

FILOSOFISK TIDSKRIFT

4/94

STAFFAN CARLSHAMRE *Att tolka Parmenides*

NILS-ERIC SAHLIN *Om hur man bör förhålla sig
till Ludwig Wittgenstein*

INGMAR PERSSON *Ett önskeförsvar för miljön*

STEN LINDSTRÖM *Måste det vara något fel
på modus ponens?*

FOLKE TERSMAN *Onda cirklar – och goda*

INGVAR JOHANSSON *Att idrott skall vara
så svårt att förstå*

INNEHÅLL

Att tolka Parmenides 3

STAFFAN CARLSHAMRE

Om hur man bör förhålla sig till Ludwig Wittgenstein 17

NILS-ERIC SAHLIN

Ett önskeförsvar för miljön 23

INGMAR PERSSON

Måste det vara något fel på modus ponens? 39

STEN LINDSTRÖM

Onda cirklar – och goda 43

FOLKE TERSMAN

Att idrott skall vara så svårt att förstå 47

INGVAR JOHANSSON

Recensioner 51

RAGNAR OHLSSON om Jostein Gaarders *Sofies värld*

CHRISTIAN BENNET om Bertil Mårtenssons *Logik. En introduktion*

BO PETERSSON om A-M Henschen-Dahlquists *En Ingemar Hedenius bibliografi*

LARS BERGSTRÖM om Per Molanders *Akvedukten vid Zaghuan*

Notiser 62

Filosofisk tidskrift nr 4 1994 årg 15. Filosofisk tidskrift utges av
Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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, 104 05 Stockholm,

förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 08-717 94 86.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år,

pris 120 kronor, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1994 ISSN 0348-7482

STAFFAN CARLSHAMRE

Att tolka Parmenides

”Ingenting är så absurt eller otroligt att det inte har hävdats av någon filosof.” *Descartes*

Filosoferna gör ofta uttalanden som är ägnade att förvåna en oförberedd läsare. De tycks förneka existensen av saker som uppenbarligen finns antingen det nu är kakelugnar eller tankar eller de menar sig kunna belägga existensen av säregna objekt som ingen har tänkt på förut, såsom idéer i en ort bortom himlen, eller möjliga världar. Men ingen har väl avlägsnat sig längre från det sunda bondförståndet än Parmenides, när han hävdade att allting med nödvändighet är alltid och överallt likadant. Det finns ingen förändring över tiden, och det finns ingen skillnad mellan olika platser i rummet.

Den av filosofi oförstörda nöjer sig möjligen med att skaka på huvudet inför ett sådant uttalande, men filosofihistorikerna vill gärna rycka ut till Parmenides försvar. För detta finns det flera skäl. Ett är att det ofta uppfattas som en yrkesplikt, ibland upphöjd till metodprincip, bland filosofihistoriker att de skall få sina filosofer att framstå som någotsånär vettiga, eller i bästa fall synnerligen begåvade, personer med intressanta saker att meddela mänskligheten. Ett mera speciellt skäl, som just i fallet Parmenides predisponerar till misstanken att han kan vara klokare än han verkar, är den oerhörda respekt han åtnjutit från åtminstone en av de allra största filosoferna, nämligen Platon.

Hur gör man då för att visa att Parmenides trots allt inte var så bakom? Jag skall diskutera tre olika strategier, som allihop har en vidare tillämpning i liknande fall, och som jag presenterar under rubrikerna *trivialisering*, *diagnos* och *rädda texten*¹.

1 Alla tre metoderna kan naturligtvis i viss mening sägas syfta till att rädda texten, med den sista rubriken har jag dock något mera speciellt i tankarna, med anknytning till den Platonska idén om att ”rädda skenet”.

1. Trivialisering

Schemat för en trivialiserande tolkning av en filosof är "När F säger att X så menar han bara att Y", där Y är någon mera lättsmält tankegång än vad X i förstone tycks vara. Lättsmältheten hos Y behöver inte nödvändigtvis bestå i att Y är sann, utan ofta nöjer man sig med att åsikten att Y är så pass vanlig så att det inte behöver väcka uppseende att även F har hyllat den.

Det vanligaste sättet att trivialisera Parmenides har varit att betrakta honom som en naturfilosof, en profotysiker i Miletiernas efterföljd. Parmenides "endast det varande är" uppfattas som ett yttrande av ungefär samma art som Thales "allt är vatten". Vad betyder det i så fall? Ett förslag (som jag lånar från någon, vem har jag glömt) är att Parmenides uttrycker en materialistisk grundåskådning, och att de två förgripliga åsikterna om verklighetens homogenitet i rummet respektive tiden, motsvarar två bland tidiga fysiker icke ovanliga postulater, nämligen *horror vacui* principen, och principen om materiens konstans.² För att förklara varför Parmenides inte tror att det kan finnas tomrum får man appellera till en, i och för sig förklarlig, begreppslik svårighet med att hålla isär begreppet tomrum (*vacuum*) från begreppet icke-vara. Och för att förklara hur han kom att tro på materiens konstans hänvisar man kanske till den av antika filosofer allmänt omfattade principen om "ex nihilo nihil fit".

Trivialiseringen tar sig i det här fallet helt enkelt formen av en försvagning av Parmenides teser. Där Parmenides verkar säga att *all* förändring är omöjlig och att verkligheten i *alla* avseenden är likadan på alla platser, så tolkar man honom så att *vissa* förändringar är omöjliga och verkligheten i *vissa* avseenden är likadan överallt.

Vi skall inte spilla mycket tid på den här tolkningen. Den är måhända välmenande i sitt försök att rädda Parmenides anseende, men den kan knappast vara riktig. Parmenides säger uttryckligen att även

2 En fråga som varit föremål för vissa exegetiska kontroverser är ifall man alls skall tänka sig Parmenides "Ena" eller "Vara" som materiellt? Burnet går i sin klassiska *Early Greek Philosophy* på den linjen, och betraktar Parmenides filosofi som ett *reductio ad absurdum* av den konsekventa materialismen. Numera är den motsatta ståndpunkten vanligare. I själva verket är det tveksamt ifall motsättningen mellan materiellt och icke-materiellt var aktuell för Parmenides. Den väsentliga skillnaden tycks för honom, liksom för Platon, ha varit den mellan det sinnliga och det förnuftiga.

andra förändringar än skapande eller försvinnande av materia är uteslutna, såväl rörelse som ”växling av lysande färger”, och det är troligt att uppfattningen om homogeniteten i rummet är lika radikal. (Den nämnda trivialiseringen är också svår att förena med den gängse tolkningen av den filosofiska poängen med Zenons paradoxer, som ett försvar av Parmenides lära om rörelsens omöjlighet.)

2. *Diagnos*

Det andra sättet att ”rationalisera” Parmenides försöker inte trivialisera innehållet i hans filosofi, utan i stället åstadkomma en förnuftig förklaring till varför han kom att omfatta sina, i och för sig absurda, åsikter. Man försöker hitta ett rimligt resonemang som kan ha övertygat Parmenides om hans tesers riktighet. Eftersom slutsatsen, *ex hypothesi*, är falsk kan resonemanget visserligen inte vara korrekt det måste finnas felaktigheter antingen bland premisserna eller i själva slutledningen. Men om bara felet är någotsånär svårgenomskådat, eller åtminstone vanligt, så kan resonemanget ifråga ändå ge en godtagbar förklaring av Parmenides filosofi, och rädda honom undan anklagelsen för vettlöshet. Ofta tänker man sig t o m att Parmenides storhet som filosof just ligger i att han alls försöker stödja sin filosofi på logiska argument, och inte tvekar inför de slutsatser han ser sig tvingad till ens när de verkar strida mot allt förnuft.

Hur kan ett sådant argument tänkas se ut? Ja, det bygger naturligtvis på Parmenides stora axiom:

(1) Endast det varande är, det icke-varande är icke.

Uttryckt på mera normal svenska betyder detta rimligtvis ingenting annat än

(2) Bara det som finns finns, det som inte finns finns inte.

Så tolkad är det svårt att neka Parmenides hans självklara utgångspunkt, men frågan blir naturligtvis hur man skall kunna dra några intressanta slutsatser från den.

