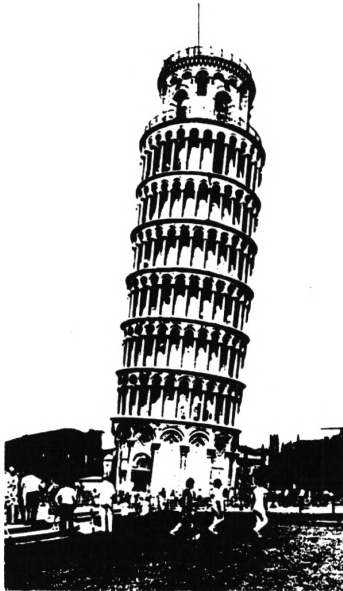


Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 10

NUMMER 3

1989



HENRIK BOHLIN

*Empirismen och dess
kritiker*

NILS-ERIK SAHLIN

Vem var Frank Ramsey?

CARL-GÖRAN HEIDEGREN

Hobbes' ursprungliga insikt

INGMAR PERSSON

Platsen för Pers smärta

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 • 1989 • ÅRG 10

<i>Henrik Bohlin</i>	Empirismen och dess kritiker	1
<i>Nils-Eric Sahlin</i>	Vem var Frank Ramsey?	16
<i>Carl-Göran Heidegren</i>	Hobbes' ursprungliga insikt	22
<i>Ingmar Persson</i>	Platsen för Pers smärta	29
<i>Christian Munthe</i>	Recension av Thomas Anderberg & Ingmar Persson: <i>Abortetik</i>	32
<i>Björn Eriksson</i>	Recension av Torsten Petterson	38
<i>Notiser</i>		43

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift och Avhandlingsservice.

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

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, tel 08-16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (februari, april, september och november), pris SEK 100:-, lösnummer SEK 30:-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

Ombrytning och sättning utförd av KPH Desktop, Uppsala, 018-11 24 00

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Henrik Bohlin

Empirismen och dess kritiker

Denna uppsats utgör den skriftliga versionen av ett föredrag som hölls i arrangemang av Tvärvetenskapliga ämnesrådet vid Stockholms universitets studentkår i september 1988. Föredraget ingick i en serie seminarier kring temat att klarlägga och debattera bakomliggande grundidéer i dagens vetenskap - en sorts ideologianalys av den samtida vetenskapen. Föredraget syftade till att filosofiskt teckna en historisk bakgrund till empirismen som en av de viktigaste grundidéerna i debatterna om vetenskaplig teori och metod.

1. Positivismen – empirismen

Med "positivism" menar jag en viss tradition i vetenskapen, som varit dominerande sedan början av 1900-talet. I exempelvis den svenska historievetenskapen avlöste positivismen den tidigare rådande traditionen, statidealismen, med början omkring 1920.

Positivismen var den vedertagna traditionen ända fram till någon gång på 60- till 70-talet. Därefter har den kritiserats häftigt, och mycket få kallar sig idag själva positivist. Men detta innebär inte att positivismen som tradition har upphört eller är överspelad. Så länge ingen alternativ riktning av jämförbar kraft uppstått och så länge inga bättre svar på frågorna om vetenskaplig metod finns att tillgå, är det ändå inom den positivistiska traditionen vi rör oss.

Precis som man i politiken kan skilja mellan exempelvis de konservativa partiernas politiska handling och den konservativa idétraditionen från Burke och framåt, kan man skilja mellan positivismens faktiskt bedrivna vetenskap och positivismen som idésystem. Ett bra sätt att förstå och förändra handlingen är att kritiskt utreda de bakomliggande idéerna. Vad jag här ska göra, är just att idéanalytiskt utreda positivismen som vetenskaplig tradition genom att undersöka den bakomliggande empiristiska kunskaps- och vetenskapsteorin. Jag ska också komma in på den kritik som riktats mot empirismen, och hur den kan föras vidare.

Den idéanalytiska infallsvinkeln är naturligtvis inte den enda, vare sig man vill förstå en politisk tradition eller en vetenskaplig. Praktiken behöver inte alltid motsvara teorin, och därför är det — både i politik och i vetenskap — viktigt att betrakta vad som görs praktiskt, oberoende av de idéer som skall rättfärdiga det.

Vad jag ska behandla är, närmare bestämt, empirismen och kritiken av denna. Hur förhåller sig då positivism och empirism till varandra? Med "positivism" menar jag här en viss vetenskaplig tradition, inbegripande de idéer den bygger på — ungefär som man kan tala om "konservatism" och mena både konservativa partiets politik och idétraditionen från Burke och framåt. Med "empirism" menar jag enbart en viss vetenskapsteoretisk och filosofisk idétradition. För att komplicera det hela, så finns det också riktningar inom den filosofiska empirismen som kallar sig positivism, främst Auguste Comtes filosofi och den sk logiska positivismen.

2. Empirismen som kunskapsteori

Vad är då empirismen? I grunden är det en bestämd uppfattning om vad kunskap är. Om vi utgår från att kunskap om någonting innebär en välgrundad sann uppfattning om detsamma, kan vi formulera den bakomliggande frågan som följer: hur kan en uppfattning vara grundad på så sätt, att den utgör kunskap? Enligt empirismen har kunskapen sin grund i sinneserfarenheten, i de sinnesintryck vi mottar genom syn, hörsel och övriga sinnen. "Empiri" är grekiska för erfarenhet, och "empirism" betyder alltså erfarenhetism.

Vad den empiristiska kunskapsteorin säger är att kunskapen har *sin enda grund* i sinneserfarenheten. Erfarenheten är den enda kunskapskällan. (Om doktrinen vore att erfarenheten är en bland flera möjliga kunskapskällor, vore den ganska intetsägande och skulle knappast förnekas av någon.)

Empirismen utgår från två engelska och en skotsk filosof, John Locke, George Berkeley och David Hume, som levde på 1600- och 1700-talen. Locke är känd för tesen, att människan föds som en "tabula rasa", en oskriven tavla, kunskapsmässigt betraktat. Under sitt liv lär sig människan genom att motta sinnesintryck från tingen omkring henne — och hon har ingen möjlighet att lära sig på något annat sätt. Utöver det hon mottar genom sinnesintrycken, har hon ingen grund för att bilda sig uppfattningar om någonting överhuvudtaget. Vad vet jag, exempelvis, egentligen om hästar? Enligt Locke kan jag inte veta något annat om hästar än det jag lärt mig genom att iaktta olika hästar vid olika tidpunkter, från olika syn-

vinklar osv.

Min kunskap vilar alltså helt och hållet på *observationer* av verkligheten. Observationerna utgör hela grunden för min möjliga kunskap, och jag kan inte ha någon annan grund än observationer: jag kan inte ha någon annan kunskap om hästar än den jag kan sluta mig till genom de iakttagelser av hästar som jag har gjort.

Idéhistoriskt bör empirismen förstås genom sin motsättning till en äldre uppfattning av vad som kan utgöra grunden för kunskap. Den medeltida traditionen inom vetenskapen var sådan, att exempelvis munken som skulle skriva en utredning om hästar, ingalunda gick ut i stallet för att se efter hur hästarna där såg ut, vad de åt eller vilka sjukdomar de kunde ha. Vad han gjorde var i stället att slå upp "häst" hos Aristoteles och se efter där vad den store mästaren hade skrivit om hästar. Detta var det sätt man arbetade på, och empirismens starka och ofta upprepade betonande av observationens nödvändighet i vetenskapen och för kunskap överhuvudtaget bör förstås mot bakgrund av denna äldre tradition.

I Bertolt Brechts pjäs om Galilei finns en berömd scen där Galilei för några lärda män ska visa de tidigare okända månar kring Jupiter som han upptäckt med hjälp av sitt teleskop. De lärda männen är skolade i den aristoteliska traditionen, och de anser sig utifrån Aristoteles skrifter kunna bevisa, att det inte kan finnas några månar kring Jupiter. Alltså vägrar de se efter i teleskopet. Här ställs de två traditionerna tydligt och konkret mot varandra: ska man se efter i Aristoteles skrifter eller i teleskopet?

Empirismen, "erfarenhetismen", kan förstås just som doktrinen att det är i teleskopet man ska se efter; det är ju där man kan skaffa sig en sinneserfarenhet av det man vill uttala sig om. Det som står hos Aristoteles är, enligt empiristen, sant endast i den grad det i sin tur grundar sig på observationer gjorda med hjälp av teleskopet eller på annat sätt. Vad Aristoteles kan ha sagt i övrigt, är att betrakta som tomprat och lösa spekulationer; det saknar grund därför att det saknar grund i erfarenheten. Ett genomgående tema i empiristisk vetenskapsfilosofi har just varit att försöka avslöja vetenskapligt tomprat, dvs sådana påståenden som inte grundar sig på observationer. Metafysiken har varit själva mönsterexemplet för sådant tomprat.

Ett exempel på sådana icke empiristiskt grundade vetenskapliga resonemang kan man hitta hos en samtida kritiker av Galilei. Denne argumenterar för att det inte kan finnas månar kring Jupiter, eftersom det bara kan finnas sju planeter, och med månarna skulle det bli för många. Argumentet är, att sju är ett tal med en speciell ställning i världsordningen: det finns sju metaller (enligt dåtidens vetenskap) och människan har sju "fönster" i sitt huvud: två näsborrar, ögon och öron, och en mun.

Eftersom makrokosmos, universum, är ordnat på samma sätt som mikrokosmos, människan, kan det bara finnas sju planeter.

3. Empiristisk vetenskapsteori

Följderna för vetenskapsuppfattningen av empirismen är ganska klara. Vetenskaplig metod innebär, kort sagt, att göra observationer av verkligheten, dra slutsatser från dessa, och förkasta alla slutsatser som inte följer av de observationer man gjort. Observerandet och resonerandet utifrån detta kan ses som den skapande, kreativa delen av vetenskapen. Att avhålla sig från icke erfarenhetsgrundande slutsatser samt att avslöja sådana hos andra, är då den kritiska delen av den vetenskapliga verksamheten. Kritiken håller vetenskapen ren från lösa spekulationer, dogmer och liknande.

Ett extremfall av sådana program för vetenskapen är behaviorismen inom psykologin. Behaviorismen hävdar just att psykologin inte får uttala sig om något annat än det som går att observera. Därför kan man t ex inte i den vetenskapliga psykologin tala om att människan har ett "medvetande". Medvetandet går ju inte att observera och föreställningen att det finns ett medvetande är därför att betrakta som en lös och ogrundad spekulation. Ännu mindre kan man tala om saker som "ångest", "faderskomplex" o dyl.

Vad man kan tala om, vad man kan observera, är kroppsrörelser och hur dessa varierar i olika situationer: vilken respons som blir följden av ett bestämt stimuli. Människor är tyvärr svåra att observera på tillfredsställande sätt. Därför observerar man i stället råttor i laboratorier. Detta kan tyckas vara en allvarlig begränsning av psykologins undersökningsområde — men tyvärr, resonerar man, är den begränsningen nödvändig för att man ska kunna uttala sig vetenskapligt om psykologiska samband. Den är nödvändig för att man ska kunna ha en *grund* för de påståenden man framför, dvs en grund i observationer, i erfarenheten. Detta är tillämpad "erfarenhetism", ett strikt empiristiskt program genomfört i praktiken.

4. Att gå vidare från observationerna

Vetenskapen ska alltså göra observationer och dra slutsatser från dessa. Den empiristiska vetenskapsteorin har till stor del handlat om vad det innebär att dra slutsatser från erfarenheten. Att göra observationer har

uppfattats som något, vetenskapsteoretiskt sett, ganska oproblematiskt: man använder sina sinnen och beskriver sedan det man ser, hör och känner. Det problematiska ligger i hur man kan resonera vidare från observationerna.

En mängd observationer är ju i sig själva oftast inte något intressant vetenskapligt resultat. Observationer är alltid observationer av enskilda händelser vid enskilda tidpunkter och platser. Men inte heller behavioristen anser t ex att det i sig är intressant hur råttan R betedde sig vid tillfället t i bur nr 124. Det intressanta är de slutsatser om allmänna samband man kan dra från det man observerat. Vidare vill man ha förklaringar av det man observerat. Att bara konstatera att någonting inträffat är i sig självt oftast inte tillräckligt. Man vill veta också *varför* det inträffat.

I fysiken vill vi t ex få kunskap om lagar som gäller för alla partiklar vid alla tidpunkter, var som helst i universum. Den kunskapen kan naturligtvis inte grundas på att vi observerar alla partiklar som finns i hela universum. Om inte annat skulle detta förhindras av att vi inte kan observera alla framtida partiklar, och dem vill vi ju också ha kunskap om. Hur kan vi då sluta oss från kunskap om det enskilda, observationer, till kunskap om det allmänna?

5. Induktion och hypotetisk-deduktiv metod

Ett svar vore, att man genom logiska slutledningar kan sluta sig till påståenden om allmänna förhållanden. Men utifrån påståenden om enskilda observerade företeelser kan vi med logikens hjälp bara sluta oss till andra påståenden om enskilda förhållanden, och inte till allmänna påståenden. Om vi t ex observerat att Newtons första lag för mekaniken har gällt i 150 000 olika fall, så ligger det fortfarande inget logiskt motsägelsefullt i att den inte skulle gälla t ex i morgon, eller i någon urskog där ingen fysiker någonsin gjort observationer. Logiken kan alltså inte lösa problemet.

En annan möjlighet vore, att man genom induktiva metoder kunde sluta sig från påståenden om enskilda förhållanden till påståenden om allmänna samband. "Induktion" betyder i vetenskapsteorin att man från att något gäller i ett stort antal fall, sluter sig till att det gäller i *alla* fall. Detta innebär, att man generaliserar — och induktionen kan ses just som en allmän metod för generalisering utifrån enskilda observationer.

Ett ofta använt exempel gäller påståendet "alla korpar är svarta". Detta är ju något vi med rätta kan säga att vi vet. Men vad grundar sig den kunskapen egentligen på? Enligt den som vill försvara induktion, grundar den sig på att man observerat ett stort antal korpar som varit svarta och ingen

som inte varit svart. Alltså sluter man sig till att alla korpar är svarta — naturligtvis utan att man observerat alla korpar som finns, har funnits och kommer att finnas. Att alla korpar är svarta är en välgrundad uppfattning genom det begränsade antal observationer vi gjort, utan att vi observerat alla fall. Alltså kan vi faktiskt sluta oss från enskilda påståenden till allmänna.

Här är inte platsen att ge någon djupgående granskning av induktionens möjligheter och begränsningar. I vissa fall, t ex i statistiska beräkningar, är det en användbar metod; men där man inte studerar ett stort antal likartade fall, är metoden inte lika användbar. Vidare innebär uppställandet av allmänna hypoteser oftast något mer än en generalisering. Man säger inte bara, att något som gällt i vissa fall gäller i alla fall. Hypotesen inför något kvalitativt nytt, inte bara något kvantitativt nytt.

Dessutom hänger mycket på villkoret, att vi inte ska ha observerat något fall som strider mot den allmänna hypotesen. Jag kan t ex induktivt sluta mig till att ingen människa kommer att födas efter år 1989, eftersom det är sant för alla de enskilda människor jag kan observera, att de är födda 1989 eller tidigare och inte senare. Hur man ska förhindra denna och andra oberättigade induktiva slutsatser är ett svårhanterligt problem för den som formellt vill karakterisera en induktiv metod.

Av olika skäl har vetenskapsteoretikerna funnit det problematiskt att bygga upp en vetenskaplig metodlära enbart på den induktiva slutledningsformen. Med den sk hypotetisk-deduktiva metoden vill man peka på en annan metod för att grunda allmänna påståenden i observationer av enskilda fakta.

Metoden innebär att man formulerar hypoteser om allmänna samband och sedan testar dem genom att se om de gäller i ett begränsat antal fall. Newton formulerar t ex - om vi håller oss till den historiska myten — hypotesen om gravitationen då han får äpplet i huvudet. Detta är ju en hypotes som skall gälla allmänt, för alla kroppar i universum. Sedan testar han den genom att utföra beräkningar och mätningar av hur kroppar beter sig i ett begränsat antal fall, kanske under några månaders experimentsituationer i laboratoriet.

