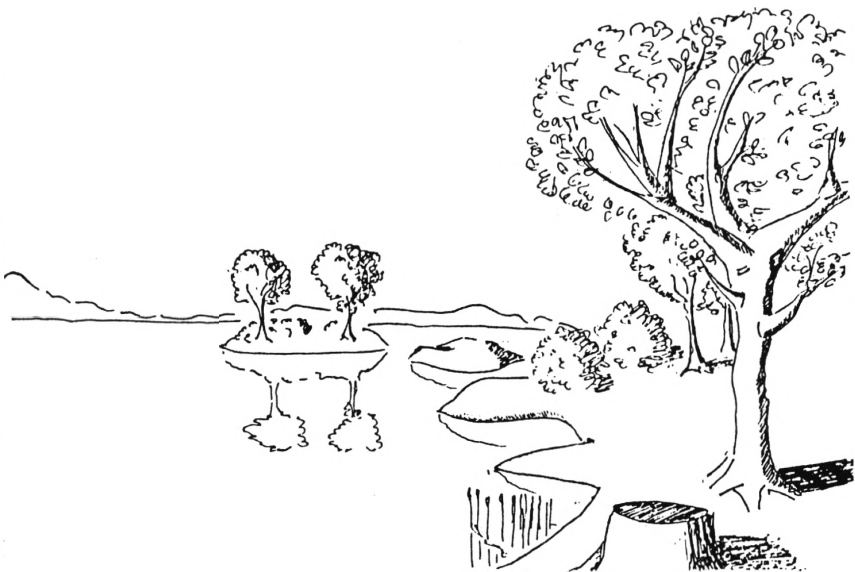


Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 13

NUMMER 1

1992



Staffan Carlshamre
Carl-Göran Heidegren
Joachim Siöcrona
Ingemar Nordin
Lars Bergström

Det godas idé
Hegels Fenomenologi
Spinozas intuitiva nondualism
Notiser om nyliberalismen
Nordin som nyliberal

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 1 * 1992 * ÅRG 13

<i>Staffan Carlshamre</i>	Det godas idé	1
<i>Carl-Göran Heidegren</i>	Hegels Fenomenologi	15
<i>Joachim Siöcrona</i>	Spinozas intuitiva nondualism	25
<i>Ingemar Nordin</i>	Notiser om nyliberalismen	31
<i>Lars Bergström</i>	Nordin som nyliberal	35
<i>Sören Häggqvist</i>	Recension av Kathleen Wilkes: <i>Real People: Philosophy of Mind without Thought Experiments</i>	39
Notiser		44

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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

Tidskriften står öppen för olika filosofiska 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 och prenumerationer: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malrnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Staffan Carlshamre

Det godas idé

Vad det goda är i tankens värld i förhållande till tankeförmågan och det tänkta, det är således solen i den synliga världen i förhållande till synförmågan och de sedda föremålen./.../

Om detta som ger sann verklighet åt kunskapens föremål och åt den kunskapssökande förlämnar förmågan till klar kunskap, skall du således säga att det är det godas idé, och du skall anse att denna är grunden för vetandet och sanningen försåvitt denna är föremål för vetande. (Staten, s 508.)

Den här analogin mellan det godas idé och solen hör ju till det mest välkända i Platons filosofi. Det följande är helt enkelt ett försök att ge en något så när informativ och detaljerad tolkning av denna liknelse, inom ramen för vad Platon kan ha tänkt. Som ett slags stöd för min tolkning avslutar jag med att antyda hur vissa välkända drag i den kände platonisten G W Leibniz metafysik kan deduceras ur de åsikter jag tillskriver Platon, genom tillägg av ett enkelt postulat.

Jag har citerat ur de Platonöversättningar jag har haft till hands. För *Staten* betyder det att jag använt Magnus Dalsjös översättning i David Tabachovitz revision, för *Timaios* har jag använt Lindskogs översättning, medan jag citerar *Faidon* efter den översättning som finns i Forumbiblioteket, av Ellen Wester, reviderad av Vera Silverstolpe. Samtliga sidhänvisningar är dock till Stephanus paginering, som finns angiven i de flesta editioner.

1. Förnuftets föremål

Platons liknelse har ju som andra förklarande analogier en riktning. Det är solen som skall kasta sitt ljus över det godas idé, i första hand, och inte tvärtom. Vilka egenskaper hos solen är det som Platon har tänkt sig att vi skall lägga märke till, och söka motsvarigheter till hos det godas idé? Säkerligen åtminstone dessa båda.

- (1) Att solen själv tillhör den synliga världen, och alltså är ett av synförmågans föremål.

- (2) Att solen intar en särställning i den synliga världen: det är solen som gör synförmågans övriga objekt synliga.

Skall liknelsen hålla streck skall det godas idé alltså själv vara ett av kunskapsförmågans, förnuftets, föremål. Dessutom skall dess position i den intelligibla världen vara speciell i så måtto som att det är först genom denna idé som förnuftets övriga föremål blir begripliga.

Att Platon anser att det godas idé själv är ett av förnuftets föremål är okontroversiellt. En svårare fråga är vilka förnuftets övriga föremål är—de som för sin begriplighet skall vara beroende av det goda. Jag tänker mig att dessa förnuftets objekt är av två slag: (a) de övriga idéerna i idévärlden, och (b) de "vanliga" tingen i rum och tid—alltså människor, djur och växter, bord och stolar osv.

Att idéerna hör hit behöver man inte argumentera för, men hur är det med den verklighet som finns i rum och tid? Är inte denna för Platon identisk med "sinnevärlden" och alltså så att säga per definition ogripbar för förnuftet?

Om detta skall jag inte orda mycket här, utan bara påpeka att Platons metafysik, som den framställs exempelvis i Timaios inte kan beskrivas med hjälp av den här enkla kontrasten mellan sinnevärld och idévärld. I själva verket innehåller den åtminstone tre led. De båda extremerna utgörs av idévärlden å ena sidan, och å den andra något som förenklat kan sägas svara mot Aristoteles prima materia ("det mottagande"). Vår vanliga värld befinner sig mellan de båda ytterligheterna—den består av materia formad i enlighet med idéerna—och har del i dem bägge.

Även om sinnetingen enligt Platon har en lägre grad av begriplighet än idéerna måste de genom sin delaktighet i dessa ändå räknas till förnuftets föremål.

I själva verket kan detta ses som ytterligare en punkt i analogin mellan tankens värld och den synliga världen. Även i den synliga världen finns det ju föremål som är synliga i högre grad än andra, nämligen de lysande föremålen, ljuskällorna. Genom dessa blir andra föremål i sin tur synliga, samtidigt som de själva, tänker sig Platon, är beroende för sitt ljus av allt ljus upphov, solen.

2. Förklaringar

För att förstå varför Platon anser att ingenting är begripligt annat än genom det godas idé måste vi ha en uppfattning om vad han

Staffan Carlshamre

Det godas idé

Vad det goda är i tankens värld i förhållande till tankeförmågan och det tänkta, det är således solen i den synliga världen i förhållande till synförmågan och de sedda föremålen./.../

Om detta som ger sann verklighet åt kunskapens föremål och åt den kunskapssökande förlämnar förmågan till klar kunskap, skall du således säga att det är det godas idé, och du skall anse att denna är grunden för vetandet och sanningen försåvitt denna är föremål för vetande. (Staten, s 508.)

Den här analogin mellan det godas idé och solen hör ju till det mest välkända i Platons filosofi. Det följande är helt enkelt ett försök att ge en något så när informativ och detaljerad tolkning av denna liknelse, inom ramen för vad Platon kan ha tänkt. Som ett slags stöd för min tolkning avslutar jag med att antyda hur vissa välkända drag i den kände platonisten G W Leibniz metafysik kan deduceras ur de åsikter jag tillskriver Platon, genom tillägg av ett enkelt postulat.

Jag har citerat ur de Platonöversättningar jag har haft till hands. För *Staten* betyder det att jag använt Magnus Dalsjös översättning i David Tabachovitz revision, för *Timaios* har jag använt Lindskogs översättning, medan jag citerar *Faidon* efter den översättning som finns i Forumbiblioteket, av Ellen Wester, reviderad av Vera Silverstolpe. Samtliga sidhänvisningar är dock till Stephanus paginering, som finns angiven i de flesta editioner.

1. Förnuftets föremål

Platons liknelse har ju som andra förklarande analogier en riktning. Det är solen som skall kasta sitt ljus över det godas idé, i första hand, och inte tvärtom. Vilka egenskaper hos solen är det som Platon har tänkt sig att vi skall lägga märke till, och söka motsvarigheter till hos det godas idé? Säkerligen åtminstone dessa båda.

- (1) Att solen själv tillhör den synliga världen, och alltså är ett av synförmågans föremål.

som helst. Den saken skall jag dock inte försöka utreda, utan jag upprepar att det är genom det sköna som allt skönt blir skönt. (*Faidon*, s 100.)

Är detta en annan typ av förklaring än den som Anaxagoras skulle ha förespråkat? Vid första ögonkastet förefaller det så. Problemet blir bara att i så fall tala om hur denna nya förklaringsmodell ser ut. Den generella hermeneutiska principen, att i första hand försöka tillskriva rimliga och intressanta uppfattningar till den man tolkar, bjuder, i det här sammanhanget, att man försöker undvika både den absurda åsikten att det sköna blir skönt genom verklig påverkan från det skönas idé, och den triviala tanken att det sköna är skönt därför att det är skönt.

Jag föredrar i stället att tänka mig att det är samma förklaringsmodell som beskrivs i detta citat som i det tidigare, men ur en annan aspekt. Så tolkat blir poängen med det andra citatet att framhålla att innehållsrika ändamålsförklaringar förutsätter återopandet av platoniska idéer. För detta kommer jag att argumentera längre fram.

3. Avsikt och funktion

Vad är det som förklaras av en förklaring? Tänker man, som vi ofta gör, på förklaringar med kausalförklaringen som mönster, så blir det som förklaras av en förklaring en händelse. Att förklara är att tala om varför något inträffar. Även när vi ställer frågan varför något *är* på ett visst sätt, så förväntar vi oss ofta att svaret skall säga oss varför det har *blivit* som det är.

Ofta tänker vi på ändamålsförklaringar enligt samma mönster fast med tidsrelationerna omkastade. Förklarar kausalförklaringen utifrån hur det har varit, så förklarar ändamålsförklaringen utifrån hur (någon vill att) det skall bli. Sådana ändamålsförklaringar ställer den handlande agenten, hennes mål och avsikter, i centrum.

De ändamålsförklaringar Platon tänker sig är inte av det slaget. Hos honom är det inte händelser utan ting som står i centrum för intresset. Hans fråga gäller inte hur någonting blivit som det är, utan varför det är som det är.

Den frågan besvaras varken genom angivandet av någon orsak i modern mening, eller genom hänvisning till någon agents vilja och beslut. Vad Platon söker är i stället en *rationell motivering* till att någonting är som det är. Det handlar, om man så vill, mindre om avsiktsförklaringar än om (en sorts) funktionella förklaringar.

4. Idéer och ideal

Något behöver också sägas om de platonska idéerna i allmänhet och deras natur innan vi går vidare. För analytiska filosofer är det naturligt att i första hand se idéläran som en semantisk teori. Den betraktas då som en teori om *allmänbegrepp*, om hur generella termer har mening. Speciellt tänker man sig ofta att det rör sig om en "namnteori"; att Platon vill assimilera de generella termerna med *egennamnen* genom införa en speciell klass av metafysiskt suspekta entiteter, idéerna för dem att vara namn på. (Själv tycker jag av flera skäl att detta är en föga träffande beskrivning av Platons semantiska teori. En namnteori, i strikt mening, bör vara tvåledad—namnet står direkt för det föremål om vilket det brukas. Platons semantik är däremot, liksom de flesta andra alltifrån antiken till vår tid, treledad. Den för tanken fattbara idéen förmedlar kontakten mellan ordet och föremålet, genom att stå i (olika) relation till dem båda—på samma sätt som *Sinn* hos en generell term förmedlar kontakten mellan termen och dess *Bedeutung* i Freges semantik.)

Det är säkert riktigt att idéläran, bland annat, är en teori om allmänbegrepp. Men jag tror inte att det som Platon i första hand fann problematiskt med dessa var att de är "abstrakta"—dvs att det står för något som kan "finnas i" *många* olika ting. Problemet är snarare att de står för något som strängt taget inte behöver finnas i *något* av de ting om vilka vi använder den motsvarande termen. Platons problem rörande språkinläring och begreppsbildning, som exempelvis läran om anamnesis är ett svar på, rör inte abstraktion utan *idealisering*.

Tänk nu efter, fortsatte Sokrates, om det inte förhåller sig på det här sättet. Vi säger ju att det finns en likhet, jag menar inte ett stycke trä och ett annat stycke trä, en sten och en annan sten eller någonting i den vägen, utan också något annat, själva likheten i och för sig. Säger vi att den existerar?

Sannerligen, vid Zeus, det säger vi, svarade Simias.

Vet vi också vad det innebär?

Ja, det gör vi, sade han.

Varifrån har vi då fått kunskapen om det? Inte sant vi har fått den från vad vi nyss nämnde, genom att se lika trästycken, stenar och annat sådant har vi fått föreställningen om detta som är något annat än de.

/..j

Nå, fortsatte han, hur förhåller det sig i avseende på trästycken och övriga ting som vi kallade lika? Förefaller de oss på samma sätt lika som det vi liknar dem vid, eller fattas det dem något, så att de inte är sådana som detta de liknar?

Ja, mycket, svarade han.

Måste vi inte nu medge, att när någon ser en sak och märker att det han ser vill vara likt något annat men inte förmår det utan är underlägset, då är det nödvändigt så, att den som inser detta förut känner till det som han säger saken likna om också ofullkomligt?

Ja, det är nödvändigt.

Nå, men är det inte just detta som händer oss med avseende på de lika föremålen och det som de liknar?

Jo.

Alltså måste vi då ha känt till detta liknande självt före den tid då vi först vid anblicken av de lika tingen gjorde den iakttagelsen att allt visserligen strävar att vara vad det lika är men dock står det efter? (*Faidon*, s 74.)

Problemet är alltså inte att många ting i sinnevärlden liknar varandra, utan att *inget* ting är absolut likt något annat. Ändå vet vi vad absolut likhet är.

Att använda en generell term är för Platon inte bara att klassificera ett föremål, utan också att döma och mäta detta ting mot ett för tanken fattbart idealt exemplar av den art termen är förknippad med. Denna idéernas karaktär av ideal och mönster för tingen, som dessa, om än ofullkomligt, "strävar" att uppfylla är viktig för det följande.

Att det finns begrepp i vårt vanliga begreppssystem som fungerar på det här sättet—som appliceras med hjälp av kunskapen om hur ett idealt fall skulle se ut, på ting som i tillräcklig grad liknar detta—förefallet mig utan vidare sant. Att det inte gäller för alla begrepp förefaller nästan lika klart.

