kvinnliga könet; och så budbärarna och vakterna, vilka på ett pessimistiskt sätt föreställer den vanliga människan, helt ointresserade eller oförstående inför vad som försiggår i de politiska maktsfärerna och endast måna om att rädda sitt eget skinn och främja sina kortsiktiga, rent egoistiska intressen.

Handlingen i såväl Sofokles som i Anouilhs pjäser är, trots vissa detaljskillnader i stort sett densamma. Jag skall här kort påminna om den utifrån Sofokles text.

När ridån går upp befinner vi oss i staden Thebe. Det är någon dag efter en misslyckad statskupp. Eteokles och Polyneikes — söner till den döde kung Oidipus och bröder till Antigone och Ismene — ligger döda. Enligt lagen skulle de två bröderna turas om att regera över Thebe. Med hjälp från fiendestaden Argos och från en upprorisk fraktion i Thebe

försökte emellertid Polyneikes att störta Eteokles och själv erövra hela makten. I de strider som utbröt dödade de två bröderna varandra. Det är Kreon — deras morbror — som enligt lagen nu skall styra över Thebe, vilket emellertid genast visar sig vara en mycket svår uppgift. Det råder stor oro i riket och Kreon upplever att han inte har kontroll över situationen, att folk i staden har svårt att finna sig till rätta med hans makt. Beslutsam och hänsynslös bestämmer han sig då för att stärka sin makt genom att genast statuera ett exempel. Han utfärdar ett dekret som under hot om dödsstraff förbjuder begravningen av förrädaren Polyneikes kropp. Detta uppfattas som ett oerhört straff eftersom det är en utbredd uppfattning att den dödes ande irrar omkring utan ro tills kroppen fått en regelrätt begravning. Trots att många i staden anser att Kreon gått för långt vågar ingen protestera öppet; alla underkastar sig — utom en: Antigone, Kreons unga systerdotter, trolovad med Kreons egen son Haimon. Trots den äldre och försiktigare systemen Ismenes försök att avråda henne, trotsar Antigone öppet och fullt medveten om konsekvenserna Kreons dekret och strör symboliskt lite jord över sin döde broder Polyneikes stoft. När Kreon ganska snart får reda på detta står han fast vid sitt beslut och trots Haimons förtvivilade vädjan att rädda Antigone dömer han henne till döden. Hans motivering ges bland annat i denna replik:

Om jag lät min släkt kränka lagen
vore jag då mannen att hålla alla främlingar i tukt?

För att inte besudla Thebe med hennes blod beordrar Kreon att Antigone skall muras in levande i en grotta utanför staden. När domen verkställs låter sig också Haimon obemärkt muras in i grottan. Och när hans klagomål hörs och grottan på Kreons order ånyo öppnas, ser man att Antigone lyckats hänga sig och att Haimon gråtande omfamnar hennes kropp. Händelserna sker nu slag i slag. Full av raseri kastar sig Haimon med svärdet över sin far och då han missar honom vänder han svärdet mot sig själv och begår självmord. Samma öde drabbar Eurydike, Kreons hustru, som vid nyheten om Haimons död också tar sitt liv. Tragedin är därmed fullbordad. Kreon har fått sitt straff för att han kränkt ”de evigas lag”, vilket till sist går upp även för honom:

Det har gått upp för mig, att det finns lagar av evig hävd, som man i detta livet gör klokast i att underordna sig

och kören sammanfattar:

Besinning — så heter vår yppersta väg
till lyckan. Och kränk ej de evigas lag.
På herrar med mäktiga ord i sin mun
skall straffet slå ner med mäktiga slag
och lära dem sist
på ålders dagar besinning.

Vad Sofokles vill belysa med sin tragedi tycks vara idén att den som avsiktligt bryter mot de moraliska lagarna kommer, hur mäktig han än är, förr eller senare att straffas, om inte av människor så av gudar.

Jag skall emellertid inte dröja vid denna, kanske mest rimliga tolkning: tror man inte på en Gud som en moralens väktare, vilken gång på gång och ofta på ett för människorna outgrundligt sätt återställer den moraliska ordningen i världen, finns det inte mycket som talar för Sofokles syn. Mer intressant blir enligt min mening tragedin om den i stället uppfattas som centrerad kring temat om förhållandet mellan politik och moral, som Anouilh tycks göra. Jag urskiljer tre olika tolkningar av vad konflikten mellan Kreon och Antigone egentligen gäller. Min fråga är: vem, om någon, har rätt? Härskaren eller rebellen? Diskussionen rör vid centrala problem i moral och politisk filosofi och aktualiserar, särskilt i samband med den tredje tolkningen, en rad frågor om vilka statsvetare och fredsforskare borde ha en hel del att säga.

1 Den första tolkningen

I min första tolkning står Kreon som en representant för läran om *princeps legibus solutus*: fursten, den statliga myndigheten, är inte underkastad några som helst moraliska krav eller begränsningar. Hans handlande — och mera generellt varje politiskt handlande — faller helt och hållet utanför moralen, det är varken moraliskt eller omoraliskt, det är helt enkel amoraliskt. Politiska handlingar kan följaktligen inte bedömas som moraliskt riktiga eller oriktiga. Antigone, å andra sidan, förnekar detta. Hon är fast övertygad om att det finns ”oskrivna, oföränderliga” moraliska lagar som gäller för allt mänskligt handlande. Dessa lagar sätter bestämda gränser för vad människor — antingen de handlar som enskilda, privata individer, eller uppträder i egenskap av politiker eller kollektivt — får göra och inte göra. De gäller lika mycket för kung Kreon som för Antigone. Vilken uppfattning är då den korrekta? Kreons eller Antigones?

Det bör understrykas att frågan här inte gäller om de moraliska,

”oskrivna och oföränderliga” lagarna till sitt innehåll är just de som Antigone tror på, utan mera principiellt om det politiska handlandet faller inom moralen, eller om det är bortom all rätt och orätt. En förutsättning för att denna fråga skall te sig intressant är att det finns moraliska principer som har någon slags objektivitet. Utgår man från uppfattningen att det inte finns objektivt giltiga moraliska principer, att våra moraliska värderingar är en sorts känslor eller attityder, då förlorar frågan sitt intresse därför att det är så uppenbart att politiska handlingar, på samma sätt som privata handlingar, kan göras till föremål för känslor eller attityder av gillande eller ogillande. Vi bör alltså, åtminstone för argumentationens skull, i likhet med Antigone utgå från uppfattningen att det finns objektivt giltiga moraliska principer fast oenighet kan uppstå om vilka dessa närmare bestämt är.

Vårt problem kan då formuleras på följande sätt: givet att det finns objektivt moraliska principer som åtminstone teoretiskt sätter bestämda gränser för vad privata individer och grupper får göra och inte göra — finns det då något som talar för tesen att ingen sådan princip gäller på det politiska handlandets område? Såvitt jag kan se är det enda argument som talar för denna tes påståendet att det politiska handlandet, till skillnad från det privata, inte är frivilligt — att de politiska aktörerna, till skillnad från de enskilda privata individerna, helt enkelt saknar fri vilja. Men hållbarheten av detta argument är minst sagt tvivelaktigt.

Premissen att moralen förutsätter fri vilja — i någon betydelse av denna notoriskt oprecisa term — tycks mig vara helt riktigt: kan vi aldrig handla annorlunda än vi faktiskt gör, kan vi inte heller rimligen hållas moraliskt ansvariga för våra handlingar och inte heller kan någon handling utkrävas av oss som plikt. Det är därför att vi tror att djur och maskiner saknar en fri vilja som vi inte anlägger moraliska synpunkter på deras beteende. Jag skall emellertid inte här gå in på den svåra fråga om vi människor har en fri vilja i den betydelse (vilken den nu är) som är relevant för moralen. Ty problemet här är inte detta utan om det finns skäl att tro att politiska aktörer i likhet med djur och maskiner aldrig utför frivilliga handlingar. Men om frågan gäller även enskilda individer som uppträder politiskt, tycks det inte finnas något som talar för ett jakande svar: Om Kreon har en fri vilja då han uppträder som en privat person, varför skulle han plötsligt förlora den då han uppträder som kung?

Onekligen finns det vissa handlingar som en politiker som sådan inte kan välja att utföra (eller underlåta) helt enkelt därför att om han så

gjorde skulle han förlora sin makt. Men att en handling är i denna betydelse *politiskt* omöjlig innebär inte att det är helt och hållet omöjligt för agenten att utföra (eller underlåta) den. Det kanske är så att kung Kreon i den svåra situationen i vilken han försatt sig som politiker inte har något val, att han helt enkelt måste tillgripa våld mot Antigone om han vill behålla sin makt. Men därav följer inte att det inte står i hans makt att säga nej till våldet — och till politiken. Och det kanske är just detta som Antigone uppmanar honom till i Anouilhs version av pjäsen. Men mera om detta senare.

För övrigt är det också rimligt att tro att ju större politisk makt en människa har desto flera handlingar kan hon, åtminstone inom vissa områden, välja att utföra, dvs ökad makt innebär ökad valfrihet — och kanske just därför större moraliskt ansvar.

Kanske blir tesen att politiska aktörer saknar en fri vilja rimligare om den begränsas till att gälla kollektivet av individer som handlar politiskt, särskilt då de uppträder i akuta konfliktsituationer där centrala intressen står på spel. Det har ibland hävdats att när ett stort kollektiv av individer under vissa betingelser uppträder som en massa, så förlorar de enskilda medlemmarna kontrollen över sina handlingar och kan sålunda omöjligt handla annorlunda än de faktiskt gör. Denna tes har förts fram bl a av den franske socialvetaren Gustav Le Bon i hans berömda studie över massornas psykologi. Tesen har varit föremål för livliga diskussioner bland socialvetare och har förkastats av många, kraftigast kanske av den amerikanske socialpsykologen Gordon W Allport. Det bör också understrykas att tesen har förts fram som gällande för stora massor och endast under särskilda omständigheter och den ger sålunda, även om den vore korrekt, knappast något stöd åt påståendet att *allt* kollektivt politiskt handlande är ofrivilligt.

Konklusionen är att den uppfattning om förhållandet mellan politik och moral som jag ovan tillskrivit Antigone tycks vara den rätta: givet att det finns objektiva moraliska principer, gäller dessa generellt lika mycket för politiska aktörer och deras handlande som för enskilda individer och grupper som uppträder privat. Tesen om politikens amoralitet är inte hållbar.

2 Den andra tolkningen

Jag kommer nu till den andra tolkningen av konflikten. I denna tolkning förnekar inte Kreon att moral och politik har med varandra att gö-

ra. Tvärtom hävdar han att de är så intimt förknippade som de överhuvud kan vara: en handlings moraliska status beror ytterst endast på de konsekvenser som denna har för den stat som den handlande tillhör; den enda, eller i varje fall den starkaste moraliska förpliktelse som åvilar en människa är att maximalt främja den egna statens väl. Emellertid gäller denna förpliktelse direkt enbart för den statliga myndigheten, då endast den är i stånd att från fall till fall avgöra vad som maximalt främjar statens väl. De enskilda medborgarna däremot tjänar bäst detta mål genom att underkasta sig den statliga myndighetens vilja så som denna kommer till uttryck i lagar och förordningar. Laglydnad är medborgarnas högsta moraliska dygd:

Den som står som ledaren för folket
i rätt och orätt skall han lydas blint

utropar Kreon i en av sina repliker och brännmärker några rader senare ”självsväldet (som) den värsta pest på jorden”. Eller som det låter i Colinders mera texttrogna översättning:

Lyd statens valde hövdings ord i smått och stort
när det han vill är rätt — ja, ock i motsatt fall

Om det finns andra moraliska förpliktelser — mot egna barn, släktingar, vänner eller gentemot människor i allmänhet — så bör dessa vika närhelst de kommer i konflikt med statens intresse.

För mig är den som länkar statens öde
och ej står fast till sina goda planer
men låter fruktan täppa till sin mun
en stympare — och har så alltid varit,
och den som aktar någon enskild vän
mer än fosterland, förkastar jag

Utifrån denna övertygelse är Kreon beredd att offra sin son Haimons lycka och sin systerdotters liv. De starkaste moraliska skälen är alltid statskäl: *salus rei publicae suprema lex*. Vi kan kalla denna uppfattning ”den etiska nationalismen”.

Det finns många problem med denna uppfattning. Ett gäller vad man skall förstå med statens väl. Skall man definiera detta uttryck i termer av makt? Eller skall man med statens väl förstå medborgarnas totala lycka eller kanske bara en viss klass lycka? Det gör en skillnad vilken definition man väljer här. Det är inte självklart att en politik som maximalt ökar Sveriges makt gentemot andra stater samtidigt är den politik

som på sikt maximerar det svenska folkets totala lycka. Ty en sådan politik kan leda till ännu större spänningar i världen och bidra till att störta oss i ett tredje världskrig med endast aska och ruiner i sina spår. Och det är inte heller självklart att en politik som maximerar det svenska folkets totala lycka är förenlig med en politik som maximerar en viss klass lycka. Själva valet hur man definierar uttrycket "statens väl" innebär sålunda ett värderande ställningstagande. Bland de antydda definitionerna tycks emellertid både ur normativ och deskriptiv synpunkt den som tar fasta på medborgarnas totala lycka vara rimligast. Hur som helst skall jag i det följande utgå från den.

Vad finns det då för skäl som talar för den etiska nationalismen? Ett argument som ofta åberopats gör gällande att genom ett öppet eller underförstått fördrag har medborgarna gått med på att underkasta sig myndighetens vilja, under det att den i sin tur binder sig att maximalt värna om deras enskilda intressen. Medborgarna och myndigheten är bundna av ett ömsesidigt kontrakt. Argumentet tycks vila på två premisser. Den första är att människorna i grunden är egoister som bara eftersträvar sin egen, och möjligen sina allra närmastes lycka. Den andra utgörs av principen att man bör hålla sina löften (*pacta sunt servanda*), uppfattad som fundamental, icke-härledd princip. Bägge premisserna är tvivelaktiga. Den första ifrågasattes redan av den engelske sjuttonhundratalsfilosofen Joseph Butler och har på senare tider underminerats även av biologernas upptäckter av altruistiskt beteende hos flera djurarter. Beträffande den andra premissen kan man ifrågasätta om det är rimligt att hävda att principen att man bör hålla sina löften är en fundamental, icke-härledd princip. Är det inte rimligare att framhäva principens rationalitet genom hänvisning till den lycka eller mera allmänt de goda konsekvenser som det i regel leder till om människor håller sina löften? Men då inställer sig frågan: lycka eller goda konsekvenser för vem? Svarar man: för kollektivet av medborgarna i den stat till vilken kontrahenterna hör, så har man ju förutsatt just det som här skulle bevisas.