Här har man s a s vänt bak och fram på den induktiva metoden. Induktionen innebär ju att man börjar med ett antal observationspåståenden, och sedan sluter sig till allmänna lagar. Den hypotetisk-deduktiva metoden innebär, att man i den vetenskapliga metoden börjar med det allmänna påståendet som det givna, och sedan testar eller prövar det genom observationerna. Induktionen är avsedd som en metod för det kreativa uppställandet av vetenskapliga resultat. Den hypotetisk-deduktiva metoden är snarare en metod för den kritiska prövningen av sådana resultat

eller hypoteser, efter att de väl uppställts.

En stridsfråga i den empiristiska vetenskapsteorin har just varit, om det överhuvudtaget går att ange bestämda metoder för det kreativa uppställandet av hypoteser om allmänna samband. De logiska empiristerna försökte länge ange just sådana metoder. Karl Popper förnekade att detta var möjligt och ansåg att den vetenskapliga metoden endast kunde vara en metod för den kritiska prövningen. Själva uppställandet av de hypoteser som skulle bli föremålet för prövningen, såg han som en icke regelstyrd process, där den enskilda vetenskapsmannens fantasi och kreativa förmåga var det avgörande. Då Newton formulerade hypotesen om gravitationen, följde han ingen bestämd metod och kunde inte heller ha gjort det. Han fick en snilleblixt, och den kunde han få just därför att han var ett snille — och ett snille kännetecknas av att han följer sin kreativa fantasi och inte några bestämda regler.

Vetenskapsteorin har från Popper också i hög grad övergett problemet om hur man ska ange metoder för att uppställa vetenskapliga hypoteser. I stället har man velat ange metoder för hur hypoteserna ska prövas efter att de väl uppställts och för hur man ska välja mellan olika alternativa hypoteser.

6. Erfarenhetens avgränsning

Den vetenskapliga metoden går, som jag nämnde ovan, enligt empirismen ut på att göra observationer, dra slutsatser frändessa och avhålla sig från att dra slutsatser som inte grundar sig på observationer. Jag har försökt ge en inblick i den diskussion som har förts kring vad det innebär att dra slutsatser från observationer, att, givet observationsfakta, ange en grund för vetenskapliga resultat om allmänna samband. Detta är också det problem kring vilket den empiristiska vetenskapsteorin i huvudsak rört sig.

En fråga som diskuterats mindre är vad det första ledet i metoden innebär: att observera verkligheten. Alldeles klart har empirismen följer också för den frågan. Sinneserfarenheten är ju enligt empirismen grunden för vår kunskap, och sinneserfarenheten är de intryck vi mottar genom våra sinnen. Men alla våra sinnesupplevelser räknas inte utan vidare som "erfarenhet" i empirismens mening.

Om jag t ex upplever en hotfull stämning i en folkmassa eller har en religiös upplevelse, så räknas inte detta som någon sinneserfarenhet. Den "hotfulla stämningen" är min egen tolkning av vissa rörelser och ljud hos de människor som utgör massan. Gudsupplevelsen kan på liknande sätt ses som en subjektiv tolkning av t ex ett visst ljus som jag observerar.

Empiristen är så sällan beredd att godta vilka sinnesupplevelser som helst som "erfarenhet" och "observationer" av fakta.

Jag tror man kan säga, att erfarenhet enligt empirismen är det samma som sinnesupplevelser, beskrivna i naturvetenskapernas språk; dvs med begrepp som inte går utöver dem som kan användas i kemien, biologin och, framför allt, fysiken. Därför kan empiristen t ex hävda saker som att vad jag *egentligen* observerar då jag tycker mig observera att en människa är glad, är vissa rörelser i hennes ansikte, vissa ljud som hon utstöter, vissa sätt på vilka hennes mun och ögon formar sig o dyl. En sådan tanke är just en av de viktigaste utgångspunkterna för behaviorismen.

I den klassiska empirismen utvecklades den med dessa idéer besläktade distinktionen mellan primära och sekundära egenskaper. Primära egenskaper, såsom t ex Locke, är föremåls form och rörelser. Sekundära egenskaper är t ex lukt och färg. Dessa egenskaper finns enligt Locke inte i föremålen själva, utan är något som människan lägger till i sitt medvetande. Detta bevisas av att samma föremål kan upplevas som grönt av en person och gult av en annan om t ex den ene är färgblind. Om detta är fallet, kan ju inte föremålet i sig självt vara vare sig grönt eller gult. Inte ens alla egenskaper som vi närmast skulle räkna till fysikens område, hör alltså till den *egentliga* erfarenheten, till observationerna av verkligheten.

Man kan säga, att empirismen är mycket nära kopplad till en atomistisk-mekanistisk världsbild, en världsbild enligt vilken det som egentligen finns, är fysiska kroppar som rör sig på bestämda sätt. Allt vad vi säger om världen utöver beskrivningar av sådana kroppar i rörelse, är i högre eller lägre grad våra egna subjektiva, färgade tolkningar av vad vi upplever. Detta är alltså det empiristiska sättet att avgränsa "sinneserfarenheten".

7. Empirismen: sammanfattning

För att sammanfatta: empirismen är doktrinen, att all kunskap har sinneserfarenheten som sin enda källa. Sinneserfarenheten är observationer av *enskilda* fakta, att någonting har en viss egenskap vid en viss tidpunkt på en viss plats. Utifrån dessa observationer av enskilda fakta, bygger vi upp kunskap om *allmänna* samband. Detta gör vi genom att uppställa hypoteser, teorier, som har sin grund — sin enda grund — i observationer.

Det vetenskapliga arbetet består i att med kunskapens byggstenar, observationerna, bygga upp allmän kunskap. Frågan om den vetenskapliga metoden är frågan om hur man härvid ska gå tillväga. Induktionen och den hypotetisk-deduktiva metoden ger olika lösningar på detta problem.

Samtidigt är det väsentligt att man hela tiden utgår från en oftast underförstådd, men ändå skarp avgränsning av vad sinneserfarenheten är för något. Denna avgränsning är nära kopplad till en atomistisk-mekanistisk världsbild.

Jag har hävdad, att empirismen utgör den idémässiga grunden för den vetenskapliga tradition som vi idag lever i (det är dock viktigt att praktiken, i vetenskap liksom t ex i politik, ofta överskrider och t o m bryter mot den teori som rättfärdigar den). Doktrinen, att erfarenheten är den enda möjliga grunden för kunskap, ligger t ex bakom den massiva inriktning på empirisk "grundforskning" som varit förhärskande inom svensk humaniora. Enligt Sven-Eric Liedman hade detta till följd, att "forskning" åtminstone under 1950- och 60-talen kom att bli synonymt med "empirisk forskning". Vad som kunde sägas och hävdas utöver observationer av fakta och de slutsatser som grundar sig på dessa, betraktades helt enkelt som ovetenskapligt.

Sådana i vår tid till synes självklara krav som t ex att vetenskapen ska vara objektiv och avhålla sig från värderingar, finner sitt idémässiga rättfärdigande i empirismen. Att någonting är bra eller dåligt ingår ju inte i erfarenheten, så som denna avgränsas inom empiristiskt tänkande. Värden är, i likhet med de sekundära egenskaperna, något som inte finns i verkligheten själv, utan något som vi själva lägger till. Men detta var ingalunda självklart exempelvis i historievetenskapen före det empiristiska genombrottet omkring 1920. Före empirismen hade värderingar av historiska personligheters och folkgruppers karaktär och moraliskaandel utgjort en naturlig del av det historiska studiet.

8. Empirismens kritiker: idealism och rationalism

Hur kan då empirismen kritiseras? En möjlig kritik av empirismen utgår från den idealistiska filosofin, en tradition som idag får räknas till filosofi-historien. Idealisterna kunde bl a hävda, att människan själv skapar sina erfarenheter och sin värld; erfarenheten är alltså inte något som kommer från en oberoende "yttrevärld", utan något som människan skapar. I idealistisk filosofi ses sinnena snarast som källor till förvirring och oklarheter, vilka ingalunda kan utgöra kunskapens grund.

Enligt rationalismen kan det mänskliga förnuftet, och alltså inte bara sinnena, vara en kunskapskälla. Rationalisterna försvarade bl a tanken att det kan finnas medfödda idéer, som utgör en källa till kunskap, oberoende av sinnena. På så vis kan man tex försvara existensen av moralisk kunskap, kunskap om vad som är rätt och fel. De lärde som vägrar se i

Galileis teleskop kan kanske ses som företrädare för en sorts rationalistiskt tänkesätt. De ansåg sig genom rena förnuftsresonemang, genom att studera rent begreppsliga samband som tex återkomsten av talet sju i olika sammanhang, kunna sluta sig till att Jupiters månar inte *kunde* existera.

Empirismens kunskapsteori utgår från idén att sinnesintryck av enskilda föremål vid enskilda platser och tidpunkter är det givna, början på kunskapsprocessen. Idealismen och rationalismen vänder på utgångspunkten och hävdar i stället att idéerna är, eller åtminstone kan vara, det givna, det som man börjar med. Begreppen idealism, rationalism och empirism (erfarenhetism) syftar just på dessa olika uppfattningar om vad som är det givna, startpunkten i kunskapsprocessen.

Idealismen som tankeströmning är idag knappast aktuell. Idealisterna har inte kunnat ge något bra svar på frågan var idéerna "kommer från". Samma problem vidlåder den rationalistiska idén om medfödda idéer. Empiristen kan däremot ge ett mer handfast svar på frågan om var erfarenheten kommer från: nämligen genom sinnena från yttvärlden. Frågan var kunskapens byggstenar "kommer från" är avgörande för frågan var kunskapen har sin grund. Denna fråga tycks alltså empiristen, men inte idealisten eller rationalisten, kunna ge ett tydligt och plausibelt svar på.

9. Empirismens kritiker: Kuhn

En modern kritik av den empiristiska vetenskapsteorin finner man hos Thomas Kuhn, främst i boken *De vetenskapliga revolutionernas struktur*. Thomas Kuhn är vetenskapshistoriker. Genom studier i naturvetenskapernas historia vill han visa, att verkliga vetenskapsmän inte alls arbetar på det vis som empiristerna föreställer sig. Vetenskapen går inte alls till så att man fördomsfritt och förutsättningslöst observerar verkligheten och sedan ställer upp allmänna teorier pågrunden av dessa observationsfakta.

Vetenskapliga teorier, eller "paradigm" som är Kuhns term, liknar snarare världsåskådningar som bestämmer, inte bara vad vi tror om verkligheten, utan också vad vi överhuvudtaget ser. Observationerna förutsätter redan teorier inom vars begreppsramar de beskrivs. Därför kan man inte heller utan vidare testa världsåskådningarna-paradigmen genom att undersöka vilket som bäst överensstämmer med fakta: beskrivningarna av fakta förutsätter med nödvändighet alltid redan något paradigm och kan därför inte användas till att pröva det. Detta vill Kuhn visa genom historiska studier av hur vetenskapens utveckling faktiskt gått till. Bland använder han Newton och Kopernikus som exempel.

Den "vedertagna" empiristiska vetenskapsteori som Kuhn kritiserar är

den logisk-empiristiska och popperska vetenskapsfilosofin, som åtminstone före Kuhn dominerat vetenskapsteorin. Däremot är han ingen uttalad kritiker av empirismen som sådan. Hans idéer kan dock ändå användas i det syftet. På omslaget till den svenska upplagan av Kuhns *De vetenskapliga revolutionernas struktur* uttrycks saken så, att Kuhn från positivistiska utgångspunkter visar en väg ut ur positivismen.

Enligt empirismen kommer erfarenheten först i kunskapsprocessen, och vetenskaplig metod handlar om att gå från erfarenhet till allmänna idéer. Enligt idealismen kommer idéerna först, eller kan åtminstone komma först. Vad Kuhn säger går snarast ut på att erfarenhet och idéer är oskiljaktiga. Teori och observation är oskiljaktiga, och därför kan inte observationerna, som empiristerna tror, utgöra en förutsättningslös början på kunskapsprocessen. Observationerna förutsätter tvärtom alltid redan vissa teoretiska antaganden genom den begreppsapparat man använder och genom outtalade antaganden om hur det man observerar ytterst är uppbyggt.

Jag beskrev tidigare hur man kan se en koppling mellan idén om "observationsfakta", så som dessa uppfattas av empirismen, och en atomistisk-mekanistisk världsbild. Utifrån den tanken kan man säga, att denna koppling gör det möjligt att över huvud taget hantera erfarenhetsdata inom våra vetenskapliga teorier; engudsupplevelse skulle t ex helt enkelt inte passa in utan förstöra ordningen ungefär som, låt oss säga, en anarkist i en armépluton.

På detta vis förutsätter erfarenheten redan en teori, nämligen den allmänna "världsuppfattningen" atomismen-mekanismen. Bla genom en studie av brytningen mellan flogiston- och syreteori på 1700-talet vill Kuhn visa, att detta gäller också mindre allmänna teorier.

Begreppet "flogiston" har ingen direkt motsvarighet i modern kemisk teori. Flogistonteoretikerna ville förklara t ex förbränning av en träbit med att en viss mängd av substansen flogiston lämnade träet. På så vis kan man förklara t ex att askan väger mindre än det obrända träet.

De kemister som utgick från flogistonteorin hade under 1700-talet flera gånger lyckats isolera syre i laboratoriet. Detta ledde dock inte alls till att de upptäckte syret. De ansåg att det de observerade i provröret var flogiston, flogistonfri luft eller kväveoxid. De tolkade alltså sin erfarenhet utifrån den teori de trodde på; teorin bestämde själva den begreppsapparat med vilken de beskrev det de såg. Därför passade även observationen av rent syre in i deras teori, trots att det enligt teorin inte fanns något sådant som det vi idag kallar "syre". Upptäckten av syre kom först då Lavoisier formulerade ett helt annat "sätt att se" på verkligheten, ett annat begrepps-system med vilket han kunde tolka och beskriva det han observerade.

Detta skedde genom att han förkastade flogistonteorin och formulerade själva begreppet syre. Därmed kunde han också upptäcka syret.

Upptäckten av syret skedde alltså genom att man dels observerade syret, dels ändrade sitt "sätt att se" på det man observerade; av observationen i sig följde det inte alls att synsättet behövde förändras. Men detta betyder att den vedertagna empiristiska vetenskapsuppfattningen måste ifrågasättas. Empiristen hävdar ju att erfarenheten är det *givna*, den förutsättningslösa början på kunskapsprocessen. Därigenom kan erfarenheten vara en "oberoende domare", som dömer i målet mellan konkurrerande teorier genom att dessa testas observationellt. Om erfarenheten inte är oberoende utan redanförutsätter någon av de teorier som ska testas, kan erfarenheten inte avgöra striden, lika lite som en av de åtalade i en rättegång själv kan döma i målet.

Men enligt Kuhn är detta just den situation som råder, och måste råda, i vetenskapen: i "rättegångar" mellan vetenskapliga teorier kan det inte finnas andra domare än någon av de åtalade teorierna. Ingen annan domare finns att tillgå. Om vi tolkar erfarenheten genom flogistonteorin, hittar vi inget som motsäger flogistonteorin. Tolkar vi erfarenheten genom syreteorin, överensstämmer "fakta" i stället med denna teori. Det finns inget neutralt observationsspråk som kan avgöra om syreteorin eller flogistonteorin är riktig. Syreteoretikern och flogistonteoretikern kan betrakta samma gasprov i samma provrör och helt enkelt se olika saker. Den ene ser flogistonfri luft, den andre syre. Detta gäller enligt Kuhn allmänt då två teorisystem, två paradig som t ex newtonsk och aristotelisk fysik, står mot varandra.

Det finns alltså ingen neutral grund varifrån man kan bedöma de olika teorierna, eftersom observationerna ju redan förutsätter de teorier inom vars begreppsramar de beskrivs. Varje argument för någon av teorierna förutsätter redan slutsatsen, teorin.