Hur långt sträcker sig då den här teorin? De matematiska, speciellt de geometriska, begreppen tycks vara klara exempel. Den som vet vad en cirkel är, vet också att det, strängt taget, är föga troligt att det finns några cirklar i sinnevärlden. Att värdetermer som "god" och "vacker" fungerar enligt samma modell måste förefalla en värdeabsolutist som Platon lika självklart. Artnamn, som "människa", och ämnesnamn, som "vatten", tycks mera tveksamma—även om den moderna prototypeteorin även i de fallen kan sägas ge Platons teori ett visst stöd. Vill man ha klara negativa exempel så hör väl sådana som "smuts" och "dynga" till dem som först faller en in. (Den bildade läsaren kommer här att tänka på en berömd passage ur dialogen *Parmenides* (s 130), där Sokrates av Parmenides utfrågas huruvida det verkligen finns särskilda idéer för *alla* slag av ting. Sokrates är osäker, men antyder en hierarki av det antydda slaget—likhetens, enhetens och mångfaldens idéer finns alldeles säkert, medan han är mera tveksam beträffande människans och eldens idéer och har svårt att tänka sig idéer som svarar mot "föraktliga och barnsliga" ting som hår, gyttja och smuts. På detta svarar Parmenides att Sokrates ännu är

ung, och med tiden skall lära sig att inte förakta dessa ting—dock har nog Sokrates begripit sin teori bättre än Parmenides på den här punkten. —Man uppfattar ofta *Parmenides* som en självkritisk vidräkning med idéläran, där Platon låter den berömda eleaten slita hans egen tidigare uppfattning i stycken. Själv uppfattar jag inte de framförda invändningarna—"den tredje människan", exempelvis—som särskilt drabbande, för intressanta versioner av teorin, och tycker inte att dialogen kan tas till intänt för att Platon övergivit idéläran.)

5. Artefakter

Så närmar vi oss äntligen på allvar frågan om vad det är att förstå ett ting och på vilket sätt idéerna, och bland dem det godas idé, är inblandade i denna förståelse. För att få den enklaste och rimligaste inkörningen tar vi en artefakt som exempel: ett vanligt bord.

Ett materiellt ting är, för oss och för Platon, en mängd materia organiserad på ett visst sätt. Hur "förstår" vi en klump materia genom att få reda på att den är ett bord, att den har del i bordets idé? Åtminstone på följande vis. Utifrån insikten att den här klumpen materia som helhet är tänkt att vara ett bord förstår vi varför den består av just detta slags delar—minst tre ben, en plan skiva, allsammans gjort av ett någotsånär stabilt material osv—och varför de är organiserade på just detta sätt. (Den som här kommer att tänka på motexempel—som pelarbord—får stilla sig en smula.) Vi ser inte en slumpmässig anhopning materia, utan en uppsättning delar som har förts samman med ett syfte, som strävar att uppfylla ett visst ideal—bordets idé.

Observera att den här förståelsen bara gör tinget begripligt i den mån det verkligen uppfyller sin idé. Tingets brister—att det har gått flisor ur bordskanten, att benen inte är exakt lika långa—kan inte förstås på samma sätt som dess fullkomligheter. De kan bara förklaras kausalt: med hänvisning till hantverkarens oskicklighet, oförsiktigt hand-havande osv. Detsamma gäller eventuella för bordigheten irrelevanta egenskaper—till detta återkommer vi strax.

I den här förståelsen är två saker inblandade: (a) idén om vad ett bord är, och (b) föreställningen om tinget som strävande att uppfylla denna idé. Denna "strävan" tillskriver vi normalt inte bordet självt, utan upphovsmannen. Snickaren har format sitt virke efter en viss plan. Har han inte misslyckats fullständigt så hjälper oss kunskapen om denna plan att förstå resultatet.

Men behövs då idéerna alls? Räcker det inte med upphovsmannens vilja och syften? Tills vidare noterar vi bara följande.

Förmodligen finns det ingen beskaffenhet som det i och för sig är omöjligt att sträva efter att förverkliga i ett ting. Dock svarar inte varje möjlig beskaffenhet hos ett ting mot en idé av det slag som kan användas i (icke-triviala) förklaringar. En sådan idé måste uppfylla åtminstone följande villkor.

- (3) Den idé tinget är avsett att förverkliga måste kunna förstås oberoende av de egenskaper hos tinget vi vill förklara.

Antag att vi vill förklara varför någonting har fyra lika långa ben genom att hänvisa till att det är ett bord. Är då "bord" definierat i termer av just denna egenskap så har vi tydligen inte åstadkommit mer än en maskerad variant av "förklaringen" att det har fyra lika långa ben därför att det har fyra lika långa ben.

En förklaring av varför föremålet X har egenskapen E av formen "Upphovsmannen ville att X skulle ha E" där specificeringen av E inte uppfyller (3) är degeneread. Dess enda svar på frågan "Varför?" är "Därför att upphovsmannen ville det". Även om ett sådant påstående i vissa situationer kan utgöra ett slags förklaring så ger det inte den typ av rationell insikt som Platon är ute efter.

6. Det godas idé 1

Vi har nu kommit ett steg närmare de godas idé. Det hos idéerna som gör dem användbara för förståelse enligt vår modell är tydligen en viss egenskap som de alla har gemensam: karaktären av mönster, ideal, mål för strävan. Kunde vi omvandla denna insikt om att bara *eftersträvade* idéer ger förståelse, till att en idé för att skänka förståelse också måste vara *eftersträvansvärd*, så hade vi början till ett svar på frågan om varför det godas idé är inblandad i all förståelse.

Den goda cirkelns idé är inte en annan idé än cirkelns idé. Människans idé är, för Platon, samma idé som idén om den goda människan. Det finns ingen den dåliga cirkelns, eller den dåliga människans, idé: bara ting som mindre väl lyckas uppfylla sina idéer.

I varje sammanhang där idéerna åberopas, åberopas ipso facto det godas idé. Den är en idé i vilken alla idéer har del, en idéernas idé, det eftersträvansvärda i sig.

Att förstå och filosofiskt motivera åsikten om oundgängligheten hos det godas idé för all förståelse, kräver tydligen att vi kan motivera det här steget från eftersträvad till eftersträvsvärd, och det i sin tur kräver att vi klarar av dessa båda saker:

- (4) förstår varför det bara är i den grad någonting är en god X som det är åtkomlig för förståelse via idén X.
- (5) överbryggar den klyfta som skiljer det att vara en god X från det att vara god rätt och slätt. Det är ju denna sista godhet, etisk godhet, som Platon och vi egentligen är intresserade av.

Om (4) skall jag inte säga mer just nu—en del antydningar finns ju i föregående avsnitt. (5) kräver däremot en särskild utredning.

Ingenting av det vi hittills har sagt utesluter att bra kul-sprutepestoler, sträckbänkar och bombplan kan begripas på precis samma sätt som alla andra ting som är bra i sitt slag. Hur kan Platon inom ramen för sin teori göra reda för den intuition som säger oss att det med vissa saker är bättre ju sämre de är? Om detta handlar nästa avsnitt.

7. Absoluta och relativa förklaringar.

För en stund sedan formulerade vi en princip, (3), som begränsar de sätt på vilka vi får specificera innehållet i en idé, om vi vill undvika cirkularitet i våra förklaringar. Låt oss överge vårt bord en liten stund, och i stället något begrunda alla funktionalisters favorit-exempel: ett tändstift.

Vilken är tändstiftets idé? Hur förstår jag vad det är att vara ett tändstift, när jag inte får göra det i termer av dess delar och hur dessa är sammansatta? Jag förstår tändstiftets delar och dess egenskaper—exempelvis gnistgapets storlek—så att säga uppifrån genom deras funktion i den helhet de ingår i, tändstiftet. Skall jag inte genast tillintetgöra den förståelsen så får jag inte i sin tur förstå tändstiftet nedifrån, genom sina delar. Den naturliga utvägen är att tändstiftet själv måste förstås uppifrån, genom att relateras till någon mera omfattande totalitet i vilket det självt har en funktion att fylla.

I tändstiftsfallet är denna mera omfattande totalitet inte svår att finna. Tändstiftet är som det är därför att det har en bestämd funktion

i motorn, och motorn är som den är för att den har en bestämd funktion i bilen.

På det här sättet får vi en hierarki av idéer och förklaringar, där lägre nivåer blir förstådda genom att relateras till allt mer omfattande totaliteter. Varje konkret förklaring måste sluta någonstans, med en översta idé som själv, åtminstone provisoriskt, tas för given och lämnas oförklarad. De lägre nivåerna har då förståtts relativt denna slutpunkt.

Men goda förklaringar slutar inte hur som helst, utan med något som inte självt behöver förklaras. Finns det några naturliga kandidater till sådana "självklara" utgångspunkter?

Vad finns det för intressanta totaliteter ovanför bilen? De närmaste nivåerna är väl inte helt självklara, men låt oss, för diskussionens skull, dra till med "transportsystemet". Vad vi än väljer så skyntar vi ännu litet högre upp några klassiska filosofiska totaliteter: det Goda Livet och den Goda Staten.

Platon skulle säkerligen tycka att man stannar för tidigt om man nöjer sig med det Goda Livet. Den goda människan kan inte isoleras från den goda medborgaren, och följaktligen inte förstås oberoende av sin funktion i den Goda Staten. Men varför stanna just med staten? Även en stat är ju en större helhet. Är det inte i själva verket, när man väl har slagit in på den här tankebanan, naturligast att gå hela vägen och tänka sig att det finns en enda yttersta totalitet utifrån vilken allt annat får sin mening och sitt berättigande, nämligen idén om det välordnade kosmos, det goda världsalltet, Timaios "världsdyr":

././ vad är det för ett väsen, till vars likhet gud har skapat världen? Vi får ej likna det vid något av det, som endast är en del av någonting annat; ty ingenting kan vara skönt som är likt något ofullkomligt. Vi få istället antaga, att världsalltet allra mest är likt det väsen av vilket alla andra, både individer och släkten, äro delar, och som i sig innesluter alla de varelser som endast fattas med förnuftet, liksom vår värld innesluter oss och alla andra varelser som är synliga för ögat (Timaios, s 30).

8. Det godas ide 2

Givet åsikten, att ingenting utom helheten kan vara i sig fullkomligt, blir det en enkel match att återskapa den intuitiva skillnaden på absoluta och relativa värdeomdömen—dvs att förklara hur något kan vara ett perfekt exemplar av sin art men ändå vara ett ont. Någonting är gott (absolut) när det fyller en funktion i världen när den är som bäst.

Att vara god i denna absoluta mening blir då, mycket riktigt, en förutsättning för att vara i absolut mening begriplig. Något som inte är gott kan kanske i viss utsträckning förstås, men bara relativt något annat som i sin tur är obegripligt. Bara det absolut goda kan ges en absolut förklaring.

Kravet på en unik slutpunkt för alla förklaringar svarar mot singularformen i talet om "det goda". Den svarar också mot en viktig underförstådd förutsättning för allt Platons tänkande över moraliska frågor: tanken att alla värdekonflikter skall vara rationellt lösbara.

9. Obegripligheter: brister och funktionella ekvivalenter

Prima facie finns det ingenting som garanterar att alla ett tings egenskaper är åtkomliga för den typ av funktionella förklaringar som vi har diskuterat.

En typ av obegripligheter har vi redan varit inne på. Ett tings brister kan inte förstås på samma sätt som dess fullkomligheter. (Kanske är själva ordet "brist" i det här sammanhanget en indikation på vardagsspråkets anslutning till privationsteorin om det ondas natur?)

En annan viktig grupp obegripliga egenskaper utgörs av de funktionella ekvivalenterna. Går man på kinesrestaurang får man välja mellan att äta med gaffel och kniv eller att äta med pinnar. Vilket alternativ man än väljer så fyller redskapen en funktion men valet mellan dem kan, åtminstone för somliga ekvilibrister, förefalla godtyckligt.

Finns det funktionella ekvivalenter? I ett vardagsexempel kan det förefalla uppenbart, men därav följer ju inte att det verkligen är så, sett ur det kosmiska perspektiv som för tillfället är vårt. Här tillkommer ytterligare begränsande faktorer, närmare bestämt av två olika slag.

Det ena har naturligtvis att göra med att vad som kan tyckas hugget som stucket när det gäller ett isolerat föremål inte behöver vara det när det betraktas med hänsyn till sin relativa nytta/skadlighet för en större helhet, i sista ändan universum själv. För den enskilde kan valet mellan oljepanna och direktverkande elvärme under vissa förutsättningar vara ekvivalenta, men det betyder inte att inte den ena lösningen—eller någon helt annan—är att föredra om, exempelvis, miljöaspekter också vägs in. Och det är bara under den förutsättningen som den valda lösningen kan vara begriplig i Platons mening dvs rationellt motiverad.

Men även om det funnes absoluta helheter som vore funktionellt ekvivalenta även om det i princip vore möjligt att realisera det godas idé på flera olika sätt—så tillkommer det hos Platon ytterligare en begränsande faktor. Helheten måste realiseras i ett givet material. Världen är inte en produkt av förnuftet ensamt, utan en kombination av förnuft och nödvändighet.

Hittills hava vi i vår framställning så gott som uteslutande talat om det, som blivit skapat av förnuftet. Men vi måste nu vid sidan om detta även nämna det, som uppkommer genom nödvändighet. Ty denna skapade värld är uppkommen genom en förening av nödvändighet och förnuft. Förnuftet tog emellertid ledningen och övertalade nödvändigheten att skapa det mesta i överensstämmelse med det mest fullkomliga; och då nödvändigheten så gav vika för förnuftets maning, skapades i begynnelsen hela världsallet på detta sätt. Om någon således vill framställa huru det verkligen tillgått, måste han taga med det inflytande som ju utövas också av denna andra oregelbundna faktor (*Timaios*, s 48).

Håller man sig till teorin i *Timaios* så förefaller det som om Platon tänker sig två sorters sådana materiella faktorer i världsbygget. För det första finns det "formlös" materia som kan motta olika former—"the receptacle of becoming". Denna "prima materia" kan vi här helt enkelt identifiera med rummet, och den bestämmer alltså åtminstone i så måtto världens utseende som att den med gör världen med nödvändighet rumslik.

Den andra materiella begränsningen består i att tingen i rummet bara kan bildas som kombinationer av de fyra elementen—jord, vatten, luft och eld. Här rör det sig inte längre om materia i absolut mening—"det formlösa"—utan om att alla mera avancerade idéer måste realiseras som kombinationer i rummet av konkretioner, "atomer", av fyra grundläggande idéer. (Eller i själva verket bara två. De fyra elementen tänks i sin tur vara sammansatta av de båda grundläggande trianglarna.)

Inte heller dessa begränsningar utesluter naturligtvis möjligheten av olika, men funktionellt ekvivalenta, lösningar på problemet att bygga en värld.

Att förstå ett ting funktionellt är att förstå det som en produkt av en fullkomligt rationell agent. De funktionella ekvivalenterna representerar punkter där denna agent har tvingats göra godtyckliga val. Just där ser man kanske tydligast vilken roll agenten spelar för den här typen av förståelse. Först där begripandet tar slut måste man falla tillbaka på agenten och hans fria val.

10. Leibniz

Brister och funktionella ekvivalenter ger båda upphov till obegripligheter. De förra därför att objektet för förståelsen inte uppfyller idealet, de senare därför att idealet inte fullständigt bestämmer realiseringen. För Platon utgör inte detta något problem. Han har ingen svårighet att acceptera att denna världen inte är fullkomligt begriplig—så mycket värre för denna världen!

Men vad händer om vi till Platons åsikt lägger vad vi skulle kunna kalla det rationalistiska postulatet, den princip som Leibniz döper till "den tillräckliga grundens lag"? Dvs

(6) Allt kan förklaras.

Leibniz tror dessutom att allting kan förklaras med två sorters förklaringar—varje fenomen har både en kausalförklaring och en ändamålsförklaring. Men om det skall vara riktigt att allt har en ändamålsförklaring, så måste tydligen de båda förståelsehinder vi nyss talade om undanröjas. Följande både principer måste gälla.

(7) Världen får inte ha några brister. Den faktiskt existerande världen måste vara den bästa av alla möjliga världar.