Men även om plikten att hålla sina löften kunde försvaras som fundamental, icke-härledd plikt kan den näppeligen hävdas vara den starkaste, och säkert inte den enda moraliska plikt som en människa eller för den del en statlig myndighet har. Antag att den svenska regeringen faktiskt var bunden av ett löfte till det svenska folket att först och främst maximalt främja dess välbefinnande och lycka. Och antag vidare, för argumentationens skull, att samma svenska regering, utan att riskera att för-

lora sin makt, kunde bryta detta löfte och välja en biståndspolitik som innebar en kännbar minskning av det svenska välståndet (särskilt då för de bäst lottade grupperna) men samtidigt avsevärt ökade chanserna att leva ett drägligt liv för många svältande människor i ett annat, fattigt land. Är det inte uppenbart att det under sådana förhållanden skulle vara rätt av den svenska regeringen att bryta sitt löfte till väljarna? Det är inte svårt att tänka sig situationer där varje vettig människa skulle instämma i att man bör bryta ett givet löfte om man därmed kan rädda liv, eller drastiskt minska svåra lidanden för människor. Varför skulle det i princip vara annorlunda på det politiska planet? Och faktum är att de flesta moral- och politiska filosofer som hävdar att principen att man bör hålla sina löften är en fundamental, icke-härledd princip i regel skyndar sig att betona att denna princip inte är absolut, utan enbart, som det brukar heta, *prima facie*. Den fastställer en förpliktelse bland flera andra fundamentala, icke-härledda förpliktelser och avsteg från den kan sålunda vara rättfärdigade då den kommer i konflikt med någon av de andra förpliktelser som i situationen är starkare. Om ifrågasvarande princip uppfattas på detta sätt som icke-härledd men endast *prima facie*, kan den inom ramen för ovannämnda argument användas för att hävda den mindre extrema varianten av den etiska nationalismen, enligt vilken de *prima facie*-förpliktelser som en människa har bland annat innehåller en särskild förpliktelse att maximalt tillvarata det egna folkets lyckomöjligheter. Denna förpliktelse kan då tänkas vara starkare för statsmyndigheterna än för de flesta enskilda medborgare, då de förra kan tänkas ha större möjligheter att påverka det egna landets väl än de senare. Likväl är den som sagt inte absolut: avsteg från den kan rättfärdigas som påkallade av någon annan, starkare förpliktelse. Emellertid verkar det inte riktigt rimligt, som jag ovan påpekat, att uppfatta förpliktelsen att hålla sina löften som en icke-härledd förpliktelse, vare sig absolut eller *prima facie*. Finns det då något annat argument till stöd för den etiska nationalismen? Jag skall i all korthet granska tre som ofta förekommit i sammanhanget.

Det första gör gällande att man har en särskild förpliktelse att först och främst maximera det egna folkets välstånd eller lycka just därför att det är ens eget folk. Ett folk karakteriseras då med hänvisning till vissa egenskaper som delas av alla som tillhör det och bara av dem: omfattandet av en viss kulturtradition, av vissa speciella värderingar, av vissa intressen, kontroll över ett visst geografiskt område o d. Men varför skulle det faktum att en människa omfattar en viss kulturtradition, eller vis-

sa värderingar, eller bor på samma plats som hennes farfarsfar bodde på, eller tillsammans med andra kontrollerar ett visst område etc skänka henne en särskild rätt att bli behandlad (eller icke behandlad) på ett visst sätt av de människor som råkar dela någon eller några av dessa egenskaper med henne?

Det andra resonemanget för den etiska nationalismen betonar gränsen för vår inlevelseförmåga med andra: vi kan inte vara förpliktigade till mer än vår identifikationsförmåga med andra kan sträcka sig, och på några få undantag när identifierar sig människor först och främst — och starkast — med det egna folket (definierat på ett eller annat sätt). Bägge stegen i argumentationen kan ifrågasättas. Jag skall komma tillbaka till dem i samband med min diskussion av en liknande uppfattning inom ramen för Antigones etiska syn!

Det tredje argumentet går ut på att man har en särskild förpliktelse att maximera det egna folkets lycka eller maximalt främja dess välstånd därför att det välstånd man själv åtnjuter i regel delvis beror på de ansträngningar som övriga medborgare, eller i varje fall de flesta av dem, presterat. Var och en står i särskild tacksamhetsskuld till de egna landsmännen och det är en av de statliga myndigheternas främsta uppgifter att se till att envar uppfyller de särskilda förpliktelser som denna tacksamhetsskuld ger upphov till.

Här ställs vi inför flera svårigheter. Hur motiverar vi med utgångspunkt från detta argument det hänsynstagande till framtida generationers välstånd som tvivelsutan måste inkluderas i förpliktelsen att maximera det egna folkets lycka? Man kan inte rimligen stå just i någon tacksamhetsskuld till ännu ofödda människor. En annan svårighet är att det inte sällan förhåller sig så att det välstånd som invånarna i ett land åtnjuter delvis bygger på den direkta eller indirekta exploateringspolitik som landet fört — och i flera fall alltså för — gentemot svagare länder. Invånarnas välstånd bygger då visserligen på deras gemensamma ansträngningar men detta inom ramen för en systematisk utsugning av andra folk. Även om vi bortser från dessa svårigheter, ter sig emellertid uppfattningen att vi har en särskild icke-härledd förpliktelse att först och främst främja välståndet för dem som bidragit till det välstånd vi själva åtnjuter, långt ifrån självklar. Nog är uppfattningen utbredd men detta faktum ökar i och för sig inte dess hållbarhet. Mig förefaller det mycket rimligare att, precis som i fallet med förpliktelsen att hålla sina löften, hävda rationaliteten av denna förpliktelse genom hänvisning till den lycka som ett beteende i enlighet med den i regel leder till. Men då

uppstår samma fråga som vid diskussionen av principen att man bör hålla sina löften: lycka för vem? Svarar man: för kollektivet av medborgarna i enskilda förefintliga stater så har man återigen antagit just det som här skulle bevisas.

Min konklusion blir sålunda att det så vitt jag kan se inte finns något hållbart skäl att acceptera den av kung Kreon — och så många andra efter honom — omfattade etiska nationalismen, vare sig i dess extrema eller dess mindre extrema utformning. Det finns ingen särskild förpliktelse, vare sig absolut eller *prima facie*, för statsmyndigheterna att maximera det egna landets välbefinnande och inte heller har de enskilda medborgarna en sådan. Statsskäl är inga moraliska skäl alls. Sätillvida som Antigone, i motsats till Kreon, hävdar detta tycks hon ha rätt.

Det är emellertid inte alldeles säkert att Antigone vill hävda just detta. Låt oss titta lite närmare på den moraliska övertygelse som motiverar hennes handlande. Uppenbarligen handlar hon utifrån uppfattningen att man har en speciell och särskilt stark förpliktelse att värna om sina närmastes väl. Hon är inte bara övertygad om att man bör ge de döda en värdig begravning utan menar att i hennes fall är denna förpliktelse ytterligare förstärkt av det faktum att den döde var hennes bror. På Kreons fråga i Anouilh's pjäs varför hon har försökt begrava sin bror svarar Antigone: "Det var min plikt", och på Kreons påpekande att det var just det han hade förbjudit replikerar hon:

Det var i alla fall min plikt. De som inte blir begravda irrar omkring i evighet utan att få ro. Om min bror hade levat och kommit hem från en ansträngande jakt, skulle jag ha tagit av honom hans skor, givit honom något att äta, bäddat hans säng . . . I dag har Polyneikes slutat sin jakt. Han kommer hem dit där min far och mor — och Eteokles också väntar på honom. Han har rätt till vila.

"Han var en upprorsmakare och en förrädare, det vet du" — genmäler Kreon, varpå Antigone lakoniskt svarar: "Han var min bror." Denna övertygelse att man har en speciell och särskilt stark förpliktelse att värna om sina närmaste innebär visserligen att Antigone måste förkasta den extrema uppfattningen att den enda eller genomgående starkaste förpliktelsen en människa har är att maximalt tillvarata den egna statens väl. Däremot behöver hon inte förkasta den mindre extrema uppfattningen enligt vilken en sådan förpliktelse är bara en bland flera av varandra oberoende *prima facie* förpliktelser. Och hon tycks inte heller göra det. Hon tycks omfatta just en sådan pluralistisk eller, som det brukar heta i fackfilosofiskt språk, en deontologisk etik. I varje fall

tycks hon gå med på att det finns en speciell ehuru inte absolut förpliktelse att lyda den egna statens lagar. Hon karakteriserar sin handling att begrava Polyneikes kropp och därmed trotsa Kreons dekret som en "from synd" eller "heligt odåd". Och detta kan tolkas som ett medgivande att såtillvida som denna handling att begrava broderns kropp är lagstridig är den moraliskt fel, men eftersom den är påbjuden av en starkare förpliktelse gentemot hennes egen bror är det ändå hennes plikt att utföra den.

Det är ett svårt dilemma som Antigone sålunda befinner sig i. Å ena sidan känner hon sig lojal gentemot det samhälle hon tillhör och uppfattar dess lagstiftning som på det hela taget legitim och rättvis. Hon är inte ute efter att ifrågasätta Kreons makt och vill sålunda inte heller genom att revoltera mot honom försvåra hans ansträngningar att åter skapa lugn och ordning i samhället. Å andra sidan anser hon Kreons dekret som förbjuder begravningen av hennes broder Polyneikes kropp som klart omoraliskt och därför sådant att hon bör bryta mot det. Hon löser detta dilemma på det enda sätt som tycks vara rationellt: hon trottar Kreons lag öppet och försöker sedan inte undkomma straffet utan accepterar det som legitimt. Så tolkad blir Antigones beteende i själva verket ett av de första dramatiska exemplen på civil ohörsamhet.

Antigones etiska uppfattning är emellertid långtifrån oproblematiserad. (Jag bortser då från det tveksamma i den redan diskuterade åsikten att det finns en speciell förpliktelse att maximera det egna folkets väl och lyda statens lagar.) En första svårighet hänger ihop med hennes övertygelse — alltså delad av många — att det finns en speciell förpliktelse att sörja för sina närmastes väl. Ett argument för denna uppfattning gör gällande att gränsen för våra moraliska förpliktelser bestäms av gränsen för vår identifikationsförmåga med andra; och eftersom vi, på några undantag när, identifierar oss starkast med våra närmaste så är det gentemot dem vår förpliktelse att öka lycka och minska lidanden är starkast. (Ett liknande argument nämndes ovan i samband med den etiska nationalismen.)

Båda stegen i argumentet kan ifrågasättas. Det första steget tycks förutsätta att vi kan ta hänsyn till andras intressen endast om vi redan hyser vissa sympatikanismer mot dem. Men detta är diskutabelt. Flera, bland dem Kant, har t ex hävdade att enbart insikten att en viss moralisk norm är rationell eller universaliserbar kan vara tillräcklig för att motivera oss att handla i enlighet med den. Det har inte bevisats att de har fel. Mot det andra steget i argumentet kan man invända att vår förmåga

till identifikation med andra inte är bestämd en gång för alla utan kan utvidgas — antingen med hjälp av uppfostran (som bl a Rousseau hävdade), eller som en följd av ändrade samhällsförhållanden (som kanske Marx hävdade), eller som en följd av bådadera (som John Dewey ansåg). För egen del har jag svårt att se vad som skulle vara ett övertygande skäl för Antigones uppfattning att det finns en speciell förpliktelse att värna om sina närmastes väl. Just därför att de är våra närmaste? Men detta vore ju att anta det som här skulle bevisas. Mig förefaller det som om Antigone, genom att tillmäta släktskapsband en sådan moralisk relevans, i själva verket gentemot Kreons nationalegoistiska etik ställer en ännu snävare klanetik.

Det finns ett annat problematiskt drag i Antigones moraliska uppfattning. Anta att hennes övertygelse att det är hennes plikt att begrava den döde Polyneikes kropp — bl a därför att han var hennes bror — är korrekt. Faktum är att hon ändå inte har den ringaste chans att lyckas med det, och hon vet det. Varför försöker hon sig ändå på det? Frågan ställs tydligt i Anouilhs pjäs, där Kreon gör klart för Antigone att det är lönlöst att ånyo försöka begrava Polyneikes kropp:

Du tänker upprepa den där dåraktigheten? Det står en annan vakt kring Polyneikes. Och om du också lyckas täcka över honom en gång till, så gräver man fram hans kropp, det vet du. Vad kan du då göra utom att riva sönder dina naglar en gång till och bli fast.

Varpå Antigone lakoniskt svarar:

Ingenting annat än det, det vet jag. Men det åtminstone kan jag. Och man måste göra det man kan.

Vad menar hon med detta? Den rimligaste tolkningen — och en som rimmar väl med den etiska uppfattning som jag här tillskrivit henne — är att hon är övertygad om att man måste *försöka* göra sin plikt, kosta vad det kosta vill, och att intentionen bakom en handling ur moralisk synpunkt är viktigare än dess resultat. Det viktigaste för henne är, som hon själv framhåller i en replik i Sofokles pjäs, att "hålla det heliga heligt". Och om hon underkastade sig Kreons vilja utan att ens försöka göra det som hon tror är hennes plikt skulle hon förlora sin "ära". Hon tycker att det är bättre att dö med sin självaktning i behåll än att leva ett liv i självförakt:

Ej är det lidande som väntar mig stort nog att hindra mig att dö med ära.

Hur ska vi se på denna martyrtittid? Är Antigone ett lysande exempel på moraliskt hjältemod? Eller är hon kanske snarare en av historiens många överspända rättshaverister?

3 Den tredje tolkningen

Det finns emellertid ett annat sätt att förklara Antigones handlande. Här kommer jag in på den tredje tolkningen av konflikten: å ena sidan en Kreon som drivs av en realpolitikers syn på politik, å andra sidan en Antigone som blankt vägrar att acceptera denna syn och motiveras av en lika orubblig tro på möjligheten att "moralisera" politiken.

I detta sammanhang är det särskilt Anouilh's pjäs som är relevant. I denna pjäs är Kreon ingen ärelysten, maktgalen, blodtörstig tyrann. Tvärtom är han "den siste som vill spilla människoliv i onödan". Han vill bara fortast möjligt återskapa lugn och ro i det av inbördskriget härjade Thebe, där Polyneikes fraktion fortfarande opererar. Och som han framhäver för Antigone har han inte kung Oidipus övermod:

Jag heter bara Kreon, Gud vare lov. Jag står med båda fötterna på jorden och båda händerna djupt ner i fickorna och då jag nu är kung har jag fattat mitt beslut med mindre ärelystnad än din far. Jag tänker helt enkelt ägna mig åt att få ordningen i världen lite mindre oförnuftig, om det är möjligt.

För sin del tycker han att den där tron att den dödes ande skulle irra omkring för alltid utan ro om man inte strör litet jord över liket och prästerna inte rabblar upp sina formler är rena vidskepelsen. Men eftersom de flesta i Thebe tror på sådant strunt är förbudet mot begravningen av Polyneikes stoft en effektiv åtgärd för att isolera och hålla orosmakare i schack. I själva verket är det inte alls säkert att den obegravda kroppen just är Polyneikes. Det kan lika gärna vara Eteokles kropp, eftersom de båda brödernas kroppar var massakrerade till oigenkännlighet. Huvudsaken är att thebanerna tror att liket som ligger där och ruttar i den gassande solhettan och vars stank når in i Kreons eget palats och gör honom illamående är Polyneikes. Och han tillstår för Antigone:

Det är gement, och jag kan säga det i förtroende till dig, det är dumt, fruktansvärt dumt, men hela Thebe måste känna det någon tid. Du tycker väl, att jag borde begrava din bror om inte för annat så för det sanitära? Men för att de kräk, som jag regerar över, skall begripa något måste Polyneikes lik stinka över staden en hel månad.