Den trivialiserande tolkning vi nyss betraktade var naturligt förbunden med att vi placerade Parmenides i en viss kontext, nämligen en naturfilosofisk, och att vi i sin tur placerade den grekiska naturfilosofin i en viss större kontext, nämligen den naturvetenskapliga världsbildens utveckling. Radikalt olika tolkningar av en filosof skiljer

sig ofta åt just i kontextinpassningen. Möjligen kan man säga att den grundläggande filosofihistoriska kontextinpassningen sker just när man bestämmer sig för att betrakta den text man tolkar som "filosofisk". Med detta beslut följer en naturlig tendens att betrakta de insikter och misstag man finner i texten som "filosofiska" misstag och insikter, men därmed aktualiseras i allmänhet också en föreställning om det filosofiska som är bunden till tolkaren snarare än den tolkade. Varje tid skriver sin egen filosofihistoria, brukar man säga, och en av de viktigaste faktorerna som varierar mellan olika tiders filosofihistorier är just uppfattningen om vad filosofi är för något.

I vår tid har det varit vanligt att uppfatta filosofin som stående i en speciell relation till *språket*, och med tanken på språkfilosofin som den i något avseende grundläggande filosofiska disciplinen har följt tanken att filosofers misstag djupast sett är språkfilosofiska misstag.³ Denna tanke har också fått ge en ledtråd till rekonstruktionen av Parmenides tankefel.

Parmenides likställer uttryckligen det som *finns* med det som kan *tänkas*, och det är frestande att utsträcka ekvivalensen också till det som kan *sägas*. Denna ekvivalens är ju inte självklar: av det faktum att det inte finns några kentaurer drar vi normalt inte slutsatsen att vi inte kan tänka på kentaurer, eller tala om kentaurer. Vi kan ju, tänker vi oss, t o m säga och tänka *sanna* saker om kentaurer, som exempelvis att

(3) Det finns inga kentaurer.

eller

(4) Om det finnes kentaurer så skulle de ha människohuvuden.

Men enligt den aktuella tolkningshypotesen så menar Parmenides att detta är omöjligt: finns det inga kentaurer så finns det inte heller några kentaurer-tankar eller kentaurer-påståenden.

I förstone gör ju inte detta problemet att rädda Parmenides intellektuella anseende lättare: vi får bara ytterligare en konstighet att bortförklara. Varför trodde Parmenides inte att man kunde tala om sådant som inte finns? Han hade en felaktig *meningsteori*, lyder hypotesen.

3 Den sene Wittgenstein är den självklara referensen här, men han delar tendensen att favorisera språkfilosofiska diagnoser med många samtida filosofer. Det kan vara värt att notera att tesen om alla filosofiska missgrepps språkfilosofiska etiologi är en slags efterträdare till Russells tes att filosofers misstag så gott som alltid kan ledas tillbaka till en missuppfattning i *logiken*.

Närmare bestämt hyllade han *namnteorin för mening*, en uppfattning som i somlig modern filosofi tycks utsedd att bära all världens skuld.

Enligt namnteorin för mening kan ett ord betyda någonting endast genom att stå för, alltså vara namn på, ett föremål. Uppenbarligen har denna teori, i sin enklaste form, inte rum för ord som betecknar sådant som inte finns. Hur skall jag kunna häfta namnet på föremålet om det inte existerar? Alltså följer det av antagandet att det inte finns några kentaureer att ordet "kentaureer" saknar mening, och att (3) och (4) ingalunda kan vara sanna (eller ens falska), utan i stället är *meningslösa*.

Av namnteorin för mening kan Parmenides alltså ha dragit slutsatsen att alla påståenden som tycks innehålla en referens till sådant som inte finns är meningslösa. Speciellt kan han ha trott att påståenden om förändringar och om olikheter innehåller sådana referenser, och därför i en bokstavlig mening är "otänkbara". Hur kan han resonerat sig fram till detta? Låt oss titta på några exempel.

1. *Kvantitativ homogenitet i rummet*. Ett specialfall av Parmenides allmänna likformighetstes är att det måste finnas "lika mycket" av det som finns överallt närmare bestämt tänker han sig att verkligheten är "fullpackad". Ett möjligt skäl för honom att tro detta är den tidigare nämnda sammanblandningen av begreppet tomrum med begreppet icke-vara. _ la Demokritos kan han ha tänkt sig att den enda möjligheten för "varat" att vara tunnare på ett ställe än på ett annat är att det på det tunnare stället finns utrymme mellan kompakta bitar materia. Men om ordet "tomrum" är meningslöst, eftersom det försöker stå för något som inte finns, så är den möjligheten stängd och världen följaktligen alldeles full.⁴

2. *Frånvaro av rörelse*. Pådyvlar man Parmenides ovanstående argument, så är man möjligen beredd att tillskriva honom också följande resonemang, som ett, visserligen ogiltigt, korrolarium till tesen om tomrummets omöjlighet. Det kan tyckas naturligt att om en sak skall kunna flytta sig från en plats till en annan så måste det finnas

4 Som äreräddning verkar den tanken kanske inte mycket att hurra för, men den kan i viss mån stödjas med oberoende evidens för att andra framstående tänkare tänkt på ungefär samma sätt. Atomisterna förefaller, exempelvis, inte ha varit obenäga att uttrycka sin åsikt om att det finns båda atomer och tomrum med påståendet att det finns båda vara och icke-vara. Och en så mycket senare filosof som Descartes tycks ha stött sin tes att det inte kan finnas vakuum på väsentligen samma resonemang.

rum för den på den nya platsen, där får inte redan vara "upptaget". Men enligt tesen om den kvantitativa homogeniteten är det alltid upptaget överallt, och alltså kan ingenting röra på sig!⁵

3. *Frånvaro av förändring*. Ett mera generellt argument för att förändring, och då även kvalitativ förändring, inte kan tänkas utan det icke-varande kan se ut på följande sätt. Att säga att någon *rodnar*, exempelvis, verkar implicera att vederbörandes ansikte vid en tidpunkt *inte är* rött, och vid en senare tidpunkt *är* rött. Men om alla påstående om vad som *inte är* är meningslösa så är denna möjlighet, återigen, otänkbar och detsamma gäller mutatis mutandis för alla utsagor om förändringar.

4. *Kvalitativ homogenitet i rummet*. Ett analogt resonemang låter sig lätteligen konstrueras för att även kvalitativa olikheter mellan vad som finns på olika platser är otänkbara. Om världen nämligen är gul på ett ställe och röd på ett annat, så verkar det implicera att den *inte är* röd på den förstnämnda platsen och vice versa. Men den tanken tycks implicera att man kan tänka på icke-varat, etc.

Vad skall vi säga om allt detta? Visar det att Parmenides var klokare än vad första intrycket gav vid handen, eller fördjupar det bara känslan att han inte var så välutrustad å huvudets vägnar? Ånyo får vi gå till andra filosofer för att visa att Parmenides misstag var respektabla felgrepp. Och än en gång är det Platon som får utgöra referenspunkten. Man kan t o m säga att ovanstående diagnos av Parmenides svårigheter i det väsentliga har Platon till upphovsman, och att han ställer diagnosen på samma gång som han löser svårigheternamämligen i dialogen *Sofisten*. Måttet för Parmenides filosofiska prestation blir den ansträngning som det kostar Platon att reda ut den härva som Parmenides upptäckt, och som visar sig involvera inte bara begreppen *vara* och *icke-vara*, utan också begreppen *negation*, *sanning*, *falskhet*, *likhet* och *olikhet*.

Trots att den alltså inte ger Parmenides rätt så tycks mig den diagnosticerande rationaliseringen av Parmenides filosofi betydligt mer givande än den trivialiserande. Det finns i många tolkningssammanhang en "trade off" mellan det sanna och det intressanta. Hur man ställer sig

5 Också här är Descartes instruktiv som jämförelseobjekt. Han drog visserligen inte slutsatsen, av tesen om frånvaron av vakuum, att rörelse är omöjlig, men han konkluderade att all rörelse är *cirkulär* om jag flyttar på mig så måste det leda till en serie samtidiga platsbyten som "till slut" låter någon annan inta den plats som jag lämnar.

till det utbytet är väl till stor del en smaksak, men själv föredrar jag i allmänhet intressanta misstag framför triviala sanningar.⁶

Men ändå är det svårt att känna sig helt nöjd med den diagnostiserande tolkningen heller. Dels beror det väl på att felsluten, trots allt, förefaller att vara i enklaste laget⁷. Men dessutom lämnar tolkningen en annan viktig del av Parmenides filosofi oförklarad. Som bekant består Parmenides lärodikt, förutom det s.k. "proemet" som vi kan lämna därhän, av två olika delar: en som avhandlar "sanningen", det är den vi hittills har sysslat med, och en som avhandlar det "skenbara". Till det skenbara hör allt det som uteslutits ur det sanna: rörelse, förändring och mångfald.