(8) Det får inte finnas två olika men funktionell likvärdiga möjliga tillstånd hos världen. Speciellt får det inte finnas två föremål som i alla inre avsenden är fullständigt lika varann. Då skulle de ju kunna bytas mot varann utan att detta byte betydde någonting för helhetens funktion. Principen om det oskiljbaras identitet måste gälla.

Kortare sagt: världen är fullständigt åtkomlig för funktionell förklaring bara om den är den unikt bästa av alla möjliga världar. (Man kan ju lägga märke till att om det är detta som är motiveringen till principen om det oskiljbaras identitet hos Leibniz, så är den principen ingen nödvändig sanning i hans mening. Den måste visserligen gälla i vår värld men behöver inte gälla i alla möjliga världar. Den kräver ju också mycket riktigt den tillräckliga grundens lag för sitt "bevis".) Som ett korollarium till principen att allt skall vara åtkomligt för förklaring vägrar ju också Leibniz, liksom Spinoza, att lämna plats i sin världsbild för Guds fria val.

En fråga återstår innan vi slutar. Hur klarar vi att karakterisera det godas idé själv, på ett sätt som uppfyller villkoret att förklaringar inte får vara cirkulära? Tydligen kan inte universum självt definieras av sin funktion i en större helhet, men det får inte heller definieras i termer av sina delar, om vi vill undvika cirkularitet.

Den återstående möjligheten tycks vara att bestämma det goda universum med hjälp av någon "gestaltkvalitet"—någon icke-funktionell egenskap hos det hela som är möjlig att specificera utan att använda sig av specifika egenskaper hos delarna. Även detta problem verkar Leibniz ha sett—han har åtminstone föreslagit en lösning till det. Universums värde bestäms med hjälp av egenskapernas *storlek* (hur mycket "existens" det innehåller) och *harmoni*:

På detta sätt erhålles största möjliga mångfald i förening med största möjliga ordning, dvs på detta sätt erhålles största möjliga fullkomlighet.

Men, som sagt, så optimistisk var inte Platon—visserligen är sinnevärlden gjord efter bästa möjliga ritning, men det betyder inte att resultatet är utan fläck.

Carl-Göran Heidegren

Hegels Fenomenologi

Phänomenologie des Geistes publicerades ursprungligen 1807. Fenomenologin är inte Hegels huvudverk; det är *Wissenschaft der Logik* från 1812-16. Däremot är Fenomenologin enligt mitt förmenande hans mest levande verk. I motsats till den långa stycken fnösktorra Logiken, så vibrerar den av liv. Man känner det stundtals som befann man sig i Hesses 'magiska teater', där man möter sig själv i ständigt nya gestalter. Fenomenologin äger bildningsromanens charm. Läsaren får följa hur en huvudperson kallad det 'naturliga medvetandet' rekapitulerar ingenting mindre än västerlandets bildningshistoria. Den väg som det naturliga medvetandet därvidlag har att vandra är inte bara en väg fylld av tvivel, utan en förtvivlans väg, längs vilken det ständigt finner sin sanning kastad överbord. Men Fenomenologin är inte skönlitteratur, utan reser vetenskapliga anspråk, tillika inom ramarna för en konception där filosofin utgör den högsta vetenskapen. Fortgången från en medvetandegestalt till en annan är enligt Hegel en *nödvändig* sådan.

Fenomenologin är den hegelska filosofins "sanna födelseplats och hemlighet" skrev den unge Marx. Några år senare avfärdades den av Rudolf Haym som en "genom historia i förvirring och oordning bragt psykologi och en genom psykologi i upplösning bragt historia". Först vårt århundrade skulle återupptäcka Fenomenologin: Dilthey kallade den för "Hegels kanske mest geniala verk", Richard Kroner den för Hegels "modernaste verk". Sitt verkliga genombrott fick emellertid Fenomenologin i samband med den franska Hegel-renässansen under 1930-talet. Mest känd—smått legendarisk—har Kojèves på samma gång geniala och hyperexcentriska tolkning blivit. Efterkrigstidens Hegel-forskning gör inte längre anspråk på att i Fenomenologin finna lösningen på historiens gåta. "Vi måste lära oss att bokstavera Hegel". Så prosaiskt har Gadamer formulerat vad som i hög grad kan sägas vara den moderna Hegel-forskningens måtto. Förvisso föreligger det en risk att bokstaven därigenom visar sig som andens vedersakare, men allmänt torde gälla att filosofiskt vidareförande tolkningar bäst görs på stabil filologisk grund. Det finns även anledning att tro att den ökande kontakten mellan s k kontinental och analytisk filosofi

kommer att komma även Hegel-forskningen till godo, ja, enligt mitt förmenande kan detta redan sägas vara fallet.

Jag kommer i det följande att ta upp ett par av de trådar som återfinns i Fenomenologin. Det finns många andra trådar att följa upp, men jag vill mena att de två jag kommer att beröra åtminstone tillhör de röda. Jag kommer först att karakterisera Fenomenologins grundproblematik i termer av 'det naturliga medvetandets väg', för att därefter lyfta fram motivet 'intersubjektivitet' som centralt i densamma. Om inte annat anges så hänför sig alla citat och hänvisningar till Fenomenologin; den första sidhänvisningen är till bd 3 i *Suhrkamp. Theorie Werkausgabe*, den andra till den av A V Miller gjorda engelska översättningen, *Phenomenology of Spirit*, från 1977.

1. Det naturliga medvetandets väg

Vad handlar Fenomenologin om, vilket är dess tema, dess problematik och tillvägagångssätt? Något 'Sesam' som i ett slag öppnar denna allt annat än lättillgängliga bok för den intresserade står säkerligen inte att finna. Ett sätt att närma sig ett svar på de ovanstående frågorna är med hjälp av en notis av mera personlig karaktär, som Hegel sannolikt nedskrev någon gång under tiden som han arbetade på Fenomenologin.

Bondkvinnan lever i kretsen av sin Lisa, som är hennes bästa ko, den svarta, den skäckiga osv, liksom med Mårten och Ursel, hennes pojke och flicka osv. Lika familjära ting är för filosofen oändligheten, kunskapen, rörelsen, de sinnliga lagarna osv. Vad hennes döde broder och farbror är för bondkvinnan, det är Platon, Spinoza osv för filosofen. Det ena besitter lika mycket verklighet som det andra, men de senare tillhör evigheten. (*Suhrkamp*, bd 2, 542)

Två skilda världar—avgrunder tycks skilja dem åt. Men den ena besitter lika mycket verklighet som den andra. Ja, varför skulle bondkvinnan bry sig om oändligheten, kunskapen etc. Hon lever i sin värld, har nog att göra i den, och förklarar filosofen denna för endast ett sken, så menar hon sig veta bättre. Kanske kan man säga att filosofen är medborgare i två världar: utöver oändligheten etc har han sin Marie, sin syster Christiane, svärmors 'Lebkuchen' etc. Han rör sig obehindrat (nåja!) mellan dessa båda världar. Alltså måste det finnas en övergång mellan dem. Hegels Fenomenologi är en sådan övergång. Det är inte en övergång från sken till verklighet, utan från en verklighet till en annan, eller bättre, från en tolkning av världen

till en annan. Den filosofiska tolkningens anspråk är därvidlag att kunna göra reda för inte bara sig själv, utan även för den naturliga tolkningen. Detta innebär emellertid inte att den senare fränkännes ett uns av sin verklighet. Det låter sig levas i denna värld, och om detta liv också 'lyckas' är inte i första hand filosofens sak att avgöra. Men om det nu finns en övergång eller väg från bondkvinnans 'här är min bästa ko Lisa' och 'nu är det mjölkdays' till filosofens 'absoluta vetande', så ställer sig frågan om det finns några skäl för eller vad som kan få oss att beträda denna väg. Jag tolkar Hegel som att han inte anser att det finns några tvingande skäl för detta. Men har väl den avgrund inom oss själva som heter reflexion öppnat sig, har viljan att veta gripit oss, då finns det enligt Hegel ingen återvändo, då har vi redan beträtt denna väg, då kommer vi att följa den varthän den än leder oss. Viljan att veta är den spekulativa versionen av det bibliska syndafallet. Att gripa efter frukterna på kunskapens träd är att förlora sin oskuld. Den som menar sig veta utsätter sig för risken att ha fel, liksom den som handlar efter sin bästa övertygelse löper risken att ändock göra fel. Men det är även Hegels tanke att den hand som åsamkar såret också är den som helar det.

Huvudperson i Fenomenologin är vad Hegel kallar det *naturliga medvetandet*. Detta antar olika *gestalter*, och det gör bestämda *erfarenheter*. Därvidlag är det den gjorda erfarenheten som föranleder det att skifta gestalt. På detta sätt kommer enligt Hegel en nödvändig fortgång till stånd: en medvetandegestalt avlöses av en annan, som avlöses av en tredje osv. Övergångarna från gestalt till gestalt är nödvändiga, i betydelsen att en och endast en bestämd gestalt kan avlösa en tidigare. Detta är helt klart Hegels anspråk. Låt mig direkt säga att jag inte anser att han förmår uppfylla detta. Betydligt rimligare och samtidigt mindre anspråksfullt är att läsa Fenomenologin som en konstruktiv teori, där Hegel träffar ett val mellan olika möjligheter och olika möjliga sätt att framställa ett visst förlopp. I stället för att fråga efter en övergångs nödvändighet, bör man fråga efter dess plausibilitet. Jag tror att man då kommer att finna att få övergångar är nödvändiga, däremot att de flesta är på ett eller annat sätt plausibla.

Hegels Fenomenologi tillhandahåller det naturliga medvetandet en *bildningsstege*, med vars hjälp detta förmår att höja sig till *vetandets element*. Så kan Fenomenologin sägas vara en sekulariserad version av Jakobs dröm om stegen som reste sig från jorden till himlen, och varpå "Guds änglar stego upp och ned" (1 Mos 28:12). Närmare bestämt handlar det om att visa att denna stege är förhånden i det

naturliga medvetandet självt, att det finns en latent dynamik i dettas egen ståndpunkt, som för det utöver sig självt och via en serie av gestalter till en filosofisk ståndpunkt. Vad det ankommer på är att det naturliga medvetandet förmår att pröva om dess eget vetande håller måttet. Hur är detta möjligt? Hegels 'inledning' till Fenomenologin försöker tillhandahålla ett svar på denna fråga.

"Medvetandet *utskiljer* något ifrån sig, som det på samma gång *relaterar sig till*." (76; 52) Detta är en nyckelformulering för förståelsen av Hegels tillvägagångssätt. Något är för medvetandet eller medvetandet är ett medvetande om något. Men detta något som är för medvetandet tänkes också som existerande utanför denna relation, oberoende av medvetandet. Denna distinktion mellan vad objektet är *för* medvetandet, i dettas *vetande*, och vad det är *i sig*, i sin *sanning*, faller inom ett och samma medvetande. Hegel kan genomföra en immanent kritik, som inte gör bruk av någon extern måttstock, endast om han 1) kan uppvisa en struktur som kännetecknar varje förekomst av ett kognitivt medvetande, samt 2) kan förankra själva prövningsförfarandet i denna struktur. Hegels tes lyder: Varje kognitivt medvetande om något gör implicit en distinktion mellan 'för' det och 'i sig'. Uppenbarligen betraktar han här medvetandet som omedelbart förbundet med ett anspråk på ett vetande som hänför sig till något som antas existera oberoende av det (i sig); såtillvida reser medvetandet också ett sanningsanspråk.

Man frågar sig naturligtvis hur medvetandet kan veta vad objektet är i sig. Svaret är att det kan det inte. Men det är heller inte nödvändigt. Samtidigt står klart att någon form av måttstock måste finnas om en prövning överhuvudtaget skall kunna genomföras. Men medvetandets distinktion mellan objektets för medvetandet och dess i sig är ett faktum, och detta betyder att inte bara vad som skall prövas, utan även en måttstock är förhanden, om än inte en absolut sådan. "I det som medvetandet inom sig förklarar för *i sig* eller *sant* har vi måttstocken som det självt uppställer för att pröva sitt vetande mot denna." (77; 53) Detta är en andra nyckelsats för förståelsen av Hegels metod i Fenomenologin. Medvetandet har inte omedelbart tillgång till verkligheten sådan den är i sig, utan denna är alltid en redan tolkad sådan som faller under en bestämd beskrivning. Det finns, kort sagt, ingen 'God's eye view' (Putnam) eller 'view from nowhere' (T Nagel). Men likväl har medvetandet en föreställning om vad som är i sig. Och i det att medvetandet förklarar det ena eller andra för objektets sanning (i sig), så uppställer det vissa fordringar som dess vetande måste motsvara, och tillhandahåller därigenom självt den

måttstock med vars hjälp det prövar sitt vetande. Medvetandet jämför självt sitt vetande med objektets i sig, det senare i betydelsen 'objektet enligt medvetandet' eller 'medvetandets konception av objektet'.

Jag skall inte försöka att i abstrakta termer rekonstruera hur medvetandets prövningsförfarande går till, utan i stället åskådliggöra dess dynamik medelst ett konkret exempel. Exemplet tjänar därvidlag blott syftet att konkretisera den modell som Hegel abstrakt beskriver. Det är inte hämtat från Fenomenologin, och alltför stora växlar bör inte dras på det.

1. Låt oss anta att det väsentliga momentet i vår världsbild utgörs av vad som skulle kunna kallas en ortodox kristen tro. Denna tro utgör den måttstock som vi lägger på världen, däri är världens innersta väsen (i sig) uppenbarat. För enkelhetens skull antar vi vidare att vi konfronterar det klassiska teodicé-problemet. Vi blir varse allt elände i världen. Mellan vår världsbild och vårt vetande om världen har uppstått en klyfta, de överensstämmer inte med varandra.

2. Vi försöker nu att med alla medel bringa vårt vetande om världen—kanske är det inte så illa som det ser ut etc—i överensstämmelse med vår kristna världsbild.

3. Men vi gör den bittra erfarenheten—vårt tvivel blir bokstavligen till en förtvivlan—att vår världsbild, dvs vår måttstock, inte håller måttet.

4. Vad vi förklarade för att vara världens i sig var en villfarelse, det var sant (i sig) endast för oss: vår kristna tro var blott och bart en illusion om hur världen i sitt innersta väsen är beskaffad. Vi måste uppge vår tro.

5. Samtidigt, för att inte förlora fotfästet i tillvaron, måste vi utveckla en ny världsbild, dvs finna en mening som förklarar världen, må denna mening så vara världens meningslöshet.

6. Men därmed är vi inte längre samma människa som tidigare: av den ortodoxe kristne har blivit en politisk radikal eller måhända en cyniker och världsförnekare.

Jag vill än en gång betona att man inte bör lägga alltför stor vikt vid detta exempel. Den erfarenhetsdialektik som Hegel abstrakt beskriver ligger dock nära den dynamik som förekommer där. Det är utan tvekan också lätt att känna igen sig. Vem har inte någon gång, i stort eller smått, gjort en "omvändning" (79; 55) av det slag som ovan beskrivits. Att Fenomenologin ligger så nära en allmän mänsklig erfarenhet talar för den. "Denna *dialektiska* rörelse som medvetandet utövar på sig självt, såväl på sitt vetande som på sitt objekt, och *såuillvida det nya objektet framspringer för det* ur denna, är

egentligen vad som kallas *erfarenhet*." (78; 55) Hegels användning av termen erfarenhet avviker från den vanliga. Detta kommer jag emellertid inte att gå närmare in på. Vad som inte framgår ur ovanstående exempel är den nödvändighet—detta var som redan nämnts Hegels anspråk—varmed en medvetandegestalt säges avlöses av eller övergår i en annan. Det är tillika denna nödvändighet som förlämnar processen dess vetenskapliga karaktär. Denna sida av saken är inte för medvetandet, utan endast 'för oss' som betraktar processen. Detta 'för oss' eller 'vi', som Hegel förtroligt säger, är filosofens ståndpunkt som redan befinner sig i vetandets element, som redan står på bildningsstegens högsta avsats och blickar ner därifrån. Kanske måste man rentav skilja mellan tre nivåer: Fenomenologin är skriven utifrån det absoluta vetandets ståndpunkt, dess författare befinner sig redan i den filosofiska vetenskapens klara eter. För läsaren däremot utgör Fenomenologin en inledning till eller initiation i det absoluta vetandet, en invitation till att låta sig föras upp längs stegen. Det naturliga medvetandet, slutligen, har självt att genomföra klättringen, från bondkvinnan nere i dalen till filosofins alptoppar, eller bättre har redan mödosamt genomfört den, ty det rör sig om ett post factum-perspektiv.