Minst av allt vill han sin systerdotter Antigone något illa. Han tycker mycket om denna unga flicka som för inte länge sen satt i hans knä och lyssnade på sagor. Och han är beredd till mycket för att rädda henne. Hela affären kan tystas ned, föreslår han, då han får veta att hon brutit mot hans förbud, och han erbjuder sig att se till att vakterna som upp-
täcktt hennes gärning försvinner för evigt:

Hör nu på vad jag säger. Du är Antigone och Oidipus dotter, det är visserligen sant, men du är tjugu år och det var inte så länge sedan en sådan sak gjordes upp med vatten och bröd och ett par örfilar. (Han ser på henne och ler.) Döda dig! Du har inte sett dig i spegeln! Du är för mager. Du skall bara bli lite fetare, så att du kan ge Haimon en duktig son. Det behöver Thebe bättre än din död, det kan jag försäkra dig. Nu skall du gå genast till dig och göra som jag säger och tiga. Jag svarar för de andras tystlåtenhet. Gå nu genast! Och försök inte dräpa mig med din blick så där. Du tycker förstås att jag är en grobian och avgjort mycket prosaisk. Men jag tycker i alla fall bra om dig trots ditt misshumör. Du kommer väl ihåg att det var av mig du fick din första docka för inte länge sedan.

Vägrar emellertid Antigone att ta den räddningsplanka som Kreon erbjuder henne har han inget val; lagen måste då obönhörligen ha sin gång, ty "lagen gäller först och främst dig, Antigone, lagen gäller först och främst kungarnas döttrar". Men det är bråttom och Kreon har inte längre tid att diskutera med Antigone även om hennes öde hårt drabbar hans son, för "kungarna har annat att göra än att syssla med sina personliga tragedier". Vad de sysslar med är "den svåra leken att leda människorna" och i denna lek kan man bara lyckas om man är beredd att besudla sina händer med andras blod, även om dessa råkar vara ens närmaste vänner, älskare eller släktingar. Det är ett smutsigt yrke tillstår Kreon för Antigone och "man kan diskutera om man skall utöva det eller inte. Men om man utövar det får man göra det så". Vid denna syn på det politiska arbetets natur håller Kreon fast även sedan tragedin fullbordats och alla hans närmaste ligger döda. "Kom hit!" ropar han till sin page:

Jag skall säga det åt dig. De andra vet det inte. Här står man inför arbetet, därför får man inte lägga armarna i kors. Det sägs att det är ett smutsigt arbete, men om inte jag gjorde det, vem skulle då göra det?

I dessa repliker som Anouilh lägger i Kreons mun hör vi ekot från en lång tradition som sträcker sig från Machiavelli fram till Max Weber, Karl Jaspers och Sartre. Fursten, statsmannen, politikern, hävdade Machiavelli, måste vara till hälften räv och till hälften lejon, dvs vara

beredd att ytterst bara lita på list och våld, de medel som politisk makt till syvende og sidst bygger på. Politik, framhäver Karl Jaspers i Machiavellis anda, är till sitt väsen umgänge med våld; ett hantverk, vilket, som Sartre belyser i en av sina mest kända pjäser, är oupplösligt förbundet med "smutsiga händer". Den som vill hålla sina händer rena får helt enkelt överlåta detta arbete åt andra, mindre känsliga personer. Eller som Max Weber formulerar det i sin berömda föreläsning *Politik als Beruf*: "Politik verkar genom ett mycket specifikt medel, nämligen makt i sista hand byggd på våld", och "den som söker frälsning för sin själ och räddning också för andra själar, han söker icke detta på politisk väg".

Är då Antigone uteslutande intresserad av sin egen själs frälsning, en som helt enkelt säger nej till politiken därför att hon vill hålla sina händer rena? En del tyder på detta. Texten hennes svar på Kreons förslag att hålla hennes dåd hemligt genom att tysta ned vakterna för evigt så att hon kan fortsätta att leva lyckligt med sin älskade Haimon:

Hurdan skall min lycka bli? Vad skall den lilla Antigone bli för sorts lycklig kvinna? Vilka futtigheter måste hon begå dag efter dag om hon med sina tänder skall kunna riva åt sig den lilla trasa, som är hennes lycka? För vem skall hon ljuga, le och till vem skall hon sälja sig? Vem skall hon sända i döden, medan hon vänder bort sina blickar?

Hon undrar också varför kung Kreon gick med på denna smutsiga lek med andra människors liv?

Antigone: Varför sade ni inte nej?

Kreon: Det kunde jag ha gjort. Men jag kände mig plötsligt som en arbetare som skolkar från ett arbetet. Jag tyckte inte det var hederligt. Jag sade ja.

Antigone: (*utropar*) Så mycket värre för er. Men jag har inte sagt ja. Vad tror ni jag bryr mig om er politik . . . ? Jag kan säga "nej" . . . Och ni, med er krona, er vakt, allt ert skräp, ni kan bara låta döda mig, därför att ni har sagt ja.

Nog har Kreon i själva verket många gånger undrat om detta inte är ett jobb som han borde lämna åt enklare typer. Men vad skulle då hända? Skulle inte hela verksamheten bli ännu mer brutaliserad? Och för ö måste ju någon säga ja och vara beredd att smutsa sina händer om Antigone och hennes samvetsömna gelikar skall ha råd att hålla sina egna rena. Kan inte Antigone fatta denna enkla sanning? frågar Kreon utom sig:

Men gode Gud! Försök litet att förstå, du också! Din lilla idiot! Jag har verkligen försökt att förstå dig. Det måste ju finnas sådana som säger ja. Det måste

finnas någon som styr skeppet. Det tar in vatten överallt, det är fullt av brott, av dumhet, av elände . . . Tror du man har tid att vara finkänslig, avgöra om man skall säga "ja" eller "nej" och undra om man inte en dag får betala dyrt och om man skall kunna bli människa ännu en gång efter allt det här? Man tar styret, man håller upp mot berg av vatten, man vrålar en order, man skjuter i hopen på den förste som kommer fram. Mitt i hopen! Det är namnlöst! Vägen som nyss slog ner på bryggan framför en, vinden som susar om öronen, den som faller mitt i hopen! Det är namnlöst! Det var kanske en vän som kvällen förut tände ens cigarett och log. Han är död. Och själv är du också utplånad redan. Du är ingenting du heller, där du klamrar dig fast vid rorkulten. Det är bara båten som har ett namn och stormen. Förstår du inte det?

Antigone: (*skakar på huvudet*) Jag vill inte förstå. Det där passar er. Jag har annat att göra än att förstå. Jag är här för att säga nej till er och för att dö.

Som jag hittills tolkat Antigones hållning ifrågasätter hon inte Kreons realpolitiska uppfattning. Tvärtom accepterar hon den och handlar i enlighet med Max Webers råd att om man vill hålla sina händer rena så gör man bäst i att inte befatta sig med politiken. Gentemot denna Antigone står realpolitikern Kreon stark.

Det finns emellertid ett annat och intressantare sätt att tolka Antigones hållning gentemot Kreon, enligt vilket det inte är till politiken som sådan hon säger nej utan endast till Kreons syn på och sätt att bedriva politik. Vad hon vägrar acceptera, vad hon "inte vill förstå" är realpolitikerns syn på politik som ytterst baserad på våld och den pessimistiska människoupfattning den bygger på. Människor är inte, som Kreon tycks tro, enbart kråk som med varje medel söker främja sina kortsiktiga och trånga egoistiska intressen och som ytterst kan tyglas endast med hjälp av våld. Politiken är inte till sitt väsen ett smutsigt yrke: men den blir det just därför att så många tror att den är det. Vad Antigone invänder mot Kreon är följaktligen att han kunde och borde ha sagt nej, inte till politiken utan till de metoder han valde i och med att han gick in för att bygga sin makt med våld. Men nu, tycks hon mena, är det för sent. Nu är Kreon själv fången av sina tidigare beslut och kan inte rädda Antigone utan att låta döda de vakter som upptäckte hennes dåd. Och så fortsätter — och förvärras — Thebes blodiga historia. Antigones handling att öppet och utan våld trotsa Kreons dekret kan då ses som hennes försök att bryta den våldspiralsom hon fruktar hotar själva Thebes existens, ty det våld som Kreon anser nödvändigt för att återställa ordningen i staden kommer bara att föda mer och mer omfattande våld. Och skulle hon ge efter för Kreons eftertryckningar och acceptera hans förslag att tysta vakterna och hålla hennes handling hemlig

skulle hon ju i själva verket acceptera Kreons hela syn på politik. Därför måste hon säga nej, även om det kostar henne livet. Och kanske anar Kreon detta till slut då han mumlar för sig själv:

Jag förstår det nu . . . Hon visste det kanske inte själv men Polyneikes öde var ju bara en förevändning. Om hon måst avstå från den, hade hon genast funnit en annan. Det väsentliga för henne var att vägra och att dö.

Genom sitt handlande statuerar sålunda Antigone ett exempel — ett exempel på icke-väldsmotstånd, i förhoppningen att det skall spridas. Så att när slutligen även den vacklande Ismene beslutar sig för att fortsätta vad systemen påbörjat utropar Antigone:

Nu hör du, Kreon! Hon är smittad också. Vem vet om inte ännu fler kommer att smittas, när de hör mig?

Jag menar naturligtvis inte att Antigone medvetet handlat utifrån en genomtänkt och genomarbetad icke-väldsövertygelse. Snarare är det fråga om en "intuition" hon har, att politik effektivt kan bedrivas med rena medel och att om tillräckligt många följer hennes exempel kan Thebes blodiga historia ta en ny vändning. I dag — efter Luthulis, Martin Luther Kings och framför allt Gandhis systematiska tänkande kring och experimenterande med icke-väld — vet vi mycket mer om detta alternativ som Antigones handling är ett av de första exemplen på. □

(Citaten från Sofokles *Antigone* är tagna antingen ur H Gullbergs översättning, Norstedts 1960 eller från Björn Collinders översättning, Forum 1965. Jag har också kontrollerat det grekiska originalet i A Dains kritiska utgåva med fransk översättning av P Mazon, *Sophocle*, Tome I, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris 1955. Citaten från Anouilhs pjäs är hämtade ur Greta Salenius översättning, *Antigone, Tragedie*, W&W, 1947.)

Notis

I Susanna Roxmans recension av Benjamin Hoff's bok *Tao enligt Puh* (i nr 1 1986) insmög sig ett förargligt tryckfel. Roxman ansåg att Hoff var alltför *okritisk* mot somliga sidor av den taoistiska filosofin (inte alltför "kritisk", som det tyvärr stod att läsa).

Joachim Israel

Språkets betydelse för vår verklighetsuppfattning och medvetandebildning

1 Om det centrala kunskapsteoretiska problemet

Det är kanske inte särskilt välbetänkt att söka formulera "det centrala kunskapsteoretiska problemet", ty det finns en hel rad problem som är centrala för kunskapsteorin. Ändå vill jag påstå att ett problem, enligt mitt sätt att se, är det mest grundläggande; nämligen det som kan formuleras på följande sätt: Hur kan vi få kunskap om världen omkring oss och hur kan vi uppnå säkerhet om att denna kunskap är korrekt eller sann.

I den klassiska tyska filosofin har detta problem oftast formulerats som relationen mellan medvetandet och yttervärlden. Problemet, uttryckt på detta sätt, medför redan genom sin formulering svårigheter. Ty ordet "medvetande" är både mångtydigt och vagt. Ibland används ordet i den tyska idealistiska filosofin som synonymt med kunskap, dvs medvetandet betyder i detta sammanhang detsamma som medvetandets *innehåll*.

Ibland används det synonymt med "subjekt", dvs den som söker producera eller erhålla kunskap. Skiljelinjen går här mellan det *aktiva* medvetandet som gör något för att uppnå kunskap och det *passiva* som påverkas utifrån. Den tyska filosofin med början hos Kant sätter sig som *ett* mål att övervinna den engelska empirismens föreställning om ett passivt-receptivt medvetande. Utöver användningen av medvetandet som synonymt med subjektet, ibland identiskt med "jaget", talar man också om medvetande som något generellt som *förutsättning* för kunskap. Text Kant talar på detta sätt om den "transcendentala apperceptionen" som förutsättning för möjligheten av kunskap överhuvudtaget. Han talar här om en *funktion*, icke om ett *subjekt*.

Hos Hegel, för att nämna ytterligare ett exempel, används ordet "medvetande" som beteckning för ett stadium i kunskapsutvecklingen,

där denna uppfattas som en process. Hegel utgår i sin "Fenomenologi" från existensen av ett "naturligt medvetande", som ännu inte har definierats eller, som Hegel säger, ännu inte har några bestämmningar. Det finns där bara "an sich" dvs i sig, utan att vi har reflekterat över det faktum att vi har ett medvetande. Dess första utvecklingsstadium är den sinnliga vissheten. Jag ser ett träd eller ett hus och jag vet att detta är ett hus eller ett träd. Men när jag säger: "detta är ett träd", har jag redan negerat föreställningen om omedelbar sinnlig visshet. Jag kan visserligen ha sinnesintryck av trädet, men när jag använder orden "detta", "är" och "ett" har jag gjort något mera, ty man kan inte ha sinnesintryck av ord som "detta", "ett" och "är". Men utan att använda dessa ord får sinnesintrycken ingen innebörd. När jag använder dessa ord korrekt, har jag enligt Hegel använt mig av kognitiva processer. I dag skulle vi säga av "språkhandlingar". Medvetandets andra stadium kallar Hegel "perception". När jag förstår att "träd" refererar till en art, dvs något *allmänt*, liksom till något *speciellt*, t ex det som skiljer träd från blommor, och till något *enskilt*, dvs just detta träd — när jag *förstått* att här finns tre bestämmningar: allmänna, specifika och enskilda, har jag nått medvetandets tredje utvecklingsstadium. Detta i sin tur öppnar vägen till det nästa stadiet: medvetandet blir självt objekt för min reflektion, vilket innebär att jag lämnar medvetandets olika stadier och når upp till självmedvetandet. Detta stadium i sin tur möjliggör att jag inte bara har *förståelse* av världen utan att jag börjar fatta eller *gripa* den begreppsmässigt: Jag begriper världen såsom en helhet och jag begriper hur olika element relateras till varandra. Min kunskap är inte längre *förståelsens*, dvs det Hegel kallar förstånd. Det är nu frågan om begripandet, begreppsligt gripande eller det Hegel kallar *förnuft*.

Jag har bara nämnt dessa olika exempel för att belysa den mångfald med vilken ordet "medvetande" används i tysk filosofi. Då har jag ännu inte berört den psykologiska och sociologiska användningen, t ex Freuds motsatspar "det medvetna — det omedvetna" eller Marx användning där "falskt medvetande" sätts mot "klassmedvetande".