Men hur skall man tänka sig förbindelsen mellan det verkliga och det skenbara? Även om det som upplevs som verkligt i det skenbara inte finns, så finns ju själva skenet. Hur kan jag tänka mig en skenbar förändring utan att själva skenet förändras? Antag, exempelvis, att vi tänker oss förhållandet mellan sken och verklighet hos Parmenides i analogi med hur vi vanligen tänker oss relationen mellan dröm och verklighet. Det finns ingen svårighet med antagandet att jag åskådligt drömmer om hur Eiffeltornet flyttar sig till Göteborg, trots att det i verkligheten finns kvar i Paris. Men det är svårare att förena denna dröm med antagandet att *ingen* förändrar sig, inte ens mitt medvetandetillstånd, drömmen själv. Som vi hittills har tänkt oss saken har det skenbara ingen plats i Parmenides världsbild, det är bara ett tillägg som dessutom hotar att vända hela spelet över ända.⁸

3. Rädsla för texten

Sådana överväganden frestar oss att söka efter en annan sorts tolkning. Finns det ingen läsning av Parmenides filosofi som gör den *både* rimlig och intressant? Litet eftertanke ger vid handen att det borde kunna

6 Dessutom: en motivering att intressera sig för filosofins historia, som begrepps- och tankehistoria.

7 Man kan naturligtvis tänka sig mera intressanta diagnoser, som bygger på mindre lättgenomskådade felslut.

8 Det förekommer att man gör skillnaden mellan varat och skenet hos Parmenides till utgångspunkt för en annan form av trivialisering än den tidigare nämnda. Enligt denna skulle Parmenides "bara" vilja applicera sina teser på en *del* av verkligheten, kanske någonting i stil med Platons idévärld, medan den vanliga världen i tid och rum skulle förbli ungefär som vi annars tänker oss den.

finnas det. Parmenides är ju inte ensam i filosofihistorien om sina sensationella åsikter. Åtminstone ena halvan av hans filosofi, den som rör tiden och hävdar förändringens irrealitet, har ju haft motsvarigheter hos många andra tänkare, och erfarenheten lär oss att för många resonemang som rör tiden går det att konstruera åtminstone plausibla motsvarigheter beträffande rummet, och vice versa.

Jag skall inte ge någon lista på dessa med Parmenides befryndade tänkare, utan låta några av dem träda in i handlingen efterhand som jag behöver deras hjälp. Jag skall dock börja med en, åtminstone i västerlandet, mindre känd filosof, nämligen den kinesiske buddisten Seng-Chao.⁹

I sin skrift "Tingens orörlighet"¹⁰ diskuterar Seng-Chao våra vanliga föreställningar om vila och rörelse, och om tidens gång, och drar slutsatsen att de är vilseledande:

den vrålande stormen som rycker upp berg med rötterna är alltid i vila, floder som rusar mot havet flyter inte, de flödande krafterna som rör sig i alla riktningar och skjuter saker omkring rör sig inte, och solen och månen som roterar i sina banor vänder inte runt.¹¹

För denna märkvärdiga slutsats erbjuder Seng-Chao ett ganska enkelt men intressant argument, som kan vara värt att citera i sin helhet:

Vad andra menar med rörelse är att eftersom förflutna ting [har försvunnit] och inte når nuet, så sägs de ha rört sig och finns inte kvar. Vad jag menar med vila är, på liknande sätt, att eftersom förflutna ting inte når nuet så kan de sägas vara i vila och har inte rört

9 Seng-Chao, som enligt Fung Yu-lan levde 384-414 e.kr, skall ha varit elev till Kumarajiva som introducerade de mera sofistikerade formerna av buddistisk filosofi i Kina. Varför just Seng-Chao? Det finns flera skäl att välja honom till jämförelseobjekt. Ett är att han har gett ett ganska klart och enkelt uttryck för den tankegång jag önskar starta från. Ett annat är att han kan tänkas ha ett nyhetsvärde för somliga läsare. Ett tredje har att göra med de allmänna synpunkter på "kontextinpassning" som antydde ovan. Den kinesiska buddismen erbjuder en filosofisk kontext där den typ av uttalanden som Parmenides gör inte bara förekommer, utan uppfattas som helt naturliga, och en försöksvis "placering" av honom i denna kontext kan suggerera läsningar som annars inte faller in.

10 Översättningen till svenska är gjord efter den engelska översättningen i Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, sid 344-50.

11 Chan 346f. Alla parenteser och andra tillägg i citat från Seng-Chao är den engelske utgivarens.

sig. [Andra människor tror att] saker rör sig men inte är stilla därför att [förflutna ting] inte finns kvar i nuet. [Jag tror] att saker är i vila och inte rör sig därför att [förflutna ting] inte gått någonstans. På så sätt är sakernas tillstånd [att förflutna ting varken finns kvar i nuet eller har gått någonstans] detsamma men våra synpunkter skiftar. /.../

Om vi vänder uppmärksamheten till att undersöka det närvarande, så vet vi att det närvarande inte heller går någonstans. Detta betyder att förflutna ting genom själva sin natur finns i det förflutna och inte har kommit dit från det närvarande, och att närvarande ting genom själva sin natur finns i det närvarande och inte har kommit hit från det förflutna (Chan 345f).

Vad betyder detta? Uppenbarligen anser Seng-Chao att vanligt folk har ett felaktigt sätt att se på förhållandet mellan framtiden och det förflutna, men att oenigheten inte rör själva de temporala fakta, utan snarare den allmänna ram inom vilken man uppfattar sådana fakta. Här finns flera viktiga poänger, och vi börjar med den enklaste.

I sin berömda diskussion av tiden skiljer McTaggart på två olika "tidsserier", A-serien och B-serien, varav egentligen bara A-serien enligt hans uppfattning har något med tid att göra.¹² B-serien är *tidsordningen*: den serie som ordnar händelser med hjälp av relationen före-efter. I den serien kommer franska revolutionen *efter* Sokrates död och *före* första världskrigets utbrott. B-serien är, menar McTaggart, i själva verket inte alls temporal till sin natur, och detta väsentligen för att det inte *händer* något med den. Om det nu är sant att franska revolutionen inträffar före skotten i Sarajevo, så har det alltid varit sant och kommer alltid att vara sant. Alla sanningar om B-serien är eviga sanningar.

A-serien däremot ordnar händelser med hjälp av relationen då-nu-sedan. Här hör den egentliga tidsligheten hemma: nuet förblir inte detsamma utan det "rör sig" längs tidslinjen. För McTaggart är denna föreställning om nupunkten som rör sig utefter tidsordningen själv-motsägande, och hela resonemanget ingår i hans bevis för att tiden i själva verket inte existerar. Vi skall dock inte följa det argumentet, utan återvända till Seng-Chao.

Kan man formulera Seng-Chaos poäng i McTaggarts termer? Ja, en

¹² McTaggart, J M E, *The Nature of Existence*, Cambridge 1927, vol II, sid. 10.

del av poängen är väl helt enkelt ett påpekande av tidsordningens (B-seriens) atemporalitet. Men den vikt han lägger vid detta påpekande antyder att han också har en djupare poäng. Vilken är egentligen Nu-seriens relation till tidsordningen? Ett vanligt sätt att tänka sig detta är att ge *medvetandet* en väsentlig roll att spela: i ”ytttervärlden” finns bara tidsordningen, men medvetandet genomgår successivt olika punkter på tidslinjen. Då-nu-sedan hör till *tidsupplevelsen*.¹³

Men hur skall man tänka sig detta tidsmedvetande? Kanske som en ficklampa som rör sig utefter tidslinjen och lyser upp den ena punkten efter den andra? Det duger uppenbarligen inte. Man måste, har nästan alla filosofer som grubblat på problemet påpekat, vara noga med att skilja

(5) en tidsföljd av upplevelser

från

(6) en upplevelse av tidsföljd.

Jag blir inte medveten om tidsföljden mellan, för att ta det klassiska exemplet, tonerna i en melodi bara genom att höra dem i tur och ordning. Försvinner de tidigare tonerna ur medvetandet i takt med att de nya träder fram så har jag vid varje tidpunkt en upplevelse av någon ton, men ingen upplevelse av en melodi. En tidsföljd av upplevelser implicerar inte en upplevelse av tidsföljd.