Vad man måste göra är enligt Kuhn att helt enkelt välja teori, ungefär som man väljer livsåskådning eller religion. Man väljer teorin därför att man tror på den, inte därför att man har övertygande argument. Har man valt en teori, har man därmed också valt ett bestämt "sätt att se", en viss erfarenhet. De som tror på olika teorier kommer därmed att ha olika erfarenheter av verkligheten. De kommer att se olika saker då de betraktar samma verklighet, t ex ett syreprov i ett provrör. De lever, med Kuhns ord, i olika världar.

Detta innebär att de olika teorierna är *ojämförbara*, "inkommensurabla". Det går inte att jämföra de olika teorierna med hänsyn till vilken som bäst överensstämmer med observationsfakta. Skälet är att jämförelsen förutsätter en paradigmoberoende måttstock — men någon sådan finns

inte. Denna inkommensurabilitetstes hör till de mest omdiskuterade idéerna i dagens vetenskapsteori.

För att sammanfatta, så ifrågasätter Kuhn en grundläggandeförutsättning i empiristisk vetenskapsteori, nämligen antagandet att det finns ett förutsättningslöst, teorineutralt observationsspråk, att erfarenheten kan utgöra en "oberoende domare" i valet mellan olika vetenskapliga teorier. Enligt Kuhn är erfarenheten aldrig förutsättningslös, utan redan en produkt av uttalade eller outtalade teoretiska antaganden. Striden mellan olika vetenskapliga teorier kan alltså inte avgöras genom att man ser efter vilken som bäst överensstämmer med fakta. Anhängarna av olika teorier ser ju olika fakta, "lever i olika världar". Ett och samma gasprov kan bekräfta flogistonteorin då det observeras av en flogistonteoretiker och syreteorin då det observeras av en syreteoretiker

10. Den vetenskapliga självförståelsen idag

Kuhns studier hör till det som gjort att väldigt få idag helhjärtat är anhängare av den positivistiska traditionen i vetenskapen — samtidigt som de, paradoxalt nog, inte är anhängare av någon annan tradition utan snarast tillhör en kättersk eller modifierad positivism.

Bland filosofer är, tror jag, en modifierad och ibland något urvattnad empirism den vanligaste uppfattningen. Inom andra vetenskaper har man utvecklat en stor skepsis mot idén att det kan finnas förutsättningslösa observationer av verkligheten. Samtidigt håller man till stor del fast vid empiristiska idéer, exempelvis tanken att observationerna ändå är själva grunden för all kunskap och empirisk forskning därmed den egentliga forskningen. Bland dem som inte är skolade i teori och metod kan man, slutligen, fortfarande finna ganska oreflekterat dogmatiska positivistiska uppfattningar.

Detta är alltså min idéanalytiska karakterisering av dagsläget i vetenskapen, eller åtminstone den svenska vetenskapen. Det karakteristiska tror jag är, att det rådande paradigmet, positivismen, uppvisar starka kristendenser och saknar oreserverade förespråkare — men utan att något nytt paradigm är redo att ta över.

11. En väg framåt: tolkningsbegreppet

Hur kan man då tänka sig en utveckling vidare från denna situation? Hur kan man tänka sig ett nytt vetenskapsideal efter positivismen?

Ett ideal innebär ett mönster som man strävar efter att efterlikna. Empirismen visar oss mönstret av naturvetenskapsmannen som genom noggranna observationer upptäcker nya, tidigare icke observerade fenomen, vilka han sedan beskriver med matematisk exakthet. I sina observationer låter han sig inte störas av sina förutfattade åsikter eller av religiösa och politiska dogmer. Han beskriver världen förutsättningslöst, så som han finner den, inte så som han skulle vilja finna den. Så framstår exempelvis idealet Galilei hos Brecht. Mönstervetenskapsmannen följer också den maxim som formulerades av Newton: "hypotheses non fingo" - jag uppställer inga hypoteser, dvs jag gör inga uttalanden utöver vad jag har empirisk grund för, vad jag kan sluta mig till från mina observationer.

Kuhns studier av vetenskapshistorien kan uppfattas så, att detta inte är ett realistiskt ideal. Ett ideal behöver visserligen inte vara realistiskt i den meningen, att det är möjligt att uppnå. Det måste dock ändå leda till framgång att försöka uppnå det. Det måste så visa rätt väg, och detta förmår enligt Kuhn den traditionella empiristiska vetenskapsteorin inte göra.

Kuhns egen vetenskapsuppfattning, med dess irrationalistiska "makt är rätt"-tendens, tycks dock inte vara något alternativt ideal. I stället vill jag föreslå, att man kan finna ett nytt mönster i tolkningen av språkliga yttranden.

Tolkning innebär bl a att se meningen i ett språkligt yttrande. Liksom den vetenskapliga observationen, så som Kuhn beskriver den, består sådan tolkning inte av att man först erfar en tolkningsoberoende verklighet — tex vissa ljudvågor som utstöts av en annan människa. Vi hör helt enkelt språkyttrandet *som* ett yttrande med en viss mening, oftast utan att vi ens kunde ha besvarat frågan vilka ljud osv som låg till grundför denna tolkning. Man väljer så en tolkning — eller snarare tolkningsram — utan att kunna motivera detta ytterligare, liksom man enligt Kuhn väljer paradig.

Tolkning bör inte förväxlas med den hypotetisk-deduktiva metoden. Den metoden förutsätter just att man utgår från en tolkningsoberoende observation av verkligheten och sedan uppställer olika hypoteser som kan prövas mot observationerna. Tolkning av språkliga yttranden visar oss hur sådana hypoteser kan vara möjliga utan att ha föregåtts av en hypotesoberoende "observation".

Tolkningen som mönster visar oss också en väg att komma förbi de irrationalistiska följderna av Kuhns teori. Kuhn förutsätter, att om man inte väljer sin hypotes, sin teori eller sitt paradigm genom testning mot observationer, så väljer man godtyckligt, efter behag och utan motivering. Men tolkningen av ett språkyttrande kan mycket väl visa sig hållbar eller icke hållbar utan att det är möjligt att testa den på sådant sätt. Jag kan veta

att jag korrekt tolkat vad någon sagt utan att jag på ett tolkningsoberoende sätt kan beskriva de ljudvågor som låg till grund för tolkningen. Det korrekta i tolkningen visar sig i att den ger mening åt det tolkade, att man kan se mönster i det som gör det begripligt. Det inkorrekta i en tolkning visar sig å andra sidan i motsatsen — att den misslyckas med att ge mening åt det tolkade i vissa avseenden, att den inte kan göra vissa aspekter begripliga.

Ett alternativt vetenskapsideal enligt dessa linjer skulle innebära en omprövning av åtskilliga vedertagna kriterier på vetenskaplighet och vetenskaplig metod. Den empiriska forskningen skulle inte längre kunna ensidigt betonas på bekostnad av det övergripande teoretiserandet. Båda är viktiga och nödvändiga, men det finns ingen anledning att se enbart den empiriska forskningen som den "egentliga forskningen".

Prövning av teorier måste vidare fattas på ett annat sätt än som testning mot tolkningsoberoende observationsfakta. Tolkning handlar om att hitta övergripande mönster som ger mening åt delarna i en helhet. Men det finns inga tolkningsoberoende observationer att testa tolkningarna mot. Teorierna kan inte byggas upp "bit för bit" från en teoretisk förutsättningslösgrund utan måste uppställas *holistisk*, genom att en helhetstolkning passar till delarna och delarna till helheten, utan att det finns någon given, sista grund.

Detta innebär också, att det mycket väl kan finnas flera konkurrerande teorier som motsäger varandra utan att någon av dem för den skull behöver vara mindre hållbar än den andra. Kanske kan t ex kvinnovetenskapen på så sätt uppfattas som ett annat, likvärdigt sätt att bedriva vetenskap, ett likaberättigat "sätt att se" — liksom det kan finnas flera likvärdiga partier i politiken trots att deras politiska uppfattningar motsäger varandra.

Nils-Eric Sahlin

Vem var Frank Ramsey?

Frank Plumpton Ramsey är en av detta århundrades största tänkare. Trots att hans arbeten lagt grunden till ett stort antal nya teoribildningar och vetenskapliga discipliner är han långt mindre känd än många av sina samtida. Min avsikt är att om möjligt ställa detta missförhållande tillrätta.

Frank Ramsey föddes den 22 februari 1903 och dog i gulstot till följd av en leversjukdom, endast 26 år gammal, den 19 januari 1930. Hans far var matematiker vid Cambridge. Hans mor, från vilken han tycks ha ärvt ett djupt socialt medvetande, var politiskt verksam. Föräldrarna upptäckte mycket tidigt Ramseys enastående begåvning och fadern uppmuntrade framförallt hans matematiska talang. Ramsey fick en typiskt engelsk utbildning. Han tog en examen vid Winchester och efter detta en mastersexamen i matematik vid Trinity College, Cambridge.

Den intellektuella miljö Ramsey växte upp i var något alldeles speciellt. I början av detta sekel var bl a filosoferna Bertrand Russell, G E Moore, W E Johnson, samt ekonomen J M Keynes samtliga verksamma i Cambridge. En annan person som allt mer kom att påverka tänkandet i Cambridge var Ludwig Wittgenstein. Dessa tänkare kom var och en på sitt sätt att influera Ramseys intellektuella utveckling, men de kom även på andra sätt att spela en roll i hans liv. Genom Keynes inflytande blev Ramsey vid 21 års ålder fellow vid Kings College. Två år senare, endast 23 år gammal, utnämndes han till lektor i matematik vid universitetet.

För många av oss tar det lång tid innan vi upptäcker vår begåvning och vissa av oss upptäcker den aldrig. Men i Ramseys fall stod det tidigt klart att han hade ett ytterst vasst och spänstigt intellekt. Det finns många historier som vittnar om hans intellektuella brådmognad. En av dessa berättas av I A Richards i ett radioprogram som sändes av BBC till minnet av 75 årsdagen av Ramseys födelse.

Mycket ung lär Ramsey ha träffat den betydligt äldre C K Ogden och hans kollega I A Richards hemma hos den förre. Efter en stund småpratande vänder sig Ramsey till Ogden och säger "Vet du vad, jag har funderat på att lära mig tyska, hur lär man sig tyska?". Ogden gick omedelbart fram till bokhyllan och plockade ut ett lexikon och en grammatik samt

Ernst Machs något svårfattliga arbete *Die Analyse der Empfindungen* från 1886. Han gav Ramsey rådet att allt han behövde göra för att lära sig tyska var att läsa boken med hjälp av lexikonet och grammatiken. Tro det eller ej, säger Richards, men tio dagar senare var Ramsey tillbaka, inte för att be om hjälp, utan för att kritisera och ge förslag till förbättringar av argumenten i Machs text.

Keynes berättar i den nekrolog han skrev efter Ramseys bortgång att från det att Ramsey började studera i Cambridge var han den på vilken cambridgeekonomerna brukade pröva sina ekonomiska teorier. Även G E Moore vittnar om hur han vanligtvis kände på sig att, oavsett vilket ämne de diskuterade, hade Ramsey, på grund av sin klarsynthet och intellektuella spänst, förstått problemen bättre än han själv gjorde.

Förutom Russells, Johnsons och Moores filosofiska verk blev Ramsey oerhört påverkad av den tidige Wittgensteins filosofi. Något som är föga känt är att Ramsey på ett avgörande sätt bidrog till den första översättningen av *Tractatus Logico-Philosophicus*. Moore hade tvivlat på att Wittgensteins aforistiska stil i *Logisch-Philosophische Abhandlung* från 1921 skulle vara möjlig att översätta till engelska. Men eftersom Ramsey var mycket intresserad av Wittgensteins filosofi föreslog C K Ogden att Ramsey skulle få försöka översätta boken. Om någon var kapabel till en översättning borde det enligt Ogden vara Ramsey. Kanske påverkades Ogden av minnet av den tioårige Ramseys läsning och analys av Machs bok. Under vinterhalvåret 1921-1922, Ramsey var då endast 18 år gammal, gick han dagligen upp till universitetets skrivbyrå med Wittgensteins avhandling under armen. Där dikterade han rakt upp och ner för en av sekreterarna den översättning som kom att ligga till grund för den tvåspråkiga version som 1922 gavs ut med den av Moore föreslagna titeln *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Men det dröjde ytterligare något år innan Ramsey fick möjlighet att träffa Wittgenstein. 1923 besökte Ramsey honom i Puchberg, den alphy till vilken Wittgenstein dragit sig undan. De diskussioner de hade där innebar att såväl översättningen som det tyska originalet ändrades i och med utgivandet av andra upplagan av *Tractatus*. Wittgenstein nämner senare att det var framförallt Ramseys kritik som fick honom att överge sin ursprungliga filosofiska inriktning.

Men låt oss efter denna historiska placering av Ramsey övergå till en presentation av hans egna vetenskapliga insatser. Ramseys bibliografi innehåller knappt tjugo publicerade arbeten. Åtta av dessa är längre uppsatser, resterande är recensioner och kortare artiklar. Bibliografin skulle dock vara ofullständig om man inte lade till de uppsatser som var publicerade vid hans bortgång. De viktigaste av dessa har publicerats i och

med utgivandet av två samlingsvolymerna *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (utgiven av R Braithwaite, 1931) samt *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics* (utgiven av D H Mellor, 1978). Den väsentliga skillnaden mellan dessa båda volymer är att den senare även innehåller två av Ramseys ekonomiska arbeten.

Att en person som skrivit så pass lite kommit att få en sådan vetenskaplig betydelse är ganska anmärkningsvärt. Nästan var och en av Ramseys längre uppsatser har blivit skolbildande. Det är framförallt tre områden inom vilka han haft ett stort inflytande. Det är filosofi, matematik och ekonomi. För lekmannen behandlar Ramsey ytterst komplexa och svårgripbara problem, men jag skall ändå på ett kortfattat sätt försöka säga något om vad han gjort inom dessa tre områden. Låt oss börja med filosofin.

Få av oss har förmågan att med absolut visshet säga vad som kommer att inträffa om vi väljer ett visst handlingsalternativ. För partikelfysikern är denna osäkerhet av fundamental natur. Men osäkerheten kommer även in på andra områden. Experten som skall avgöra hur säker kärnkraften är ställs inför problemet att uppskatta osäkerheten. När vi handlar jordgubbar på torget måste vi fråga oss hur troligt det är att bären på botten av litern är lika fina som de vi ser på toppen. En filosofiskt intressant fråga är hur denna osäkerhet skall tolkas. Om en person säger att sannolikheten för regn i morgon är 0.75, vad säger då personen? En mycket gammal tanke är att denna typ av osäkerhetsbedömningar eller sannolikhetsbedömningar har med så kallade relativa frekvenser att göra. Sannolikheten för att någon av våra vänner som väntar barn skall få en flicka är 0.5 av det enkla skälet att ungefär hälften av alla födda barn är flickor. Men denna frekventistiska grundsyn tilltalar inte fysikerna som behöver ett mer objektivi- tetsmätt på osäkerhet. En annan åsikt som framförts, t ex av Keynes, är att sannolikheter skall ses som rent logiska relationer mellan hypotes och belägg. Ramsey var missnöjd med såväl den frekventistiskt orienterade teorin som med Keynes ansats. I en nu klassisk uppsats föreslår han en helt ny tolkning av sannolikhetsbegreppet. Ramsey visar i denna uppsats hur sannolikhetsbegreppet kan tolkas i termer av den tilltro vi tillskriver en given händelse. Han visar att man på ett precist sätt kan mäta den grad av trovärdighet en viss person tillskriver en händelse. Men också att om denna person uppfyller vissa intuitivt acceptabla rationalitetsprinciper kommer personens trovärdighets- uppskattningar att uppföra sig i enlighet med de sannolikhete- steoretiska lagarna. Detta är grunden för den så kallade subjektiva sannolik- hetsteorin. Ramsey skrev sin uppsats 1926 och man kan säga att det inte var förrän på 1960-talet som man bör-

jade inse denna teoris potentiella möjligheter. Ramseys teori är idag en av grundpelarna för den så kallade Bayesianska statistiken. En statistisk teoribildning som i Sverige haft fögagenomslagskraft, men som i USA och England har blivit allt mer betydelsefull. Ramseys uppsats innehåller också en fullständigt utvecklad beslutsteori. Den beslutsteoretiska forskning som idag bedrivs av bl a filosofer och psykologer, och som bl a är mycket livaktig här i landet, har samtliga Ramseys arbete som historisk utgångspunkt. Ett intressant historiskt faktum är att Ramsey i sin uppsats också lyckades ge en axiomatiserad nyttoteori av den typ som ca tjugo år senare von Neumann och Morgenstern kom att vinna stor berömmelse för och som spelat stor roll för modern ekonomisk teoribildning.