Även inom den engelska filosofin är situationen inte bättre, kanske är den ännu mera förvirrad. Där talar man om både "consciousness" och om "awareness". Men ännu vanligare är det att i kunskapsteoretiska sammanhang tala om "mind". Detta uttryck är notoriskt mångtydigt. Rorty (1980) skiljer mellan tre stora problemområden i användningen av ordet "mind". Inom det första området används "mind" för att tala om *medvetandets* problem, såsom fenomen, hjärnprocesser etc. Inom

det andra området refererar "mind" till *personlighet* och berör problem som frihet, moral och ansvar. Inom det tredje problemområdet används "mind" synonymt till *förnuft*. Där diskuterar man bl a kunskapsteoretiska problem. Dessutom uppdelar Rorty de tre huvudområdena i sammanlagt nio avdelningar. Själv frågar han "varför skulle det vara så att medvetandet har något att göra med förnuft eller personlighet" (s 37) för att man i så olika kontexter skall använda ordet "mind".

Ur denna korta diskussion skall jag dra två konsekvenser: 1. Om man använder ord som "Bewusstsein" eller "mind" har man om man vill eller inte, redan blivit indragen i en traditionell stridsfråga, nämligen den dualistiska diskussionen om relationen mellan medvetande och kropp (mind-body) och därmed även i diskussionen om medvetande contra yttervärlden. "Medvetandet" blir i detta sammanhang ofta uppfattat som ett *tillstånd* eller som en *process*. I detta fall måste man besvara frågan: Tillstånd eller process hos vilken entitet?

2. Det skapar stora svårigheter att diskutera kunskapsteoretiska problem med hjälp av sådana mångtydiga uttryck som "medvetande". Ett sätt att bemästra dessa svårigheter är en *språkanalys* av det man talar om. Analysen av språket blir därför ett viktigt *metodologiskt* krav. Men det finns också ett *logiskt* problem: För att meningsfullt tala om "medvetande" måste jag äga ett språk och kunna använda det korrekt. Text måste jag kunna formulera satser, i vilka jag meningsfullt talar om "medvetande". Logiskt sett, blir alltså detta problem *primärt*: Vad är det för språkhandlingar jag utför när jag behandlar grundläggande kunskapsteoretiska problem? Därför kan problemet om överensstämmelse mellan innehållet i vårt medvetande och det innehållet handlar om, nämligen den av medvetandet oberoende verkligheten omformuleras på följande sätt: Vad är relationen mellan språket och verkligheten eller vilken relation finns det mellan det jag säger om verkligheten och själva verkligheten.

Den moderna språkfilosofin avlöser inom kunskapsteorin medvetandefilosofin. *Enligt mitt sätt att se är detta den mest grundläggande och betydelsefulla förändring som skett inom kunskapsteorin*. När jag i fortsättningen söker ge en kort och *mycket selektiv* överblick över denna utveckling är det rimligt att börja med Wittgenstein. Därefter tar jag upp några problem i den logisk-positivistiska traditionen. Jag tar vidare upp Habermas och slutar med mina egna funderingar.

2 L Wittgenstein

1925, tre år efter Wittgensteins *Tractatus Logico Philosophicus* hade publicerats skrev hans kollega i Cambridge C D Broad "Jag skall med ett faderligt öga vakta de filosofiska krumbukterna hos mina yngre vänner när de dansar efter de högst synkoperade pipanden från Herr Wittgensteins flöjt" (cit efter J Passmore, 1958 s 350). Herr Wittgensteins flöjt var ett högstämt instrument. Mångtydigheten i vårt språk ansåg han kunde överkommas. Varje påstående, antog han, hade *en* bestämd innebörd, som gick att klargöra. Komlicerade uttryck kunde översättas till beskrivningar, som i sin tur kunde reduceras till elementära påståenden. Dessa atomära satsar *återspeglar* eller är en *bild* av atomära "Sachenverhalte", dvs fakta. Ett påstående är sant om dessa sakliga förhållanden existerar och falskt om de inte gör det. Bildanalogin skulle lösa det centrala kunskapsteoretiska problem som jag formulerade i början. Att denna teori inte löste några utan skapade andra, oöverkomliga problem gick upp för Wittgenstein själv. Visserligen hade han i "Tractatus" skrivit "Jag har den uppfattningen att problemen har med hänsyn till väsentligheter slutgiltigt blivit lösta". Ty han hade sagt vad som kunde sägas och ansåg om resten bör man tåga. Men efter några år av tystnad återvände han 1929 till Cambridge och övertog G E Moore's professur. Hans verksamhet fram till 1947, då han drog sig tillbaka, utgick från en fullständig omvändelse och ett totalt förkastande av sin egen och Bertrand Russells "logiska atomism". Enklast kan motsägelsen i denna teori formuleras på följande sätt: Om det är så att allt vi kan ha (sann) kunskap om är atomära fakta, så måste vi utgå från att också detta påstående, om det återger sann kunskap, representerar eller återspeglar ett faktum. Men det kan inte vara ett atomärt faktum, utan måste vara ett *generellt* faktum. Men själva föreställningen om generella fakta motsäger tesen om att alla fakta är atomära, dvs partikulära. Man kan också uttrycka det så att klassen av alla atomära fakta, måste själv vara ett faktum. Men det kan inte vara ett atomärt faktum, ty enligt Russells klassteori kan inte klassen av element, själv vara ett element i denna klass.

Wittgensteins utgångspunkt blir nu vårt vardagsspråk, vilket innebär den stora omvälvningen i kunskapsteorin. Visserligen hade redan Moore analyserat betydelsen av "common sense" och konkluderat att tala om "common sense" är meningslöst, dvs "does not make sense", om det inte finns människor som har något gemensamt, dvs något "in com-

mon” och det, de har gemensamt är just ”sense”, dvs det sätt på vilket de talar med varandra. Men det är Wittgenstein som genomför analysen av vardagsspråket som ett filosofiskt program. Ta begreppet ”kunskap” eller ”vetande”. Dessa ord har ett mångfald av innebörd. Visserligen kan vi ge en strikt definition och säga att vi tänker använda ordet i en och bara en bemärkelse. Men genom ett sådant handlingssätt skjuter vi bara det filosofiska problemet åt sidan. För det filosofiskt intressanta är ju att undersöka de olika och varierande sammanhang i vilka ord som ”kunskap” och ”vetande” används. Låt oss i stället, säger Wittgenstein undersöka hur man faktiskt använder dessa ord i vårt vardagsspråk. Det är genom denna analys, genom en konkret undersökning, vi kan få insikter i själva teorin om kunskap, dvs kunskapsteorin. Nästa fråga blir hur olika sätt att använda ord som ”kunskap” och ”vetande” i vårt vardagsspråk är förbundna med varandra. Undersöker man olika användningar upptäcker man, säger Wittgenstein, ett komplicerat nätverk av likheter som både går i samma riktning och på tvärs. Nätverket kallar han en ”familj” och talar om ”familjelikhet” mellan olika användningar av orden i ett ”språkspel”. Innebörden av ord eller uttryck bestäms av hur de används och i vilken kontext de förekommer, dvs i olika språkspel. Föreställningen att innebörden växlar med användningen, innebär ett långt steg från föreställningen i *Tractatus* att det finns en ”enkel” och ”slutgiltig” innebörd i ett språk. För att understryka att språkspel är *sociala* handlingssätt talar han om ”livsformer”: Han säger ”och att föreställa sig ett språk är att föreställa sig en livsform” (§19). Något senare förtydligar han detta när han talar om mångfalden av satser: ”Ordet ’språkspel’ är här avsett att framhäva att talandet av språket är en del av en aktivitet eller livsform” (§23).

Vi skall senare diskutera en innebörd av påståendet att språk är något socialt, inte något individuellt. Wittgenstein hävdar att privata språk är omöjliga, att själva föreställningen om ett privat språk är oförståelig. Varför är det så? Svaret är att tala korrekt innebär att följa *regler* eller *normer*. Just det förhållandet att vi i språket följer regler skiljer språk från ljud eller oljud. Vad betyder det att följa en regel? Det innebär att man upprepar något. Å andra sidan är att upprepa något att följa en regel. Vi rör oss alltså i cirkel om vi söker använda denna förklaring. Men anta att en person sitter på ett mentalsjukhus och utvecklar sitt eget privata språk. Anta att ingen förstår honom. Hur skall vi då kunna avgöra att det är ett språk och inte en samling osammanhängande ljud? Ett kriterium är att *någon annan* faktiskt eller i princip förstår att perso-

nen i fråga följer regler, dvs kan ange åtminstone en regel. Men om en annan person kan det, är det inte längre frågan om ett privat språk, som talas och förstås av enbart en person. En nödvändig förutsättning för att avgöra om någon talar ett språk dvs följer regler, är därför att andra i princip är i stånd till att fatta dessa regler. Språk är något socialt, något som är intersubjektivt i motsats till sinnesintryck som är individuella och privata. Att bygga en kunskapsteori på språk och språkanalys medför därför att vi accepterar föreställningen om intersubjektivitet som en förutsättning och inte som något som måste förklaras i efterhand. Vi skall återvända till dessa frågor.

3 Relationen mellan människa, språk och objekt

Ett traditionellt sätt att behandla språkproblem inom det som brukar kallas semantik bland logiska empirister är att introducera *tre* element. Tag t ex Carnaps påstående att det finns en "som talar, uttrycket som yttras och det som det refererar till" (1942 s 8—9). Morris är en annan representant av "treenigheten". Han talar om en "triadisk" relation, som han kallar "semiosis" och hans teori har fått namnet "semiotik". "Treenigheten" hos Morris består av "tecken", "designatum" och "tolken". Det som är gemensamt för en rad författare som gör denna uppdelning är att de mellan människan, som subjekt, och objektet, t ex tinget, skjuter in ett tredje element som trots olika benämningar har med språk att göra. Dessutom tycks en ledande tanke bakom denna tredelning vara att det finns två från varandra skarpt åtskilda element, dvs människan och hennes medvetande å ena sidan och objektvärlden å andra och att språket fungerar som en *förmedlare*, som något inskjutet mellan dem. En kritik mot denna uppdelning presenteras av Dewey och Bentley (1949). De säger — och jag instämmer i deras syn — att det utgår från ett annat mönster: "Det behandlar talet och talandets produkter eller effekter hos människan (namngivandet, tänkandet, argumenterandet, resonerandet, etc) som människorna själva i aktion, inte som någon tredje typ av entitet som inskjuts mellan människan och de ting hon handskas med. I detta avseende kommer det inte att vara tre utan två områden: människor och ting. Skillnaden i behandlingen av språk är radikal" (s 5—6).

Dewey och hans medarbetare fortsätter att säga att deras uppfattning baseras på den enklaste och mest direkt, vardagliga common-sense iakttagelse: Det finns talande människor och det finns ting. Visserligen

är detta konstaterande inte tillräckligt men det duger som utgångspunkt.

Jag kan inte motstå frestelsen att referera ett exempel på Deweys och Bentleys kritiska analys. Den rör en lärobok som skrivits av Cohen och Nagel (1937) och som användes mycket här i Sverige när jag studerade både sociologi, filosofi och vetenskapsteori. Ett viktigt inskjutet tredje element hos Cohen och Nagel är "propositioner" (och jag minns ändlösa diskussioner vi hade om skillnaden mellan "propositioner" och "sats" med speciellt en kvinnlig deltagare som den stora specialisten på skillnaden). Cohen och Nagel låter oss veta vad en proposition *inte* är. För det *första* är en "proposition" ett "påstående", alltså inte en "sats" (märkligt nog), ty en sats består av ljud och tecken och har enligt deras uppfattning endast fysisk existens på papperet eller som ljudvågor. Samtidigt representerar propositioner "information förmedlad genom sats". Alternativt är propositioner det som en "sats betecknar". Dewey och Bentley frågar hur sådana fysiska tecken som sats kan "förmedla" eller "beteckna" (s 9).

"Propositioner" är alltså inte sats. För det *andra* är de inte heller "mentala handlingar". Det är förstäligt att hävda detta om man stöder en fysikalistisk reduktionism. För det *tredje* är propositioner inte konkreta objekt, ting eller händelser. Däremot kan de vara relationer, som i sin tur är tankeobjekt. De skulle alltså inte kunna vara "konkreta objekt", men "tankeobjekt". Det är svårt att precis ange vad författarna menar med "tankeobjekt". Eftersom de ställer dem i motsats till "konkreta objekt", menar de kanske "abstrakta objekt" i bemärkelsen av något som har tänkts eller kan tänkas. Men eftersom tankeobjekt inte får vara "mentala handlingar", så kan tankeobjekt i bemärkelsen "något som tänks eller kan tänkas" inte vara mentala handlingar. Men vad är "mentala handlingar" för något? Är det överhuvudtaget meningsfullt att tala om "mentala handlingar" och utesluta tankeprocesser? Slutligen, kan man tala om tänkande utan att det som tänks skulle vara tankeobjekt? I det minsta kan man påstå att Cohen och Nagel inte uttrycker sig särskilt klart.

Att "propositioner" inte kan vara konkreta objekt hänger ihop med att de betraktas som förmedlare mellan objekt och människan i själva kunskapsprocessen: "propositioner" skall för det *fyjärde* inte förväxlas med symboler, fastän de förmedlas och uttrycks med hjälp av symboler. Efter hela denna definitoriska akrobatik är man spänd på vad man i den logiska positivismens namn kan mena med en "proposition". Vi skall citera Cohen och Nagel: "en proposition kan definieras som något som

kan sägas vara sant eller falskt". I varje fall måste man tillgodoräkna Cohen och Nagel att de inte uttrycker sig kategoriskt efter alla om och men.

Ett "men" skall dock tillfogas. Fastän alltså en proposition är något som kan sägas vara sant eller falskt, finner Cohen och Nagel att det inte är ett nödvändigt krav att någon levande eller död "vet vilket av dessa alternativ som är fallet".

Låt mig avsluta denna korta utflykt i den positivistiska semantikens orddjungel med att än en gång citera Dewey och Bentley: "Ordagrant och med största allvar ber oss Cohen och Nagel att befatta oss med propositioner som inte är fysiska, inte mentala, inte lingvistiska och inte ens något som håller på att uttryckas eller förmedlas, men som icke desto mindre har en oerhörd aktualitet, varigenom de äger sanning och falskhet på egna villkor oberoende av allt mänskligt deltagande och av något spår av mänskligt vetande" (s 9).

Eftersom vår kunskap är det som propositioner förmedlar, blir det inte lätt att få veta hur vi skall kunna uppnå kunskap eller vad det är att ha kunskap om vi följer den positivistiska tradition, som antingen utgår från en kunskapsteoretisk dualism eller en monism, som t ex talar om en identitet mellan hjärnprocesser och mentala skeenden, och som försvarar någon form av reduktionism. Det centrala kunskapsteoretiska problemet, nämligen relationen mellan subjekt och objekt, mellan språk och verklighet, har enligt mitt sätt att se inte kommit ett steg närmare sin lösning genom den positivistiska semantikens analyser.