Vad krävs då för att åstadkomma en tidsupplevelse? Det naturliga förslaget har redan antytts i melodisexemplet: det krävs att förflutna medvetandeinnehåll i någon form bevaras i medvetandet, som minne, och det krävs kanske också att medvetandet innehåller en mer eller mindre välbestämd förväntan om vad som kommer härnäst. Tidsupplevelsen måste utgöra en komplex enhet av minne, perception och förväntan.¹⁴

13 Detta är, exempelvis, Kants ståndpunkt: tiden är, primärt, den form i vilken vi upplever det inre sinnets föremål, d v s våra egna själstillstånd. Många fysiker, som inte med gott samvete tyckt sig kunna ge tiden någon fysisk realitet, har också velat förlägga den till medvetandet.

14 Eller åtminstone minne och förväntan. I sin klassiska diskussion av tiden i *Fysiken* formulerar även Aristoteles ett argument för att tiden inte är verklig. Tiden består ju uteslutande av det förflutna, nuet och framtiden. Men det förflutna existerar ju inte (längre), framtiden existerar inte (ännu), och nuet utgör ju bara en gräns mellan dessa båda överkligheter. Tar man fasta på tanken på nuet som en gräns utan eget innehåll så leds man till tanken på tidsupplevelsen som helt och

Men accepterar man denna idé som en uttömmande teori om tidsupplevelsen så får man en paradoxal konsekvens. Lika litet som en tidsföljd av upplevelser ger oss en upplevelse av tidsföljd så implicerar en upplevelse av tidsföljd att det finns en tidsföljd av upplevelser. Minnet av det som har skett kommer ju inte, som Seng-Chao påpekar, till oss från det förflutna: det är någonting som finns nu. Tidsmedvetandet kräver inte någon ficklampa som rör sig efter tidslinjen, det räcker så att säga att ljuset är på i en punkt för att den punkten skall upplevas som nu, och som en del av ett tidsförlopp. Men eftersom ingenting, än en gång som Seng-Chao påpekar, rör sig mellan punkterna så kan ljuset lika gärna vara på i alla punkterna hela tiden!¹⁵

Är detta den riktiga teorin om tidsmedvetandet, och om tidsmedvetandet innehåller hela sanningen om nu-serien, så får vi ge McTaggart rätt. A-serien är inte mera tidslig än B-serien. Skillnaden mellan då, nu och sedan är inte en absolut skillnad som förskjutes med tiden, utan bara relativ och atemporal: varje tidpunkt är lika mycket nu som någon annan, och åstadkommer, relativt sig själv, en indelning av alla andra tidpunkter i framtida och förflutna.

Och vi har på samma gång löst ett av Parmenides problem: nämligen hur det kan finnas skenbar förändring utan något sken som förändrar sig.

Ur exegetisk synvinkel återstår dock ett problem. Finns det någon anledning att tillskriva Parmenides ovanstående tankegång? Ja, han säger ju ingenting som motsäger den men som textstöd kan det naturligtvis synas litet svagt. Ett något starkare argument är väl att vissa av de saker han säger, nämligen om tid och förändring, får ett slags stöd av det antydda resonemanget: de blir naturliga saker att säga för den som tror på den skisserade tankegången. Det är detta förhållande jag åsyftar med beteckningen "rädda texten" på denna typ av tolkning. När Platon säger att astronomens uppgift är att "rädda skenet", så menar han att astronomen skall visa hur himlakropparnas skenbart oregelbundna och förnuftslösa rörelse på himlen styrs av en större förnuftig

hållet bestämd av minne och förväntan, utan plats för någon "perception" däremellan.

15 Fast det kanske är ett litet skumt sätt att uttrycka saken. Kanske är det mera träffande att, som somliga filosofer, förneka att nuet alls finns i tidendet är snarare tiden som finns i nuet.

mekanism som är osynlig för ögat. På motsvarande sätt kan man försöka "rädda" en filosofisk text genom att "bädda in" dess utsagor i en större helhet som får dem att framstå som förnuftiga. Men inte heller detta utgör väl något starkare tolkningsstöddet visar ju att teorin går att "läsa in" i Parmenides text, snarare än att det är rimligt att "läsa ut" den ur den. Dessutom saknas ju ännu så länge den andra halvan av Parmenides teori: åsikten att verkligheten är homogen också i rummet.

Lyckligtvis finns det en passage hos Parmenides som kommentatorerna sällan lägger någon vikt vid, men som hjälper oss med båda dessa problem. Den antyder att Parmenides haft motsvarande resone-
mang i tankarna när det gäller rumsliga avstånd som vi nyss har diskuterat för tidsskillnadertack vare parallelliteten så gör detta oss kanske en smula mer benägna att tillskriva honom också tidsteorin.

Se hur avlägsna ting likväl tydligt är nära för tanken (noos),
ty du skall icke skilja det varande från det varande
varken när det enligt ordningen överallt sprides
eller när det sig samlar.¹⁶

Uppfattandet av i rummet avlägsna objekt involverar, tycks Parmenides säga, en slags paradox som liknar den vi fann beträffande upplevelsen av det förflutna. Tänk dig att du tittar på solen. Hur långt bort är den? Ungefär åtta ljusminuter, säger oss astronomerna, och tillägger att den sol jag ser "egentligen" är åtta minuter gammal. Vad jag ser är ju, i en mening, inte solen, som finns nu, utan ljus som lämnade solen för åtta minuter sedan. Men, och här kommer paradoxen, det ljuset finns ju *här* ändå ser jag inte solen här. Den sol jag *nu* ser, ser jag långt där borta.

Vad skall vi säga om detta? Jag tar hjälp av ännu en klassisk filosof, som redan länge har lurat i bakgrunden: Augustinus. Som somliga

16 Diehls B4. Tolkningen av fragmentet är omstridd, liksom i viss utsträckning själva ordalydelsen. Den för oss mest intressanta första raden är redan på syntaxplanet mångtydig, och olika översättningar skiljer sig ganska radikalt. Dock tror jag att de flesta möjliga tolkningar av det språkliga är förenliga med den tankegång jag skisserar i texten. Man har inte heller varit överens om var i Parmenides lärodikt fragmentet passar in, och somliga har t o m velat förlägga det till den delen som behandlar skenet, de dödligas åsikter. En utförlig diskussion av fragmentet finns i Bollack, J, "Sur deux fragments de Parménide", *Revue des Études Grécques* 70, 1957, 56-71.

läsare redan vet är Augustinus i själva verket upphovsmannen till en hel del av det tankegods jag utnyttjade i diskussionen av tidsupplevelsen, men nu tänker jag i stället stödja mig på hans diskussion av frågan "Hur stor är själen?".¹⁷ Egentligen kan man, menar Augustinus, bara tänka sig två riktigt allvarliga svar på den frågan, och trots att de förefaller diametralt motsatta varandra så är bägge sanna. Det ena svaret är att själen är oändligt stor, det andra att den är oändligt liten, d v s saknar utsträckning, som en matematisk punkt.

Varför är själen oändligt stor? För att hela världen ryms i den. Det visuella avståndet till solen är inte det avstånd som ljuset tillryggalägger på sin väg till ögat, utan det är givet i medvetandet självt. Varje föremål får plats i själen som objekt för tanke och varseblivning.

Varför saknar själen utsträckning? För att den har förmågan att sammansmälta allt som kan upplevas till en enhet utan åtskilda delar. Hur då? Här lutar vi oss på en tankegång som i explicit form finns första gången hos Platon och Aristoteles.

Platon introducerar tankegången i en diskussion av förhållandet mellan själen, *psyke*, och sinnena. Kan det tänkas att sinnena ensamma står för all vår kunskap, utan hjälp av någon själ? Nej, säger Platon och ger ett exempel. Utan tvekan vet vi att:

(7) Sött är något annat än vitt.

Men uppenbarligen kan inget sinne ensamt veta detta. Smaken känner det söta men vet inget om det vita, synen känner det vita men vet ingenting om det söta. Platons slutsats är att det måste finnas en mera centralt placerad mental agent, själen, som tar emot information från de olika sinnena, och som kan sammanställa denna information i omdömen som (7).

Det är Aristoteles som introducerar frågan om själens storlek i sammanhanget.¹⁸ Det förefaller uppenbart att om man ger själen

17 Som man till exempel kan hitta i antologin *Medieval Philosophy* (red J F Wippel & A B Wolter), The Free Press, New York 1969.