Men även på en rad andra av filosofins områden har Ramsey gjort banbrytande insatser. Hans tes att "... there is really no separate problem of truth but merely a linguistic muddle." har lagt grunden för en spännande sanningsteori. Ramsey menar att predikaten "sant" och "falskt" kan elimineras från samtliga sammanhang i vilka de förekommer och detta utan att förfarandet resulterar i en betydelseförändring. Att säga att "Det är sant att Caesar mördades" betyder varken mer eller mindre än att "Caesar mördades". Skenbara svårigheter som "Allt han säger är sant", en sats från vilken sant inte direkt kan elimineras, löser Ramsey genom att formulera om satsen. Satsen betyder ju det samma som "För alla p, om han säger p, så är p sant". Vilket i sin tur betyder varken mer eller mindre än "För alla p, om han säger p, så p". Ramseys eliminationsteori har nu under snart sextio år varit föremål för diskussion och många är de som trots att de kommit fram till ett förödande motargument. Ramsey själv såg inte sin teori som speciellt märklig eller nyskapande, den viktiga och svårlösliga frågan för honom var inte propositioners eller satser sanningsvärden utan när man kan säga att en trosföreställning är sann eller falsk. Han svar på denna fråga är ungefär att en trosföreställning är sann om och endast om den alltid leder till framgång.

Ramsey, inspirerad av Russells klassiker *Filosofins problem*, har också bidragit till en klargörande analys av kunskapsbegreppet. I en not på en och en halv sida presenterar Ramsey en kunskapsteori som undviker många av de problem som varit föremål för häftig debatt under sextio- och sjuttioalet. Enligt Ramsey kan man säga att en person vet någonting om hans trosföreställning är sådan att den har erhållits genom en tillförlitlig process och samtidigt alltid leder till framgång. Vid sidan av Ramseys insatser inom språkfilosofin, och epistemologin har han lämnat avgörande bidrag till metafysiken, hans diskussion och förkastande av allmänbegreppetsproblemet, logiken, den så kallade *ramseyfierade* typteorin, och vetenskapsteorin. Vart och ett av dessa arbeten är idag livligt diskuterade i den

internationella filosofiska litteraturen.

Även om Ramsey till professionen var matematiker skrev han endast en sak inom området ren matematik. I ett försök (1928) att lösa ett klassiskt problem inom logiken, det så kallade avgörbarhetsproblemet, bevisar Ramsey ett teorem som idag är känt under namnet Ramseys teorem. Några år efter Ramseys död bevisade en amerikansk logiker med hjälp av Gödels arbeten från början av 1930-talet att problemet Ramsey försökte lösa är olösligt. Trots detta visar det sig att Ramseys teorem är intressant på många sätt. Dels är det ett spännande teorem inom den del av matematiken som kallas kombinatorik och under senare år har det givit upphov till en ny gren av matematiken benämnd *ramseyteori*. Men teoremet är också intressant ur en logisk synvinkel. Med sina välkända arbeten visade Gödel att om ett givet formellt system är starkt nog att innehålla den vanliga aritmetiken existerar ett påstående som är sant men inte bevisbart inom systemet. Logiker och matematiker har sedan Gödels arbeten först publicerats försökt hitta ett realistiskt matematiskt exempel på en gödelsats, dvs en sats som är sann men inte bevisbar. Nyligen lyckades ett par matematiker att visa att Ramseys teorem är en Gödelsats. Teoremet är sant, men inte bevisbart. Jag måste här tyvärr avstå från att i detalj förklara hur detta kommer sig. Man noterar dock att man kan summera Ramsey insatser på matematikens område genom att säga att: I sitt försök att lösa det olösliga bevisade Ramsey det obevisbara.

Jag skall avslutningsvis bara nämna att Ramsey också lagt grunden till två blomstrande ekonomiska teoribildningar. Cambridgeekonomen Arthur Pigou uppmanade Ramsey att försöka finna en lösning på frågan hur man höjer skatterna så att lidandet för den enskilde blir så litet som möjligt. Ramsey finner, givet vissa förenklande antaganden, en lösning på frågan och hans uppsats ligger idag till grund för den ekonomiska teoribildning som brukar kallas optimal beskattning. Den andre cambridgeekonomen som inspirerade Ramsey att arbeta med ekonomiska problem var Keynes. Keynes ville få en lösning till frågan: Hur mycket av sin inkomst bör ett samhälle spara? Även denna fråga löste Ramsey. Givetvis i ljuset av vissa förenklingar, men hans uppsats har haft stor betydelse och ligger idag till grund för teorin om optimalt sparande.

När man får Ramseys meritlista framför sig och ser i vilken utsträckning hans arbeten påverkat modern forskning inom filosofi, matematik, logik, ekonomi och statistik ställer man sig osökt frågan varför han är så mycket mindre känd än de andra som verkade i Cambridge vid slutet av 1920-talet. Jag har tyvärr inte något bra svar på denna fråga. Ett möjligt svar är att Wittgenstein efter 1930 lyckades ta ett förödande strupgrepp på engelsk filosofi och nästan kvävde den filosofiska inriktning Ramsey var

del av. En annan orsak är att Ramsey, trots ett underbart språk, skriver på ett lätt kryptiskt sätt. Hans uppsatser behandlar svåra problem som det tar tid att sätta sig in. En tredje orsak är troligen den olyckligt valda titeln på hans samlade uppsatser. En bok vars titel är *The Foundations of Mathematics* lockar inga skaror av filosofiintresserade läsare och detta oavsett hur många väsentliga och banbrytande uppsatser den än innehåller.

Carl-Göran Heidegren

Hobbes' ursprungliga insikt

Med Hobbes tar den moderna praktiska filosofin sin början. I så motto kan han tillsammans med Descartes gälla som den moderna filosofins grundläggare. Hobbes' egen syn på saken var för övrigt föga blygsam: "Naturfilosofin är ännu ung, men den politiska filosofin är yngre, emedan den inte är äldre ... än min egen bok *De Cive*" (*Elements of Philosophy, Concerning Body, Dedication*).

Under 1900-talet har inom Hobbes-forskningen uppställts åtminstone fyra övergripande teser rörande dennes praktiska filosofi: 1) Hobbes' tillvägagångssätt där är oavhängigt hans annars företrädas resolutiv-kompositiva metod (Leo Strauss). 2) Hobbes utvecklar väsentligen en teori om 'politisk förpliktelse' (Howard Warrander). 3) Hobbes' teori är att analysera i termer av 'besittningsindividualism' (C B Macpherson). 4) Hobbes' förhållande låter sig bäst karaktäriseras som 'politisk teologi' (Carl Schmitt). Något av en femte tes kan nyligen sägas ha uppställts: Hobbes' teori är överhuvud ingen social kontrakts-teori (Jean Hampton).

Jag avser i det följande att utarbeta vad som skulle kunna kallas Hobbes' ursprungliga insikt resp hans ursprungliga intention, samt visa på det problematiska förhållandet mellan de bägge. I anslutning därtill kommer jag att gå in på det aktuella fenomenet civil olydnad och visa att detta har en anknytning till den hobbeska problematiken. Låt mig emellertid börja med att i all korthet försöka klargöra den innebörd som jag ger ovan nämnda uttryck.

1. Ursprunglig intention och ursprunglig insikt.

Med en filosofisk skrifställares *ursprungliga intention* menar jag helt enkelt vad denne föresatte sig att göra med det han gjorde. Denna föresats eller intention kan vara mer eller mindre direkt uttalad av författaren själv. Så kan t ex Kants ursprungliga intention sägas ha varit att rycka undan grundvalarna för den 'gamla' metafysiken och samtidigt lägga grunden för en den mänskliga kunskapsförmågan anpassad sådan. Att fastställa en för-

fattares ursprungliga intention samt hur denne lyckades med denna sin föresats är grundläggande för all filosofisk texthermeneutik.

Med en filosofisk skriftställares *ursprungliga insikt* menar jag (a) vad denne själv såg som sin viktiga teoretiska upptäckt, och (b) vad som i ljust av tankehistorien låter sig rekonstrueras som dennes viktigaste teoretiska insikt. I fråga om (a) kan man i Kants fall t ex anföra upptäckten av antinomierna och den kopernikanska revolutionen. När det gäller Hobbes är det emellertid framför allt (b) som jag har i tankarna. Det intressanta är här att författaren själv till synes inte tillskriver sin insikt en sådan vikt och status. Man kan således tala om en författares ursprungliga insikt utan att förutsätta att dennes betydelse var fullt genomskinlig för denne själv. Detta är t ex fallet när denna överskuggas av författarens ursprungliga intention, när den förra tenderar att förträngas eller falla offer för den senare. I detta fall är ett spänningsförhållande förhanden mellan ursprunglig intention och ursprunglig insikt (b). Detta är - så är min tes - fallet i Hobbes' praktiska filosofi.

2. Hobbes.

I radikal opposition till den tidigare naturrättstraditionen, vilken utifrån föreställningar om en naturlig eller gudomlig ordning tillskrivit människan ursprungliga förpliktelser, ser Hobbes människan primärt som innehavare av ursprungliga frihetsrättigheter. "Av naturen har varje människa rätt till allting" (*Leviathan* Ch 14, s 103). Ur denna ansats följer att varje inskränkning av denna rätt till allt behöver ett rättfärdigande. Och givet Hobbes' antropologi, som han inscenerar i form av ett naturtillstånd i vilket ett allas krig med alla är rådande, står klart att en sådan inskränkning de facto är nödvändig. "Jag antar såsom en allmän böjelse hos hela mänskligheten ett ständigt och oavbrutet begär efter makt och mera makt, ett begär som upphör först med döden" (L 11, 80). Under dessa förutsättningar betyder detta att alla har en rätt till allt i praktiken att ingen rätt är förhanden (se D Chive Ch 1 Sec 10). Att var och en inskränker sin rätt till allt är därför påbjudet av det riktiga förnuftet (*recta ratio*) och gäller som en naturlig lag (*lex naturalis*) (C2.3; L 13, 102).

Hur låter sig en sådan rättsinskränkning rättfärdigas? Hobbes' svar lyder: Endast genom samtycket från den vars rätt vederfares en inskränkning, genom dennes uttryckliga viljeförklaring. Nu är emellertid knappast att förvänta att någon inskränker sin rätt i utbyte mot intet. Tvärtom förväntas att en motpart inskränker sin rätt i samma mån. "Det ömsesidiga överförandet av rätt är vad man kallar kontrakt" (L 14, 106; jfr C 2.9). Om

en eller bägge parterna skjuter uppfyllandet av det kontrakterade i framtiden, dvs avger ett löfte om uppfyllande som den andra parten i god tro accepterar uppstår ett fördrag (covenant, pactum). Hobbes' argumentation låter sig nu sammanfattas på följande sätt: Ingen förbindlighet, dvs konkreta rättigheter och förpliktelser, utan ett föregående kontrakt eller fördrag; "all förpliktelse härrör från kontrakt" (C 8.3). Inget kontrakt eller fördrag utan samtycke från de däri deltagande parterna; "det kan inte förekomma något fördrag utan kontrahenternas vilja" (C 2.14). Därutöver gäller att inget kontrakt eller fördrag är möjligt utan ett ömsesidigt förtroende mellan parterna; "där inget förtroende finns, kan inte heller något kontrakt förekomma" (C 8.3; jfr 2.9 och L 15, 106).

Hobbes' ursprungliga insikt kan nu formuleras enligt följande: Varje giltig förpliktelse måste kunna återföras på en fri viljeakt av den vars rätt därigenom vederfares en inskränkning, dvs varje förpliktelse har formen av en *självförpliktelse*.

Samma argumentationsfigur återfinns i Hobbes' konstruktion av Leviathan. Först måste emellertid ytterligare några begrepp införas: Person är den vars ord och/eller handlingar är hans egna eller representerar någon annans; är de hans egna kallas han naturligt person, representerar de någon annans är han en artificiell person. Aktör är den vars ord och/eller handlingar representerar någon annan; auktor den som äger någons ord och/eller handlingar. För en aktörs ord och/eller handlingar gäller slutligen att de är auktoriserade av en auktor (se L 16, 125ff).

I överensstämmelse med sin ursprungliga insikt kan Hobbes göra gällande att "ingen är förpliktad av ett fördrag vartill han eller hon inte är auktor" (L 16, 136). Och relaterad till Leviathan låter sig denna insikt formuleras på följande sätt: "Varje suveräns rätt är ursprungligen härledd från samtycket hos alla de som skall styras" (L 42, 416). Övergången från naturtillstånd till ett tillstånd där en suverän representerar var och ens vilja måste följaktligen tänkas i form av ett fördrag som var och en sluter med alla och envar och vars innehåll lyder: "Jag auktoriserar och avhänder mig min rätt att styra mig själv till denne man eller denna församling, under förutsättning att du på samma sätt avhänder dig din rätt till honom och auktoriserar alla hans handlingar" (L 17, 132). Den store Leviathan (civitas, state, commonwealth) är följaktligen ingenting annat än en artificiell person, en aktör vars handlingar är auktoriserade av alla och envar genom det fördrag som dessa sinsemellan ingått med varandra, dvs var och en har gjort sig själv till auktor för de handlingar som utgår från suveränen. Så kan Hobbes definiera Leviathan som "en person för vars handlingar ett stort antal människor, genom ömsesidiga fördrag med varandra, var och en har gjort sig till auktor, för att denne må använda allas kraft och förmå-

gor på det sätt han anser vara rådligt för freden och det gemensamma försvaret" (L 17, 132; jfr C 5.9).

Därmed också sagt att det fördrag genom vilket var och en överför sin rätt på en gemensam makt inte är ingått för nöjes skull utan för att säkra sin egen självbevarelse (*conservatio sui*) och möjligheten till ett dragligt liv. Härigenom fullbordar sig också en rörelse från Hobbes' ursprungliga insikt till hans ursprungliga intention. I naturtillståndet, eller om man så vill i ett land söndrat av inbördeskrig (*Behemoth*), är vars och ens säkerhet och liv potentiellt hotade; livet i naturtillståndet är - åtminstone i värsta fall - "ensamt, fattigt, smutsigt, rått och kort" (L 13, 100). Som vi sett förutsatte ett fördrag, i och med att det refererar till framtida handlingar, ett *förtroende* mellan de ingående parterna. Detta innebär att så snart detta förtroende är brutet så är fördraget av intet värde. Och i naturtillståndet är varje förtroende om inte de facto så potentiellt brutet. Därav Hobbes' slutsats: "Fördrag utan svärdet är blott ord, och besitter överhuvud ingen kraft att trygga en människa" (L 17, 129). Därför är *Leviathan* som rättskapande och rättsskipande instans nödvändig. Blott genom att en enskild person eller församling förlänas det maktens svärd som äger kraft att förgöra alla och envar kan man lita på ingångna fördrag och ett dragligt liv blir möjligt. "Så består rättvisans natur i att hålla giltiga fördrag, men ett fördrags giltighet tar sin början först när en politisk makt konstituerats som är stark nog att tvinga människor att hålla ingångna fördrag" (L 15, 114; jfr L 14, 108).

Suveränen i Hobbes' statsmodell är inte själv en part i det fördrag genom vilket var och en överför alla sina rättigheter på denne. Han är därtill innehavare av ett fullständigt fritt mandat; "varje enskild individ eller församling som är suverän har rätt att döma såväl över medlen för fred och försvar, som över hindren för och störningarna av desamma" (L 18, 137). Och därvidlag kan suveränen inte heller begå en orätt gentemot någon av sina undersåtar; "den som gör något auktoriserad av någon annan gör inte den som auktoriserat honom någon orätt ... följaktligen beklagar sig den som klagat över en förment orätt från sin suverän blott över något vartill han själv är auktor" (L 18, 136). Detta innebär att suveränen är ansvarig för sina handlingar blott inför Gud, dvs inför sitt eget samvete - den naturliga lagen är bindande blott *in foro interno* (se L 15, 222f; C 3.27). Den enda gräns som suveränen inte äger rätt att överskrida är den mellan liv och död. När den enskildes liv är hotat upphör varje förpliktelse; självbevarelsesdriften känner ingen lydnessplikt (se L 14, 105; jfr 21, 166f).