Innan jag avslutar denna diskussion vill jag i korthet ta upp en distinktion som introducerades av en annan framträdande representant för denna riktning, nämligen Charles Morris (1938). Han införde en annan treenighet i sin behaviouristiska teori kallad semiotiken, som skall vara vetenskapen om språket. Morris tillfogar till den traditionella åtskillnaden mellan "semantik" och "syntax" ett tredje område "pragmatiken". Dessa tre områden är enligt Morris irreducibla och lika legitima. Semantiken behandlar relationen mellan tecken och det tecknen betecknar, dvs det som har med innebörd att göra. Syntaxen behandlar relationen mellan tecken, och pragmatiken har slutligen att göra med hur tecken kommuniceras. Viktigt är att språk och användning av språket skiljes från varandra: språk är en sak och språkhandlingar, t ex kommunikation något helt annat. Det är en konsekvens av att tecken betraktas som objekt eller ting som betecknar något. Eftersom tecken betraktades som objekt inte har innebörd, kan alltså semantiken, som behandlar

innebörd eller mening, avskiljas. Men det som för mig är det logiskt mest problematiska är användningen av ordet "pragmatik". Språk är i *central bemärkelse* språkhandling, dvs en konkret handling hos en person som talar. För att göra själva distinktionen mellan exempelvis semantik och syntax måste vi utföra en konkret språkhandling, dvs just den språkhandling vars innebörd det är att göra denna distinktion. Vi kan alltså inte, logiskt sett, skilja pragmatiken, dvs användningen av språk, från semantiken, ty när vi talar, förmedlar vi inte bara ljud utan vi förmedlar en mening, även om den är falsk eller "meningslös", ty även ett meningslöst uttryck har en "mening" eller en innebörd, nämligen den innebörden att det är meningslöst. För att vi meningsfullt kan säga om något att det är meningslöst, måste vi åtminstone kunna skilja mellan det som är "meningsfullt" och det som är "meningslöst" och det kan vi om vi åtminstone fattat innebörden av "meningslös", även om vi inte skulle vara i stånd att kunna ge exakta förklaringar av vad "mening", "innebörd" är. Likaså förutsätter *språkbruk*, dvs språkhandlingar, användningen av syntaktiska regler, även om överträdande av dessa inte nödvändigtvis eller alltid gör innebörden av det vi vill säga oförståeligt. Men om vi utgår från att språk är språkhandlingar hos en person, att språk "är i själva verket den handlande människan själv" (Dewey & Bentley, s 38), är det meningslöst att vilja formulera en speciell pragmatik.

En i princip liknande åtskillnad gör Chomsky. Han skiljer mellan språklig "kompetens" och språkligt "utförande" dvs språkhandling. Med kompetens avser han behärskning av ett regelsystem, som genererar språkhandlingar. Utförande, dvs språkhandlingar realiserar sedan kompetensen. Medan kompetensen, dvs en rationell språkstruktur anses vara medfödd, (i detta avseende är Chomsky neo-cartesian), är språkhandlingen både uttryck för denna medfödda struktur och för inlärning. Föreställningen om en medfödd kompetens förutsätter att vi kan uttrycka denna föreställning på ett förståeligt sätt. Det innebär att den logiskt sett förutsätter utförande, dvs språkhandlingar. Om man sedan hävdar att dessa språkhandlingar, med vars hjälp vi på ett meningsfullt sätt kan tala om kompetens, i sin tur förutsätter denna kompetens måste detta kunna bevisas. Annars förutsätter man det som skall bevisas. I själva verket kan vi av logiska skäl inte tala om förutsättningar, varken transcendentala eller andra för språkhandlingar, ty dessa måste ju vara språkhandlingar. Och om de är det, i vilket språk skulle dessa förutsättningar i så fall formuleras? Däremot kan vi göra *anta-*

ganden om förutsättningar inom ramen av det vi är i stånd till att säga. Men mera om detta senare. Låt mig formulera en konklusion. Språk är i *en* central betydelse alltid pragmatisk, dvs *språkbruk*. Finns det där- emot i detta språkbruk något som är universellt, dvs som gäller för alla språkbrukare? Det är denna fråga Habermas söker att besvara.

4 Habermas och den universella pragmatiken

Habermas utgår från språket som kommunikation. Han säger t ex i en kritik av Chomskys nyss nämnda distinktion, att man måste ta hänsyn till att själva de allmänna strukturerna för möjliga talsituationer åstadkommit genom språkhandlingar (1971, s 101). Med andra ord: talhandlingar är utgångspunkten för vår språkanalys och är det av logiska skäl. Vi kan inte komma utanför språket. Strukturerna Habermas talar om, konstituerar för honom rationaliteten, dvs våra möjligheter att försvara det vi hävdar är kunskap med hjälp av godtagbara skäl. Rationalitet, säger Habermas har mindre med själva kunskapen att göra, än med det sätt på vilka ”språk- och handlingskapabla subjekt använder sin kunskap” (1981, s 25). I hans rationalitetsbegrepp ingår tre komponenter: en kognitiv som kommer till uttryck när vi tar ställning till sanninghalten i våra påståenden. Detta gör vi framförallt i teoretiska diskurser. Den andra komponenten är moralisk. Den tar sig uttryck i krav på *korrekthet* av våra handlingar, dvs deras överensstämmelse med handlingsnormer. Giltigheten här rör den praktiska diskursen. Den tredje komponenten är av expressiv art och kriteriet är *sannfärdighet*, dvs kravet att våra yttranden är autentiska. Dessa kriterier är intersubjektiva: de anger normer för hur vi bör handla så att vår kommunikation inte bryter samman. Dessa giltighetskriterier anger i sin tur hur individen bör förhålla sig till den ”objektiva världen”, till den sociala världen och slutligen i relation till sig själv. Giltighetskriterierna är i sin tur förankrade i grundläggande språkstrukturer.

Vad är det för slags grundstrukturer Habermas talar om? Han anser att det för varje möjlig talhandling eller talsituation finns ett allmänt regelsystem, som genererar dessa talhandlingar. Samtidigt är strukturerna representerade i själva talhandlingen. Han kallar teorin om detta regelsystem för ”universalpragmatik” och de regler som denna pragmatik innehåller för ”pragmatiska universalier” (1971, s 102—103). Vad innebär uttrycket ”universalpragmatik”? Ordet ”pragmatik” hänvisar till själva språkbruket, till språkhandlingar. Uttrycket ”universal” skall

understryka att detta regelsystem inte är historiskt betingat eller begränsat till ett bestämt språk, utan Habermas söker göra gällande att denna formella teori — och det är han själv som hävdar att den är formell — skall vara universellt giltig. Låt mig ta ett exempel, som dock inte används av Habermas. Motsägelselagen kunde betraktas som en sådan regel som ingår i en universalpragmatik. Ty det är omöjligt att hävda att vi skulle kunna ställa upp en regel, och följa denna regel, att enbart tala motsägelsefullt. För det första skulle vi bara kunna ställa upp en sådan regel genom att formulera den på ett motsägelsefritt sätt. Annars skulle vi inte kunna veta vad regeln innebär. För det andra kan vi visserligen *tillfälligtvis* tala motsägelsefullt och gör det också, men vi kan inte *systematiskt*, dvs *regelföljande* tala motsägelsefullt. Med andra ord, vi kan inte ställa upp en regel som säger: ”fr o m nu talar vi motsägelsefullt och gör det konsekvent”. Att vi tillfälligtvis bryter mot en regel är *icke* detsamma som att ställa upp en ny eller motsatt regel. För det tredje implicerar ett överträdande av motsägelselagen att vi i princip är i stånd att skilja mellan motsägelsefullt och motsägelsefritt tal och att vi kan formulera denna skillnad på ett *motsägelsefritt* sätt. (Om vi formulerade den på ett motsägelsefullt sätt skulle vi inte kunna klargöra vad vi talar om.) Motsägelselagen kan som bekant formuleras på olika sätt, men oberoende hur den formuleras, måste den betraktas som universell. Ty oberoende om en talare har kunskap om den eller ej, följer han den och måste så göra om inte all kommunikation skall bryta samman. Detta gäller för alla språk. Vi skulle inte kunna föreställa oss att man t ex i det kinesiska språket inte följer motsägelselagen och ändå skulle kunna upprätthålla en meningsfull social kommunikation.

Habermas har dock ett annat tillvägagångssätt. Han söker i anslutning till Austin och Searle åstadkomma en ytterst komplicerad typologi där han dels utgår från olika *handlingstyper*, dels från ”*formalpragmatiska kännetecken*”.

Handlingstyperna är fyra: strategiskt handlande, konversation, normreglerande handlingar och dramaturgiskt handlande. Dessa kombineras med formalpragmatiska kännetecken såsom typ av talhandling, den språkliga funktion dessa handlingar har, vilken grundläggande inställning de bygger på, vilka giltighetsanspråk de gör och slutligen till vilken värld, den sociala, objektiva och subjektiva värld, de refererar till (se 1981, 427 ff). Min kritik på denna mycket komplicerade typologi är tvåfaldig. För det första anser jag att detta tillvägagångssätt tap-

par bort språkets dynamiska och dialektiska processkaraktär och tvingar in det i kategorier, som varken är exklusiva dvs utesluter varandra eller inklusiva, dvs omfattar alla, i varje fall, viktiga aspekter för en universell pragmatik. Den är för formaliserad för att kunna tjäna som en formell, dvs icke-empirisk pragmatik. För det andra om man söker skapa en universell pragmatik, dvs en som anger allmängiltiga, icke historiskt begränsade strukturer bör man, enligt mitt sätt att se gå till grundläggande *logiska* förhållanden, där "logiskt" inte refererar till en formaliserad logik, utan till sådana regler vars efterföljd både gör en motsägelsefri och meningsfull vardagsspråklig kommunikation möjlig och tillåter konstruktionen av en formell logik liksom andra formaliserade språk.

Slutligen bör ytterligare en sak påpekas. Habermas utgår från en intersubjektiv ömsesidig förståelse som förutsättning för kommunikation, en intersubjektivitet som bygger på grundläggande regler som vi följer utan att vi behöver göra klart för oss deras existens. Jag instämmer i detta och anser att vi varken behöver känna till existensen av dessa regler eller deras innehåll för att kunna tala korrekt. Att dessa regler existerar och följes kan visas när någon *överträder* dem. Redan ett barn förstår när t ex en utlänning talar grammatikaliskt eller syntaktiskt felaktigt. Men Habermas går enligt mitt sätt att se inte djupt nog. Han koncentrerar sig på innehållet i dessa betingelser i stället för att formulera själva de regler vars överträdande skulle göra våra språkhandlingar antingen motsägelsefulla eller meningslösa. Dessa problem skall jag nu till slut gå in på.

5 Anmärkningar till en grundläggande språklogik

Jag anknyter här till några av de teser jag utvecklat tidigare (se Israel 1980 och 1982). Låt mig börja med att ange hur jag använder uttrycket "språk". Jag gör det i två bemärkelser. För det första använder jag uttrycket när jag talar om en persons språkhandlingar som alltid försiggår i en konkret situation, dvs en talhandling försiggår alltid i en fysiskt, en psykologiskt och socialt bestämbar situation. Språk är alltså i den första betydelsen en språkbrukares konkreta handlingar (jag talar här om "språkbrukare" i analogi med t ex "lantbrukare"). Den andra användningen talar om språk som ett nätverk av regler, dvs en struktur som vi följer förutsatt att vi önskar tala motsägelsefritt och meningsfullt. Det finns ett viktigt samband mellan dessa två sätt att tala om språk. Vi kan

inte tala meningsfullt och/eller motsägelsefritt, dvs så att andra i varje fall i princip förstår vad vi menar om vi överträder dessa regler. Å andra sidan kan dessa regler endast formuleras med hjälp av konkreta språkhandlingar som en talare utför. Därför är deras formulering ett försök till att i efterhand rekonstruera det vi gör när vi söker tala motsägelsefritt och meningsfullt. (de Saussure gör en distinktion mellan "langue" och "parole". Min distinktion skiljer sig i att (1) "langue" refererar till *grammatiska* regler och (2) sambandet mellan språkhandling och språk som regelsystem är inte det jag har skisserat.)

Explicationen av hur jag använder uttrycket "språk" är inte förutsättningslös. Den implicerar en rad antaganden. Dessa antaganden är inte transcendentala förutsättningar, i en kantiansk bemärkelse, för möjligheten av ett språk. Som jag tidigare påpekat är det ologiskt att tala om "transcendentala förutsättningar för ett språk" eftersom dessa förutsättningar måste ju formuleras på ett språk. Något annat än det vi använder för att formulera förutsättningarna har vi inte. De förutsättningar jag här talar om befinner sig s a s innanför språket och kan analyseras med hjälp av en fenomenologisk metod: Den innebär att jag frågar mig vad mina explikationer implicerar. Jag anser att de implicerar *fyra förutsättningar*. För det *första* talar vi om språk som "en persons språkhandlingar". Men eftersom vi tidigare i överensstämmelse med Wittgenstein hävdade att en person ensam logiskt sett inte kan tala ett språk, eftersom en person ensam inte kan följa en regel, implicerar vår explikation att vi förutsätter *intersubjektivitet* av ömsesidig förståelse. Intersubjektiviteten måste alltså förutsättas och behöver inte förklaras i efterhand. Visserligen kan vi missförstå varandra, men missförstånd förutsätter logiskt sett att vi dels redan förstår varandra och dels att vi kan meningsfullt skilja mellan "ömsesidig förståelse" och missförstånd. Denna första förutsättning medför en viktig kunskapsteoretisk konsekvens. Om vi börjar analysen av kunskapsteoretiska problem med utgångspunkt i språket, börjar vi med en intersubjektiv dvs social utgångspunkt. Om vi däremot börjar analysen med utgångspunkt i sinnesförnimmelser, börjar vi med något som är individuellt och privat. Risker är att vår kunskapsteoretiska analys sedan inte når utöver denna individuella och privata nivå. Den *andra* förutsättningen utgår från explikationen av att "språk" är ett regelsystem, där reglerna anger *logiska* relationer. Vilka dessa är skall jag exemplifiera senare. Det är dock inte frågan om den formella logikens regler. Deras formuleringar förutsätter nämligen att vi redan äger ett vardagsspråk och kan använ-

da det meningsfullt dvs följer dessa grundläggande regler. Vi kan, om vi önskar kalla dessa elementära regler för "informell logik". Dessa regler skall i sin tur, som flera gånger hävdats, möjliggöra en motsägelsefri kommunikation. Men denna förutsätter att vi accepterar och följer den regel som finns formulerad i motsägelselagen. (Jag skall här inte gå in på frågan hur denna lag skall formuleras, utan hänvisar till min diskussion om detta i det jag skrivit tidigare (se 1980, 1982). Inte heller skall jag gå in på om accepterandet av motsägelselagen innebär ett accepterande av lagen om den uteslutna tredje. Jag anser att det inte nödvändigtvis innebär detta.) Den andra förutsättningen är alltså att handla enligt motsägelselagen.