Så långt för att introducera Fenomenologins problematik och tillvägagångssätt. Två anmärkningar är avslutningsvis på sin plats: 1) Den som försöker sig på en löpande tolkning av Fenomenologin gör enligt mitt förmenande klokt i att ta sin utgångspunkt i det immanenta prövningsförfarande som beskrivs i 'inledningen', och hålla fast vid detta så länge som möjligt, för att kunna se om och i så fall när verkets ursprungliga konception förändras alternativt sprängs. Så mycket står klart att svårigheter kommer att dyka upp längs vägen. 2) Genom det dubbla perspektiv—'för medvetandet' och 'för oss som betraktar processen'—som Hegel inför och spelar med blir framställningen ytterst komplex. Det är ett högst riskant företag att i god tro sätta fingret på ett ställe i Fenomenologin och ta detta för Hegels position. Man måste vara på det klara över på vilken nivå som Hegel just där argumenterar. Fenomenologin har en specifik argumentationsstruktur; man spelar bort alla möjligheter till förståelse och kritik om man låtsas som om den inte finns.

2. Intersubjektivitet

Ett försök att genomföra ett sprinterlopp genom Fenomenologin skulle säkert bara bli otillfredsställande—för den som redan är

förtrogen med Hegels text—alternativt förbryllande—för den som inte är det. Jag avstår därför ifrån detta. Likaså avstår jag ifrån att argumentera för Fenomenologin som ett verk där kunskapsproblemet är centralt. Detta menar jag förvisso vara fallet, liksom att en tolkning som tappar bort denna problematik—sådana finns det gott om—inte förmår att göra Fenomenologin rättvisa. Klart är att Hegels argumentation leder bort från kunskapsteoretiska allfartsvägar, och tillför kunskapsproblemet en social och historisk dimension. Att läsa de tre första avsnitten, sammanfattade under rubriken 'Medvetande' (I-III), som på olika sätt behandlande kunskapens möjlighet är mindre problematiskt, men sedan hopar sig svårigheterna: Vad har t ex dialektiken mellan herren och trälen att göra med nämnda problem?

I stället skall jag gå in något på en annan problematik—i grund och botten tror jag inte det är en *radikalt* annan—som spelar en framträdande roll i Fenomenologin. "Den efterhegelska filosofins centrala problem—intersubjektiviteten—har av Hegel inte på något ställe rönt ett sådant beaktande som i Fenomenologin, vilken därför i denna betydelse kan betraktas som Hegels mest betydande verk." (V Hösle, *Hegels System*, Hamburg, 1987, 385)

I avsnittet om 'självmедvetandet' (IV) inför Hegel begreppet om ett *ömsesidigt erkännande*. Fritt är självmедvetandet endast såsom erkänt av ett annat självmедvetande. Det är erkänt av det andra såtillvida som det i sin tur erkänner detta. Här råder en fullständig reciprocitet. Tillsammans kan de båda självmедvetandena uppnå vad de inte kan uppnå vart och ett för sig. Till detta begrepp om ett ömsesidigt erkännande anknyter Hegels bestämning av *anden*: "*jag* som är *vi* och *vi* som är *jag*"(144; 110). Anden är därigenom bestämd inte som ett subjekt/objekt-förhållande, utan som ett subjekt/subjekt-förhållande, som *intersubjektivitet*. Detta motiv, som införs på ett relativt tidigt stadium i Fenomenologin, återkommer sedan i olika schatteringar genom hela boken. Här kan bara flyktigt hänvisas till några av stationerna längs vägen.

Självmедvetandets första strategi är att försöka framtvunga ett erkännande. Man kan lugnt säga att därvidlag känner det inte sitt eget begrepp; i så fall skulle det nämligen inte försöka att framtvunga vad som endast kan komma till stånd genom en akt av frihet. Den som framtvingar ett erkännande behöver inte själv erkänna någon. Alltså har vi ett ensidigt erkännande. Detta är, den så ofta tolkade, relationen mellan herren och trälen. Herren har vågat sitt liv för att bli erkänd; trälen erkänner herren för att behålla sitt liv. Men att bli erkänd av en ofri varelse skänker inte herren någon verklig tillfredsställelse; blott

jämlikar kan bekräfta varandras frihet. I denna betydelse utgör herren, som Kojève träffande uttryckt det, en 'existentiell återvändsgränd'.

Det är av största vikt att notera att dialektiken mellan herren och trälen inte utmynnar i ett ömsesidigt erkännande. Senare i Encyklopedin har Hegel valt denna lösning (se §435), men inte i Fenomenologin där ännu en lång slingrande väg återstår att vandra. Trälen erkänns aldrig av herren, utan vinner sin frihet, närmare bestämt en tankens frihet, genom att abstrahera från sin boja och vända in i sig själv och bli stoiker.

Den förlorade tråden tas egentligen inte upp förrän i avsnitt V B, som behandlar ett förnuftigt självmedvetandes försök att förverkliga sig självt. Detta försök kulminerar för självmedvetandets del i insikten att vad det är är det endast som förmedlat genom andra och att det självt genom sina göromål bidrar till att upprätthålla och vidareutveckla det hela. Självmedvetandet lever och verkar i ett intersubjektivt rum (samhället); det vet med sig att det i sig, om än inte uttryckligen, är erkänt av de andra. *Gemenskap* snarare än kamp är den ursprungliga relationen mellan *förnuftiga* självmedvetanden. Därmed har dörren öppnats till vad Hegel kallar "sedlighetens rike" (264; 212). Sin entré i detta rike gör det naturliga medvetandet i avsnitt VI: 'Anden'.

I sedligheten är de enskilda individernas andliga enhet realiserad. Som den omedelbara storheten för en sådan enhet betraktar Hegel ett folk. "Anden är ett *folks sedliga liv*" (326; 265); individen har sin verklighet i sitt folks seder och lagar. Ett ömsesidigt erkännande såg Hegel som en gång förverkligat bland de fria medborgarna i den grekiska stadsstaten. Men detta erkännande hade sin grund i ett omedelbart förtroende, det var inte förmedlat genom tänkandet, genom insikt. Därför det långa avsnittet om den 'sig främmande-gjorda anden' (VI B). Vägen för över olika former av intersubjektivitet där ett ömsesidigt erkännande just *inte* är förhanden, som t ex mellan 'fattiga' och 'rika' i det förrevolutionära Frankrike.

Andens odyssey kulminerar—kalla det chauvinism eller ej—i Hegels samtida Tyskland; där sätts den moderna människans självförståelse på begrepp, hennes 'här står jag, och jag kan inte annat'. Den kantska moralteologin avvisas liksom romantikens handlingsförlamade 'sköna själ'. Slutligen konfronterar ett 'handlande' medvetande ett 'dömande' medvetande. Det förra handlar och förverkligar, så gott det går, sina mål, men utsätts därvidlag för klander från det dömande medvetandet som menar att det handlar själviskt. Vad det dömande medvetandet

vägrar inse är att för att något skall komma till stånd i världen så måste skridas till handling. Omvänt så måste det handlande medvetandet bekänna att det även fullföljer ett eget intresse i sina handlingar. Det bekänner och räcker det dömande medvetandet sin hand; detta kan inte vägra att anta gesten. "Försoningens ord är den *existerande anden* ... ett ömsesidigt erkännande som är den *absoluta anden*." (493; 408)

Det är vår fulla rätt att när vi handlar även tillvarata våra egna intressen. Men detta betyder att det oundvikligen kommer att uppstå konflikter, att människor kommer att åsamka varandra sår. Härpå har Hegel det lakoniska svaret: "Andens sår läker utan att lämna några ärr" (492; 407). Jag tolkar denna metafor som att i mänskliga angelägenheter är i princip ingenting fullständigt irreversibelt, utan allt kan i en eller annan form göras gott igen: döden genom vördnaden för de döda, brottet genom straffet, det onda genom bekännelsen och förlåtelsen, konflikten genom försoningen etc. Ingen är för all framtid utstött ur gemenskapen, varje människa kan förändras, den handling varmed hon stötte ut sig själv bär hon inte för evigt som ett Kains-märke i pannan, utan dörren förblir öppen. Kanske förmår denna konception inte att övertyga i atomåldern, men den är storslagen, optimistisk och sant humanistisk. Nyckelorden är förlåtelse, försoning, ömsesidigt erkännande och absolut ande. Med Hölderlins ord: 'Försoning finns mitt i striden och allt söndrat förenar sig åter' (Hyperion).

Försoningens ord är det ömsesidiga erkännandet mellan 'jag' och 'du' (ett annat 'jag'); då båda sluts emellertid samman först genom ett förmedlande tredje. Detta är en typisk hegelsk vändning som här inte närmare kan motiveras. Detta tredje är den *religiösa* församlingen: 'jag', 'du', 'vi', 'alla'. Anden lever i sin församling: dör där dagligen—som ändliga varelser kan vi inte annat än att 'synda' och tillfoga varandra sår—och återuppstår där dagligen—förlåtelsens och försoningens 'ja' läker dessa sår, måste läka dem, annars är vi evigt fördömda. Religionen uttrycker i *förställningens* element att det onda i sig är förlåtet; att det onda också verkligen är förlåtet kan endast realiseras i församlingens liv. Vi är inte bara syndare, utan vi har också del i gud. Självmedvetandets "särskildhet dör i dess allmänhet, dvs i dess *vetande*, som är det sig med sig självt försonande väsendet" (571; 475). Symboliskt sker detta—dagligen—i nattvardsgången: 'detta är mitt blod och min lekamen'; den sanna återuppståndelsen kan endast äga rum inom oss eller bättre mellan oss.

Den religiösa församlingen måste bli till en *filosofisk* församling eller gemenskap. Detta är utifrån temat 'intersubjektivitet' motivet och grunden för övergången till Fenomenologins slutavsnitt: 'Det absoluta vetandet' (VIII).

Filosofin vänder sig mot religionen såtillvida som den är ett *begripande tänkande*. Men den låter samtidigt religionen vederfaras sin högsta rätt genom att uppvisa det förnuftiga i denna. Det finns enligt Hegel—detta tycks åtminstone ha varit hans åsikt när han författade Fenomenologin—inget tvingande skäl för att filosofin måste förbli något esoteriskt, begränsad till en trängre krets. Förvisso finns det ingen "kungsväg till vetenskapen" (65; 43), men det är Hegels optimistiska övertygelse att vetandets allmänhet "förmår att vara varje självmedvetet förnufts egendom" (ibid), d v s varje *tänkande* människas. Var och en bär i sitt inre—i sin tankeförmåga—den "stege" (29; 14) som leder till vetenskapens ståndpunkt (filosofin), hur mycket än den senare ursprungligen framstår för det naturliga medvetandet som dess "andra" (30; 15), som en upp och nedvänd värld. De religiösa föreställningarna utgör emellertid från början en förbindelselänk mellan dessa båda världar. Den kristna religionens innehåll är det sanna, och såtillvida finns det—ur ett hegelskt perspektiv—dock kanske grund för optimism.

Joachim Siöcrona

Spinozas intuitiva nondualism

I alla filosofiska handböcker påstås det att Benedict de Spinoza (1632-1677) var *monist* dvs omfattade läran att verkligheten är *en* enda substans. Detta påstående vill jag gendriva. Spinoza var inte någon monist. Att det ännu inte står klart beror på flera saker, bl a att Spinoza skrev på latin vilket medförde vissa svårigheter för honom att uttrycka sin filosofi. Men framför allt beror det på vår västerländska, aristoteliska gudsuppfattning med en orörlig Gud under de rörliga fenomenen.

Spinoza är i verkligheten den förste *nondualistiske* tänkaren i den västerländska filosofin.

1. Vad är nondualism?

I mer än tusen år har nondualismen omfattats av den asiatiska, särskilt den indiska och kinesiska, filosofin. Buddismen, Vedanta och Taoismen har drivit tanken att det finns ett annat sätt att erfara och förstå verkligheten än det dualistiska, som skiljer starkt mellan sken och sann verklighet. För dessa asiatiska traditioner är Det Absoluta inte motsatt det skenbara, det fenomenella. Själen är inte motsatt kroppen. "The Absolute is *the reality* of the apparent" (Murti 1955, s 232).

Svårigheten för filosoferna i Väst att förstå denna nondualism ligger, menar David Loy (1988, s 5), i det faktum att "filosofin inte kan gripa tag i den källa ur vilken den springer". Den nonduala insikten i Det Absoluta som det ändligas, det skenbaras verklighet är säregen. Den skapas inte av självet. Det träffar eller drabbar självet (Loy, s 88). Det är inte fråga om en kunskap *om* verkligheten som helhet eller om naturlagar eller mönster—sådan kunskap skapar förnuftet. Den nonduala insikten är intuitiv i metafysisk mening. Den *rör* de enskilda tingens essenser, naturer, makter.

Det japanska, zenbuddhistiska uttrycket för denna intuitiva insikt är "satori". 1900-talets främste auktoritet inom zenbuddhismen, D T Suzuki (1870-1966) definierar satori som "dynamisk intuition" (1972

s 88). Han skriver att "varje ögonblick vi lever är själva evigheten. Evigheten är inget annat än detta ögonblick" (s 88). För att få denna erfarenhet, som är intuitiv kunskap, måste vårt medvetande väckas just i det ögonblick evigheten skär in i tiden, och verkligheten gripas som den omedelbart erfars (s 55). "Detta ögonblick är den absoluta närvaron eller eviga nuet. Det är en absolut tidpunkt vid vilken inget förflutet lämnas bakom, inget framtida väntar framöver" (s 55).

Hur definierade Spinoza evigheten?

"Med evighet förstår jag existensen själv, för såvitt man uppfattar denna som en nödvändig följd av den blotta definitionen av något evigt" (Def 8 i den första delen av *Ethica ordine geometrico demonstrata*, vilket skrivs Eldef8; Lagerbergs övers). Det enda eviga för Spinoza är Gud.

2. Spinozas Gud

Gud är *Ens absolute infinitum*, absolut, oändligt Vara, "Det som är i sig självt och uppfattas genom sig självt, det vill säga det vars begrepp inte behöver ett annat tings begrepp ur vilket det måste bildas" (Eldef6&3, Lagerbergs övers). Gud är den enda substansen och är odelbar (Elp13). Guds attribut är oändligt många. Människan känner två: tänkande och utsträckande.