18 Mera noggrant uttryckt så handlar Aristoteles diskussion inte om "hela" själen utan om *sensus communis*det gemensamma sinnet som i Aristoteles psykologi har den dubbla uppgiften att sammanställa information från de olika sinnena och att uppfatta de s.k. "gemensamma" varseblivningsobjekten. Det är en tolkningsfråga huruvida Aristoteles betraktar *sensus communis* som åtskilt från andra delar av själen "i verkligheten" eller bara "till definitionen". Självt lutar jag åt den senare uppfattningen, men det kanske är bäst att inte säga mer om saken just här.

rumslig utsträckning och lokaliserar representationen av det söta och det vita i var sin del av själen så återskapar man bara det ursprungliga problemet var i själen finns i så fall den komplexa föreställningen (7)? Aristoteles svar är att själen, precis som nuet, måste ha karaktären av en *gräns*. Självt utan utsträckning vetter den åt, och förbinder, vad som finns på ömse sidor av den.¹⁹

Men även om själen alltså måste sakna delar, och i så måtto vara enkel, så måste den i någon annan bemärkelse vara komplexminst lika komplex som de tankar den kan tänka. Gränsmetaforen är Aristoteles svar på detta problem, men vår tidsdiskussion antyder att den har sina svårigheter: om det förflutna inte kommer till det närvarande så möts de aldrig vid gränsen. Och om solen aldrig kommer till oss, utan bara skickar sin budbärare, ljuset, så borde vi aldrig se den heller. Trots sin avsaknad av storlek måste själen i någon mening kunna innehålla (representationer av) det den uppfattar och förenar. Leibniz har svaret: förhållandet mellan själen och dess tankar liknar förhållandet mellan ett ting och dess egenskaper, inte förhållandet mellan ett ting och dess delar.

Nu är vi redo att dra samman detta i en förklaring av Parmenides uttryckssätt. Allting, hur långt borta det än är, är samtidigt närvarande i den nu-här punkt som är min själ. Denna punkt är mycket riktigt så fullpackad som man kan tänka sig den rymmer hela verkligheten. Men den är inte unik i detta: varje annan nu-här punkt är likadan, och således är verkligheten överallt fullpackad med detsamma.²⁰ Och trots denna homogenitet finns i varje punkt illusionen av mångfald, avstånd och förändring det är just homogeniteten hos denna illusion som utgör verklighetens enhet och vila.

19 Gränsmetaforen glöms sedermera av traditionen, men tanken att själen inte kan ha rumslig utsträckning biter sig fast, och berömd är t ex Leibniz liknelse med kvarnen. Så fort man tänker sig själen som bestående av olika delar så kan man också tänka sig den förstörad så att man kan gå in i den liksom i en kvarn. Men tänker man sig detta så inser man också det absurda i tanken: hur komplicerat man än tänker sig kvarnens maskineri så innehåller den inga tankar.

20 Fast inte riktigt påpekar Leibniz, och i det får man väl ge honom rätt. Det finns ju någon skillnad mellan de olika punkterna också som berättigar oss att säga att de är olika. De ser detsamma, men "från olika håll".

NILS-ERIC SAHLIN

Om hur man bör förhålla sig till Ludwig Wittgenstein

Med anledning av den exempellösa uppmärksamhet som ägnats och ägnas Ludwig Wittgenstein kan det vara värt att fundera över hur man bör förhålla sig till denne filosof och hans filosofi.

Det går att avskilja minst fyra skäl till att man bör uppmärksamma Wittgenstein: geniet, originaliteten, inflytandet och problemen.

Med geniet menar jag att personen, människan Ludwig Wittgenstein, fascinerar, fångslar och förför oss. Det står helt klart att han måste ha varit en säreget karismatisk person. Han trollband sina samtida, men mer fantastiskt är att hans personlighet idag, drygt fyrtio år efter hans död, fortfarande påverkar oss.

De av oss som inte finner den wittgensteinska personligheten värd att uppmärksamma kan trots detta hävda att filosofen Ludwig Wittgenstein är värd all uppmärksamhet eftersom han var en utan motstycke originell och nydanande tänkare. Han, som ingen annan, bröt ny filosofisk mark.

Men oavsett hur man ser på Wittgensteins originalitet som filosof kräver det oöverträffade inflytande han utövat på vår tids filosofi en förklaring.

Slutligen kan några av oss hävda att skälet att studera Wittgenstein inte är hans eget bidrag till filosofin utan att han i sina skrifter tar upp viktiga filosofiska problem. Det är problemen vi finner centrala, inte den wittgensteinska analysen.

1. Tractatusperioden

I förordet till *Tractatus* säger Wittgenstein att hans målsättning med boken är att dra upp tänkandets gränser, men att detta endast kan ske indirekt via språket. Hans målsättning blir således att dra upp språkets gränser. Han säger:

Man kunde sammanfatta bokens hela mening i ungefär följande ord:

Vad som alls låter sig sägas, kan sägas klart; och vad man icke kan tala om, därom måste man tiga.

Jämför dessa rader med *Tractatus'* avslutande aforism (nummer 7):

Vad man icke kan tala om, därom måste man tiga.

Denna uppgift – att märka ut språkets och därigenom tänkandets gränser – är inte den lättaste av uppgifter. Det redskap som Wittgenstein behöver för att genomföra vad han föresatt sig är just språket. Han behöver språket för att studera språkets gränser! Hur lyckas han med detta konststycke? Man kan använda olika bilder för att beskriva hur Wittgenstein gick tillväga; här följer en av många möjliga metaforer.

Tänk dig att du befinner dig inne i ett hus. Hur skall du då bära dig åt för att beskriva hur huset ser ut från utsidan? Hur skall du kunna göra en ritning av den externa arkitekturen?

Problemet verkar olösligt eftersom vi också antar att alla dörrar och fönster är låsta och reglade från utsidan. Du är helt enkelt inlåst i huset. Du är, för att uttrycka det annorlunda, språkets fånge.

Men, säger Wittgenstein, det finns en möjlighet: riv huset! Riv huset och ta reda på vilka dess minsta byggstenar är. Använd sedan dessa och en ritning för att åter igen bygga upp huset.

Allt detta låter genialt. Men det är viktigt att ha i minnet att varken du eller jag, ej heller Ludwig Wittgenstein, river ett hus och än mindre bygger upp ett hus på egen hand. Ett husbygge kräver såväl i den vardagliga som filosofiska världen duktiga snickare, murare, rörläggare, arkitekter, osv.

Vilka var dessa snickare, murare, rörläggare och arkitekter som gjorde Wittgensteins plan genomförbar? Svaret är givetvis: Bertrand Russell, G E Moore, W E Johnson och andra samtida cambridge-filosof, inte att förglömma filosofer som Frege, Kant och Platon.

Det är alltså helt fel att se Wittgenstein som en nydanande arkitekt och husbyggare. Det han gjorde var att förändra byggnadens stil – en byggnad till vilken ritningarna redan fanns och där hantverkarna redan finslipat sina redskap.

2. Den senare Wittgenstein

Men om den tidige Wittgenstein endast var en bland många filosofer så gäller väl detta inte den senare Wittgenstein? I den senare Wittgenstein framträder ju det verkliga geniet – här finner vi den ogrumlade originaliteten.

Den tidige Wittgenstein var som filosof i hög grad en cambridgeprodukt och inte, som vissa vill göra gällande, ett resultat av Wien. Visst bar Wittgenstein med sig ett tyskt arv, en tysk mysticism, men det gäller mer hans individuella uppfostran, hans stil och attityder, och inte den kulturella miljön.

Den senare Wittgenstein var också en cambridgeprodukt, sannolikt i högre grad än hans föregångare, men denna gång inte påverkad av samma Cambridgefilosofer som tidigare. En av de filosofer som hade ett icke förringbart inflytande på Wittgensteins senare filosofi var Frank Plumpton Ramsey. Och en spännande arbetshypotes, som inte saknar empiriska belägg, är att det är just han som i högre grad än någon annan bidragit till framväxten av vad vi idag kallar den senare Wittgenstein.

Frank Ramsey dog 1930 endast 26 år gammal. Som 18-åring, vintern 1921–22, översatte han *Tractatus* till engelska. G E Moore, som tvivlade på att boken överhuvud taget gick att översätta, menade att om någon trots allt skulle vara kapabel att göra det så var det Ramsey. Den ramseyska översättningen är en av de översättningar som vi än idag förlitar oss på.