Jag övergår nu till den tredje och kanske mest omstridda förutsättningen. Tidigare gjorde jag en åtskillnad mellan den formaliserade logiken och det jag kallade en "informell logik". Den formaliserade logiken liksom symbolspråk — t ex algebran — är språkliga uttryck. För att formulera ett symboliskt språk måste vi dock redan ha ett vardagsspråk eller det alldagliga språket. Även om konstanterna i t ex satslogiken inte alltid motsvarar deras användning i alldagsspråket ingår de i det, och vi måste först kunna använda ord som "och", "eller", "icke" på ett meningsfullt sätt i vardagsspråket för att sedan kunna använda dem i ett formaliserat språk. Dessutom behöver vi detta vardagsspråk för att kunna definiera hur vi önskar använda de logiska konstanterna i satslogiken. Förutsättningen för varje formaliserat eller symboliskt språk är alltså att vi äger ett vardagsspråk och kan använda det korrekt. Men — och detta är den springande punkten — vi kan inte hävda att detta vardagsspråk uteslutande skulle referera till språk liksom de formaliserade språken. Vi kan visserligen med hjälp av vårt vardagsspråk tala om språket. Det är just vad vi gör nu. Men vi talar vanligtvis om något som inte är språkligt. Låt mig kalla det vi talar om eller i detta fall refererar till den "utomspråkliga verkligheten". Som konsekvens måste vi då hävda att det existerar en av språket oavhängig verklighet. Detta kan vi visa på följande sätt: Vi kan inte lära oss tala, dvs använda språket korrekt utan kontakt med andra. "Andra" betyder här varelser som existerar oberoende av oss och som är språkbrukare (argumentet har paralleller med Strawsons: för att kunna meningsfullt tala om oss själva som "personer", måste vi ha kunskap om begreppet "person", dvs att det finns andra om vilka vi meningsfullt kan säga att de är personer). Men i och med att vi förutsätter att det finns andra, förutsätter vi också en av oss oberoende existerande verklighet,

t ex bestående av andra.

Själva det påstående att det existerar, eller att vi refererar till, en av språket oberoende verklighet *är ett språkligt uttryck*. Det innebär att om vi skall hävda att det existerar en av vårt språk oberoende verklighet (och för övrigt allt annat vi önskar hävda), måste vi med logisk nödvändighet redan äga ett språk och kunna använda det korrekt, dvs tala på ett sätt som är meningsfullt (en teori om mening förutsätter också att vi äger ett språk och kan använda det). Anta att vi skulle säga att vi hävdar en av vårt språk oberoende verklighet, men att vi inte kan vara säkra på om så är fallet, ty vi kunde ju också missta oss. Då kan vi med Wittgenstein (1981, 32) fråga hur ett sådant misstag skulle se ut. Skulle vi t ex kunna missta oss, så att när vi får en besökare och ber honom att ta plats på en stol, skulle tillägga: "Akta dig jag är inte säker på om detta är en stol utan bara en språklig symbol, ty jag kan missta mig". Vår tredje förutsättning är alltså den: För att vi skall kunna ha ett språk och använda det korrekt måste vi förutsätta att detta språk inte bara refererar till ord eller uttryck, utan till något utomspråkligt, dvs det vi kan kalla en "utomspråklig verklighet". Denna förutsättning förkastar den logiska möjligheten, av en genomförd kunskapsteoretisk idealism. Denna kan inte empiriskt motbevisas, men måste avfärdas av logiska skäl. K Popper (1972) säger i sin kritik av idealismen att den idealistiska tesen kan formuleras så här: "Världen (inklusive mina nuvarande åhörare) är inte annat än en dröm". Men detta påstående förutsätter att vi meningsfullt kan tala om drömmar, vilket bl a innebär att vi kan skilja mellan drömmar och det som inte är drömmar. Kan vi inte det är vi också ur stånd att meningsfullt formulera den idealistiska tesen.

Vi har nu hävdats att vi inte av logiska skäl kan avvisa existensen av en utomspråklig värld. Vi borde nu ange relationen mellan språket och denna utomspråkliga värld. Vi kan uppenbarligen inte tala om den utomspråkliga verkligheten utan att äga ett språk, dvs kunna använda det korrekt. Vi kan å andra sidan inte använda vårt all dagliga språk korrekt om vi inte också kan tala om en utomspråklig verklighet. Vi kan inte reducera denna verklighet till att enbart vara språkliga uttryck och vi kan inte reducera språkliga uttryck till utomspråkliga förhållanden t ex ljudvågor. Språket och den utomspråkliga verkligheten är olika, men utgör tillsammans en helhet.

Till dessa tre antaganden skall vi nu foga ett *fjärde*: Vi har gjort antagandet att det att äga ett språk innebär att vi kan använda det korrekt, dvs tala så att andra i varje fall i princip kan förstå vad vi säger.

Vi talar korrekt när vi inte regelföljande motsäger oss själva (vi kan motsäga oss själva, men för att göra det måste vi redan i princip kunna tala motsägelsefritt). Men att tala motsägelsefritt är enbart en nödvändig förutsättning. Vi måste också följa andra regler. Men innan jag demonstrerar dessa vill jag först tala om den fjärde förutsättningen. Vi kan inte förneka att vi kan göra vissa korrekta uttalanden. Ty om vi önskar förneka detta så måste förnekandet formuleras som ett korrekt dvs motsägelsefritt och meningsfullt uttryck. Antingen är förnekandet en korrekt utsaga eller om den inte är det är dess negation korrekt. Men om vi inte kan förneka att vi kan göra vissa korrekta uttalanden, så kan vi inte heller förneka att vi äger viss kunskap i bemärkelsen "det som icke är ett misstag". Skulle vi vilja tvivla på att vi äger "objektiv" kunskap, dvs sådan kunskap vi inte kan betvivla så måste vi i varje fall uttrycka denna skepsis korrekt. Med andra ord: för att kunna uttrycka tvivlet måste vi äga så mycket kunskap att vi i varje fall kan uttrycka tvivlet korrekt. Men vi kan mera än så. Vi kan tala en hel del om oss själva och om vår omgivning på ett korrekt sätt, vilket innebär att vi äger kunskap. Den fjärde förutsättningen säger alltså att när vi äger ett språk, dvs kan tala korrekt, har vi också någon kunskap.

Till slut, låt mig ge ett enda exempel på de regler som ingår i det nätverk av regler, som vi talade om när vi formulerade det andra av våra två sätt att tala om språk. Låt oss utgå från uttrycket "person". En person betraktas här inte som någon som är sammansatt av två entiter eller skilda element, dvs kropp och medvetande. Vi betraktar honom som en helhet. Men om vi önskar tala på ett meningsfullt sätt om en person måste vi både använda fysiska predikat, t ex tala om hans vikt och psykologiska predikat t ex tillskriver honom avsikter, önskningsar, handlingstendenser, tänkande etc. En regel kan därför formuleras på följande sätt: Vi kan inte utan att tala motsägelsefullt eller meningslöst eller att implikationerna av det vi säger blir meningslöst, använda uttrycket "person" utan att använda fysiska eller psykologiska predikat. Det verkar märkligt att säga att han besökte mig och denna gång tog han sin kropp med sig. Eller att säga om en person att han aldrig någonsin tänkte en enda tanke. Det alldagliga språkets "informella logik" anger *relationer mellan uttryck* som vi inte kan använda oberoende av varandra om vi vill använda språket för meningsfull kommunikation av praktisk och teoretisk art.

Utrymmet tillåter inte att jag fördjupar mig i denna problematik (jag

får hänvisa till Israel 1980, 1982). Men den kunskapsteoretiska utgångspunkten jag skisserat påverkar bl a synen på sådana frågor som en radikal skepticism liksom en radikal relativism för med sig. □

Litteratur

R Carnap: *Introduction to semantics*, 1942.

M R Cohen & E Nagel: *An introduction to logic and scientific method*, 1937.

J Dewey & A F Bentley: *Knowing and the known*, 1949.

J Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kommunikativer Kompetenz, i J Habermas & N Luhman, *Theorie der Gesellschaft oder Socialtechnologie*, 1971.

J Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981.

J Israel: *Språkets dialektik och dialektikens språk*, 1980.

J Israel: *Om konsten att blåsa upp en ballong inifrån*, 1982.

C Morris: *Foundations of the Theory of signs*, 1938.

J Passmore: *A hundred years of philosophy*, 1975.

K Popper: *Objective knowledge*, 1972.

R Rorty: *Philosophy and the mirror of nature*, 1980.

L Wittgenstein: *Filosofiska undersökningar*, 1978.

L Wittgenstein: *Om visshet*, 1981.

Sten Lindström och Wlodzimierz Rabinowicz

Kripke i Uppsala

Fjolårets Hägerströmsföreläsningar i Uppsala hölls i december av den berömda Princetonfilosofen Saul Kripke. Ämnet var "Tid och Identitet".

Saul Kripke, som föddes 1940, gjorde sig redan i slutet av 50-talet känd som en av skaparna av en ny approach till modallogik. Tillsammans med Jaakko Hintikka och Stig Kanger har han utvecklat den s k möjliga världars-semantiken för de modala begreppen: möjlighet, nödvändighet, kontingens. Han visade senare på 60-talet hur samma ansats kan användas till att ge en lättåskådlig tolkning av intuitionistisk logik.

Till nödvändighetsbegreppet återkom Kripke i början av 70-talet i sin mycket inflytelserika monografi *Naming and Necessity*, där han presenterade en ny semantisk teori för egennamn enligt vilken dessa är "rigida designatorer" vilka saknar ett deskriptivt innehåll och således refererar till sina objekt direkt. Denna teori bryter med den Fregeska traditionen och återknyter till Mill och Russell. I en senare uppsats "A Puzzle about Belief" visar Kripke emellertid att hans egennamnsteori leder till svårigheter i epistemiska kontexter. I *Naming and Necessity* argumenterar han också för den uppseendeväckande åsikten att det finns nödvändigt sanna påståenden som ej är apriori och apriori påståenden som inte är nödvändigt sanna. Ett exempel på det förra är påståendet att en blixt är en elektrisk urladdning. Det senare fallet kan exemplifieras med påståendet att standardmetern i Paris är en meter lång. (För exemplet skall tänker vi oss att en meter fortfarande bestäms som längden hos Parismetern — något som i själva verket inte längre stämmer.) Påståendet ifråga är visserligen apriori men inte nödvändigt sant, ty om man t ex hade upphettat Parismetern så skulle den varit längre än en meter.

I mitten av 70-talet ger Kripke nytt liv åt diskussionen kring sanningsbegreppet genom att utveckla ett alternativ till Tarskis klassiska sanningsteori. Och i början av 80-talet presenterar han en originell och banbrytande tolkning av den senare Wittgenstein i boken *Wittgenstein on*

Rules and Private Language. Till bilden av Saul Kripke hör också att han är en ovanligt fascinerande föredragshållare som fånglar sin publik både genom sina ideer och genom sitt intensiva och säregna sätt att framföra dem. Har man en gång lyssnat till Kripke glömmar man aldrig upplevelsen.

I sina Hägerströmsföreläsningar behandlade Kripke en fråga som har en lång filosofisk historia: vari består ett fysikaliskt objekts identitet över tiden? Hur kommer det sig att vi kan tala om ett och samma objekt som existerande vid två olika tidpunkter? Eller har Herakleitos rätt när han förnekade att man två gånger kan nedstiga i samma flod?

I modern analytisk filosofi har identitetsbegreppet relaterats till frågan om *vad* ett objekt är. Quine har sammanfattat detta samband i sitt berömda dictum: "No entity without identity". Kripke skiljer mellan tre olika tolkningar av denna tes. Enligt den svagaste tolkningen innebär tesen att vi inte kan tala om objekt av ett visst slag utan att förutsätta att det är meningsfullt att uttala sig om deras identitet. En starkare tolkning går ut på att frågan om deras identitet alltid måste ha ett bestämt svar: "No entity without *sharp* identity". En tredje tolkning, som tycks omfattas av Quine själv, kräver existensen av ett identitetskriterium: "No entity without a (sharp?) *criterion* of identity".

Att ge ett identitetskriterium för ett objekt är att ge en *princip* för att känna igen objektet som ett och samma vid olika tillfällen. Principen ifråga kan då, enligt Kripke, antingen ses som en *analys* av identitetsbegreppet (för objekt av ett givet slag) eller också rent epistemiskt — utan några analytiska anspråk — som en *metod* för att känna igen objektet. Den som säger att en människa kan identifieras genom sitt utseende behöver inte hävda att en människas identitet består i att ha ett visst utseende. Kripke underströk att han var intresserad av den analytiska frågan: vad är den korrekta analysen av identitetsbegreppet för objekt av en given sort?

Hur kan då ett analytiskt identitetskriterium se ut? Ett slående geometriskt exempel har givits av Frege: Vad betyder det att riktningen hos en rät linje *a* är identisk med riktningen hos en annan rät linje *b*? Ett naturligt svar är att riktningarna är identiska med varandra om och endast om de två räta linjerna är parallella. En riktning kan då uppfattas som en viss "ekvivalensklass": klassen av alla linjer som är parallella med en given linje. Identitetskriteriet möjliggör därmed en *reduktion* av entiteter av en sort (riktningar) till entiteter av en annan sort (klasser av linjer). Alla typer av objekt tycks inte kunna förses med *den* sortens iden-

titets-kriterier: annars skulle vi få en oändlig regress (A reduceras till B reduceras till C reduceras till . . .). Ett exempel på ett identitets-kriterium som inte är av det Fregeska slaget är den sk extensionalitetens-principen för klasser: klassen A är identisk med klassen B om och endast om de har samma element. I detta fall reducerar man naturligtvis inte klasser till ekvivalensklasser av andra entiteter.

En vanlig uppfattning bland filosofer när det gäller de fysiska föremålens identitet över tiden är att denna kan analyseras i termer av kontinuitetsbegreppet. Tanken är att ett perdurerande föremål, ett föremål som är utsträckt i tiden, uppfattas som en sekvens av momentana stadier, momentana objekt. Två momentana objekt, som ligger tillräckligt nära varandra i tiden, kan sägas vara *direkt relaterade* om de är tillräckligt lika i relevanta avseenden (rumslig placering, form, färg, material, etc). Den sortens direkt relation kan också kallas kontinuitet. Två momentana objekt sägs tillhöra samma perdurerande föremål om de är förbundna medelst en kedja av momentana objekt som är parvis direkt relaterade. Det är lätt att se att relationen att tillhöra samma perdurerande föremål är en ekvivalensrelation mellan momentana objekt. Därigenom kan denna analys ses som en reduktion av perdurerande föremål till klasser av momentana objekt, i analogi med Freges geometriska exempel. Den sortens analys av perdurerande föremål har en lång tradition i filosofin: hos Hume spelade sinnesintryck (impressions) rollen av momentana objekt. Liknande tankar återkommer hos Mach, James, Russell och Carnap.

Kontinuitetsapproachen har även tillämpats vid analysen av personlig identitet. Men där har den mött opposition: Thomas Reid och Joseph Butler har hävdats att personlig identitet är ett primitivt och oanalyzerbart begrepp och att kontinuitet inte kan ses som ett tillfredsställande kriterium på identitet mellan personer. Kripke vill nu argumentera för en analog slutsats ifråga om fysikaliska objekt. Även deras identitet är oanalyzerbar och inget analytiskt identitetskriterium kan ges för dem. Han vill också hävda att i kontinuitetsapproachen går reduktionen i fel riktning: det är momentana objekt som kan konstrueras utifrån perdurerande föremål och inte tvärtom.