Tingen, människor, djur, växter, stenar, är alla *modi* av Gud, tillstånd hos Gud, Guds sätt att vara. Det betyder då att varje tanke som tänks i verkligheten är Guds tanke, och varje ting i verkligheten är Guds utsträckande, dvs Gud själv. "Allt som är, är i Gud, och ingenting kan vara eller tänkas utan Gud" (Elp15). Tingen utgör så att säga Guds naturliga sida. När vi vet något är det alltså både vi som vet något och Gud som vet något. För Uppsalafilosofen Adolf Phalén (1884-1931) förblev detta "en olöslig svårighet ... en motsägelse" (tr 1976, s 58). Phalén såg klart att all kunskap för Spinoza är både en kunskap om Gud och Guds egen kunskap, "en kunskap, i vilken Gud vet sig självt" (s 57). Phalén formulerade också den "spinozistiska konsekvensen, att jag såsom princip för de medfödda idéerna är Gud" (s 60). Hur lösa denna "olösliga svårighet"?

Det krävs en ny insikt.

Spinozas Gudssyn är ny i den västerländska filosofins historia. Spinoza bryter med Aristoteles. Medan Aristoteles Gud är oföränderlig under de föränderliga fenomenen, är Spinozas Gud unik eller *unikt* (såsom Paul Wienpahl 1979 översätter *Deum esse unicum*, Elp14cor1). "Unicum" är visserligen ett adjektiv, men Wienpahl

hävdar att den latinska grammatiken tillåter en adverbial behandling (s 70).

Gud är fullkomligt unikt.

Som unik skulle Gud i någon mening kunna jämföras med andra ting, men Gud är inget ting, inget väsen bland andra väsen. Det är därför fel att översätta *Ens absolute infinitum* med "ett absolut oändligt väsen" (som Lagerberg gör). Gud kan inte kontrasteras mot något annat. Gud är inte en, till skillnad från två, tre...Gud är unikt.

Gud är det eviga Varandet, Det som Är. Men eftersom Gud inte har några gränser och omfattar allt är Gud varken en eller två men *icke-två* eller *nondual*. Att Spinoza på flera ställen i sin *Ethica* skriver att Gud är "en" bör uppfattas som en provisorisk formulering. Spinozas insikt var så ny att han inte kunde uttrycka den adekvat—om det nu är möjligt att alls kunna uttrycka den!

I ett viktigt brev (*The Correspondence of Spinoza*, ep 50) trycker Spinoza på att det är högst oegentligt som Gud kallas "en" eller "en enda". Detta skulle kunna förtydligas genom att säga att förnuftet urskiljer att Gud är en, den enda substansen, medan förståndsintuitionen "ser" Gud på ett nytt, förnuftsöverskridande sätt som över en, som just icke-två eller nondual.

Guds existens kan därför inte bevisas, för vad skulle bevisas? Att bevisa är att ange en logisk grund men Gud är totalt oberoende, sin egen grund, *causa sui*. Spinozas Gud kan förstås intuitivt men inte föreställas.

Gud kan inte heller identifieras med naturen eller universum—en identifiering som förekommer flitigt i spinozalitteraturen (Allison, 1987, s 48f; Curley, 1988 s 33; Hampshire, 1987, s 128). När Spinoza skriver *Deus sive Natura* tror dessa filosofiska naturalister att naturen är detsamma som Gud—ett skäl för dem att genast glömma Gud och i fortsättningen bara tänka på naturen. Spinoza tänker annorlunda. För honom är Gud både *Natura naturans* och *Natura naturata*. Den synliga naturen, sinnevärlden, utgör *Natura naturata*. Den är klassen av alla Guds *modi*. Gud som evig, fullkomligt oändlig är *Natura naturans*, källan, grunden till allt verkligt.

Adolf Phaléns svårighet att förstå den verkliga kombinationen av ändligt och oändligt kan lösas om vi erfar den Gud Spinoza tänker. Som enskild *modus* är jag ändlig och tänker ändliga tankar med förnuftet. Men jag kan även "se med själens ögon" det som tidlöst ÄR. Med förståndets intuition får jag begreppslos vetskap om det tidlösa på ett omedelbart sätt. Denna intuitiva vetskap leder för Spinoza till handling genom att kunskapen förvandlas till kärlek.

3. Spinozas intuitiva insikt

Spinozas *scientia intuitiva* rör de naturliga, singulära tingens essenser, makter. Vi människor är singulära ting i sinnevärlden (för förnuftet) men vi är även Gud (för intuitionen). Och vi är mer eller mindre verkliga, alltefter graden av adekvat insikt. Den som lever i evigheten, i Guds existens, har fullkomnats i sin intuitiva vetskap. Hon "lever" tidlösa nu-ögonblick utan fixering vid det förflutna eller på det kommande. Hon blir Guds-Naturens makt.

När Paul Kashap 1987 skriver (s 29) att vi vet ett ting när vi känner villkoren för dess existens, tar han miste. Att känna villkoren är att ha förnuftets kunskap om något, inte att se in i tingets makt, essens. Det tredje slaget av kunskap, *scientia intuitiva*, är som Spinoza påpekar kraftfullare än det andra slaget av kunskap, *ratio* (E5p36sch) just därför att det rör, verkligen rör, makter och inte villkor.

När vi med förståndet intuitivt får idéer, konceptioner om Gud, oss själva och andra ting är det så att dessa idéer reflekteras i oss just som de är i Gud (Deleuze, 1988, s 61). Däremot tror jag inte att det finns något system, att det intuitiva förståndet skulle omfatta "ett system av essentiella sanningar" (s 58). Även Arne Naess hävdar att det finns ett system (1980, s 322)—men hur skulle det kunna göra det? Förnuftet utformar system men förnuftet är inte tillräckligt för att känna hela verkligheten. Tidlösa nu-ögonblick kan inte inordnas i ett system. Vår insikt i det verkliga överskrider det förnuftsmässigt begreppsliga.

En filosof som helt avfärdar Spinozas intuitiva insikt är Jonathan Bennett, som menar att andra hälften av *Etikens* femte del "ingenting har att lära oss och nästan säkert är värdelös" (1984, s 372). Bennett omfattar den kantianska ståndpunkten att det inte kan finnas någon *a priori* tanke om ett partikulärt ting. Vad skulle en sådan tanke vara? (1) en tanke om en fullständig individuell natur, bunden till tinget endast genom att vara sann för den eller (2) en tanke som är försakad av tinget utan att rymma så mycken deskriptiv sanning om det. Bennett menar att Spinoza "måste ha arbetat med det förra begreppet" (s 366). Nej, jag tror inte alls det. Spinoza arbetade snarare med det senare begreppet.

Orsaken till Bennetts oförmåga ligger i att han inte förstår Spinozas essens-, maktbegrepp.

Den som strävar efter att fullkomna sin intuitiva verklighetsinsikt får genom direkt beröring del av singulära tings essenser, makter. Är tanken på dessa makter *a priori*? Nej, tanken föregår inte

erfarenheten. Det erfarna tinget "införlivas" med det erfarande subjektet i en tidlös, evig akt.

Det är därför följdriktigt att Bennett avfärdar den franske spinozaforskaren Martial Gueroults "fras om det tredje slaget av kognition som involverande idéer om *tingen själva*—verkliga, partikulära ting, fångade i deras eviga essenser" (s 367). Men Gueroult ser här fullkomligt klart.

4. Spinoza och buddhismen

Det finns en fundamental skillnad i uppfattning och erfarenhet av verkligheten mellan Spinoza och buddhismen. För den senare är den singulära människan själv *causa sui*, sin egen orsak (Abe 1985, s 67). För Spinoza är Gud ensam *causa sui* och människan en *modus* av Gud. Masao Abe uppfattar tyvärr Spinozas Gud som *en* substans och kallar Spinoza "monisten par excellence" (s 36 och 40). Han ser ändå klart att "Spinozas position är mycket närmare buddhismen i allmänhet...än den ortodoxa kristendomen" (s 40).

Vad betyder det för Spinoza att Gud är *causa sui*? och att Gud "uppfattas genom sig självt"? Det har Spinoza aldrig ens antytt. Spinoza tänker Gud. Buddhismen tar ett steg till när han metafysiskt intuitivt ser sig själv som *causa sui* och uppfattar verkligheten som non-substantiell. För att Spinoza skulle ha erfart Gud som *causa sui*, till skillnad från att bara tänka Gud som *causa sui*, och sig själv i någon mening som *causa sui*, hade han måst skriva det obegripliga: Gud är den enda substansen, som inte är en och som är non-substantiell!

Bibliografi

- Abe, Masao, *Zen and Western thought*. 1985.
Allison, Henry E, *Benedict de Spinoza. An introduction*. 2. rev ed 1987.
Bennett, Jonathan, *A study of Spinoza's Ethics*. 1984.
Curley, Edwin, *Behind the geometrical method. A reading of Spinoza's Ethics*. 1988.
Deleuze, Gilles, *Spinoza. Practical philosophy*. Transl by R Hurley. 1988.
Hampshire, Stuart, *Spinoza. An introduction to his philosophical thought*. 3 rev ed 1987.
Kashap, Paul, *Spinoza & moral freedom*. 1987.
Loy, David, *Nonduality. A study of comparative philosophy*. 1988.
Murti, T R V, *The central philosophy of Buddhism*. 1955.
Naess, Arne, Environmental Ethics and Spinoza's Ethics, *Inquiry* 23 (1980), 313-325.

- Phalén, Adolf, Ur efterlämnade manuskript. 6. *Kunskapsläran från antiken till Kant*. 1976.
- Siöcrona, Joachim, Spinozas intuitiva vetande, *Filosofisk tidskrift* 1986:2, 38-39.
- Spinoza, Benedict de, *The Correspondence of Spinoza*. Transl by A Wolf. 1966.
- Spinoza, Benedict de, *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Ed av J van Vloten och PPN Land. 1914.
- Spinoza, Benedict de, *Etiken*. Översättn av Dagmar Lagerberg. 1989.
- Suzuki, D T, *Living by Zen*. 1972.
- Wienpahl, Paul, *The radical Spinoza*. 1979.

Ingemar Nordin

Notiser om nyliberalismen

Under rubriken "Notiser" (FT nr 3 -91) skriver en anonym penna om en debatt om nyliberalismen i Svenska Dagbladet. Den igångsattes av Lars Bergström och såg ut att kunna bli givande. Tyvärr klantade kultursidan till det hela rejält genom att avsluta debatten efter blott några få inlägg—trots att fler låg och väntade—och genom att begå det flagranta etikettsbrottet att inte låta Lars Bergström få svara på de inlägg—bl a från mig—som trots allt hade publicerats. Kanske Filosofisk tidskrift inte räds den politiska idédebatt som dagspressen tycks göra allt för att undvika? En lämplig nystart på diskussionen vore i så fall tidskriftens korta notis.

Notisförfattaren har problem med mitt rättighetsbegrepp. Det är dock för mig lite gåtfullt att det skall krävas så många definitionsförsök innan man fått någorlunda kläm på vad en rättighet är för något. Den nyliberalism det är fråga om är helt enkelt vad man i andra sammanhang kallar "libertarianism" eller "klassisk liberalism". Det rör sig alltså om s k negativa rättigheter, dvs skyldigheter att avhålla sig från ingrepp mot andra. En rättighet att göra x betyder här att fysiska tvångsingrepp (eller hot därom) mot den som försöker göra x inte är moraliskt tillåtet. Av detta följer sedan det som notisskribenten så småningom kommer fram till, nämligen att de (naturliga, dvs av samhällen oberoende) rättigheter som enskilda individer har också bör avspeglas i ett samhälles juridiska rättigheter. Eftersom libertarianismen utgår från att varje individ har rätt till sin egen person så bör även lagsystemet tillerkänna individen denna rättighet, både gentemot andra personer och gentemot s k myndigheter. Detta är libertarianismens politiska konsekvenser.

Mot denna rättighetsetiskt baserade nyliberalism anför diverse invändningar i notisen. Jag skall grovt dela in dem i tre kategorier: 1) Är samexistens av olika moraluppfattningar verkligen möjlig? 2) Varför har vi rätt till den egna personen? 3) Rallarsvingar.

1. Den första invändningen vill ifrågasätta mitt påstående att ett nyliberalt samhälle av ministatligt eller anarkistiskt (s k anarko-kapitalism) slag tillåter människor att ha sin egen moraluppfattning

och att leva i enlighet med denna. Men hur skulle nu detta vara möjligt?, frågar sig vår okände skribent. Varken en utilitarist som John Stuart Mill, eller en etisk egoist som Nietzsche (Nietzsche är ett bättre exempel än Ayn Rand, eftersom hon ju faktiskt förespråkar nyliberala rättigheter), eller en altruist, eller en välfärdsstatsförespråkare som Rawls skulle förespråka ett rättssamhälle av nyliberalt slag om de insisterade på att deras respektive moralläror följdes utan inskränkningar.

Självklart är det så. Ingen av dem skulle kunna samexistera fredligt med de andra i något samhälle. Skälet är att deras respektive moralläror i oinskränkt form legitimerar tvångsingrepp mot alla som inte i praktisk handling rättar sig efter dem. Så lever exempelvis vi svenskar i en välfärdsstat som utan att tveka mobiliserar den statliga våldsapparaten mot dem som exempelvis inte vill skicka sina barn till skolan, inte vill göra militärtjänst eller vägrar att betala skatt. Men det är just det aggressivt imperialistiska momentet i vissa moralläror som utgör problemet. De fysiska konflikterna uppstår därför att en del moraluppfattningar skulle, om uppfattningen i fråga vore sann, legitimera tvång mot andra. För att möjliggöra en fredlig samexistens krävs därför en inskränkning av samtliga uppfattningar vad gäller deras praktiska implementation: "Givet att du respekterat andras rätt till sig själva, så bör du handla så och så." Ett nyliberalt rättssamhälle optimerar på så sätt friheten att själv, och tillsammans med likasinnade, leva efter eget huvud, samtidigt som det möjliggör en pluralism av olika moraluppfattningar.

2. Varför skulle vi inte ha rätt att förslava andra? Om exempelvis utilitarismen är riktig så borde det ibland vara både nödvändigt och legitimt att med tvångsmedel få andra att handla utilitaristiskt. Vem har sagt att tredskande människor skulle ha rätt till ett eget liv?

Det finns många försök att moralfilosofiskt motivera rätten till sig själv, alltifrån aristoteliskt-naturrettsliga argument till kunskaps-teoretiska. Namn som A Rand, T Machan, L Lomansky, H Veatch och T Engelhardt är framträdande under de senaste 30 årens diskussion i ämnet. Mitt eget mycket blygsamma förslag hör närmast till den kunskapsteoretiska kategorin. Det är i strikt mening inte ett argument för att vi faktiskt har naturliga rättigheter, utan snarast är det ett argument för att man bör handla *som om* vi har sådana rättigheter. I all enkelhet kan det formuleras på följande sätt: Om det är någon morallära—exempelvis den utilitaristiska—som vill göra gällande att dess företrädare har rätt att, mot min vilja och mot min egen moraliska övertygelse, tvinga mig att handla i enlighet med den, så

tycker jag att det är rimligt att hävda att det är de som har den moralfilosofiska bevisbördan, inte jag. De måste bortom allt tvivel kunna bevisa riktigheten av den utilitaristiska principen. Av detta följer att om ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt som inbegriper tvång mot andra, så har heller ingen någon legitim rätt att göra sådana ingrepp. Dvs, var och en bör handla som om människor har rätt till sin egen person.

Mot detta argument invänder notisförfattaren först att det minsann ingalunda behöver vara så att man inte kan veta vilken moral som är rätt. Ja, det är t o m så, hävdar han vidare, att majoriteten av mänskligheten har en motsatt åsikt. —Tyvärr är väl problemet här att alla de som tror sig veta vilken moral som är den rätta uppenbarligen tycker olika saker. Och hur kan man då påstå att alla dessa verkligen *vet* vad som är rätt? Åtminstone några av dem måste ha fel. Det räcker således inte med att påstå att man vet, man måste även ha bevis. Invändningen att många faktiskt tror sig veta håller således inte. Vidare behöver jag inte kategoriskt avvisa möjligheten av att veta i mitt argument. Om någon med intellektuellt hållbara resonemang kan bevisa att han eller hon har rätt att förslava mig och andra, så skulle jag åtminstone tills vidare vara beredd att acceptera en sådan förslavning. Men tills den dagen kommer så kan jag inte se hur rättskränkningar kan legitimeras.