Det är välkänt att Ramseys kritik påverkade Wittgenstein. Han träffade Wittgenstein 1923 i Puchberg. I ett brev till sin mor berättar han om mötet med Wittgenstein och om hur deras diskussioner förlöpte. Det framgår klart från brevet att de in i minsta detalj nagelfor *Tractatus*. Och lika klart är det att det var den unge beundrande studenten som kommit till Puchberg för att lära av mästaren. Men det är långt ifrån säkert att rollfördelningen var densamma när Ramsey några veckor senare lämnade Puchberg.

Ramseys ingående kritik av *Tractatus*, som publicerades i *Mind* 1923, är idag en av de klassiska recensionerna av boken. Flera år senare kondenserar Ramsey sin kritik i en parafraas på *Tractatus* avslutande aforism:

Men det vi inte kan säga kan vi inte säga, och vi kan inte vissla det heller.

Vad Ramsey säger oss är att Wittgenstein inte kan uppnå sitt mål att dra upp språkets gränser, eftersom hans strategi för detta är dömd att misslyckas – strategien att riva huset för att sedan bygga upp det igen fungerar inte. Och problemet är inte att vi med språket försöker säga något om språket, projektet vore lika ogenomförbart om vi hade ett alternativt redskap till vårt förfogande. (Att Wittgenstein var en virtuos visslare ger Ramseys kritik en extra vass egg.)

Under perioden 1924–29 hade Ramsey och Wittgenstein inte mycket kontakt. De träffades några enstaka gånger 1924 och utväxlade ett brev ett par år senare, men några mer ingående filosofiska diskussioner var det aldrig tal om. När Wittgenstein i början av 1929 flyttade tillbaka till Cambridge återupptog de kontakten och framförallt under sommaren 1929 lär de ha träffats regelbundet för att dryfta olika filosofiska frågor.

I *Tractatus* antog Wittgenstein det riktiga i något som bäst bör kallas Johnson-Wittgenstein-tesen, dvs att så kallade generella propositioner (kvantifierade påståenden av typen "Alla människor är dödliga" eller "Det finns en dödlig människa") kan identifieras med oändliga konjunktioner och disjunktioner (av typen "A är dödlig och B är dödlig och C är dödlig och ..." respektive "A är dödlig eller B är dödlig eller C är dödlig ..."). Denna tes har bl a kritiserats av Russell. Till Georg Henrik von Wright har Wittgenstein sagt att detta antagande var det största misstag han gjorde i *Tractatus*.

Det finns belägg för att Ramsey just på denna avgörande punkt utövat ett starkt inflytande på Wittgenstein. Mellan 1924 och 1929 utvecklade Ramsey vad som bäst beskrivs som en *brittisk pragmatism*. Inspirerad av C S Peirce, men också av Russell, utarbetar han en pragmatisk teori-bildning, som dock på väsentliga punkter avviker från den av Peirce formulerade pragmatismen. Själva stommen för Ramseys brittiska pragmatism återfinns i hans uppsats "Truth and probability" från 1926. Och i "Facts and propositions", som skrevs ett år senare, säger han: "Pragmatismens väsen anser jag vara att meningen hos en sats måste förstås genom hänvisning till de handlingar den leder till då den hävdas, eller, ännu vagare, genom dess möjliga orsaker och verkningar". Vi kan idag se att flera av dessa för Ramsey så typiska tankar och idéer långt senare dyker upp i Wittgensteins arbeten. Framförallt syftar jag då på de pragmatiska elementen i den senare Wittgensteins filosofi.

Ramsey hävdade bestämt att generella propositioner (som "Alla människor är dödliga") saknar sanningsvärde. De är, säger han, inte

omdömen utan regler för hur man faller omdömen. Denna pragmatiska analys av problemet drabbas inte av den kritik som kan riktas mot Johnson-Wittgenstein-tesen och kräver inte heller den ontologiska promiskuitet som Russell hade förordat (han antog ju existensen av både negativa och generella fakta).

Lösningförslaget, som något oreflekterat brukar krediteras den senare Wittgenstein, finns alltså redan hos Ramsey, men kanske först hos den tyske matematikern Hermann Weyl. Ramsey hade läst Weyl och bland hans efterlämnade manuskript finner man att han (långt före kopieringsmaskinens tid) på tyska skrivit av vad Weyl har att säga i sitt arbete om matematikens kris. Weyl hävdar just att generella propositioner inte är omdömen, i den meningen att de står för ett sakförhållande, utan att de är "anvisningar för omdömen". Här har vi alltså ursprunget och förklaringen till den roll regler och regeltänkande spelar i den senare Wittgensteins filosofi.

Vi vet idag att brottet i Wittgensteins filosofi kom någon gång under senhösten 1929, efter en sommars samtal med Ramsey. Ramsey lärde sannolikt Wittgenstein att han är fånge i sitt hus, men att detta inte innebär att han måste hålla tyst – det finns fler än ett sätt att filosofera på.

3. Hur bör vi då förhålla oss till Wittgenstein?

Låt oss återigen fundera över de aspekter på Wittgenstein som jag inledningsvis kallade: geniet, originaliteten, inflytandet och problemen.

Från en filosofisk utgångspunkt är biografiska detaljer om en person fullständigt ointressanta. Han eller hon må vara hur spännande som helst, men om man är intresserad av Wittgensteins liv och person bör man nog ägna sig åt ett annat ämne än filosofi. Detta gäller oavsett om tänkaren ifråga är geniförklarad eller ej. Ett geni är i mycket en social konstruktion. Det har hävdats att Ludwig Wittgenstein och hans syskon utbildades i att vara genier – idog träning lärde dem att behärska geniets alla manér. Man bör också ha i minnet att eftersom genier är sociala fenomen är det inte alltid de mest briljanta som geniförklaras – snarast finns det i historien en tendens att geniförklara de mest tidstypiska eller trendiga tänkarna.

När det gäller Wittgensteins originalitet har jag försökt visa att det är lite så och så med den saken. Han är i mycket en cambridgefilosof bland många andra. Notera att Wittgenstein kommer mycket nära att säga just detta i förordet till *Tractatus*: "I vad mån mina strävanden

sammanfaller med andra filosofers skall jag icke bedöma. Ja, vad jag här har skrivit, gör överhuvudtaget inget anspråk på originalitet i enskildheterna”.

Men oavsett om jag har rätt i detta eller ej krävs en förklaring till Wittgensteins inflytande. Att en originell tänkare påverkar sin samtid är inte konstigt, men inflytandets ovanliga styrka kan vara värt att fundera över. Vilka faktorer är det då som gör att en i många stycken traditionell filosof under årtionden kommit att dominera den filosofiska scenen? En möjlig förklaring är givetvis att Wittgenstein trots allt hade en enastående förmåga att hitta de filosofiska pärlorna. Och som många andra samlare av dyrbarheter brydde han sig aldrig om att systematisera sin samling. Hans efterlämnade skrifter är därför öppna för många tolkningar. Kanske är det just deras öppenhet som varit tilltalande – det finns en Wittgenstein för alla.

Många av de filosofiska problem Wittgenstein intresserade sig för är tveklöst engagerande och betydelsefulla – inte för att Wittgenstein diskuterade dem, utan för att de är centrala filosofiska problem som intresserat filosofer från Platons dagar fram till idag. Wittgensteins förmåga att peka ut dem skall således inte förringas.

Vilken slutsats bör man då dra av denna enkla analys? Jo, om du blir fängslad av Ludwig Wittgenstein, bli det för att du finner de problem han diskuterar viktiga och centrala, men absolut inte för att det är han som diskuterar dem.

NOT: Några referenser: B McGuinness, *Wittgenstein a Life*, Duckworth, London 1988; R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*, J Cape, London 1990; G H von Wright, *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1982; *The Philosophy of F P Ramsey*, ed by M C Galavotti, *Theoria*, volym 57, 1991; N-E Sahlin, *The Philosophy of F P Ramsey*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Den uppenbara utgångspunkten för att studera Ramseys eventuella inflytande på Wittgensteins filosofi är Ramseys kritik av *Tractatus*. Men för den intresserade bör också några andra spännande jämförelsepunkter nämnas: i) Ramseys brittiska pragmatism och liknande tankar hos den senare Wittgenstein; ii) Ramseys och Wittgensteins analys av identitetsproblemet; iii) Ramseys analys av sannolikhetsbegreppet och den tidige och sene Wittgensteins ”sannolikhetsteori”; iv) vad Ramsey säger om vetenskapliga teorier och vad Wittgenstein säger om språk. Ett antal av dessa punkter diskuterar jag mer ingående i ”He is no good for my work’: On the philosophical relations between Ramsey and Wittgenstein”.