Hobbes' ursprungliga intention låter sig nu sammanfattas på följande sätt: Som ett försök att 'vetenskapligt' grundlägga nödvändigheten av en

ordningsstiftande suverän vars makt inte låter sig rättsligt ifrågasättas, ja vars ifrågasättande är i sig rättsvidrigt, och där tillika i praktiken ett framgångsrikt ifrågasättande av densamma är högst osannolikt.

Det tycks mig klart att Hobbes' ursprungliga insikt står i ett ytterst problematiskt förhållande till hans ursprungliga intention. Förvisso låter sig Leviathan återföras på vars och ens fria samtycke, men detta till priset av en pragmatisk motsägelse (i analogi med skeptikern som försöker övertala andra att mänsklig kommunikation är omöjlig): Hobbes' människor auktoriserar genom en fri handling en suverän att fritt besluta över gränserna för deras frihetsrättigheter, gör sig till auktorer för de handlingar genom vilka suveränen på rättslig väg kan upphäva - såsom en öppen möjlighet - deras frihet. Att en pragmatisk motsägelse är förhanden långt innan gränsen mellan liv och död är nådd låter sig svårigen förnekas.

I sitt samtida engelska samhälle, präglad av inbördeskrig och en framväxande marknadsekonomi, ser Hobbes ett grundläggande ordningsproblem som förhanden. Men genom den vargnatur som han förlämnar människorna begränsas samtidigt kraftigt spelrummet för en möjlig statsordning. Omvänt kan man här finna ett cirkelresonemang: Hobbes eftersträvar en viss statsordning och förlägger till naturtillståndet vad som är nödvändigt för att härleda den förra. Genom den mänskliga vargnaturen är ett fördrag som vilar på ett ömsesidigt förtroende i stället för på maktens svärd omöjliggjort. Vad det handlar om är statens moraliska grundvalar. Frågan är om inte en på Hobbes' ursprungliga insikt grundad statsordning måste vila på ett sådant förtroende.

3. Civil olydnad

Den demokratiska rättsstaten förutsätter och vilar på just ett sådant förtroende. I så motto gör den rättvisa åt Hobbes' ursprungliga insikt att varje förpliktelse (med däremot svarande rättigheter) som fria individer är underkastade är att betrakta som en självförpliktelse.

All makt utgår från folket. Under förutsättning av maktfördelning, parlamentarism, fria val, yttrande- och organisationsfrihet etc är ett förtroende *nerifrån och upp* förhanden, en trohet mot författningen. När det grundläggande misstroendet institutionaliserats förbyts detta i ett förtroende. Den yttersta gränsen för ett förtroende *uppiifrån och ner* kan det i dag högst aktuella fenomenet *civil olydnad* sägas utgöra. Detta har definierats på följande sätt: "en offentlig, fredlig, samvetsgrann men likväl politisk handling som strider mot lagen och vanligtvis görs med syftet att få till stånd en förändring av lagen eller regeringens politik" (J Rawls, 364).

Dess roll inom den demokratiska rättsstaten är den skenbart paradoxala: "teorin om civil olydnad supplerar den blott legala uppfattningen om en konstitutionell demokrati. Den försöker att formulera de betingelser under vilka det är tillåtet att avvika från den legitima demokratiska auktoriteten, på sätt som förvisso strider mot lagen men likväl uttrycker en trohet gentemot lagen, och som appellerar till en demokratisk regims grundläggande politiska principer" (ibid, 385-6). Hur hänger detta ihop och vad har det att göra med Hobbes' ursprungliga insikt?

Låt mig antyda konturerna av en motbild: Den som tenderar att betrakta varje social konflikt, och i synnerhet gällande lag och ordning, när på rättsenlig väg fattade beslut och förordningar ifrågasätts, som ett latent inbördeskrig, sympatiserar sannolikt i första hand med Hobbes' ursprungliga intention. Staten *är* det förhindrade inbördeskriget; lag är lag och vad därutöver är är revolt och revolution. Så låter sig från den politiska maktens perspektiv utan svårighet 'vän och fiende' urskiljas, och civil olydnad kan inte annat än falla under rubriken: 'rättsvidrig (kriminellt) beteende'. Det finns emellertid även argument för att den civila olydnaden har en legitim plats inom den demokratiska rättsstaten.

Den civila olydnaden kan placeras mellan den legala protesten och den öppna revolten. Vidare kännetecknen är: 1) Den gällande rättsordningen i sin helhet sätts inte i fråga utan tvärtom bejakas (trohet mot författningen). 2. Bestämda beslut och förordningar anses strida mot eller vara oförenliga med grundläggande rättsprinciper, t ex de mänskliga rättigheterna. 3) Den avsiktliga överträdelsen av gällande lag och ordning har en uteslutande symbolisk betydelse och därför väsentligen en fredlig karaktär. 4) Den appellerar till en majoritet och dess mål är att verka opinionsbildande i syfte att få till stånd förändringar.

Allt mänskligt är felbart. Därför är det nödvändigt att kanaler för självkorrektur är förhållandevis. Flera sådana är inbyggda i den demokratiska rättsstaten ('checks and balances'). Trots allt kan dessa i bestämda fall visa sig vara otillräckliga. En såsom en orätt upplevd lag eller förordning kan sägas uttrycka en förpliktelse som jag (såsom berörd) omöjligt kan erkänna som en mig själv pålagd förpliktelse (även om den formellt måste betraktas som en sådan, dvs har kommit till stånd på rättsenlig väg). Den civila olydnaden har sin plats i det svårbestämda gränslandet mellan *legalitet* och *legitimitet*, som en samvetets protest mot vad som upplevs som en orätt, appellerande till den allmänna rättskänslan, med avsikten att få en förändring till stånd. Sålunda föreslår Jürgen Habermas, i anslutning till Ronald Dworkin, att man skall betrakta civil olydnad som "moraliskt grundade experiment, förutom vilka en vital republik varken kan upprätthålla sin förmåga till förnyelse eller sina medborgares tro på sin legitimi-

tet (88).

Den civila olydnaden är ett vågspel och så även den demokratiska statsordning inom vilken den hör hemma. Den är en lyx som bara demokratier kan tillåta sig, och samtidigt en provosten på desamma. När är den berättigad? Vilka är dess gränser? Dessa frågor kan säkerligen endast besvaras mycket allmänt (se t ex J Rawls, 371ff). Klart torde vara att dess handhavare kräver ett stort mått av 'klokhet' från såväl myndigheternas som medborgarnas sida.

Så förstådd är civil olydnad den Behemoth som den demokratiska rättsstaten måste tolerera och erkänna, ty den är en del av dess eget liv. Därigenom är ett förtroende uppifrån och ner förhanden (vilket i sin tur förstärker förtroendet nerifrån och upp). Och endast så gör den demokratiska rättsstaten i sista instans rättvisa åt Hobbes' ursprungliga insikt.

Bibliografisk not

Hobbes citeras efter *De Cive: The English Version*, (red) H Warrender, Oxford UP, 1983 och *Leviathan*, (red) M Oakeshott, New York, 1962. Rawls-citaten är från *A Theory of Justice*, Oxford UP, 1972; Habermas-citatet från *Ziviler Ungehorsam - Testfall für den demokratischen Rechtsstaat*, i *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M, 1985. Alla översättningar är mina egna.

De Hobbes-teser som hänvisas till i början återfinns i: L Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, New York and London, 1936; H Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, New York and London, 1957; C B MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, 1962; C Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938; J Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge UP, 1985. Uppsatsens titel, slutligen, är inspirerad av Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt/M, 1967.

Ingmar Persson

Platsen för Pers smärta

I en replik på en tidigare kritik från min sida tillvitar Hans Rosing mig åsikten att "Pers smärta i foten existerar i den fysikaliska tiden utan att existera i det fysikaliska rummet" (*Filosofisk tidskrift*, 1988:1, s 43). Denna min uppfattning, fortsätter Rosing, implicerar att det föreligger en "absolut skillnad" mellan tid och rum, något som går stick i stäv mot den moderna fysikens begreppsbyggnad.

Låt mig precisera min ståndpunkt, så att vi kan avgöra om Rosings invändning har gör för sig.

Med risk för att verka tjatig vill jag först och främst insistera på distinktionen mellan händelsen bestående i Pers förnimmande av smärta i foten och det (objekt) som förnimms i denna händelse, nämligen smärtan i foten. "Platsen för Pers smärta" kan beteckna både händelsens lokal och objektets position. Jag skall begrunda möjligheterna i nämnd ordning.

Frågan "Var äger Pers förnimmande av smärta i foten rum?" ter sig vid första påseende förbryllande. Jag skulle vilja hävda att den kan besvaras endast om den tas som likabetydande med "Var befinner sig Per när han känner smärtan i foten?" Händelser har ofta (men inte alltid) ett *subjekt* eller m a o händelser "drabbar" något ting eller väsen: det är exempelvis Per som känner smärtan. Mitt förslag går ut på att vissa händelser - bl a Pers förnimmande av smärta - bara kan rumsligt lokaliseras i den mån deras subjekt kan det. Platsen där Pers förnimmande av smärta sker kan inte anges med större precision än "där Per befinner sig när han förnimmer smärtan". Vi har - som jag tidigare har försökt visa i min polemik mot Rosing - inga skäl att gå vidare och med Rosing förlägga förnimmandet till (en viss del av) Pers hjärna.

Således går min ståndpunkt *inte* ut på att Pers förnimmande av smärta saknar *all* rumslig bestämning, att det inte äger rum *någonstans* i det fysikaliska rummet. Det är mycket möjligt att antagandet av entiteter som har temporal position, men som är i avsaknad av *alla* rumsliga bestämmningar, strider mot den moderna fysikens konception av en sammanhängande rum-tid. Däremot ser jag inte varför den tankegång som jag just har skisserat skulle göra det. Vi måste ibland nöja oss med att ange en händel-

ses rumsliga läge med en grad av bestämdhet som kan förefalla otillfredsställande i förhållande till den exakthet med vilken deras temporala position kan bestämmas, liksom vi ibland är ur stånd att fixera *när* något hände med samma precision som vi kan säga *var* det hände (jag kan inte ange *när* jag blev till - i konceptionsögonblicket? eller först senare i fosterutvecklingen? - med samma exakthet som jag kan ange *var* jag blev till). Jag tror emellertid få skulle vilja göra gällande att sambandet mellan rum och tid är så intimt att rumslig belägenhet måste kunna fixeras med samma precision (vad nu detta betyder) som tidpunkt och vice versa.

Vad nu förnimmelsens objekt, den förnumna smärtan, anbelangar, så har den, menar jag, en rumslig position bara i den bemärkelse att den förnims på en viss plats, t ex i en fot. Smärtan är ett *fenomenellt* objekt, ett objekt vars existens består i att förnimmas, och som sådant existerar den bara i det subjektiva, fenomenella rummet och inte i det intersubjektiva eller fysikaliska rummet. Vi talar om synfält och ting vilka bara existerar i dem, t ex efterbilder. I analog härmed kunde vi också tala om *känslö-* eller *förnimmelsefält* och de objekt - som exempelvis smärtor - vilka bara föreligger i dessa.

Den förnumna smärtan existerar naturligtvis också i den fenomenella tiden; den existerar här mellan tidpunkterna t_1 och t_2 om den erfars mellan dessa båda tidpunkter. Inte heller beträffande den fenomenella tiden och det fenomenella rummet vill jag således påstå att något kan ha position i den ena men sakna det i den andra. (Om det är en begreppslogisk sanning att något är rumsligt om och endast om det är tidsligt, borde detta gälla även för fenomenella objekt.)

Det kan dock invändas att min ståndpunkt implicerar att medan smärtan har plats endast i det fenomenella rummet, så har den position såväl i den fenomenella som den fysikaliska tiden, för även i den senare är den förhållande mellan t_1 och t_2 . Häri ligger, kan Rosing mena, min åsikts konflikt med den moderna fysiken: enligt dess tid-rumsuppfattning kan ingenting existera enbart i den fysikaliska tiden och inte i det fysikaliska rummet tillika.

Återigen står vi inför en invändning som bottnar i en missuppfattning av min tankegång. Det står inte alls klart att det ur min ståndpunkt följer att den förnumna smärtan existerar i den fysikaliska tiden (mellan t_1 och t_2). Jag har följande två påståenden på mitt samvete: (1) händelsen bestående i Pers förnimmande av smärtan i den *fysikaliska* tiden mellan t_1 och t_2 , och (2) den förnumna smärtan existerar i den fenomenella tiden mellan t_1 och t_2 . Eftersom tidsangivelserna överensstämmer, kan man - i synnerhet om man tar lätt på distinktionen mellan förnimmandet av smärta och den förnumna smärtan - vilseledas att ta (1) och (2) som intänt

för: (3) den förnumna smärtan föreligger i den fysikaliska tiden mellan t_1 och t_2 . Själv kan jag dock inte skönja hur (3) skulle kunna följa ur (1) och (2). Varför skulle man inte kunna hävda att smärtan, i kraft av sin natur som fenomenellt objekt, existerar endast i den fenomenella tiden? Om det nu verkligen är absurt att tänka sig att något har position i den fysikaliska tiden men inte i det fysikaliska rummet, är detta ett skäl mot att ta steget till (3), och jag är inte varse något skäl *för* att ta det.

Tillåt mig att sammanfatta: Uttrycket "platsen för Pers smärta" är tve-tydigt: det kan dels beteckna platsen där Pers fönimmande av smärta sker, dels platsen där den förnumna smärtan förnims. I det förra fallet har vi en entitet som har position såväl i den fysikaliska tiden som i det fysikaliska rummet (om än en oväntat obestämd sådan), medan vi i det senare fallet bevitnar en entitet som varken existerar i den fysikaliska tiden eller det fysikaliska rummet (men väl i den fenomenella rum - tiden). Som synes ger ingen av de båda tolkningarna belägg för Rosings anklagelse att jag befinner mig i konflikt med den moderna fysiken genom att postulera företeelser vilka existerar i den fysikaliska tiden, utan att göra det i det fysikaliska rummet.

Recensioner

Abortetik, antologi utgiven av Thomas Anderberg & Ingemar Persson, Doxa 1987.

Eftersom den svenska abortdebatten sedan länge tycks avsmunad kan det kanske verka lite onödigt att ge ut en antologi med abortetiska uppsatser som speglar den internationella filosofiska debatten i ämnet. - Så dags nu! kan man tycka. Men, som Anderberg och Person påpekar i sitt för- och efterord, att debatten tystnat i den svenska ankdammen beror knappast på att man nått fram till en rationell lösning på problemet. Snarare tycks det vara brist på intellektuell skärpa och moralfilosofisk skolning hos debattörerna, diverse politiska hänsyn, etc som fått diskussionen att avstanna. Detta blir inte minst tydligt då tappra försök görs att återuppta debatten; samma gamla ihåliga teser och argument upprepas med sömngångaraktig säkerhet, analyserna lyser med sin frånvaro. I det läget kan en antologi av föreliggande slag utan tvivel hjälpa till att höja debattnivån ett antal trappsteg.

Antologin innehåller sex översatta abortetiska uppsatser, plus ett efterord av utgivarna som närmast kan ses som en sjunde uppsats i ämnet, där idéer och argument från de övriga sex tas upp till kritisk granskning. Främst diskuteras problemet om det någonsin - och i så fall till vilken grad - är rätt/fel att utföra abort. Även om inte alla författarna håller isär den frågan från problemet om hur en eventuell abortlagstiftning bör vara beskaffad, så behandlas den senare frågan mer perifert.