Den andra invändningen går ut på att försöka skifta över bevisbördan på dem som förespråkar individuell frihet. Men detta är som sagt inte rimligt. Jag behöver inte legitimera, eller bevisa, att folk som vill leva i fred skall få göra det. Visst, det är inte säkert att vi bortom allt tvivel kan veta att vi har personliga rättigheter. Men so what? Jag hyser ingen önskan om att tvinga någon till något, annat än att de skall avhålla sig från fysiska angrepp mot min person. Det moraliskt betänkliga i de militanta morallärorna uppstår då de används för att rättfärdiga övergrepp mot dem som inte accepterar dem. Våldet, särskilt då det angripande våldet, är förnuftets motsats. Bland människor som gör anspråk på att vara förnuftiga och intellektuellt hederliga så är det ett rimligt minimikrav att allt fysiskt tvång bör kunna visas vara legitimt.

Den sista meningen i föregående stycke kan ses som en formulering av den implicata börapremiss som min härledning av respekten för andra personer har. Härledningen finns något utförligare argumenterad i kapitel II i min kommande bok *Etik, teknik och samhälle—ett rättighetsetiskt alternativ* (Timbro, våren 1992). Jag är naturligtvis fullt på det klara med att även en sådan börapremiss kan

ifrågasätts, och att det finns åtskilliga andra punkter som behöver klargöras. Men huvudtanken—att det är de som förespråkar tvång i stället för förnuftig argumentation som har bevisbördan—torde ändå förhoppningsvis vara relativt klar.

3. Rallarsvingarna ser jag snarast som ett utslag av notisskribentens skämthumor. För inte kan man väl exempelvis ta påståendena "...nyliberalernas ideal är ... den amerikanska vilda västern" och "...en nattvaktarstat /kan inte/ förväntas utgöra en garanti mot rättighetskränkningar. Betänk hur det brukade gå till i vilda västern!" på allvar? — Nej, jag tänkte väl det!

Inte heller den andra rallarsvingen är något riktigt argument såvitt jag kan se. Den gäller frågan om privat egendom och dess härledbarhet från postulatet om rätten till den egna personen. I SvD-debatten hänvisade jag till min *Privat Egendom* (Timbro 1988) om detta, och det kan vara lämpligt att göra det igen, särskilt då till kapitel II. Mitt argument för att vi har en sådan rättighet baseras på den Lockeanska tanken att vi får sådana rättigheter genom vårt arbete. Om vi har rätt till den egna personen så har vi automatiskt också rätt till produkten av vårt arbete så länge detta inte inkräktar på andra personer eller på deras egendom. Att bearbeta oägd materia (t ex att plöja upp en bit vildmark) kränker uppenbarligen ingen annan. Alternativt kan en person mot ersättning låna andras mark eller verktyg för att producera ett visst överskott. Vidare kan vi bli ägare till andra skapade ting (t ex smedens redskap eller arbetsgivarens pengar) genom frivilliga byten. På så sätt har varja producent en fullständig rätt till den vinst som han själv, eller som han genom avtalade samarbetsprojekt tillsammans med andra, lyckas åstadkomma. Av detta följer att exempelvis skatter och andra tvångspålagor är illegitima. Notisförfattarens "argumentation" mot detta lyder i sin *helhet*: "Han (dvs jag, IN) tycker att detta antagande är fritt från ockulta trosföreställningar. Det kan nog ifrågasättas. Dessutom innehåller det ett logiskt felslut. Och för övrigt visar det ju inte heller att vi äger de pengar som vi betalar i skatt. Ty dessa pengar är ju inte ting som vi har använt den oägda materien för att skapa."

Dessa ogrundade påståenden föranleder knappast något svar från min sida. Jag har inte lyckats begripa vad det går ut på annat än att de uttrycker ett allmänt avståndstagande från oss som på etiska grunder gör vårt bästa för att smita ifrån skatter och andra statliga trakasserier. Eller har kanske Lars Bergström något att anföra till utpressarnas försvar?

Lars Bergström

Nordin som nyliberal

Ingemar Nordin tycker det är gåtfullt att det ska krävas så många definitionsförsök innan man får kläm på hans rättighetsbegrepp. Han har ingen känsla för att det kanske beror på att det är egendomligt eller ovanligt. Enligt min mening är det åtminstone ovanligt. Jag tror att ett mer normalt rättighetsbegrepp är sådant att om en person har moralisk rätt (dvs en moralisk rättighet) att göra x, så är det därmed också moraliskt tillåtet för personen att göra x. Men detta gäller tydligen inte för Nordins rättighetsbegrepp. Enligt det följer bara att det *inte* är moraliskt tillåtet för *andra* att göra (eller hota med) fysiska tvångsingrepp mot den som försöker göra x. Enligt Nordin kan alltså en person ha moralisk rätt att göra x, trots att det inte är moraliskt tillåtet för honom att göra x. Det tycker jag är konstigt. Men om man håller sig till *hans* språkbruk är det förstås inte konstigt.

Nordin påstår också att ytterligare en sak följer, nämligen att enskilda individers naturliga (dvs moraliska?) rättigheter bör avspeglas i ett samhälles juridiska rättigheter. Detta låter mycket egendomligt. Det som här påstås följa är väl närmast en viss moralisk princip om hur lagstiftningen i ett samhälle bör se ut. Själva principen behöver inte så vara egendomlig. Den säger kanske bara att man inte bör lagstifta mot (dvs straffbelägga) handlingar, som är sådana att det vore moraliskt fel att göra fysiska tvångsingrepp mot personer som försöker utföra dem. Detta låter rätt rimligt. Om principen dessutom implicerar att man bör lagstifta mot alla handlingar som innebär fysiskt tvång eller hot därom, så är den betydligt mer diskutabel. Men det verkligt egendomliga är påståendet att denna princip följer. Av vad? Menar Nordin att principen följer av hans definition av rättighetsbegreppet? Eller av att en viss person har en viss moralisk rättighet? Bägge förslagen verkar felaktiga, och jag ser ingen tredje möjlighet.

Låt oss emellertid bortse från allt detta. Jag vill inte, och kan säkert inte heller, förbjuda Nordin att använda termerna "rätt" och "rättighet" på sitt speciella sätt. Och hans moraliska princip om lagstiftning kan ju tolkas på ett sätt som gör den rätt rimlig.

Mer central är Nordins, och kanske nyliberalismens, idé att "varje individ har rätt till sin egen person". Om vi håller oss till Nordins rättighetsbegrepp (som ju gäller handlingar), så får väl detta anses betyda ungefär följande: "Det är inte moraliskt tillåtet för någon att vidta tvångsåtgärder mot någon som försöker utföra en handling, såvida inte denna senare handling själv innebär en tvångsåtgärd mot någon". Jag har tidigare trott att nyliberaler anser att det är moraliskt tillåtet att göra vad man vill, så länge man inte hindrar andra att göra det dom vill. Men detta är kanske fel. Det tycks i alla händelser inte vara detta som Nordin menar.

Från varje individs "rätt till sin person" plus principen om lagstiftning ovan kan Nordin dra slutsatsen att rättssystemet i ett samhälle inte bör ingripa med tvång mot personer som inte själva utövar tvång mot någon. Om vi utgår från att skattesmitning inte innebär våld mot någon, så följer då att man inte bör bestraffa skattesmitning. Simalabim!

Tja, vad ska man säga om detta? Här står väl egentligen bara åsikt mot åsikt. Man kan exempelvis kontrastera Nordins åsikt mot den som kommer till uttryck i Förenta Nationernas deklaration om de mänskliga rättigheterna. I dess tjugoförsta artikel talas det om envars rätt att ta del i sitt lands styrelse, antingen direkt eller genom fritt valda ombud, och det sägs vidare att folkets vilja skall utgöra grunden för statsmakternas myndighet. Det är rimligt att tolka detta som en moralisk norm. Och denna norm tycks moraliskt kunna legitimera lagstiftning enligt vilken skattesmitning bestraffas.

Detta gör förstås inget intryck på Nordin. Enligt hans åsikt är väl FN:s deklaration helt enkelt ett exempel på felaktig moral. På liknande sätt tar Nordin naturligtvis avstånd från alla former av utilitaristisk välfärds-moral.

I sammanhanget kan man notera att det också finns inslag av välfärdstänkande i FN-deklarationen. I artikel 25 sägs exempelvis följande: "Envar har rätt till en levnadsstandard, som är tillräcklig för hans egen och hans familjs hälsa och välbefinnande, däri inbegripet föda, kläder, bostad, hälsovård, och nödvändiga sociala förmåner, vidare rätt till trygghet i händelse av arbetslöshet, sjukdom, invaliditet, makes död, ålderdom eller annan förlust av försörjning under omständigheter över vilka han icke kunnat råda". Det verkar rimligt att anta att ett samhälle inte kan garantera sina medborgare denna rätt om det inte tvingar medborgarna att betala skatt.

Men kanske kunde man erbjuda personer som Nordin—i den mån de är myndiga och vid sina sinnens fulla bruk—att ingå ett frivilligt

avtal med resten av samhället, i vilket de fransäger sig alla anspråk på att staten skall garantera dem de rättigheter som de har enligt FN-deklarationen mot att staten i gengäld lovar att inte tvinga dem att betala skatt eller att utföra andra handlingar. Det vore kanske en rimlig lösning. Det skulle i så fall innebära att Nordin et consortes inte får utnyttja samhällets tjänster. De får t ex inget skydd av polis och militär, de får inte köra bil på allmänna vägar eller eller överhuvud taget befinna sig på allmän plats, de får inte utnyttja allmänna bibliotek, sjukhus, järnvägar, busslinjer, universitetsinstitutioner, hamnar, socialbidrag, elnät, flygfält, vattenledningsnät, avloppssystem, och annan infrastruktur.

Någon mindre stenhård nyliberal skulle kanske blekna en aning inför detta perspektiv. Men det torde vara helt i Nordins smak. Ty han "hyser ingen önskan om att tvinga någon till något". Då vill han säkert inte heller tvinga polisen att skydda honom, eller busschauffören att släppa in honom på bussen.

Låt mig nu lämna Nordins politiska åsikter därhän. Avslutningsvis ska jag återigen försöka förklara vad jag uppfattar som det grundläggande felet i hans "argument" för den centrala tesen att var och en bör handla som om människor har rätt till sin egen person. Argumentet ser ut så här: Om en given morallära implicerar att någon har rätt att tvinga någon att handla på ett visst sätt, så måste anhängarna av denna morallära "bortom allt tvivel kunna bevisa" dess riktighet. "Av detta följer att om ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt som inbegriper tvång mot andra, så har heller ingen någon legitim rätt att göra sådana ingrepp".

För resonemangets skull är jag beredd att gå med på att ingen kan bevisa en moralisk ståndpunkt bortom allt tvivel. Felet i Nordins argument har inte med detta att göra. Felet består i att han utgår från en orimlig förutsättning, nämligen att en riktig morallära måste kunna bevisas bortom allt tvivel. Det finns ingen anledning att godta denna förutsättning! Och för övrigt kan vi notera, att *om* denna förutsättning vore riktig, och *om* moralläror inte kan bevisas bortom allt tvivel, så skulle *ingen* morallära—inte heller Nordins—vara riktig.

Mot detta skulle kanske Nordin invända att han inte förutsätter att en riktig morallära måste kunna bevisas, utan bara att en morallära som legitimerar tvång måste kunna bevisas. Men att utan vidare förutsätta detta är knappast bättre än att direkt förutsätta det som skulle bevisas. Nordins "argument" för sin princip består egentligen

bara i påståendet att det inte finns några tillräckligt starka argument för alternativa principer. Detta är intellektuellt otillfredsställande.

För att även Nordin skall inse detta föreslår jag att han reflekterar över hur han själv skulle reagera om en meningsmotståndare argumenterade på samma sätt som han. Den morallära som Nordin framför allt ogillar är utilitarismen. Antag nu att en utilitarist försöker argumentera för sin utilitarism genom att säga följande: "Om en given morallära implicerar att någon har rätt att handla i strid mot utilitarismens krav, så måste anhängarna av denna morallära kunna bevisa dess giltighet bortom allt tvivel. Ingen kan bevisa en morallära bortom allt tvivel. Alltså kan ingen bevisa en morallära som strider mot utilitarismen bortom allt tvivel. Alltså bör man handla i enlighet med utilitarismens krav. Alltså är utilitarismen riktig". Jag misstänker att Nordin inte skulle bli helt övertygad av detta resonemang. Förmodligen skulle han tycka att det är rena skojet. Men då bör han i konsekvensens namn hålla med om att detsamma kan sägas om hans eget resonemang.

Recension

Kathleen Wilkes: *Real People: Philosophy of Mind without Thought Experiments* (Oxford 1988).

Vad är ett filosofiskt tankeexperiment? Intresset för denna fråga är mindre utbrett bland filosoferna än den ständigt (och ofta okritiskt) brukade tankeexperimentella metoden själv. Ett undantag är emellertid Kathleen Wilkes i Oxford. I *Real People: Personal Identity without Thought Experiments* går hon i ett långt inledande kapitel till hårt angrepp mot vad hon betecknar som ett missbruk av tankeexperiment—inom filosofi i allmänhet och medvetandefilosofi i synnerhet.

Själv baserar Wilkes sin diskussion av personlig identitet på en imponerande bred exempelflora, hämtad ur den medicinska, psykiatriska och filosofiska litteraturen. Ibland hemfaller hon åt populärvetenskapliga miniessäer om kommissurotomi, hemisfärektomi, multipel personlighet, hypnos m fl fenomen. Det är kanske inte alltid så lätt att spåra den filosofiska relevansen hos dessa utläggningar—men de gör onekligen *Real People* till spännande läsning. Wilkes bok är ovanligt rik på stimulerande (och provocerande) teser. Det är omöjligt att inom ramen för en kort anmälan diskutera eller ens flyktigt beröra de flesta av dem. Jag skall därför begränsa mig till vad jag finner mest spännande, nämligen Wilkes kritik av tankeexperiment, samt till en ytterst summarisk kritik av hennes behandling av personlig identitet.

Vad Wilkes anklagar sina tankeexperimentörer kolleger för är helt enkelt slarv i den experimentella praktiken. Ett experiment syftar till att systematiskt pröva en tes eller teori genom att undersöka dess konsekvenser. Dessa konsekvenser följer som bekant inte ur teorin ensam; men poängen med de artificiella, noggrant utformade experimentsituationerna är just möjligheten att kontrollera och fixera den relevanta bakgrunden. Vi kan pröva en hypotes genom att variera den faktor den uttalar sig om—men bara genom att hålla andra relevanta faktorer konstanta. Detta gäller, menar nu Wilkes, även tankeexperiment. Ett tankeexperimentets mål är visserligen inte att pröva en teori empiriskt, utan i stället att undersöka dess konsekvenser i kontrafaktiska situationer, och tankeexperimentatorn har i motsats till kollegan i laboratoriet inte observationer utan intuitioner som måttstock på konsekvensernas hållbarhet. Men det befriar inte tankeexperimentet från kravet på att kontrollera och fixera den relevanta bakgrunden. Detta förutsätter emellertid att man har en välgrundad uppfattning om vilken bakgrunden är. Och det är här de filosofiska tankeexperimenten brister, enligt Wilkes. Alltför ofta underdeterminerar de förödande stora portioner av den kontrafaktiska situation som tesen prövas i, med påföljd att resultatet—dvs de intuitioner experimentet genererar—är intetsägande, på samma sätt som ett laboratorieexperiment där det visar sig att provrören varit smutsiga. Om vi inte vet *vilken* möjlig värld vi är på utflykt till har vi inte tillräckligt underlag för att säga vad som skulle vara fallet i den (t ex huruvida ett begrepp skulle vara applicerbart, en handling riktig, två individer identiska etc). Men då gör vi kanske klockast i att hålla oss till den faktiska världen—vilket också är vad Wilkes ivrigt uppmanar filosoferna att göra.