Kripke utformar sin kritik genom att, för argumentets skull, anta att kontinuitetsanalysen är riktig. Världen kan då ses som en oändlig succession av momentana tillstånd där varje tillstånd är uppbyggt av en samling momentana objekt och deras "momentana" egenskaper och relationer. (Egenskapen att tillhöra ett bestämt perdurerande föremål är

naturligtvis inte "momentan".) Detta sätt att se på världen kallar Kripke den *holografiska hypotesen*: Världen liknas vid en film bestående av en sekvens av "rutor". Till skillnad från en vanlig film utgöres varje ruta av ett *hologram*, en tredimensionell bild som representerar universums totala tillstånd vid en tidpunkt.

I beskrivningen av ett momentant tillstånd ingår även rumsliga positioner, platser. Är även dessa platser något momentant eller skall de ses som någonting perdurerande? Frågan är viktig, ty vi kan mycket lättare avgöra om två momentana objekt tillhörande två olika momentana tillstånd är direkt relaterade (kontinuerliga) om man omedelbart kan identifiera rumsliga positioner från ett tillstånd till ett annat.

Till att börja med diskuterar Kripke den mer radikala ståndpunkten enligt vilken de platser som antas ingå i momentana tillstånd själva är något momentant. Att man utifrån en sekvens av sådana rent momentana tillstånd kan rekonstruera alla fakta om världen — och i synnerhet alla de fakta som rör perdurerande föremål — kallar Kripke den "strikt" holografiska hypotesen. Hypotesen sägs vara strikt därför att även platser har antagits vara momentana entiteter. Icke-momentana platser, i likhet med perdurerande föremål, tänks vara något som skall kunna konstrueras.

Senare diskuterar Kripke en mindre extrem ståndpunkt — den "liberala" holografiska hypotesen — som betraktar icke-momentana platser som något givet och som beståndsdelar av momentana tillstånd. Att den liberala hypotesen överhuvudtaget diskuteras beror på att Kripke genom exempel visar att den strikta hypotesen är ohållbar.

Betrakta två exakt likadana kaffekoppar på bordet framför dig (om du har några!) vid en tidpunkt t och vid en senare tidpunkt t' . Intuitivt kan vi då skilja mellan två alternativ: antingen står bägge kopporna kvar på sina platser eller också byter de på ett mirakulöst sätt plats med varandra vid någon tidpunkt mellan t och t' . Givetvis föredrar vi den första tolkningen framför den andra då den minimerar diskontinuitet. Men, säger Kripke, anhängaren av den strikta hypotesen kan inte utan vidare skilja mellan de bägge alternativen. Ty den mirakulösa förflyttningen är kanske ingen *förflyttning* alls. Att tala om en förflyttning förutsätter att vi kan identifiera platser från en tidpunkt till en annan. Men om platser identifieras på ett lämpligt sätt (platsen för den vänstra koppen vid t identifieras med platsen för den högra koppen vid t' , etc), så försvinner miraklet.

Nu invänder man kanske att en sådan godtycklig identifikation skulle

åstadkomma en massa andra oönskade diskontinuiteter (kopporna har ju en omgivning och deras relationer till omgivningen skulle förändras). För att undvika detta problem föreslår Kripke att vi betraktar en värld som bara består av två likadana koppar, eller bollar. Där föreligger inga relationer till omgivningen att ta hänsyn till. Anhängare av den strikta hypotesen kan här invända att det är meningsfullt att tala om identitet över tiden endast när det gäller realistiska världar. I extrema situationer, som den ovan beskrivna, bryter identitetskriteriet samman och talet om identitet blir meningslöst. Kripkes svar är enkelt: vi har faktiskt identitetsintuitioner även för dylika tänkta fall och dessa intuitioner kan inte förklaras utifrån den strikta holografiska hypotesen.

Den liberala hypotesen undviker ovannämnda svårigheter genom att förutsätta perdurerande platser som givna. Men andra exempel visar att inte heller denna hypotes kan upprätthållas.

Antag att du har en homogen cirkulär skiva framför dig. Står skivan stilla eller roterar den? Inget av dessa alternativ förutsätter ju någon diskontinuerlig förflyttning av den materia som skivan består av. (Om skivan roterar, så förflyttar sig ju dess delar till nya platser på ett kontinuerligt sätt — utan några hopp.) Den liberala holografiska hypotesen kan inte skilja mellan dessa fall, hävdar Kripke. En naturlig invändning skulle vara att visst finns här en skillnad: om skivan roterar, så är den omgivande luften varmare än den annars skulle vara. Men kanske finns det ingen luft, kanske skivan befinner sig i ett vakuum. Då tycks den liberala hypotesen inte kunna skilja de bägge fallen åt.

Den australiensiske filosofen David Armstrong har emellertid hävdat att i en sådan situation finns det åtminstone en *kontrafaktisk* skillnad: om skivan roterar, så gäller det kontrafaktiska påståendet: om skivan hade varit omgiven av luft, så skulle luften ha uppvärmts. I ett universum med en roterande skiva gäller andra kontrafaktiska påståenden än i ett universum där skivan står stilla.

Kripke invänder att Armstrongs teori förutsätter existensen av "brute counterfactuals" — kontrafaktiska sakförhållanden som inte kan återföras på något icke-kontrafaktiskt. Att göra en sådan förutsättning vore som att hävda att opium har en sömngivande disposition utan att vara beredd att förankra dispositionen i opiums strukturella, kemiska egenskaper.

Även i det fallet då skivan faktiskt är omgiven av luft råkar den holografiska approachen ut för svårigheter. Visserligen kan man då skilja mellan en roterande och en stillastående skiva genom effekterna på den

omgivande luften, men det förefaller orimligt att definiera skillnaden mellan rotation och stillastående i termer av dessa effekter — något som anhängaren till den holografiska hypotesen tycks vara tvingad till. Det vore som att spänna vagnen framför hästen.

Det är flera tankegångar i Kripkes framställning som vi utelämnat men hans slutsats är otvetydig: Även om vårt begrepp om identitet över tiden eventuellt kan ha uppkommit genom iakttagelser av kontinuiteter (något som Kripke inte vill ta ställning till), så är detta begrepp inte reducerbart till kontinuitetsbegreppet. Föreställningen om perdurerande ting utgör en grundläggande beståndsdel i vår bild av världen. □

THALES AVHANDLINGSSERIE. *Redaktion:* Martin Edman (Umeå), Mats Furberg (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Stig Kanger (Uppsala), Dag Prawitz (Stockholm).

JAN WILLNER. *Kritisk granskning.* Mönster för kritisk undersökning i historisk och kunskapsteoretisk belysning. Akademisk avhandling vid Stockholms universitet 1986. 180 s. Pris 100 kr + porto vid beställning direkt från förlaget.

I denna studie behandlas förmågan att granska kritiskt. Det är en förmåga som enligt läroplaner skall spridas genom skolväsendet. Föreställningen om den kritiska granskningens värde existerar emellertid utan att det finns någon klar bild av vad just denna kritiska förmåga innebär.

Genom en analys av metodiska grepp i några kritiska traditioner konstrueras en samlande beskrivning av vad som sker i en kritisk granskning. De kritiska traditionerna utgörs av ofta anförda förebilder alltifrån sokratiske dialogkonst till moderna studier i argumentation. Analysen mynnar ut i en beskrivning av vilka slag av observationer en kritisk granskare bör försöka göra. Den följs av en utredning om vilka slutsatser som följer ur specifika serier av de beskrivna observationerna. I och med detta behandlas frågan om vilken nytta den kritiska granskningen gör, när halten i informativa framställningar skall bedömas.



Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.

Recension

Filip Cassel: *On Incompatibility in and between Scientific Research Programmes*. Sthlm 1984. Akademitratur. Distribution Bokförlaget Thales.

I sin doktorsavhandling utgår Filip Cassel från Lakatos idé om *vetenskapliga forskningsprogram* och försöker att studera de olika typer av motsättningar, som kan förekomma. I likhet med Lakatos försöker Cassel att visa att den vetenskapliga utvecklingen kan förstås i *interna* termer, dvs för att förstå vetenskapen behöver man inte gå utanför vetenskapen. Målet för avhandlingen kan i sammanfattningen sägas vara ". . . att utveckla ett synsätt enligt vilket den vetenskapliga utvecklingen i allmänhet och intellektuella konflikter i synnerhet kan göras begripliga genom hänvisningar till argumentationsstrukturer, vilka innehåller förekomster av motsättningar" (s 14).

Det centrala begreppet *motsättning* definieras i kapitel 5 (sid 46) på följande sätt: "Att det föreligger en förekomst av motsättning mellan två utsagor betyder, för åtminstone en av dem, att om det är rimligt att hävda den ena, så är det inte rimligt att hävda den andra (för samme forskare vid samma tid)".

Något schematiskt kan avhandlingens *metod* karaktäriseras så, att utgångspunkten är ett vetenskapshistoriskt material. Ur detta väljs vissa delar ut och dessa rekonstrueras enligt Lakatos metod. Med hjälp av dessa rekonstruktioner sker en begreppsanalys för att fastställa vilka eventuella motsättningar, som kan råda mellan par av utsagor. Enligt Cassel är det viktigt att utesluta överväganden från sådana fält som sociologi och psykologi, då dessa skulle föra in "externa" faktorer.

Avhandlingen består av ett antal delar. Först presenteras Lakatos modell, sedan försöker avhandlingen mejsla ut ett antal begrepp (olika typer av motsättningar) genom en slags begreppsanalys och slutligen tillämpas dessa begrepp på olika fall av motsättningar, nämligen ett exempel hämtat från fysik (kontroversen mellan Bohr och Einstein) och ett exempel från ekonomi (hypotesen om "economic man"). I avhandlingen finns många exempel ur vetenskapshistorien och dessa är enligt Cassel av två slag: dels de som förekommer i kapitel 2—5 vilka tjänar till att *illustrera* hans teser och begreppsanalys och dels de två exemplen i kapitel 6—8 mot vilka begreppsbildningens fruktbarhet *testas*. Slutligen dras olika slutsatser.

Innan jag fortsätter diskussionen av avhandlingen, så ska jag redogöra för Lakatos sätt att arbeta och de idéer som ligger bakom. I mycket kan nämligen avhandlingen ses som ett försök till tillämpning av denna metod. Det nya jämfört med Lakatos är försöken att analysera olika former av motsättningar.

1. Lakatos och metodologin för vetenskapliga forskningsprogram

Imre Lakatos har utvecklat ett sätt att se på vetenskap vilket ska förena det bästa hos Karl Poppers idé om falsifiering som det allena saliggörande och Thomas Kuhns idéer om "normalvetenskap" och vetenskapliga revolutioner. Lakatos kallar sig själv en "sofistikerad falsifikationist" och vill ta fasta på Kuhns beskrivning av "normal" vetenskap samtidigt som han vill betona det *rationella* i "bra" vetenskap. En viktig punkt för Lakatos är att den vetenskapliga utvecklingen ska kunna förstås "internt", Kuhns "sociologiska" förklaringar ska bannlysas.

Centralt hos Lakatos är idén om ett *vetenskapligt forskningsprogram*, vilket kan sägas utgöra en partiell parallell till Kuhns "normalvetenskap". Ett sådant forskningsprogram består av ett antal teorier $T(1)$, $T(2)$, . . . , vilka följer efter varandra i tiden och vilka uppvisar vissa likheter. Speciellt har de alla samma *hårda kärna* av motståndskraftiga lagar. En teori $T(n+1)$ uppstår ur en teori $T(n)$ genom tillägg av ytterligare villkor och/eller modifieringar av mer perifera delar. Ett exempel på ett vetenskapligt forskningsprogram i Lakatos mening är det *newtonska programmet för solsystemet*.

Det newtonska programmet innehåller i likhet med andra program en serie av teorier. Varje teori kan enligt Lakatos sönderdelas på följande sätt: (1) *hård kärna* — t ex Newtons fyra lagar, (2) *skyddande bälte* — t ex olika modeller av solsystemet, olika empiriska observationer, "bakgrundkunskap" m m, (3) *negativ heuristik* — innehåller en enda regel: falsifieringsförsök riktade mot den hårda kärnan är förbjudna! (4) *positiv heuristik* — vetenskapsideal, regler för tillåtna modeller, tillåtna lösningar m m.

Såväl den positiva som den negativa heuristiken innehåller *normativa* utsagor, vilket innebär att Lakatos räknar med ett vidare teoribegrepp än det sedvanliga, som enbart skulle ha tagit med Newtons lagar plus alla konsekvenser av dessa. Observera att det egentligen bara är den hårda kärnan och den negativa heuristiken som är helt välvärnsade i det newtonska forskningsprogrammet. Gränsdragningen mellan det som ska inkluderas i teorin och det som ska lämnas utanför är långt ifrån klar.

Speciellt bekymmersamt är hur den positiva heuristiken ska avgränsas. Denna innehåller sådant som olika värderingar, vetenskapsideal m m och *om* tillräckligt mycket inkluderas i denna blir forskningsprogrammets utveckling automatiskt "internt".

Utvecklingen från en teori $T(n)$ i ett forskningsprogram till en annan teori $T(n+1)$ i samma program kallar Lakatos för *teoretisk progressiv* om (a) $T(n+1)$ klarar allt som $T(n)$ klarar och $T(n+1)$ förutsäger en ny observation. Teoriskiftet är dessutom *empiriskt progressivt* om den förutsagda observationen också inträffar. Slutligen är ett forskningsprogram *progressivt* så länge dess teoriskiften är progressiva i både teoretisk och empirisk mening. Slutar programmets teoriskiften att vara progressiva i någon av de båda meningarna, så blir programmet *degenererande*.

Lakatos formulerar två regler för *vetenskaplig rationalitet* på följande sätt: (a) Håll fast vid ett forskningsprogram så länge det är progressivt! (b) Överge ett forskningsprogram när det har blivit degenererande! Problemet med dessa regler

är dock — vilket många har påpekat — att det kan vara svårt att avgöra om ett forskningsprogram har degenererat för gott eller bara befinner sig i en tillfällig svacka. Slutligen menar Lakatos att en teori aldrig kan falsifieras av "enstaka" fakta. Endast en annan teori kan "falsifiera" en teori.

I likhet med Popper men till skillnad från Kuhn anser Lakatos att det ofta förekommer konkurrerande forskningsprogram samtidigt och han anser detta vara ett önskvärt faktum.

2. Om rekonstruktion av teorier

När man läser framställningar av olika vetenskapliga teorier är det ingalunda klart vad som hör till den hårda kärnan, det skyddande bältet osv. En viktig uppgift blir att *rekonstruera* teorierna. Detta är naturligtvis en grannliga uppgift eftersom bedömningen av programmets status grundar sig på hur teoriskiften ser ut och de teorier som jämförs är just de rekonstruerade.

Det är därför förvånande hur lätt Filip Cassel tar på detta viktiga problem i sin avhandling. Där får vi reda på att utgångspunkten ska vara ett vetenskapshistoriskt material, som tillhandahålls av någon (eller några) vetenskapshistoriker. Ur detta ska filosofen och vetenskapsteoretikern välja ut "intressanta" delar och göra en rekonstruktion. Men vem är denna vetenskapshistoriker, som vi kan förlita oss på?

Tyvärr lämnas ofta läsaren i sticket när det gäller skälet till valet av en viss rekonstruktion. Ja, värre än så: i flera fall används fragment av rekonstruktioner och om inte det nämndes på andra håll i texten, så skulle det vara närmast omöjligt att veta vilken den ursprungliga icke-rekonstruerade teorin var.