Översättningarna av de sex artiklarna är godkänd, även om det här och där dyker upp egendomliga formuleringar. En miss är att det engelska ordet "claim", som bland rättighetsanhängare närmast fungerar som en fackterm, inte översatts lika i alla uppsatser; i Feinbergs text översatts det med "anspråk", men i Thomsons med "förmånsrätt". En annan anmärkning man kan göra är, att översättningen av det citat av Thomson som finns i Feinbergs artikel (s 43) inte stämmer överens med översättningen av Thomsons egen formulering (s 53).

Joel Feinbergs uppsats "Abort" (översatt av Björn Larsson) ger på samma gång en kortare översikt över debatten och en argumentation för en liberal hållning till abort, dvs att det så gott som aldrig är fel att göra abort om kvinnan så önskar. I den första delen av uppsatsen diskuterar Feinberg vad han kallar problemet om fostrets status, vilket formuleras på följande vis: "Vid vilket stadium, om något, av fostrens utveckling mellan befruktningen och födseln får de den egenskap (vilken den än är) som förlänar dem en status vilken gör att den moraliska regeln att inte döda människor skall tillämpas även på dem" (s 12). Efter en längre diskussion, där Feinberg bl a skiljer mellan en moralisk relevant och en irrelevant betydelse av termen "människa" och förkastar tanken om att artillhörighet eller potentiellt personskap kan vara moraliskt relevant, kommer han fram till att det för en varelse är både nödvändigt och tillräckligt att ha följande egenskaper för att vara människa i den moraliskt intressanta betydelsen (eller "person", som Feinberg föredrar att kalla det) och därigenom ha en rätt till liv: medvetande, "begrepp och medvetenhet om sig själv", förmåga att uppleva känslor, förmågan

att "tänka rationellt och lära sig förstå saker och ting", förmåga att "planera i förväg, handla efter sina egna planer, njuta och känna smärta" (s 17-18). Konsekvensen blir att varken foster eller nyfödda spädbarn är personer och att dessa således inte har rätt till liv. Feinberg vill dock inte från detta sluta sig till att det aldrig är fel att döda foster eller spädbarn, utan lämnar möjligheten öppen att utilitaristiska skäl ibland kan leda till att abort eller spädbarnsavlivande är fel. Den viktiga frågan hur dessa skäl ens i princip skall kunna vägas mot de kvinnans rättigheter, som Feinberg senare talar om, diskuteras däremot inte.

Den andra delen av Feinbergs uppsats ägnas åt att diskutera hur antagandet att foster trots allt *har* rätt till liv påverkar situationen. Feinberg tar upp kvinnans äganderätt till sin kropp, rätt till självförsvar och rätt att bestämma vad som händer med och i hennes kropp och försöker med hjälp av olika exempel visa hur dessa skall vägas mot fostrets rätt till liv. Den första rättigheten kan, enligt Feinberg, aldrig rättfärdiga abort. Med hänvisning till självförsvarsrätten kan abort försvaras endast då det är nödvändigt för att rädda kvinnans liv. Den tredje rättigheten, slutligen, kan slå ut fostrets rätt till liv i många situationer där kvinnan inte är ansvarig för graviditeten (t ex på grund av våldtäkt, felaktiga preventivmedel, e dyl).

I Judith Jarvis Thomsons "Ett försvar för abort" (översatt av Toni Rønnow-Rasmussen) diskuteras samma problem som i andra delen av Feinbergs uppsats. Thomson antar att foster har rätt till liv och försöker sedan, med hjälp av en rad underhållande, men högst oklara exempel, utröna hur denna rättighet skall vägas mot olika rättigheter som Thomson tillskriver kvinnor (och - får man förmoda - män). Thomsons argumentation och framställning är minst sagt rörig och oklar och på många punkter intellektuellt otillfredställande. Thomsons generella taktik är, att först beskriva ett absurd exempel (som t e x det berömda, där en kvinna mot sin vilja fått sina njurar ihopkopplade med en sjuk, världsberömd violinist, som kommer att dö om hon inte stannar i sängen med honom i nio månader), för att sedan tvärsäkert uttala sig om, dels vilka rättigheter som finns att beskåda i det aktuella exemplet, dels vad som vore rätt/fel för personerna att göra. Men Thomsons artikel är ändå lärorik. Den formliga djungel av olika rättighetsförhållanden som Thomson presenterar (utan att klargöra närmare) och hennes diskussion om vad de olika rättigheterna egentligen stöder för slutsatser visar, om inte annat, att det ingalunda är självklart att t ex rätten till liv uppfattas som mer grundläggande och starkare än alla andra rättigheter. Om man så önskar kan man också ta Thomsons uppsats till intäkt för att själva rättighetsstrategin hör till de trubbigaste av alla moralfilosofiska analysverktyg.

Thomsons slutsats blir i alla fall, dels att kvinnans rätt till självförsvar gör att abort alltid är rätt när det är nödvändigt för att rädda kvinnans liv, dels att kvinnans rätt att bestämma över sin kropp, som hos Thomson verkar vara en instans av en mer generell äganderätt, är starkare än fostrets rätt till liv så länge som kvinnan inte är *ansvarig* för fostret (i det motsatta fallet uppstår nämligen vissa särskilda sorters "special-rättigheter" hos fostret som, tillsammans med rätten till liv, slår ut kvinnans rätt att bestämma över sig själv). Vad som krävs för att vara ansvarig är inte helt klart; Thomson talar mest i metaforiska termer om att kvinnan ger sitt tillstånd till fostret att använda hennes kropp och mitt intryck är att termen är åtminstone tvetydig.

Richard Hares "Abort och den gyllene regeln" (översatt av Björn Larsson) inleds med en kritik av Thomsons okritiska bollande med intuitioner och exempel.

Hare hävdar att intuitioner ofta baserar sig på fördomar och inlärd beteende och att de måste kritiseras utifrån grundläggande principer.

Hares strategi är klart utilitaristiskt färgad, men Hare själv föredrar att presentera sin grundläggande princip i termer av två modifierade versioner av den gyllene regeln. Den första versionen lyder: "... vi bör göra mot andra det *som vi är glada att de gjorde* mot oss" (s 77). Hare hävdar sedan, att denna princip skall tolkas så, att även de som *inte* är glada att de blev födda har skäl att inte hindra realiserandet av sådana personer som skulle bli glada att de blivit födda; "för till och med de förra önskar, om de skulle ha blivit glada att de hade blivit födda, att ingen skulle ha aborterat dem" (s 78). Liksom handlingsutilitarismen implicerar då denna version av den gyllene regeln, att det, allt annat lika, inte är någon principiell skillnad mellan aborter och andra förhållanden som förhindrar förekomsten av ett gott liv, som t ex celibat, användande av preventivmedel, etc.

Men, påpekar Hare, i praktiken är allt annat inte lika. I en abortsituation kan valet stå mellan t ex fostrets liv och moderns hälsa eller liv, mellan fostret och ett antal andra möjliga personer som skulle kunna bli faktiska om fostret aborterades, eller mellan fostrets liv och inget barn alls. Hare presenterar här sin andra version av den gyllene regeln: "Vi skall göra mot alla andra inblandade sammantagna, det vi önskar att de skulle göra mot oss om vi var tvungna att sätta oss i varje inblandads ställe, i slumpmässig ordning" (s 82). Hare verkar sedan mena att denna princip ger ungefär samma utslag som en preferens-utilitaristisk princip skulle ge.

I "Mot en trovärdig abortsyn" (översatt av Rønnow-Rasmussen) argumenterar L W Sumner för att den rimligaste abortetiska strategin, både vad gäller abortlagstiftningen och själva aborternas moraliska status, måste vara moderat (d v s den tillåter aborter före en viss tidpunkt i fostrets utveckling och förbjuder de som utförs efter denna tidpunkt). Sumner går igenom olika tolkningar av vad han kallar "människodråpsargumentet" och fastnar slutligen för två parallella tolkningar som bägge implicerar att vissa fall av abort är felaktiga och andra inte. Den brytpunkt i fostrets utveckling som Sumner menar är moraliskt relevant sker efter c:a 13 veckors graviditet; det är nämligen då som fostret börjar bli kapabelt att ha upplevelser. Att just denna egenskap är moraliskt relevant försvaras inte särskilt utförligt av Sumner (senare har han dock, i boken *Abortion and Moral Theory*, Princeton University Press, 1981, försvarat denna tes utifrån ett regelutilitaristiskt synsätt).

Michael Tooleys "Ett försvar för abort och spädbarnsavlivande" (översatt av Jan Landgren) hör, tillsammans med Thomsons uppsats, till de mest uppmärksammade abortetiska inläggen i internationell debatt. I Tooleys fall beror dock berömmelsen mer på en kontroversiell tes (att det är rätt att döda såväl foster som spädbarn) och stringent argumentation än underhållande, men föga upplysande, exempel. Tooleys argument utgår från idén att en individ kan ha en rätt till liv endast om det ligger i denna individs intresse att fortsätta existera. Detta villkor kan vara uppfyllt på två sätt; antingen genom att denna individ har en önskan att fortsätta existera, eller genom att denna individs fortsatta existens skulle möjliggöra tillfredsställelsen av önskningar som denna individ skulle ha vid andra tidpunkter. Tooley menar att ett nödvändigt villkor för att kunna uppfylla endera av dessa två krav är att individen ifråga någon gång besitter ett begrepp om ett "kontinuerligt 'jag' eller själslig substans" (s 125 f). Slutligen konstaterar Tooley att de undersökningar som gjorts av människors beteendemässiga och neurofysiologiska utveckling tycks visa att varken foster eller spädbarn kort efter födelsen besitter ett

sådant begrepp. I slutet av uppsatsen kritiserar också Tooley idén, att individer som under normala omständigheter skulle utvecklas till individer med den moraliskt relevanta egenskapen (i Tooleys fall intressen), s k *potentiella personer*, har rätt till liv.

I "Missbildade foster och omegapillret" (översatt av Rønnow-Rasmussen) diskuterar Leonard Fleck ett fiktivt exempel och frågar sig vad abortmotståndare skulle vara tvungna att säga om detta exempel. Flecks exempel utgår från vetenskapliga rön som visar, att andelen missfall p g a missbildningar av det totala antalet graviditeter ligger närmare 80 %. Fleck antar nu existensen av ett omegapiller som skulle förhindra dessa missfall och frågar sig hur abortmotståndaren skulle ställa sig till intagandet av detta piller. Flecks tes är, att abortmotståndaren måste mena, antingen att kvinnor är moraliskt förpliktade att inta omegapillret, med resultat att 80 % av alla födselar skulle resultera i missbildade barn, eller att kvinnor inte har någon sådan förpliktelse och att det kan vara rätt att abortera åtminstone missbildade foster. I artikeln undersöks fyra strategier som abortmotståndarna skulle kunna tänkas använda för att visa, att det inte skulle vara en plikt för kvinnor att inta omegapillret men att det likväl är fel att göra abort. Strategierna involverar hänvisningar till, att vi bara har en plikt att bevara liv med "ordinära" medel, att omegapillret men inte underlåtelsen att göra abort vore ett orättfärdigt ingrepp i guds plan, principen om dubbel effekt samt en distinktion mellan positiva och negativa plikter.

I efterordet tar Persson och Anderberg upp flera av förslagen i de olika uppsatserna till granskning och avslutar med att skissera en egen abortetisk strategi.

Diskussionen förs till större delen i termer av vilken egenskap som förlänar individer *moralisk ställning*. Att en individ har moralisk ställning innebär att handlingar som påverkar denna individ kan bedömas vara rätta eller felaktiga utifrån dessa handlingars effekter på just *denna* individ. Persson och Anderberg fastnar för att det är egenskapen, att antingen faktiskt eller potentiellt ha medvetande, som förlänar individer moralisk ställning. Ett tillräckligt villkor för att en varelse skall vara *potentiellt medveten* är att det finns kända åtgärder som, tillsammans med naturliga processer, medför att varelsen utvecklar ett medvetande" (s 168). Detta tycks leda till att såväl foster som spermier och obefruktade ägg har moralisk ställning.

När det gäller frågan om abort är rätt eller fel blir saken mer komplicerad. Resonemang som ligger bakom Perssons och Anderbergs val av egenskap är, att det som verkar göra handlingar rätta eller felaktiga är till vilken grad de tillfredsställer respektive frustrerar viljeattityder. Som Persson och Anderberg påpekar ligger denna syn nära Hares preferensutilitaristiska ståndpunkt. I likhet med Hare menar Persson och Anderberg att det, allt annat lika, är fel att abortera foster som skulle utvecklas till varelser som levde goda liv (där godheten mäts i balansen mellan tillfredsställda och frustrerade viljeattityder hos denna varelse).

Men, som tidigare sagts, allt annat är inte lika. Persson och Anderberg tänker sig t ex att kvinnans ovilja att skaffa barn kan vara ett gott skäl för att det är rätt att abortera även foster som skulle utvecklas till varelser som levde goda liv: "Om kvinnan är ovillig att göra detta (*bära barnet i ett antal månader*), måste den otillfredsställelse som en påtvingad graviditet inger henne vägas mot den rudimentära tillfredsställelse ett foster kan erfa under sin prenatala utveckling. Det är rimligt att anse att det förra slår ut det senare och att kvinnan gör rätt i att abortera" (s 170). Detta förefaller mig vara ett egendomligt resonemang. För det första

verkar det underligt att kvinnans *faktiska* besvär skall vägas mot fostrets *möjliga* tillfredsställelser. Vad som spelar roll måste rimligen vara de tillfredsställelser fostret *faktiskt* skulle uppleva om det fick fortsätta att existera. För det andra, varför skall man bara räkna med de tillfredsställelser som skulle inträffa hos barnet *innan det blev fött*? Om fostret faktiskt skulle utvecklas till en varelse som levde ett gott (och långt) liv, så borde väl Persson och Anderberg även ta med detta i beräkningen och i sådana fall är det inte på något sätt uppenbart att kvinnans besvär under nio månader slår ut konsekvenserna för fostret. Vad Persson och Anderberg inte tar upp är däremot hur fostrets framtida välmåga skall vägas mot det Hare kallat "nästa barn i kön", dvs det barn kvinnan eventuellt skulle skaffa i stället för det hon aborterar. Åtminstone då det gäller unga kvinnor och havandeskap där fostret är skadat (utan att det för den skull skulle leva ett liv som inte är värt att levas) tycks detta kunna rättfärdiga aborter. För i många av dessa fall är det rimligt att anta, att dessa kvinnor (senare) skulle skaffa andra barn, vars liv skulle vara bättre än de som skulle levts om de avstått från abort och som de inte skulle skaffat om de avstått från abort.

Persson och Anderberg följer Hare även när det gäller inställningen till fortplantning. Allt annat lika, så är det fel att avstå från att skapa goda liv. Men, ännu en gång, allt annat är inte lika. Persson och Anderberg menar att vi i dagens läge knappast har en plikt att föröka oss, detta i och med att de resurser ett par måste avstå från för att ge sitt barn ett gott liv i stället kan "spenderas på att förbättra andra varelsers livsbetingelser - något som i en värld som är så drabbad av svält och misär som vår skulle kunna ge bättre avkastning i form av tillfredsställelse" (s 171).

Slutligen kommenterar Persson och Anderberg den svenska abortlagstiftningen. De menar att denna inte är fullt tillfredsställande i och med att den leder till att det utförs många moraliskt felaktiga aborter. Nu verkar det ju vara lite av en öppen fråga om detta verkligen är fallet, bl a tycks det ju bero på till vilken grad de aborter som utförs endast innebär ett utbyte av vissa möjliga personer mot andra som lever bättre liv. Men även om vi godtar denna utgångspunkt återstår ett problem. Det verkar nästan som att Persson och Anderberg här på något sätt förutsätter att moraliskt felaktiga handlingar också bör vara förbjudna, men hur motiverar de i så fall detta utifrån sin utilitaristiska grundsyn? Från utilitaristisk synpunkt tycks aborter och valet av abortlagstiftning vara två distinkta handlingar som, även om den moraliska statusen hos de förra kommer in i bedömningen av den senare, måste bedömas på sina egna villkor. Om man, som Persson och Anderberg, ansluter sig till en utilitaristisk moralsyn kan rimligen inte det faktum att många felaktiga aborter utförs under en lagstiftning räcka som kritik av denna lagstiftning. För det första måste man veta hur många felaktiga aborter som skulle utföras under mer restriktiva lagstiftningar. Om antalet ligger närmare antalet aborter under nuvarande lagstiftning tycks den senare vara att föredra, i och med att den medför minde risk för farliga "kvacksalvaraborter" och sätter betydligt mindre psykisk press på kvinnan (och mannen). För det andra tycks valet av lagstiftning ha många allvarliga konsekvenser vid sidan av hur det påverkar antalet handlingar som faller under lagstiftningen ifråga, inte minst politiska, som en utilitarist måste ta hänsyn till då han bedömer lagstiftningar. Här är inte platsen att undersöka dessa frågor, men bara i och med att de måste ställas förefaller Perssons och Anderbergs kritik av svensk abortlagstiftning vara en aning förhastad.