Wilkes är inte skeptisk mot alla tankeexperiment. De som används inom t ex fysik undgår ofta de problem som drabbar filosofiska tankeexperiment. Skälet är enligt Wilkes att de hypoteser som de prövar använder termer som betecknar *naturliga slag* ("natural kinds"), exempelvis "vatten", "ljus" och "elektron". Frågan om vad sådana termer egentligen har för status är ju omdiskuterad—men utmärkande för naturliga

slag tycks åtminstone vara att de är fruktbare både som vetenskapliga explananda och explanantia. I motsats till termer som "askfat" och "stängsel" är de djupt inflättade i vårt nätverk av teorier om världen; naturliga slag är vad lagar och generaliseringar uttalar sig om. Det gör att de logiska relationerna mellan satsen som handlar om naturliga slag är förhållandevis klara. Och detta gör i sin tur att det är relativt klart vad som är relevant i tankeexperiment som involverar naturliga slag. I synnerhet är det lätt att avgöra om de *omöjliga* antaganden som nästan alltid figurerar i tankeexperimentella scenarion är relevanta för hypotesen under prövning. Är de det måste experimentet avvisas, enligt Wilkes; men är omöjligheten irrelevant är experimentet legitimt. De tuktade logiska relationerna mellan termer för naturliga slag gör det också lätt att avgöra vad som skulle följa i den kontrafaktiska situation tankeexperimentet beskriver: utfallet följer mer eller mindre deduktivt. Fysiker är därför sällan oense om resultatet av tankeexperiment inom fysiken.

Skälet till att filosofiska tankeexperiment enligt Wilkes i regel inte är legitima är att de sysselsätter sig med begrepp som "person", "medvetande" och "mind"—termer som liknar "askfat" såtillvida som de inte betecknar naturliga slag. Eftersom sådana termer saknar klara lagmässiga förbindelser, blir det osäkert vad som är relevant för deras applicerbarhet i kontrafaktiska situationer. Därför är det också svårt att utesluta möjligheten att tankeexperimentet förutsätter sådant som är inte bara är omöjligt, utan dessutom relevant för den filosofiska hypotes som skulle prövas—vilket är förödande, hävdar Wilkes, eftersom det innebär att vi inte har något att grunda våra eventuella intuitioner i. En karakteristisk subjektivitet och oenighet vidlåder också intuitionerna inför filosofiska tankeexperiment.

Filosofier är ofta angelägna om att förläna sina tankeexperiment en viss minimal plausibilitet. Få är villiga att nöja sig med enbart *logisk* möjlighet; tankeexperimenten gör dessutom anspråk på *teoretisk* möjlighet (möjlighet "i princip"). Rågängen mot den rena fiktionen måste säkras. Wilkes utmaning består i att hon omklassificerar vad som trots och påstås vara teoretiskt möjligt och avfärdar det som på sin höjd logiskt möjligt. Åtskilliga filosofiska tankeexperiment hamnar därvid i samma kategori som *Alice i Underlandet*: de kan ses som roande, men filosofiskt irrelevanta, fantasier.

Antag exempelvis (Wilkes illustration) att järnstänger kunde flyta på vatten. Vi tror gärna att det finns en möjlig värld där de gör det—det tycks vara ett nog så harmlöst antagande. Men järn har en densitet mellan 7,3 och 7,8 och vatten har densiteten 1—och för att x skall flyta på y måste x ha en lägre densitet än y . Så antagandet tycks förutsätta att $7,3 < 1$. Men *det* är knappast möjligt. Alternativt förutsätter antagandet att järn har en densitet < 1 —men är det verkligen *järn* vi talar om då? Motsvarande svårigheter uppstår med de övriga sätt på vilka antagandet kunde försöka göras koherent. Försöken att fylla i skissen, att beskriva *hur* järn kunde flyta på vatten, undergräver vår ursprungliga tillit till att det finns en genuin teoretisk möjlighet här. Och på samma vis borde det vi vet om neurofysiologi undergräva tilliten till de flesta medvetandefilosofiska tankeexperiment. De representerar, menar Wilkes, inte ens teoretiska möjligheter. Det faktum att det är mycket vi inte vet om hjärnan och om medvetandet förvärrar endast saken, eftersom vi inte kan ta okunnighet till intäkt för spekulering:

To insist, 'But if this, this and this, then that, that and that' may be fun but is not helpful: the laws governing human development and function may /.../ forbid 'this, this and this' from obtaining under any circumstances. Not knowing whether the 'this' could hold, we have no justification in concluding any 'that'; thought experiments that are the product of ignorance simply mislead. (s 39).

Epistemisk möjlighet utesluter alltså för Wilkes inte teoretisk omöjlighet.

Wilkes argumentation är uppfriskande, men inte helt övertygande. Framför allt är det oklart varför den omöjlighet som hon så skickligt blottlägger i många tankeexperiment också är relevant för dem. Relevans är, som Wilkes framhåller, relativ till ett bestämt syfte. Syftet hos många filosofiska tankeexperiment är att kartlägga ett begrepps gränser genom att se hur det uppstår sig i kontrafaktiska situationer. Derek Parfitts tankeexperiment i *Reasons and Persons*—för att ta ett av de medvetandefilosofiska verk som drabbas av Wilkes kritik—ledde honom bl a till resultatet att personlig identitet inte är en fråga om fysisk kontinuitet. Nu har Wilkes säkert rätt i att Parfitts tankeexperiment är omöjliga i en starkare betydelse än han antog: våra teorier om olika psykologiska funktioner och om hjärnan indikerar att personlig identitet är en relation som faktiskt inte kan hålla utan ett betydligt större mått av fysisk kontinuitet än den Parfitts teletransportpassagerare åtnjuter. Teletransport är förmodligen teoretiskt (och inte bara "praktiskt") omöjligt. Men detta ogiltigförklarar inte automatiskt Parfitts resultat. Att personlig identitet *faktiskt* förutsätter ordinär, fysisk kontinuitet är *förenligt* med det filosofiskt intressanta resultatet att teletransport, om det vore möjligt, skulle kunna utnyttjas för att skicka personer, men inte kroppar, till Mars—vilket säger något om personlig identitet. Att insistera att teletransport *är* omöjligt är att missuppfatta undersökningens syfte.

Låt oss kalla beskrivningen av den kontrafaktiska situationen i ett tankeexperiment för dess antecedent. Antag att en tankeexperimentell antecedent P faktiskt inte skulle kunna vara sann utan att Q också var sann, men Q nämns inte i presentationen av tankeexperimentet och kan inte antas vara underförstådd. Vi kan nu tänka oss två epistemiska situationer, A och B. I A vet tankeexperimentatorn och hennes läsare att P är beroende av Q; i B är detta helt okänt. Antag vidare att Q är teoretiskt omöjligt, på samma sätt som flytande järnstänger och teletransport (förmodligen) är omöjliga. Wilkes menar nu att Q är relevant för tankeexperimentet i såväl A som B och att dess omöjlighet därför är förödande. Men jag tror att hon har fel: jag tror att Q kan vara tankeexperimentellt irrelevant både i A och B. Anledningen är helt enkelt att tankeexperimentets syfte är mycket mer oberoende av P:s modala status än Wilkes förutsätter. Nomologiskt beroende medför inte, som Wilkes genomgående antar, automatiskt tankeexperimentell relevans. Detta illustreras i fall A av Parfitt, men också av flera av de tankeexperiment inom fysik som Wilkes är beredd att acceptera. Einsteins vederläggning av Maxwells elektrodynamiska teori skedde genom ett tankeexperiment där en observatör färdas med ljusets hastighet, ett antagande som naturligtvis är starkt omöjligt men inte relevant (eftersom experimentets resultat är oberoende av människors och farkosters förmågor). Fall B kan illustreras av en enkel kontrafaktisk villkorssats—ett tankeexperiment i miniatyr. Låt P = "Tändstickan t stryks mot plånet" och Q vara något nödvändigt men okänt villkor för P, samtidigt som Q faktiskt är teoretiskt omöjligt (t ex genom att världen är deterministisk och Q strider mot naturlagarna). Nu är P förvisso också omöjligt, men vi kan med viss tillförsikt uttala oss om vad som skulle vara fallet om P var sann: tändstickan skulle tändas.

Vi kan—förefaller det mig—känna till sanningsvärdet hos en kontrafaktisk villkorssats utan att kunna specificera alla satsen som inte är kotenabla med antecedenten; och vi kan, mer generellt, ofta bedöma utfallet av ett tankeexperiment utan att kunna specificera eller känna till *allt* som måste gälla för att antecedenten skulle kunna vara sann. Wilkes krav på tankeexperimentens bakgrund är helt enkelt alltför strängt.

Hon uppvisar dessutom en omotiverad bias. Många av de vetenskapliga tankeexperiment hon godtar skulle förkastas om de bedömdes på samma grunder som de filosofiska. Simon Stevin presenterade på 1600-talet ett berömt fysiskt tankeexperiment som involverar friktionsfria ytor. Wilkes säger att "The world as we know it does not allow for perfectly frictionless planes; but they would be a limiting case of the frictionlessness that we can achieve" (s 31) och menar att detta gör perfekt friktionslöshet till en teoretisk möjlighet. Men för det första kan en lång rad av de tankeexperimentella antaganden hon förkastar inom medvetandefilosofi konstrueras analogt, som extrapoleringar av kända fenomen. För det andra är försvaret inadekvat. Ren friktionsfrihet är lika svår att lokalisera till en *bestämd* möjlig värld som teletransport; att ackommodera den förutsätter oerhört djupgående transformationer av olika fysiska lagar. Men dess teoretiska omöjlighet är inte relevant, den upphäver inte tankeexperimentets nytta, trots att det handlar just om fysik. På samma sätt är den teoretiska omöjlighet som leder Wilkes till att förkasta en rad filosofiska tankeexperiment ofta irrelevant.

Wilkes bortser också från den normativa funktion tankeexperiment fyller. Det är sant att intuitionerna ofta går isär inför filosofiska tankeexperiment; men experimenten själva bidrar till att stabilisera och systematisera intuitionerna genom att tvinga den som kontemplerar dem att kritiskt ompröva sina uppfattningar. Våra intuitioner dikteras förvisso i stor utsträckning av vilka övertygelser vi redan har—men detsamma gäller observationer. Det ömsesidiga beroendet mellan experiment och teori är inte unikt för just tankeexperiment. Intuitionernas teoriavhängighet är därför inte så suspekt som Wilkes vill antyda.

Vidare bottnar tesen att de begrepp som figurerar i tankeexperiment saknar klara logiska relationer till andra begrepp—att de i motsats till naturliga slag är teoretiskt ofruktbara—i en underskattning av filosofins förmåga att *förläna* en teoretisk status åt begrepp som "person", "medvetande" etc. Mycket medvetandefilosofi kan ses som försök att upprätta en teoretisk, dvs logisk struktur åt dessa begrepp. Så om ett tankeexperimentets legitimitet beror på hur mycket teori som kringgärdar och regimenterar dess centrala termer, är det inte klart att filosofiska tankeexperiment är värre därän än naturvetenskapliga. När Wilkes hävdar att "person" nödvändigtvis är en ateoretisk och vag vardagsspråksterm, signalerar hon att hon inte erkänner *filosofiska* teorier om personbegreppet som relevanta. Men det är ad hoc. Att "person" obestriddligen är en term i vardagsspråket, precis som "ljus" och "vatten", hindrar inte att det också kan ges en teoretisk användning som delvis överlappar med och delvis avviker från den vardagliga. Inte heller kan filosofiska teorier diskvalificeras med hänvisning till att de är underutvecklade, att de har rivaler, eller att de är illa integrerade med naturvetenskapliga teorier. De två sista förhållandena gäller i ännu högre grad de sociologiska och psykologiska teorier som Wilkes är beredd att erkänna som konstitutiva för naturliga slag. Och vad underutvecklingen beträffar så var *fysiken* underutvecklad när flera av dess viktigaste tankeexperiment presenterades (och därigenom bidrog till dess utveckling!).

Wilkes snåla inställning till filosofin som normativ aktivitet återspeglas i de ståndpunkter hon intar senare i boken. De två frågor hon förelägger sig att besvara utan att tillgripa tankeexperiment rör identifikationen av personer: vad gör något till en person? och reidentifikationen: när är A och B genidentiska? Båda frågorna är etiskt relevanta. Wilkes svar är att något är en person när, och i den mån, det uppvisar egenskaper som är karakteristiska för vuxna, normala medlemmar av homo sapiens. Flera av dessa egenskaper är—liksom vad vi uppfattar som normalt—subjektiva: de är beroende av vår *attityd* till människor, som onekligen är en annan än

vår attityd till icke-människor. Följaktligen är personbegreppet vagt och subjektivt, och frågan huruvida exempelvis foster, psykopater, senila, och patienter med multipel personlighet skall räknas som (enhetliga och fullständiga) personer kommer ofta att sakna ett entydigt svar. Det är också med nödvändighet artistiskt: delfiner och datorer, för att ta två presumtiva kandidater till personstatus, göra sig icke besvär eftersom de är alltför främmande—*artfrämmande*—vid en jämförelse med paradigmala personer.

Wilkes ser dock inget problem i vare sig subjektiviteten, artismen eller vagheten, eftersom hon menar att vi intar en adekvat moralisk attityd mot gränfallen och icke-människorna oberoende av deras eventuella personstatus. Wilkes spårar denna attityd till tre faktorer. Den första är *potentialitet*: foster är potentiella vuxna och normala människor. Par av obefruktade ägg och spermier är, liksom provrörsembryon, också potentiella människor, men denna potentialitet är i motsats till vanliga emryons en *tvåstegspotentialitet*—befruktningen måste äga rum, resp provrörsembryot inplanteras, innan vi har något, en enhetlig referent, som under normala omständigheter blir en människa. Denna distinktion motiverar, hävdar Wilkes, också en moralisk distinktion. Den andra faktorn är *intressen*, vilket djur och foster har i lika hög grad som typiska personer. Den tredje faktorn är vad Wilkes kallar en "*aristotelisk princip*": "any member of kind K which is not a perfect instance of kind K is in some respect something to be pitied or deplored" (s 62). Vissa medlemmar av homo sapiens är varken potentiella normala människor eller medvetna om mer raffinerade intressen än de djur har; det gäller t ex svårt skadade foster och senila. Men enligt Wilkes motiverar det faktum att de lidit en "aristotelisk förlust" (i enlighet med principen ovan) att vi tillerkänner dem en *särskild* moralisk relevans—att vi har en prima facie förpliktelse inte endast att tillgodose deras faktiska, nuvarande intressen, utan dessutom att *kompensera* denna avvikelse från vad som är normalt för arten. (Wilkes aristoteliska princip skiljer sig alltså från sin namne i Rawls *A Theory of Justice* genom att vara en *normativ* princip; hos Rawls är principen en empirisk, psykologisk hypotes.)