Att Cassel intresserar sig för smådelar av rekonstruerade teorier beror på — tror jag — att han tänker sig att de *motsättningar* som eventuellt förekommer alltid råder mellan *par av satser* i sådana rekonstruerade teorier. Bakom detta ligger tanken att det är meningsfullt att plocka ut enstaka satser ur en teori och jämföra dem med andra satser i en annan teori.

Betrakta Newtons tröghetslag: "en kropp, som ej utsätts för någon kraft, fortsätter i rätlinjig rörelse med konstant hastighet (eller förbliver i vila om detta är ursprungstillståndet)". I Einsteins speciella relativitetsteori kan vi finna exakt samma formulering (eller lätt modifierad) för att karaktärisera vad som ska gälla för ett tröghetssystem. Är dessa två satser — den newtonska och den relativistiska tröghetslagen — förenliga med varandra eller står de i Cassels mening i motsättning till varandra? Beträktade isolerade förefaller det svårt att finna någon motsättning eftersom formuleringarna är identiska. Men de skiljer sig åt genom att den newtonska gäller i alla referenssystem (av viss sort), vilka är relaterade till varandra på ett visst sätt (via Galilei transformationerna) medan den relativistiska gäller i alla referenssystem (av viss sort) relaterade till varandra på ett annat sätt (via Lorentz transformationerna). Om dessa skillnader ska återfinnas i de rekonstruerade tröghetslagarna eller förpassas till andra utsagor i de rekonstruerade teorierna är inte självklart. Olika beslut leder till olika svar på frågorna om möjliga motsättningar.

Kort sagt: endast efter en noggrann rekonstruktion med ordentligt intensionsdjup blir det intressant att svara på frågorna om eventuella motsättningar. Tyvärr uppvisar avhandlingen stora brister i detta avseende.

Låt oss anta att vi har en rekonstruerad teori framför oss. Hur ska vi avgöra vad som hör till den hårda kärnan, det skyddande bältet osv? Lakatos själv nämmer Newtons lagar som en viktig ingrediens i det newtonska programmets hårda kärna. Varför? Skälet är att dessa lagar dels fanns i alla de successiva teorierna, dels att inga falsifieringsförsök riktades mot dessa. Ingen trodde (länge) annat än att dessa lagar var riktiga och att eventuella problem hos forskningsprogrammet berodde på felaktigheter någon annanstans, t ex i det skyddande bältet.

Där Lakatos går förbi problemet att välja ut den hårda kärnan med lätt hand — men ändå i sina exempel gör relativt rimliga val — följer Cassel sin föregångare genom att inte diskutera svårigheterna. Dessa svårigheter blir knappast mindre av att man enligt avhandlingens utsago *inte* får ta med sådana "psykologiska" och "sociologiska" faktorer som forskarnas allmänna (dvs icke-vetenskapliga) föreställningsvärld osv. (Detta utgör externa faktorer.) Dessvärre blir Cassels exempel ofta mycket tvivelaktiga. I en diskussion av motsättningar mellan det som kallas *Machs program* och *Thompsons program* sägs att i Thompsons hårda kärna ingår följande utsaga: "Materien består av atomer, vilka emellertid inte är odelbara. Detta är bevisat genom att elektronens . . . existens har påvisats" (s 59). Förutom att detta påstående inte alls kan ingå i teorin — utan är en karaktärisering av vissa delar av Thompsons teori — så ges inga argument av Cassel för att det ska hör till den hårda kärnan. Det är för övrigt betydligt rimligare att uppfatta Thompsons atommodell som just en modell. Som sådan borde den hör hemma i det skyddande bältet. Dessutom är det rimligt att betrakta Thompsons hårda kärna som bestående av *Newtons mekanik* och *Maxwells elektrodynamik*. Det var dessa lagar Thompson till varje pris ville bevara.

Nu finns det ett sätt att förpassa Thompsons modell till den hårda kärnan. Om vi avgränsar forskningsprogrammet till den tidrymd då Thompson hela tiden trodde på sin modell, så förefaller det inte orimligt att den hör till den hårda kärnan. Dock är det inte säkert. Det beror också på vilken *attityd* Thompson intog till sin modell, dvs om han var beredd att överge den vid en motgång eller ej. För att avgöra denna sista fråga måste man måhända gå utanför vad Thompson själv publicerade i egenskap av forskare, dvs vi måste gå utanför de "interna" faktorerna. Vi måste veta något om forskaren Thompson. Dagböcker, brev till och från hans kolleger och vänner, andras minnen av Thompson osv, allt sådant kan behövas för att svara på frågan om Thompsons atommodell ska ingå i programmets hårda kärna. Tyvärr förefaller Cassel delvis omedveten om dessa komplikationer.

Dessvärre är dessa anmärkningar tillämpliga på så gott som samtliga exempel som förekommer i avhandlingen. Såväl de illustrerade exemplen som de två huvudexemplen lider av svagheten att intentionsdjupet vid rekonstruktionen är på tok för litet, att indelningen i hård kärna osv oftast sker utan argumentering eller möjligen med hänvisning till någon tidigare skribent inom samma tradition och dessutom förekommer alltför många utsagor som inte hör till teorierna utan är metautsagor *om* teorierna.

Hur vet vi att en viss rekonstruktion är riktig? På denna fråga har Lakatos ett egenartat svar: den rekonstruktion av ett visst program är riktigast som till-

låter oss att förstå utvecklingen som en rationell utveckling styrd av ”interna” faktorer. Detta förefaller att vara att spänna kärran framför hästen! Det kan vara värt att observera att möjligheten finns att i den positiva heuristiken inkludera *alla* de olika normer, värderingar och önsksningar som styrt utvecklingen. Utan en klar avgränsning av vad som får ingå i den positiva heuristiken kan all vetenskaplig utveckling bli trivialt ”intern”.

3. Om olika typer av motsättningar

Men Cassel är inte primärt intresserad av att göra ”riktiga” rekonstruktioner utan hans huvudintresse är att urskilja de olika typer av *motsättningar* som kan finnas. Detta begrepp ”motsättning” definierades i termer av huruvida det var rimligt för en och samma forskare vid en och samma tidpunkt att hävda två olika utsagor. Kan båda rimligen hävdas finns ingen motsättning; annars finns en motsättning.

Cassel urskiljer snabbt sex olika slag av utsagelser, vilka man får fram genom alla möjliga kombinationer av par från två grupper bestående av *den hårda kärnan, det skyddande bältet* samt *den positiva heuristiken* från två olika teorier. Den negativa heuristiken finns inte med. Dess enda uppgift är att förbjuda falsifiering av den hårda kärnan.

Ett uppslag är att det finns ”enkelriktade” motsättningar, dvs par av satser A och B sådana att det för den som hävdar A det också är rimligt att hävda B medan den som hävdar B inte rimligen kan hävda A. (Redan i formuleringen — som är min — skymtar ett dilemma; situationen verkar synnerligen symmetrisk.) Men låt oss se på ett exempel ur avhandlingen.

Exemplet är hämtat ur diskussionen av Bohrs och Einsteins forskningsprogram. Där gör Cassel en partiell rekonstruktion av de båda forskningsprogrammen och delar in dem i olika perioder och anger vad som hör till den hårda kärnan, det skyddande bältet och den positiva och negativa heuristiken. Eftersom jag själv arbetar inom det område som kan kallas fysikens filosofi så måste jag säga att denna rekonstruktion väcker många frågor. Men de är alla av den typ som jag redan har berört angående rekonstruktion av teorier.

Cassel urskiljer i den hårda kärnan hos Bohr en utsaga (B): ”Vågfunktionen är en formalisering av kunskap om individuella system (i motsättning till ensembler av system)” (s 78). Hos Einsteins hårda kärna urskiljs denna utsaga (E): ”Vågfunktionen är en formalisering av kunskap om ensembler av system”. Diskussionen av dessa två utsagor återfinns på sidan 86 i avhandlingen. Där finner vi att motsättningen mellan (B) och (E) är enkelriktad då (E) kan läggas till Bohrs program utan problem medan (B) ej kan adderas till Einsteins program. Endast utifrån Einsteins program blir det enligt Cassel en motsättning. Det intressanta är att Cassel i argumenteringen för detta för in *andra* satser ur forskningsprogrammen och relationerna mellan (B) och (E) och dessa. Cassel finner nämligen — helt rimligt — att tagna för sig är det svårt att nå något avgörande om en motsättning föreligger mellan (B) och (E). Endast tillsammans med andra utsagor *om* teorierna, nämligen att kvantmekanik ska tolkas instrumentalistiskt (Bohr) respektive att kvantmekaniken ska tolkas realistiskt (Einstein) kan vi nå en uppfattning om eventuella motsättningar. Detta förfaringsätt synes mig dock strida mot själva utgångspunkten att det är meningsfullt att

jämföra enskilda satser hämtade ur programmen parvis med varandra.

Även diskussionen om de ekonomiska forskningsprogrammen lider av den svagheten att karaktäriseringen av de olika teorierna är mycket summarisk och att intentionsdjupet är tämligen litet i rekonstruktionen. Detta gör att det även här är svårt att bedöma värdet av de olika exempel på motsättningar, vilka visas fram.

4. Avslutande kommentar

Cassel hävdar på flera ställen i avhandlingen att han inte gör anspråk på att hans rekonstruktioner ska vara *lämpliga* eller *riktiga* utan menar att hans arbete ska ses som primärt en form av begreppsanalys där man — givet en viss konstruktion — ska kunna analysera olika tänkbara motsättningar. Men Cassel har också en mindre modest uppgift, nämligen att visa att hans sätt att analysera motsättningar kan hjälpa oss att förstå den vetenskapliga utvecklingen (se citatet från sidan 14 i början). Men för att nå detta mål — och för att visa att hans analysmetod är fruktbar — måste hans metod konfronteras med den *verkliga* historien och då blir rekonstruktionernas rimlighet en mycket central fråga.

Det kan tilläggas att avhandlingen i sin ambition att täcka in ett stort område har drabbats av det som alltid är en stor fara: området är så stort så det är omöjligt att ge mer än väldigt allmänna upplysningar om varje del av det. För min del skulle jag önskat att Cassel hade valt ut ett mindre område att behandla och i stället penetrerat detta djupare. □

Stellan Welin

Notiser

Hans Ingvar Roth har föreslagit följande lösning på det beslutsteoretiska problem som presenterades i FT 2/1986, s 48: "Felet ligger i att man ej skiljer på (1) det "förväntade" värdet av att ta ett kuvert givet att man antar att kuvertet har en viss summa, och (2) det förväntade värdet av att ta ett kuvert givet att man antar att det andra kuvertet har en viss summa. Det vänstra och det högra kuvertet har samma förväntade värden om man jämför dem i samma betydelser av förväntat värde dvs i betydelse (1) eller i betydelse (2). Vad man frågar efter är vilket förväntat värde som exempelvis tagandet av det vänstra kuvertet har i betydelse (1) och vilket förväntat värde som tagandet av det högra kuvertet har i betydelse (1) när vi ej längre antar att det vänstra kuvertet har en viss summa. De förväntade värdena skiljer sig emellertid åt om man jämför kuvertens förväntade värden när det ena kuvertet har ett förväntat värde i betydelse (1) och det andra kuvertet har ett förväntat värde i betydelse (2).

Antag att det vänstra kuvertet innehåller 2 kr. Det förväntade värdet i betydelse (2) är då

$$1/2 \cdot 2 + 1/2 \cdot 2 = 2 \text{ kr}$$

Det förväntade värdet i betydelse (2) för det högra kuvertet är däremot

$$1/2 \cdot 2 \cdot 2 + 1/2 \cdot 2/2 = 2.5 \text{ kr}$$

Antag att det högra kuvertet innehåller 2 kr. Ovanstående förhållanden gäller då analogt. För att kunna erhålla "motsägelsen" måste vi antaga de två olika betydelseerna av förväntat värde och sedan negligera skillnaden mellan betydelseerna. En motsägelse kan som bekant bara uppstå om kuverten tillskrivs olika värden i samma betydelse av förväntat värde och här är således denna förutsättning ej uppfylld."

Följande böcker har nyligen utgivits:

Evert Gummesson, *Forskare och konsult — om aktionsforskning och fallstudier i företagsekonomi*, Studentlitteratur 1985.

Göran Möller, *Risker och människolivets värde*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1986.

Pam McAllister (red), *Livets väv. Feminism och icke-våld*, Förlaget Nordan 1986.

Hedi Bel Habib, *Spektralteori och beteendebeskrivning*, Almqvist & Wiksell International 1985.

Jan Andersson och Mats Furberg, *Om världens gåta — en filosofibok*, Doxa 1986.

Göran Hermerén, *Kunskapens pris — forskningsetiska problem och principer i humaniora och samhällsvetenskap*, Forskningsrådets förlagstjänst (Box 6710, 113 85 Stockholm), 1986.

Esberg Krause-Jensen, *Nomadfilosofi — Aktuella tendenser i franskt tänkande*, Daidalos (Box 12304, 402 43 Göteborg), 1985.

David Hume, *Om det mänskliga förståndet*, Daidalos 1986.

Benedikt Spinoza, *Etik*, Daidalos 1983.

Francis Bacon, *Essäer*, Daidalos 1984.

Seneca, *Om livets korthet*, Daidalos 1986.

Anders Johansen, *Tid är makt, tid är pengar*, Röda Bokförlaget 1984.

Mihail Larsen och Ole Thyssen, *Den fria tanken — en grundbok i filosofi*, Röda Bokförlaget 1985.

Stendhal, *Om kärleken*, Bokförlaget Pontes 1986.

På nystartade Bokförlaget Thales har kommit ut två arbeten:

Jan Willner, *Kritisk granskning. Mönster för kritisk granskning i historisk och kunskapsteoretisk belysning*, Sthlm 1986.

Sven Danielsson, *Filosofiska invändningar. Sju kritiska uppsatser*, Sthlm 1986.

Förlagets adress är Box 50034, 104 05 Stockholm.

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Giuliano Pontara* är docent i praktisk filosofi i Stockholm, *Joachim Israel* är professor i sociologi i Lund, *Sten Lindström* är forskare i teoretisk filosofi i Uppsala, *Włodzimierz Rabinowicz* är docent i praktisk filosofi i Uppsala och *Stellan Welin* är forskarasistent i teoretisk filosofi i Göteborg. Omslagsbild av *Christian Swärdshammar*.



SVEN DANIELSSON. *Filosofiska invändningar*. Sju kritiska uppsatser. Sthlm 1986. 118 s. Pris 75 kr + porto vid beställning direkt från förlaget.

I den här boken diskuteras frågor från flera olika delområden av den praktiska filosofin. Det handlar t ex om förklaringsmodeller i teologin, spelteori i statsvetenskapen, möjligheten att mäta välmåga, analysen av rättighetssatser. Kritiken dominerar, det sägs mer om vad som inte kan vara svar på frågorna än om vad svaren är. Författaren, som är docent i praktisk filosofi vid Uppsala universitet, delar Ingemar Hedenius' uppfattning, att den filosofiska verksamheten kan ha väsentliga likheter med disk och städning — inte minst i den känsla av fest, som filosofin någon gång kan ge, "aldeles som en riktigt lyckad städning".

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482