Abortetik ger, med de sex uppsatserna, ett relativt representativt tvärsnitt ur

den anglosaxiska moralfilosofiska debatten om abort. Utgivarnas efterord hjälper dessutom mindre insatta läsare att kritiskt ta ställning till de olika argumentationslinjer som levereras. Boken kan därför antas vara användbar, både i filosofiundervisningen på gymnasiet samt i kurser i tillämpad och medicinsk etik på universitetsnivå. Boken kan, tror jag, även vara en hjälp för gymnasielärare i filosofi som vill skaffa sig mer fördjupade kunskaper i ämnet abortetik.

Christian Munthe

Torsten Pettersson, *Literary interpretation: Current models and a new departure*, Åbo Academy Press, 1988.

Ett problem vid tolkning av litterära verk har sitt ursprung i det förhållandet att många texter verkar kunna tolkas på en rad olika sätt. För uttolkarens del innebär detta både att det finns anledning att fundera över vilken eller vilka alternativa tolkningar av en given text som bör accepteras, och att det kan vara på sin plats att reflektera över de värderingskriterier som används för att träffa valet mellan alternativa tolkningar.

Dessa problem, och i synnerhet det senare, är vad Torsten Pettersson i en ny liten bok med titeln *Literary interpretation: Current models and a new departure* behandlar.

Utgångspunkten är tre stora grupper av tolkningsmodeller som dominerat åtminstone den anglosaxiska debatten de senaste årtiondena. ("Modell" refererar hos Pettersson till ofullständiga specifikationer av kontroversiella teoretiska principer som är besläktade med principer som ingår i teorier vilka gäller andra forskningsområden. Enkelt uttryckt: Kontroversiella ofullständiga teorier som delvis är lånade från annat håll.)

För det första har vi vad Pettersson kallar den deskriptiva modellen för tolkning. Enligt den är en tolkning av en text analog med en beskrivning av ett fysiskt föremål. Och i likhet med inkompatibla beskrivningar av föremål kan inte inkompatibla tolkningar enligt denna modell alla vara sanna. Meningen hos ett konstverk är enligt detta synsätt analog med egenskaper hos fysiska föremål, och tillskrivande av mening, dvs tolkningar, är i princip sanna eller falska. Då det faller sig så att man stöter på flera olika acceptabla tolkningar av ett verk, är det, enligt denna modell, så att de belyser olika aspekter hos verket och i princip kan kombineras till en konsistent och mer omfattande tolkning.

Mot detta har invänts att sanning/falskhet inte äger tillämpning på tolkningar av litterära konstverk. Bland annat av det skälet att de rimliga tolkningarna ibland verkar vara inkompatibla talar emot att endast en av dem skulle vara acceptabel. Tolkningar är enligt detta synsätt i stället mer eller mindre adekvata eller plausibla. Och hur "adekvar" och "plausibel" än skall förstås så är tanken att motsägelse-lagen inte utesluter att två eller fler plausibla tolkningar kan ses som helt olika håll.

Slutligen har vi de radikaler som framtida hävdar att de tidigare modellernas förespråkare helt enkelt missförstått vad det är frågan om. Texttolkaren står enligt den här modellen inte inför ett verk som skall uttolkas. Utan någon tolkning finns inget verk att stå inför, sägs det. Tolkningar refererar alltså inte heller till något externt verk med mening. I stället är det så att tolkningen skapar ett verk: Tolkningarna är verken. Detta är den skapande tolkningsmodellen.

Pettersson är begripligt nog störd av denna flerfald av motstridiga modeller, och hans avsikt är bland annat att åstadkomma större enhet i den teoretiska debatten genom att rensa ut de misstagna tolkningsmodellerna och utveckla en ny och bättre modell.

Hans metod har sin grund i den tolkningspraxis som råder; en rimlig tolkningsteori måste enligt Pettersson vara förenlig med de tolkningsvanor det uttolkande samfundet har. Konkret är tillvägagångssättet det i sammanhanget ovanliga, men med Petterssons metodologiska grundantagande välmotiverade, att studera fyra faktiskt föreslagna tolkningar av en existerande text (Thomas Gray's "Elegy

Written in a Country Churchyard" (ca 1750)). Med utgångspunkt i dessa värderas i synnerhet den deskriptiva och den skapande modellens reaktioner på tolkningarnas mångfald (den andra, blott antydda, modellen ges ingen utförlig behandling, men som vi skall se tycks den besläktad med Petterssons eget förslag).

Ett problem med den metoden är ju att de tolkningar som används som exempel måste vara i någon rimlig mening acceptabla för att vara intressanta som exempel. Det i sin tur förutsätter att man har kriterier för att avgöra om en tolkning är acceptabel eller ej; en problematisk förutsättning om syftet som hos Pettersson är att presentera en modell för texttolkning. Det verkar som om Pettersson redan har svar på sin fråga då han ställer den. Emellertid är kanske detta intryck av cirkularitet misstaget. Förmodligen förutsätter varje teorietiserande om litterär tolkning att det finns en startpunkt i något slags adekvansvillkor, dvs att det finns någon fond av allmänna idéer om vilka villkor varje acceptabel tolkning måste uppfylla. De villkor för acceptabla tolkningar Pettersson använder är: Inre koherens (tolkningen får inte vara motsägelsefull och måste ge en enhet, ett tema till verket), intresse (tolkningen måste framställa verket som på något sätt angeläget), korrespondens (tolkningen måste ha någon slags stöd i den tolkade texten) slutligen måste varje acceptabel tolkning vara omfattande (dvs kunna göra reda för mycket av det tolkade verket).

Mycken möda läggs ned på att visa att de fyra elegi-tolkningarna är inkompatibla på så sätt att de tillskriver vissa strofer olika mening. De verkar inte kunna kombineras till en mer täckande tolkning. Inkompatibiliteten tillsammans med att de fyra tolkningarna var för sig är acceptabla enligt de fyra kriterierna kan ju tyckas svår att förena med den deskriptiva modellen för litterär tolkning. Men även om vi tar intryck av Petterssons mycket noggranna argumentation för att de fyra tolkningarna är logiskt inkompatibla är det kontroversiellt om detta skulle visa att den deskriptiva modellen är ett misstag. Detta hänger på hur man ser på det här med beskrivningar. Man kan väl dels tänka sig det hela realistiskt: Det finns objekt som kan beskrivas med hjälp av predikat; sådana beskrivningar är korrekta om och endast om det beskrivna objektet - verkligen och oberoende av de begrepp vi använder i våra beskrivningar - har de egenskaper som predikaten tillskriver det. Men det är också möjligt att se det relativistiskt: beskrivningar är visserligen korrekta om de beskrivna objekten har de egenskaper som de beskrivande predikaten påstår att de har, men huruvida detta är fallet eller ej kan endast avgöras relativt en teori byggd på ett något så när omfattande begreppssystem. Och vidare kan det kanske vara så att det finns fler omfattande begreppssystem som är omöjliga att kombinera. Möjligheten uppstår då att olika - inkompatibla - beskrivningar kan vara sanna. De är visserliga "bara" sanna inom sitt begreppssystem, men det är den enda typ av sanning som erbjuds. Om en relativistisk uppfattning som den ovan skisserade är korrekt (hur nu *det* skall uppfattas) kan ju flera inkompatibla beskrivningar av föremål vara sanna. Det är alltså möjligt att Pettersson utgår från en alltför naivt realistisk syn på beskrivningar av fysiska föremål i sin argumentation mot analogin mellan objektsbeskrivningar och litterär tolkning. Att litterära tolkningar inte kan uppfylla villkoret att utesluta inkompatibla tolkningar är kanske inte något starkt argument mot en mer adekvat version av den deskriptiva modellen. Nu är det ju förvisso inte självklart att relativism med avseende på beskrivningar av fysiska föremål är en riktig uppfattning. Men Pettersson verkar ha gjort det lite lätt för sig då han avvisar den deskriptiva modellen med hänvisning till en tämligen grov uppfattning av beskrivningar av fysiska föremål.

Men kanske är den relativism som jag nämnt helt enkelt analog med det Pettersson kallar den skapande modellen. Nelson Goodman, en av relativismens mest prominenta förespråkare, har t ex talat om "the fabrication of facts", och detta påminner ju om Petterssons sätt att karaktärisera den skapande modellen; uttolkaren fabricerar en mening åt verket. Låt oss därför se vad Pettersson har att säga om detta moderiktiga synsätt.

En svårighet med den skapande modellen är att det blir svårt att göra reda för vad som gör vissa tolkningar bättre än andra; det kan ju exempelvis inte göras med hänvisning till verkets mening. Detta bör en tolkningsteori kunna göra reda för enligt Pettersson. Och visst skulle det minska intresset för uttolkarens verksamhet om alla föreslagna tolkningar var lika bra. Det mest lovande sättet att förklara varierande värde hos tolkningar inom ramen för den skapande modellen är förmodligen att hänvisa till tolkningspraxis. Det finns vissa överenskommelser och vanor i det uttolkade samfundet som utgör kriterier för värdering av tolkningar. Mot detta invänder Pettersson att det enligt detta synsätt i alla fall saknas ett klargörande av den speciella relation som råder mellan en tolkning av en text och just den texten. Hur kan en tolkningsteori som helt avsäger sig allt samröre med "verkets mening" förklara att tolkningar är liksom knutna till vissa texter? Ett försök vore att hävda att det finns olika tolkningsregler för olika typer av texter. Men detta förutsätter ju att vi kan skilja de olika typerna av texter från varandra innan vi har acceptabla tolkningar av dem.

Sålunda avvisas den skapande modellen av Pettersson. Men ytterligare ett sätt att göra reda för relationen mellan tolkningar och tolkade texter vore väl att helt enkelt utgå från textens "bokstavligen" eller semantiska mening. Man kunde exempelvis tänka sig att varje tolkning av Grays elegi som inte är förenlig med att den bl a handlar om en sorgsen man som står på en lantlig kyrkogård och funderar skulle kunna avvisas med hänvisning till den semantiska meningen. Visserligen är det rent semantiska problemet med mening inte klarare eller mer lätthanterligt än problemet med litterär mening, men då en teori om litterär mening i varje fall verkar förutsätta att verkets semantiska mening är känd så är ju inte de semantiska frågorna speciellt fatala för anhängaren av den skapande modellen. Att som Pettersson utgå från eller förutsätta att denna lösning är otillgänglig just för dem som vill försvara den skapande modellen synes alltså något godtyckligt.

Petterssons missnöje med de nämnda modellerna utmynnar i ett eget förslag som sägs klara sig undan de invändningar som riktats mot de andra modellerna. Tanken är att litterära tolkningar är att se som implikationer av texten. Han skriver

"... the interpretation of literary works essentially consists in selecting and combining implications... On this view the interpreter thus does not describe the work as one may describe a physical object, nor does he create it: he infers implications from verbal meaning."

Naturligtvis kan det här inte vara fråga om *logisk implikation* - en sådan teori skulle få flera märkliga konsekvenser. Dels skulle en tolkningsmodell byggd på logisk implikation leda till att varje acceptabel tolkning redan finns (implicit) i texten; texten skulle innehålla alla sina tolkningar. Och även om den konsekvent kan sväljas är tanken, att texttolkandet är eller borde vara en rent logisk disciplin, orimlig.

I stället för logisk implikation är det fråga om implikation i meningen: "...

what is consciously conveyed or unconsciously betrayed by the use of certain word ..." (kursivering i originalet). Det ser alltså ut att vara fråga om ett slags pragmatiska implikationer av *yttranden*, d v s det som sägs plus den kontext i vilken det sägs. Man kan väl tänka sig att både det yttrande själva verket utgör - publiceringen eller skrivandet av en text - och de yttranden verket innehåller eller skildrar skulle kunna förråda eller förmedla pragmatiska implikationer av intresse. Pettesson tar fasta på implikationerna av det som skildras i texten och han tänker sig att verket som sådant utgör en del av den kontext som bidrar till att generera implikationer.

Något som denna modell bland annat bör kunna göra, enligt Pettersson, är att klargöra hur tolkningar kan vara mer eller mindre acceptabla eller plausibla utan att vi för den sakens skull behöver anta att de kan vara sanna eller falska. Pettersson anser ju att de fyra prövade tolkningarna alla är plausibla trots att konjunktionen av dem inte kan vara sann.

Det är emellertid inte helt klart att modellen med tolkningar som pragmatiska implikationer kan bidra till att bygga upp en tolkningsteori i vilken sanningsbegreppet inte spelar en viktig roll. En undran är ju helt enkelt om det att exempelvis yttrandet Y i kontexten K implicerar tolkning T inte implicerar att det är troligt att T är sann. Kanske, kanske inte, det beror på vad som impliceras av yttranden. Det är kanske yttranden som impliceras, och om dessa skall ses som konkreta tidsrumsliga företeelser saknar de ju sanningsvärde. Men det verkar också konstigt att i tolkningsteori använda "yttranden" i denna konkreta mening: Är vare exemplar av Grays *Elegi* ett yttrande? Är varje exemplar av en tolkning verkligen ett yttrande, och av vem? Dessutom är ju de yttranden som skildras i verket inte konkreta (det är skildringarna av dem som är konkreta).

Man kunde i stället kanske tänka sig att det som impliceras är att det är rimligt att hysa vissa trosföreställningar. Om detta är implikationens karaktär: "T gör det rimligt att tro att I" (där T är texten plus kontexten och I är tolkningen), så ligger det väl nära till hands att tänka sig att T gör det rimligt att tro att I är sann? Om dessa problem med att analysera den implikationsrelation Pettersson behöver har han inget att förtälja. Han tycks betrakta implikationsbegreppet som tämligen klart och riktar i stället sin analytiska förmåga mot de fördelar hans tolkningsmodell har.

De pragmatiska implikationer Pettersson bygger sin modell kring är ju relativa till den kontext i vilken de gäller, och detta är på flera sätt av värde för begreppets utnyttjande i tolkningsteorin. Dels är de tolkningskontexter som är möjliga att bruka som bakgrundsinspiration till en pragmatisk implikation obestämda till antalet. Det utgörs framför allt av s a s mindre tolkningar av delar av det tolkade verket, men också annan information, exempelvis om upphovsmannens levnadsöde, kan ingå i den kontext som bestämmer en tolknings plausibilitet. Detta i sin tur leder till att tolkningarna/implikationerna enligt Pettersson är i en mening oförutsägbara. De är underdeterminerade av "sina" texter. Trots denna öppenhet är även de pragmatiska implikationerna regelstyrda. Vilka som är acceptabla bestäms av konventioner av vilka den viktigaste torde vara den tolkade textens semantiska mening. Tolkingar av Grays *elegi* enligt vilka den handlar om exempelvis valfrys accepteras ej; de konventionella reglerna kan inte generera en sådan tolkning.

Pettersson ser i allt detta argument för sin "härledningsmodell" (inference model), och visst bör väl denna regelstyrda mångfald te sig lockande för litterära texttolkare.

Vad som dock är lite otillfredställande med denna modell - förutom oklarheten hos det implikationsbegrepp Pettersson förutsätter - är en air av trivialitet. Det hela tycks kunna beskrivas som så: Man tar och läser sin text noggrant, man tar hänsyn till den övriga, som relevant uppfattade, kunskap man har och man sluter sig till den tolkning av texten som på bästa sätt kan förenas med den övriga kunskapen och texten. Mer än en i detalj utvecklade teori för litterär tolkning ser det ut som villkor varje tolkningsteori värd namnet bör uppfylla. Men så är också Petterssons avsikt att utstaka "a new departure" och inte att i detalj utforma en teori. Dock gör den oklarhet som infinner sig redan vid detta flyktiga studium av den föreslagna modellen att det är svårt att mer bestämt ta ställning till den petterssonska inriktningens fruktbarhet utan en mer ingående analys än den som ges. Bokens ringa omfång (120 sidor) gör önsksningen om några ytterligare klargöranden rimlig.