Men en allvarlig fråga är naturligtvis *varför* vi skall tillmäta dessa faktorer en sådan betydelse. Wilkes argument för betydelsen av att vara en potentiell person undermineras i icke obetydlig mån av hennes slutsats att det ofta är oväsentligt, ur etisk synpunkt, huruvida något är en person. Att intressen och den aristoteliska principen är relevanta tycks för Wilkes följa ur att vi faktiskt räknar med dem i vår värderande praxis. Men att vi *har* en moralisk attityd är inte en tillfredsställande grund för att vi *bör* ha den.

På motsvarande sätt förutsätter Wilkes alltför lätt att en person med nödvändighet är vad vi spontant och i vardagslag faktiskt är beredda att kalla en person. I vårt vardagliga tal om personer utgår vi från att det går exakt en person per mänsklig kropp. Vi förlitar oss okritiskt på ett (grovt) fysiskt kriterium; härav vår perplexitet inför bl a multipel personlighet; och härav begreppets vaghet, enligt Wilkes. Denna diagnos av vagheten och dess grunder är säkert korrekt—men Wilkes förefaller mig alltför rask att förklara den för obotlig.

Slutligen förutsätter Wilkes diskussion även okritiskt ett bestämt svar på reidentifikationsfrågan. Vilka långsiktiga intressen någon har beror på vem (om någon) hon är genidentisk med i framtiden; men Wilkes böjer sig även här för språkbruket och utgår från att vi har att göra med samma person så länge vi har en och samma kropp, t o m i fall av grav senilitet eller kommissurotom (även om hon medger att språkbruket kollapsar inför multipel personlighet).

Filosofernas legitima uppgift är att förändra vårt faktiska tänkande och språkbruk genom kritiska argument; Wilkes nöjer sig genomgående med att beskriva det. Trots denna svaghet är hennes bok mycket läsvärd för den som intresserar sig för medvetandefilosofi och filosofins metodologi.

Sören Häggqvist

Notiser

I svensk översättning (med stöd från Erik och Gurli Hultengrens fond för filosofi) har nyligen utgivits Jacques Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, Thales 1991. I samma volym ingår också den skrift av Husserl som Derrida utgår från, alltså "Geometrins ursprung" från 1936. Översättningen är gjord av Hans Ruin, som är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm.

En paradox som diskuterats en hel del av filosofer är den som brukar kallas "The Unexpected Examination" (eller "The Unexpected Hanging" eller "The Hangman's Paradox"). Den mycket beläste Jan Österberg har hittat uppgifter som tyder på att denna paradox faktiskt härstammar från Sverige. Det tycks vara så att Radiotjänst någon gång 1943 eller 1944 förmedlade en uppgift om att en civilförsvarsövning skulle äga rum någon gång under den kommande veckan, men att den exakta dagen skulle hållas hemlig, så att deltagarna skulle vara oförberedda. Det paradoxala ligger förstås i att övningen då aldrig kan inträffa. Om lördagen är sista dagen i veckan, så kan övningen inte inträffa på lördagen, ty då skulle ju alla veta det dagen innan (eftersom då endast en dag återstår av veckan). Men då kan övningen inte heller inträffa på fredagen, ty då skulle man ju veta det på torsdagen. Och av samma skäl kan den inte inträffa på torsdagen, och så vidare. Det tycks ha varit så, att den förste som insåg det paradoxala i Radiotjänst budskap var en matematiklärare på Östermalm vid namn Lennart Ekbohm.

Om lärjungar.

Året var 1976. Milton Friedman hade fått nobelpriset i ekonomi. Jag deltog som ung lärare för första gången vid fakultetens sammanträde, som ägde rum i det traditionstygda Spökslottet i Stockholm. Fakulteten var på den tiden fortfarande ett kollegium, och den bestod av en illuster samling herrar och någon dam. Med mig till sammanträdet hade jag ett förslag till protestuttalande mot att Friedman tilldelats nobelpriset. I min skrivelse framhöll jag särskilt det omoraliska i hans och hans lärjungars stöd till juntan i Chile.

Förste talare var, sedan min skrivelse delats ut och föredragits, professor Sven Ulric Palme från historiska institutionen. Denne höll ett kort men koleriskt anförande, som avslutades med den bitande kommentaren att han, för sin del, aldrig skulle kunna tänka sig att underteckna en skrivelse, där ordet lärjunge stavats med "lj".

Jag stirrade i min skrivelse och blygdes. Ordet var stavat med "lj", precis som i ordet "ljung" och inte alls som i tyskans "Junge".

Min vän och kollega Harald Ofstad, som jag förgäves försökt övertala att tillsammans med mig lägga fram förslaget, försökte se ut som om vi inte kände varandra. En iskall vind svepte genom rummet.

Nu grep Gustav Korlén ordet. Som professor i tyska måste han ge Palme rätt när det gällde stavningen av "lärjunge", men samtidigt borde fakulteten, menade han, fundera över sakfrågan. Visst var vetenskapsakademiens val av pristagare i ekonomi motbjudande. Vi borde protestera.

Det blev votering, och till min oförställda glädje vann mitt förslag.

Allt detta a propos förra numrets notisspalt, där det talas om "Freud och hans lärjungar".

Torbjörn Tännsjö

Mer om stafvel och annat pinsamt.

Torbjörn Tännsjö har verkligen, i ovanstående inlägg, satt fingret på en öm punkt. Som författare till den notis, som likt en madeleine-kaka satte igång Tännsjös minne, måste jag motvilligt erkänna att jag är dålig på att stava till "lärjunge". Jag skall försöka bättra mig.

Tännsjös historia har också satt igång *mitt* minne. Också jag satt en gång som nybörjare i den illustra fakultet som Tännsjö beskriver. Faktum är att jag alltid brukade sitta bredvid Gustav Korlén, vilket dock inte har med den här saken att göra. Vid ett tillfälle skulle fakulteten välja mellan två alternativa handlingslinjer i någon fråga som jag nu har glömt. Jag begärde då ordet och påpekade (mycket fiffigt, tyckte jag själv), att det i själva verket fanns ett tredje alternativ, som var betydligt bättre än de som dittills diskuterats.

Då ingrep Tännsjös blivande antagonist Sven Ulric Palme i debatten. Han förklarade med stort eftertryck för fakulteten i allmänhet och mig i synnerhet, att det inte *kunde* finnas mer än två alternativ. Det låg nämligen i själva ordet "alternativ", som hade med det latinska "alter" att göra, som betyder det andra.

Lyckligtvis hade jag ett trumfkort på hand. Jag erinrade mig att jag nyligen disputerat på en avhandling som till stor del handlade just om alternativbegreppet (inom beslutsteori och moralfilosofi), och med hänvisning till denna kunde jag nu meddela Palme att forskningens senaste rön visade att han hade fel.

Jag minns inte om detta gjorde något större intryck på Palme eller på resten av fakulteten. Kanske finns det något som jag har förträngt. Men om jag har förträngt något, har jag då ett omedvetet minne av det eller inget minne alls? Härmed är vi tillbaka till notisen om Freud och hans lärjungar.

En sak som jag i alla fall minns a propos Freud och lärjungar (dock inte Freuds) är att Rudolf Carnap i en självbiografisk uppsats berättar om hur Otto Neurath en gång satte sina lärjungar att översätta en av Freuds böcker, mening för mening, till det som de logiska positivisterna kallade "fysikens språk". Ett sådant projekt måste ändå betecknas som storslaget, till skillnad från mycket annat som avhandlats i denna notis.

Lars Bergström

Mats J Hansson har utgivit *Understanding and Act of God. An Essay in Philosophical Theology*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1991.

Vid Aalborg Universitetscenters teknisk-naturvetenskapliga fakultet har Bent Flyvberg disputerat på en avhandling med titeln *Rationalitet of magt*, Akademisk forlag, 1991.

Det är alldeles klart att Spinoza inte tilldelade djuren samma värde som människan. Att ömka djuren var ett utslag av "kvinnligt medlidande". En fri förnuftig människa ser till sin sanna förnuftiga fördel. Hon dödar de djur hon vill äta. Och hon leker med djuren.

En parentes: att 66 % av svenskarna (FT 1991:4 s 46) fäster samma värde vid djuren som vid människorna visar väl om något förvillat oförnuft?

Djuren *har* känslor menar Spinoza, men deras inre natur är en annan och maktlösare än människans förnuftiga natur. Därför har människan rätt, om hon finner det förnuftigt med hänsyn till eget välbefinnande, att bruka djuren som hon vill = förnuftigt tänker. Vilja är intellekt för Spinoza. Däremot har hon inte rätt, om det sker på ett tanklöst sätt.

Om detta skriver Spinoza i första anmärkningen till 4 delens 37 teorem i *Ethica* (4p37sch1).

Till sist en kommentar till Mats Furbergs ord om "Spinozas eller Kants katedraler" (s 4): Furberg tycks mena att de tus lärobyggnader är entydigt klara. Jag tror däremot att åtminstone Spinozas katedral inte framträder i klart entydigt väder utan står insvept i dimma och att sikten mot katedralen skiftar karaktär över tiden. Arne Naess har bland andra menat att interpretationen av Spinozas *Ethica* är "ändlös". Spinozas lärobyggnad är inte en gång för alltid *sedd*. Det förblir en filosofisk uppgift att tolka Spinoza vidare.

Joachim Siöcrona

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Staffan Carlshamre* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Carl-Göran Heidegren* har doktorerat i sociologi i Lund, *Joachim Siöcrona* är bibliotekarie och har studerat bl a filosofi och konsthistoria i Uppsala, *Ingemar Nordin* är högskolelektor i Linköping, *Lars Bergström* är professor i praktisk filosofi i Stockholm, *Sören Häggqvist* är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm. Omslagsbilden är gjord av *Elisa Rossholm*.

**GLÖM INTE ATT PRENUMERERA
PÅ FILOSOFISK TIDSKRIFT för 1992
120:- postgiro 507991-8**

Hjørdis Nerheim har utgivit *Estetisk rasjonalitet. Konstitutionsbegrepet i Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Solum Forlag, Oslo 1991.

Den kände amerikanske filosofen Donald Davidson är motståndare till teorin att det finns vissa objekt i vårt medvetande, som är objekt för våra medvetandeakter. Om vi exempelvis tror att Stockholm är Sveriges huvudstad, så innebär enligt Davidson inte detta att det finns ett visst tankeinnehåll, eller en så kallad proposition, som vår tro är en tro på, eller som utgör innehållet i vår tro. Här följer en engelsk läsövning i sammanhanget. Davidson säger, i sin Presidential Adress till American Philosophical Associations kongress i Los Angeles 1986: "The central idea I wish to attack is that these [dvs de förmodade objekten för s k propositionella attityder] are entities that the mind can 'entertain', 'grasp', 'have before it', or be 'acquainted' with. (These metaphors are probably instructive: voyeurs merely want to have representations before the mind's eye, while the more aggressive grasp them; the English may be merely acquainted with the contents of the mind, while more friendly types will actually entertain them.)"

En svag version av utilitarismen.

Den så kallade "context of discovery" är överraskningarnas kontext. I min recension i FT 4:1991 av Shelly Kagans *The Limits of Morality* har, så att säga bakom min rygg, ett märkvärdigt framsteg gjorts inom utilitaristisk teori. Jag säger där att utilitarismen "kräver, lite grovt, att en handling skall utföras om och endast om den har minst lika goda konsekvenser som något alternativ." En sådan version av utilitarismen ser ut att direkt kunna lösa det problem som Kagan diskuterar i sin bok. Nämligen att utilitarismen eventuellt kräver för mycket. Trots denna fördel hos min teoretiska nydaning skall jag nog även fortsättningsvis följa konventionen att utilitaristiskt riktiga handlingar är sådana som har minst lika goda konsekvenser som alla, förlåt *varje*, alternativ.

Björn Eriksson

I en notis om Zalma Putermans nya bok om den historiska materialismen, som fanns i förra numret av FT, hade en rad tyvärr fallit bort. Den stympade meningen lyder i sin helhet: "Tvärtom, trots de utan tvekan positiva förändringar som kapitalismen har åstadkommit i de industriellt utvecklade länderna, tycks mig Marx' kritik av det kapitalistiska systemets dehumanisering av människan fortfarande gälla."

I den gröna skriftserie, som utges vid filosofiska institutionen i Göteborg, har Mats Furberg nyligen publicerat *I stället för vetande* (1991), en kunskapsteoretisk skrift, som till stor del handlar om Wittgensteins *Ueber Gewissheit*.

Mer om Spinozas spindlar

I senaste Filosofisk tidskrift 1991:4 står det i en notis att "Spinoza brukade roa sig med att plåga spindlar" (s 47). Det är ett skevt påstående med viss sanningshalt. Jag har läst—förmodligen hos den förste Spinozabiografen Johannes Colerus, som var lutheransk präst och hyrde samma rum som Spinoza hyrt i Haag—att Spinoza brukade placera insekter tillsammans för att se hur de agerade, för att se "nature in action". Särskilt spindlar nämns, minns jag. Jag har inte Colerus bok till hands. Den trycktes 1706.

För att förstå Spinoza och samtidigt i någon mån stilla frågarens indignation över att spindlar "plågas", några ord om Spinozas värderingar:

Det är alldeles klart att Spinoza inte tilldelade djuren samma värde som människan. Att ömka djuren var ett utslag av "kvinnligt medlidande". En fri förnuftig människa ser till sin sanna förnuftiga fördel. Hon dödar de djur hon vill äta. Och hon leker med djuren.

En parentes: att 66 % av svenskarna (FT 1991:4 s 46) fäster samma värde vid djuren som vid människorna visar väl om något förvillat oförnuft?

Djuren *har* känslor menar Spinoza, men deras inre natur är en annan och maktlösare än människans förnuftiga natur. Därför har människan rätt, om hon finner det förnuftigt med hänsyn till eget välbefinnande, att bruka djuren som hon vill = förnuftigt tänker. Vilja är intellekt för Spinoza. Däremot har hon inte rätt, om det sker på ett tanklöst sätt.

Om detta skriver Spinoza i första anmärkningen till 4 delens 37 teorem i *Ethica* (4p37sch1).

Till sist en kommentar till Mats Furbergs ord om "Spinozas eller Kants katedraler" (s 4): Furberg tycks mena att de tus lärobyggnader är entydigt klara. Jag tror däremot att åtminstone Spinozas katedral inte framträder i klart entydigt väder utan står insvept i dimma och att sikten mot katedralen skiftar karaktär över tiden. Arne Naess har bland andra menat att interpretationen av Spinozas *Ethica* är "ändlös". Spinozas lärobyggnad är inte en gång för alltid *sedd*. Det förblir en filosofisk uppgift att tolka Spinoza vidare. *Joachim Siöcrona*

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Staffan Carlshamre* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Carl-Göran Heidegren* har doktorerat i sociologi i Lund, *Joachim Siöcrona* är bibliotekarie och har studerat bl a filosofi och konsthistoria i Uppsala, *Ingemar Nordin* är högskolelektor i Linköping, *Lars Bergström* är professor i praktisk filosofi i Stockholm, *Sören Häggqvist* är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm. Omslagsbilden är gjord av *Elisa Rossholm*.

**GLÖM INTE ATT PRENUMERERA
PÅ FILOSOFISK TIDSKRIFT för 1992
120:- postgiro 507991-8**

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- * sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- * skall vara försedda med namn och adress
- * skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- * skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal
(räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida=1 500 nedslag)
- * skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh
(disketten kommer naturligtvis att returneras)
- * 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 författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit i infört.

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

För årg 1/1980 – 9/1988 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 10/1989 – 12/1991 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482