INGMAR PERSSON

Ett önskeförsvar för miljön

I *Den mänskliga naturen* (Norstedts, 1994) konkluderar Thomas Anderberg: "Den önske-baserade etiken tycks med andra ord inte bara vara ett klenkt murverk mot miljöförstörarna. Den tycks själv legitimera enligt vissa resonemang rentav *kräva* ytterligare drabbningar med naturen" (s 120). Eftersom jag är av meningen att "den önskebaserade etiken" kan resa ett starkt försvar för miljön, framstår detta för mig som ett misstag. Och eftersom jag håller mig för att vara "miljövän", anser jag att det är ett *farligt* misstag.

1. Önskebaserad etik eller värdeteori

Men först lite uppmjukningsrörelser och förpostfäktning. Strängt taget är termen "önskebaserad etik" vilseledande; "önskebaserad värdeteori" vore bättre, eftersom vad som är önskebaserat är *värden*. Tanken är att det är uppfyllelsen av önskningar som har (egen)värde. För att en etik eller moral en lära om hur man bör handla skall uppkomma måste man tillfoga ytterligare antaganden, t ex om att man bör handla så att man *maximerar* värdesumman. Resultatet efter nämnda tillägg blir *utilitarism*, och det är väl i stort sett vad Anderberg menar med "önskebaserad etik".

I detta sammanhang är vi nödsakade att negligera vissa välkända problem som rör vilka önskningar det är vars tillfredsställelse är värdeskapande. Ett av dem gäller önskningar som är grundade på felaktig eller bristande information. Fortsättningsvis låtsar vi som om alla önskningar vore välgrundade. En annan kontroversiell aspekt angår om det är värdeallstrande att uppfylla inte bara önskningar hos redan existerande individer, utan också att skapa nya önskebärare och uppfylla deras önskningar. Den form av utilitarism som Peter Singer i *Practical Ethics* (2:dra uppl, s 103–4) kallar "prior existence view"

går ut på det förra, medan hans "total view" sträcker sig över det senare. Fastän Anderberg inte gör det explicit förutsätter hans resonemang genomgående det senare synsättet.

Han laborerar dock med en relaterad företeelse, nämligen önsknningar som är "möjliga (hypotetiska), det vill säga önsknningar som kan tänkas uppstå givet vissa förändringar" (s 91), men när han försöker förklara sig närmare trasslar han in sig i besynnerligheter. Han skriver nämligen att en möjlig önskning "skulle kunna formuleras ungefär så här: 'Om det förhåller sig så att en längre vistelse i naturen skulle ändra min uppsättning av önsknningar och jag föredrar den nya uppsättningen framför den tidigare så bejaka jag de önsknningar som på så sätt uppstår'" (s 91). Spontant är jag benägen att tolka det här som en analytisk sats därför att jag tänker mig att föredragandet av en uppsättning önsknningar involverar att "bejaka" dem. Sannolikt uttyder Anderberg satsen annorlunda, men jag kan inte för mitt liv inse hur den skulle kunna vara ekvivalent med den förstnämnda formuleringen. Ibland som här kan man inte låta bli att undra varför han inte kalkulerar vissa klagörande konstruktioner i litteraturen snarare än ger sig på att teckna egna med darrig frihand.

En önskebaserad värdeteori kan förefalla dåligt skickad att utgöra underlag för en fullskalig miljöetik, ty enligt den kommer en stor del av "miljön" att sakna egenvärde: växter har ju inte önsknningar, än mindre älvar och rullstensåsar. De blir då värda att värna om endast i kraft av den betydelse de har för människor och andra önskeproducerande djur. Ändå tror jag inte på bärkraften i en utsträckning av värdefullheten utöver "djuriskhetens" gräns. Anledningen är att det tycks mig odiskutabelt att kontexten "det är värdefullt (i sig) att ..." inte är extensionell d v s att den inte med bibehållet sanningsvärde tillåter substitution av ekvivalenta sakförhållanden och att denna intensionalitet lättast låter sig förklaras om den härleds ur samma egenskap hos medvetandet.

Antag att den behagliga värme en solstråle får mig att förnimma har värde i sig för mig. Denna förnimmelse föreligger om och endast om vissa mikroskopiska processer, vissa molekylrörelser etc, försiggår på min kropps nedre plan. Att dessa processer går av stapeln har emellertid inget *egenvärde* för mig (fast givet sin naturlagsmässiga förbindelse med den behagliga värmeförnimmelsen kan de äga ett *instrumentellt* värde för mig). Ifall stick i stäv med naturlagarna jag erfor förnimmel-

sen i dessa processers frånvaro, skulle jag inte berövats något av egenvärde. Alltså: i kontexten "det har för mig egenvärde att ..." kan man inte för "känna en behaglig värmeförnimmelse" med intakt sanningsvärde substituera ett ekvivalent mikroskopiskt förhållande.

Den önskebaserade värdeteorin gör denna intensionalitet begriplig. Jag vill eller önskar att förnimmelsen fortgår för dess egen skull. Det är en föreställning om denna förnimmelse som utan att förknippas med några andra föreställningar motiverar mig. Ekvivalenta mikroskopiska fakta behöver jag inte hysa någon föreställning om, och om jag till äventyrs skulle göra det, är det osannolikt att de för egen maskin skulle driva mig till aktivitet. Därför kan man inte i kontexten "jag vill eller önskar för dess egen skull att ..." utbyta "den behagliga värmeförnimmelsen består" mot något ekvivalent sakläge om mikroprocesser. Härav följer att "det tillfredsställer min (intrinsikala) önskan/vilja att ..." också blir intensionell och därmed även "det har (intrinsikalt) värde för mig ..." om denna konstruktion definitionsmässigt identifieras med den förra.

Skulle denna tolkning av värden som intensionella storheter äga riktighet, blir det svårt att förstå hur någonting skulle kunna ha värde för entiter som inte är utrustade med medvetanden som framställer världen på ett visst vis för dem. Vi säger visserligen om växter att de t ex "vill ha ljus", men "vill" har inte här sin gängse intensionella betydelse. Det duger inte att påstå att vad växterna vill är att få ljus snarare än att sätta igång de fotosyntetiska processer som startar om och endast om de får ljus, eftersom det är föreställningen om ljus snarare än om några fotosyntetiska processer som ombesörjer deras rörelser, för de har inga föreställningar. Det senare förhållandet tillfredsställer deras "vilja" om och endast om det förra gör så, d v s deras viljetillfredsställelse är en rent extensionell angelägenhet. En definition av "värde-för-växter" i termer av uppfyllelse av deras "önsningar" kan följaktligen inte erhålla den erforderliga intensionaliteten.

Saker och ting kan således ha värde för entiteter om och endast om de är utrustade med någon grad av medvetande som beskär dem någon sorts motiverande föreställningar. Inte bara människor utan även många djurarter är entiteter av detta slag, men inte växter och landskap. Jag anser det för troligt att Anderberg håller med även om hans diskussion av ämnet stapplar fram på vingliga ben, vilket också avspeglas i hans slutkläm: "Växter lever och känner; men de *upplever*

inte och saknar känslor” (s 94). För mitt sinne är det motsägelsefullt att påstå att en entitet kan känna något utan att uppleva något: visst är att känna liksom att se, höra etc att uppleva (åtminstone i gängse filosofiskt språkbruk). Dessutom: med tanke på att Anderberg tidigare har frånkänt växter smärtförmimmelser och den fysiologi sådana förmimmelser förutsätter (s 92–3) *vad* känner växterna?

2. *Kvantitet kontra kvalitet*

I klassen av önskebaserade värdeteorier drar Anderberg en skiljelinje mellan de rent *kvantitativa* och de som därutöver vill införa *kvalitativa* differenser. För de kvantitativa är någots värde en funktion av *antalet* av de önskningar det är föremål för och *styrkan* av dessa. Enligt detta synsätt är det av större värde att en människa får sitt behov av mat och dryck tillfredsställt än att ett icke-mänskligt djur får det endast om det förra kommer att leda till att fler och/eller starkare önskningar blir tillgodosedda. ”Ett *kvalitativt* perspektiv skulle däremot”, skriver Anderberg, ”innebära en skillnad också vad gäller de gemensamt förekommande önskningarna” (s 97) alltså att det skulle föreligga en värdeskillnad till endera partens läs: människans fördel även ifall antalet och styrkegraden av önskningar var desamma hos båda parter.