Men detta omfång, och det faktum att hela Petterssons syn på litteraturtolkning, hans jordnära och nästan hela tiden begripliga resonemang gör volymen till en ganska sympatisk produkt i tider då litteraturteorin på modet allt mer tenderar att likna en tidsödande ritual för de invigda. Detta mode - dekonstruktionen - berörs också flyktigt av Pettersson. Han visar, såvitt jag förstår övertygande, att hans härledningsmodell kan beskriva även den tolkningspraxis dekonstruktionisterna använder: de håller helt enkelt flera, tematiskt besläktade, men motsatta tolkningar/implikationer "i luften" samtidigt; de väljer inte enkelhet och entydighet, utan premierar det som ger intryck av paradox.

Att Petterssons härledningsmodell kanske är förenlig såväl med dekonstruktionisternas verksamhet som med mer traditionell kritik och även med annan vetenskaplig praxis kan på nytt föra tanken till drömmen om vetenskapens enhet. Kanske är allt systematiskt tänkande att förstå i termer av härledning till den bästa förklaringen eller tolkningen av det vi kommer i kontakt med?

Björn Eriksson

Notiser

Kommentar till Svante Bohmans inlägg "Myten om det givna", FT 1988:4.

Som ett "spöke" ur filosofins historia (Bohmans ord, s 21) stiger en av den klassiska Uppsala-filosofins mindre profeter, f lektorn Svante Bohman, fram ur skuggorna för att över min person tömma sin vredes skålar.

Vad som för Bohman, herostratiskt ryktbar som huvudperson i den egenartade striden kring Uppsala-filosofin och Tegnér's föregivna common-sensefilosofi, varit så förgripligt i min opretentiösa lilla uppsats i FT 1987:2 är emellertid ej så lätt att utläsa ur hans alster - för så vitt det nu inte helt enkelt är det att jag råkat uttrycka mig välvilligt om den av Bohmans lärare Phalén dels efterbildade, dels kritiserade Edmund Husserl. Det märkliga är nämligen att hans inlägg, trots sin rubrik - "Myten om det givna" - och trots sin mot mig föga vänliga ton, inte innehåller ett uns av argumentation i sak.

Redan Bohmans första ord visar att han sannolikt inte förstått mycket av den av honom uppmärksammade uppsatsen. Han talar nämligen där om "Dick Haglunds försvar och modernisering av sitt och Edmund Husserls fenomenologiska tänkesätt" (s 18). Trots att jag här av Bohman tydligt jämförs med en av vårt århundrades (i fackkretsar) mest omdebatterade filosofer, måste jag beklagligtvis omedelbart protestera. Jag kan nämligen för egen del alls inte acceptera det som för Husserl var det väsentliga i hans filosofi. Något för oss gemensamt "fenomenologiskt tänkesätt" finns alltså inte, och jag känner därför ej heller behov av att försvara något sådant. I den avhandling Bohman åberopar - men tydligt alls inte har läst - ägnar jag sålunda ett betydande utrymme åt granskning och kritik av Husserls åsikter på flera områden. Inte minst kritiserar jag de för Husserl allra mesta centrala delarna av hans filosofi, sådana som teserna om reduktionerna, möjligheten av apodiktisk kunskap, av väsensskådande etc.

Men Bohman kan i sin devota beundran för Phalén tydligt inte föreställa sig ett sådant mera nyanserat ställningstagande till en gestalt ur filosofins historia. — för honom är allting antingen svart eller vitt.

Låt mig därför uttryckligen säga, att när jag på tal om Husserl någonstans i min avhandling säger något i stil med att "Husserl har, anser jag, gjort mera verkliga framsteg mot en bättre och mera fullständig förståelse av medvetandets natur än någon annan filosof sedan Aristoteles och Kant" (Bohmans försvenskning, s 18), så betyder det på intet sätt att jag skulle känna mig skyldig att acceptera Husserls ståndpunkter på andra områden - eller, faktiskt, ens på detta!

För undvikande av alla missförstånd bör jag kanske också påpeka, att jag i viktiga avseenden delar Bohmans uppskattning av Phalén. Det är ur denna synpunkt enbart beklagligt att denne kommit att utnyttjas som slagträ i Bohmans inlägg.

På näst sista sidan snuddar Bohman vid min kritik av den metafysiska realismens kunskapsteoretiska aspekt. Till detta Bohmans resonemang vill jag först säga följande: Om Bohman inte kan se att det är ett orimligt antagande att en per-

son kan "transcendera medvetandet på ett sådant sätt, att han kan jämföra det som s a s ligger i medvetandet, det *han är* medveten om, med det om vilket intet direkt medvetande kan föreligga" (min uppsats s 11, citerat av Bohman s 21; jfr nedan) kan jag bara beklaga. Närmare än så till en direkt självmotsägelse kan man enligt min uppfattning knappast komma inom vardagsspråkets ramar.

Den egenartade "tolkning" av denna just citerade utsaga, som Bohman därpå ger med hjälp av termer som "konträr" och "kontradiktorisk", kan nog bara uppfattas som ett uttryck för akut argumentnöd. Bohman påstår att "Här tänker sig Haglund oklart en kontradiktorisk motsats mellan det som inte är objekt för en persons medvetande och "det som s a s ligger i medvetandet, det *är han* medveten om " " (s 21). Detta utlägges sedan på följande absurda sätt: "vilket betyder att det är inte bara objekt för medvetandet, utan själva medvetandet om objektet är samtidigt sitt eget objekt". Bohmans skäl för denna vantolkning måste jag överlåta åt läsarens gissningar. Det är visserligen sant att två ord i den inskjutna bistasen, här kursiverade, genom ett korrekturfel kommit i fel ordning, varigenom satsen blivit syntaktiskt felaktig. Någon svårighet för en välvillig läsare att rätt förstå det sagda föreligger dock knappast, och inte ens på Bohmans manér avskild från sin fortsättning medger ju denna bisats den tolkning Bohman gör. Nog vore det väl också en smula snöpligt, både för mig och för Bohman, om ett ensamt korrekturfel skulle vara den enda grund Bohman kan åberopa för att tvärtemot en utförlig argumentation i min av honom citerade avhandling tillskriva mig - och Husserl! - en uppfattning som går tvärt emot allt vad både jag och Husserl har skrivit i ämnet.

Jag vill här också tillägga, att om Bohman alls hade känt till Brentano och därmed också dennes kritik av vad han kallar adekvationsteorin om sanning (det vi numera oftare kallar korrespondensteorin) borde han (Bohman) utan större svårighet ha förstått det av mig förda parallella resonemanget.

För min del anser jag, att Brentano har rätt i huvuddelen av sin kritik, men att han därav drar en felaktig slutsats. Han visar enligt min mening övertygande, att om vi accepterar korrespondensteorin om sanning, så innebär detta att apodiktisk kunskap om empiriska ting är ouppnåelig. Brentano drar för sin del härav den slutsatsen, att vi måste förkasta korrespondensteorin (adekvationsteorin) om sanning och ersätta den med en annan, nämligen Brentanos egen evidentsteori.

Min slutsats är i stället att vi en gång för alla måste uppge vår förhoppning om apodiktisk kunskap om syntetiska utsagor (d v s i empiriska frågor). Men därmed bortfaller givetvis också vad jag uppfattar som den viktigaste grunden för Brentanos ovannämnda egendomliga lära om de psykiska fenomenens dubbla objekt, den lära som alltså såväl jag som Husserl på det bestämdaste har tagit avstånd ifrån.

Dick A R Haglund

Simon Blackburn, som är filosofilärare i Oxford och redaktör för tidskriften *Mind*, har nyligen i en debattartikel i *Times Literary Supplement* (Dec 30-Jan 5) berört frågan om universitetsstudier i filosofi kan anses vara "nyttiga". Bland annat refererar han en amerikansk undersökning som tycks visa att filosofi är nyttigare än något annat ämne som förberedelse till forskarutbildning i andra ämnen. Blackburn skriver: "Lyckligtvis finns det en större studie, som jag känner till, som ger starka belägg för att filosofistudier innebär en utomordentlig förberedelse till och med för de mest praktiska yrken. Det är den analys av resultaten av standardprov för elever som utexaminerats från college under åren 1964-1982, som har publicerats av American National Institute of Education. Dessa data kommer från prov som används vid antagningen av sökande till forskarutbildning och specialhögskolor (professional schools) i Förenta Staterna. De visar att studenter som har filosofi som huvudämne i sin examen (philosophy majors) klarar samtliga prov betydligt bättre än genomsnittet, och att ingen annan grupp är lika framgångsrik. Exempelvis fann man att studenter med filosofi som huvudämne låg 11% över genomsnittet i ett prov för antagning till forskarutbildning i företagsekonomi (Graduate Management Admissions Test), att endast studenter med matematik som huvudämne hade bättre resultat på detta prov, och vidare att studenter med företagsekonomi som huvudämne var betydligt sämre, och också sämre än genomsnittet för alla prov, samt att filosoferna var bättre än matematikerna i fråga om förmåga till verbal argumentation. Författaren till undersökningsrapporten drar slutsatsen att "studenter som har ett huvudämne som kännetecknas av formellt tänkande, strukturella samband, symboliska språk och deduktiva resonemang har genomgående bättre resultat än andra på dessa prov". Och man bör då komma ihåg att dessa prov är avsedda att välja ut blivande jurister, företagsledare och affärsmän, inte intellektuella" (översättning: Lars Bergström).

Blackburns artikel handlar för övrigt om de stora nedskärningar som Thatchers regering har gjort på universiteten, inte minst i fråga om filosofifämnet, och som har lett till att en rad kända engelska filosofer lämnar England och flyttar till Förenta Staterna. Blackburn hör själv till dessa emigranter, och han nämner vidare Bernard Williams, Crispin Wright, John McDowell, Julia Annas, Philip Pettit, Neil Tennant, Alan Ryan, Steven Lukes, Colin McGinn, Charles Taylor, Amartya Sen, Kit Fine och Hans Kamp.

Kaj Børge Hansen har skrivit en licentiatavhandling som heter *Ideas on Bell's Theorem*. Den har publicerats av Filosofiska institutionen i Uppsala, 1989.

Kaj Børge Hansen har också på samma förlag och samma år utgivit ett *Kompendium i logik*, som är avsett att användas som studiematerial tillsammans med Dag Prawitz' lärobok *ABC i symbolisk logik*, som också den har utgivits av Filosofiska institutionen i Uppsala.

Sven Ove Hansson har givit ut en ny bok, *Om frihet, jämlikhet, broderskap! Tre nyckelord till den politiska filosofin*, Tiden, 1989.

I ett av de senaste numren av VEST, Tidskrift för vetenskapsstudier, som utges av institutionen för vetenskapsteori i Göteborg, finns det en stor översiktsartikel av Thomas Brante och Margareta Hallberg om "Kontroversen om dödsbegreppet".

En samling uppsatser av Hans-Georg Gadamer har publicerats i översättning på bokförlaget Daidalos under titeln *Förnuftet i vetenskapens tidsålder*, 1989. Daidalos har också återutgivit en del klassiska filosofiska texter, exempelvis Aristoteles: *Den nikomakiska etiken*, Fichte: *Första inledningen till vetenskapen*, Hegel: *Förnuftet i historien*, Hume, *Om det mänskliga förståndet*, Kant: *Grundläggning av sedernas metafysik*, Spinoza: *Etik* och Husserl: *Fenomenologins idé*. Adressen till Daidalos är: Box 12304, 402 43 Göteborg.

Ingvar Johansson har nu publicerat ett magnum opus, som han arbetat på sedan 1975, *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, Routledge, London och New York 1989.

Inom projektet "Våra begrepp om språk" vid institutionen för lingvistik i Uppsala har Per Segerdahl utgivit en skrift med titeln *Kritik av den rena förmågan. Searle och The Background* 1989.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Henrik Bohlin är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, Nils-Eric Sahlin är docent i teoretisk filosofi i Lund, Dick Haglund är professor i religionsfilosofi i Lund, Carl-Göran Heidegren är FD i sociologi i Lund, Ingmar Persson är docent i praktisk filosofi i Lund, Christian Munthe och Björn Eriksson är doktorander i praktisk filosofi i Stockholm.



SVEN DANIELSSON, *Filosofiska utredningar*. Om modus tempus och moral. Thales, Stockholm 1988. ISBN 91-87172-21-6. Pris vid beställning direkt från förlaget kr 75:— + porto.

Den första uppsatsen i volymen handlar om förhållandet mellan formallogiska teorier om normativa slutledningar och slutledningar formulerade på vanlig svenska. Den andra uppsatsen ifrågasätter den vanliga uppdelningen av moraler i konsekvensmoraler och deontologiska moraler. Den tredje uppsatsen diskuterar en klassificering av konditionalsatser i "indikativa" och "konjunktiva" som numera ofta antas vara filosofiskt betydelsefull. I alla tre uppsatserna speglar klarläggandet av mer eller mindre dolda tidsreferenser en väsentlig roll i analysen; en genomgående idé är att vissa fenomen som brukar uppfattas som modala snarare skall ses som temporala.

SÖREN STENLUND, *Undersökningar i matematikens filosofi*. Thales, Stockholm 1988. ISBN 91-87172-20-8. 231 s. Pris vid beställning från förlaget kr 90:— + porto.

Boken innehåller fyra relativt självständiga delar som behandlar problem i matematikens och logikens filosofi. Vad som framställs är inte en matematikfilosofi i betydelsen av en teori eller ett system av teser, utan ett sätt att angripa några av de begreppsliga och filosofiska problem som har förekommit i diskussionen om matematikens grundvalar. En sammanfattande problemformulering är frågan om vilken roll det verbala språket, den 'matematiska prosan', har i matematiken; t ex frågan om hur långt de bilder och filosofiska idéer är giltiga som är förknippade med vissa användningar av ord som 'objekt', 'sann', 'falsk', 'möjlig', 'antagande', 'oändlig', 'avgörbar', 'allmängiltig' m fl.

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



RÄTTSTEORETISKA KLASSIKER. En antologi utgiven av Stig Strömholm och Åke Frändberg. Stockholm 1988. ISBN 91-87172-18-6. 335 s. Pris vid beställning från förlaget c:a 170 kr. + porto.

Ur förordet: "Det urval av texter från klassiska rättsteoretikers verk som här framlägges i svensk språkdräkt med inledning och kortfattad kommentar är i första hand avsett för undervisningen i allmän rättslära vid de juridiska fakulteterna i Sverige. Utgivarna vill inte sticka under stol med sin uppfattning, att det bästa sättet att tillägna sig sådana texter är att arbeta med dem på originalspråket, men detta är i vissa fall omöjligt för dagens studenter, i andra fall så tidskrävande att det inte gärna kan ifrågakomma inom ramen för utbildningens obligatoriska kurser. Det finns därför otvivelaktigt ett starkt behov av ett lämpligt texturval. Utan ett minimum av förtrogenhet med originaltexten blir handboksstudiet av den juridiska idéhistorien lätt sterilt och verklighetsfrämmande."

Urvalet omspannar två och ett halvt årtusende av västerländskt rättstänkande — från Platon och Aristoteles till det sena adertonhundratalets rättsteoretiker. Plats har givits åt såväl rättsfilosofins klassiker som representativa och inflytelserika författare inom den juridiska metodlärans område. Vi möter bl a namn som Cicero, Thomas av Aquino, Hobbes, Grotius, Locke, Montesquieu, Kant, Bentham, Hegel och Savigny.

Rättsteoretiska klassiker är den första antologin i sitt slag på svenska och bör kunna utgöra ett viktigt hjälpmedel för var och en som önskar fördjupa sina insikter i den centrala tanketradition i vår västerländska kultur som rättstänkandet utgör.

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 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.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—7/1986 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 8/1987—10/1989 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482