Han tänker sig att en kvalitativ teori kan anta två olika former. Den ena, K1, går ut på att det förekommer ”egenskaper som ändrar karaktären hos de upplevda önskningarna”: exempelvis ”att förekomsten av förnuft gör lidande mer plågsamt ... för att förnuftet ger ett långtidsperspektiv som skapar ångest och förtvivlan” (s 97). Så tolkad riskerar K1 att uppslukas av den kvantitativa teorin. K1's innebörd förefaller ju att vara att med förnuftets tillkomst uppstår *nya* önskningar: med föreställningen om en mer avlägsen framtid följer en önskan om att det nuvarande lidandet inte skall fylla den. Det är tänkbarheten av att denna önskan inte kommer att infrias ”som skapar ångest och förtvivlan”. En föreslagen skillnad mellan människa och djur kan då härstamma från detta önsketillskott och alltså vara rent kvantitativ snarare än från de ”gemensamt förekommande önskningarna”.

Den alternativa teorin, K2, hävdar i stället ”att denna egenskap [förnuftsinnehav] höjer varelsens status, varför önskningar hos människor bör beaktas framför önskningar hos lägre stående varelser” (s 97–8). Om jag har förstått saken rätt, skulle tanken vara att om *exakt samma slag* av önskemål ett önskemål av en viss intensitet att

slippa en viss typ av smärtförminnelse uppträdde både hos en människa och ett förnuftsfrött djur, skulle uppfyllandet av det förra önskemålet prioriteras av det skälet att tillhör en förnuftig varelse oaktat att förnuftet inte på något sätt influerar ifrågavarande önskning. Anderberg är emellertid ofta svår att följa emedan han lägger om kurs mitt i steget. När han t ex begrundar uppfattningen att önskeuppfyllelser "får ett högre värde om de hamnar hos innehavaren av ett förstånd" och det alltså låter som om han utlade K2 går han vidare till att dra en slutsats mer i linje med K1: att människans mätnad är "väsentligare" än grisens därför att hennes förnuft ("ändrar karaktären" av mätnaden på så vis att den) "möjliggör reflektioner över måltidens kvaliteter och planering inför nästa mål, etc" (s 100). Återigen verkar en reduktion till den kvantitativa teorin möjlig: mänsklig mätnad är kanhända väsentligare än den "svinaktiga" därför att den är *medel till ytterligare önskeuppfyllelse*.

I sin kritik av förnuftsspecifikationen av K2 tenderar han dessutom att sammanblanda den med en annan specifikation, nämligen den *speciesistiska* vars budskap är att "mänskliga upplevelseformer i sig är bättre än andra djurs" (s 101). För speciesisten är emellertid elevatoregenskapen inte förnufts innehav utan arttillhörighet. Förväxlingen yttrar sig bl a i Anderbergs karakteristik av speciesismen som "en artegoism som utan goda skäl höjer mänskligt lidande över djurs, med hänvisning till rationella varelsers större känslighet" (s 101–2). Den mänskliga speciesisten "höjer mänskligt lidande över djurs" med hänvisning till att det är lidande hos individer av arten *homo sapiens*, *inte* med hänvisning till att det är lidande hos rationella individer med större känslighet. Han skulle därför prioritera det mänskliga lidandet även framför lidandet hos medlemmar av andra arter som är minst lika rationella som människor, vilket förnufts-tillbedjaren inte skulle kunna unna sig.

Förbryllande i sammanhanget är också Anderbergs påstående att hans invändning mot det speciesistiska godtycket "i viss mån" (not 18, s 149) drabbar också Peter Singer. Jag vet inte vad Anderberg har i åtanke här om inte Singers åsikt att *personer* har en moralisk särställning, att det finns speciella skäl att inte ta livet av personer (och ersätta dem med andra). Men bortsett från att Singer är noga med att inte knyta personskap till medlemskap av någon speciell biologisk art, som *homo sapiens*, implicerar hans ståndpunkt *inte* att en persons

önskan att t ex slippa smärta äger företräde framför en opersonligt medveten varelses önskan av *exakt samma slag*. Budskapet är i stället att personer, vid sidan av de önskingar som de delar med opersonligt medvetna varelser, har önskingar som är utmärkande för dem, önskingar som *när deras uppfyllelse står på spel*, berättigar en särbehandling av personer. Den säger ingenting om att personer skall favoriseras även när uppfyllelsen av dessa karakteristiska önskingar är ovidkommande.

Hur som helst, Anderberg dömer i ett svep ut både speciesismen och förnuftsfavoriseringen som godtyckliga. Jag är beredd att skriva under denna slutsats, fastän jag tycker att det finns mer att anföra till den senares försvar (t ex en kontraktsteori som gör gällande att moralen omfattar endast förnuftiga varelser som är i stånd att ingå överenskommelser med varann). Vad som förbluffar mig mest är att Anderberg efter detta anatema senare uppträder som apologet för vad som rimligen bör tolkas som en tredje specifikation av K2. Men, slutgiltigt, har han här emellan interfolierat ett illusionistnummer ägnat att förvilla läsaren.

Han förespeglar nödvändigheten av ett skifte från miljöetiken till en mera omfattande etik, "den globala": "Miljöetiken står skakigt på egna ben. Först som avkomma till en global etik får den stadga" (s 162). För oss som är intresserade av en "önskebaserad miljöetik" d v s tillämpningen av en önskebaserad värdeteori på miljöns område är denna metod att staga upp miljöetiken obegriplig: om den snävare tillämpningen på miljön är skakig, så måste varje tillämpning av värdeteorin på ett vidare område också vara det. Med "miljöetik" menar Anderberg här nog *vissa typer* av miljöetik, nämligen sådana som innebär att vad som primärt har värde inte är önsketillfredsställelse utan organiskt liv, ekologiska sammanhang eller biosystem. (Några genomarbetade alternativ av detta slag tas dock inte upp till ingående diskussion: de avfärdas antingen summariskt som Holmes Rolstons (s 131–3) eller förbigås i tystnad som t ex Paul Taylors i *Respect for Nature*, Princeton U P, 1986.) Det antyds när han skriver: "Precis som miljöetikern gärna vill visa på miljömoralens överhöghet över djuretiken kommer globaliteten att bli överordnad i förhållande till miljöetiken" (s 162). Enligt önskebaseringen har uppenbarligen miljömoralen ingen överhöghet över djuretiken: miljön har ju inget värde utom i förhållande till önskebärare som djur. Men är det bara

miljöetik i "ekologisk" tappning som skall underordnas "global-etiken"? Och hur förses den med stadga därigenom? (Med tanke på att Anderbergs globaletik verkar ganska skakig kan vi emotse en ny bok från honom där han försöker slå i oss att den först får stadga som avkomma till en "generaletik" som bl a också innefattar medicinsk etik och yrkesetik vilket inte den globala tycks göra?)

Anderberg vurmar för den specifikation av K2 man erhåller om man ersätter egenskapen *att vara förnuftig* med *att vara moralisk*: "moralens bärare människan sätts före andra människor men bara i kraft av sin moraliska kapacitet" (s 193). Här talas om människans "moraliska kapacitet", men egentligen avses hennes moraliska *disposition* eller *motivation*, ty han anser att en människa som "överger moralens krav" (s 192) går förlustig om sin särställning, trots att vederbörande i en vedertagen mening har en kapacitet att handla moraliskt (som hon väljer att inte bruka).

Enligt denna position tänkes, såvitt jag kan förstå, den moraliska människans lidande utsända en appell som överröstar inte bara de nöd-signaler som kommer från djurs lidande, utan också dem som kommer från omoraliska personers lidande. De senare individerna hamnar i själva verket "längre ner på värdehierarkin än djuren" (s 192-3). Anderberg varnar oss för att detta gäller på en "generell nivå" som inte implicerar något om straffsatser, men även om vi skulle ha godheten att acceptera detta dunkla uttalande, är det svårt att se hur hans position kan undgå att implicera att vi bör lindra smärtan hos t ex en huggorm framför samma smärta hos en oförbätterlig återfallsbrottsling (under förutsättning att inga andra önskingar, hos förbrytaren eller hans anhöriga, är inblandade). Alltnog, det är kuriöst att Anderberg, som förebrår förnuftsfavoriseringen godtycklighet i sin betoning av en egenskap "som vid en närmare analys visar sig inte finnas hos många människor som ändå tillerkänns fullt människovärde" (s 187-8), själv fastnar för en egenskap som *ännu fler* människor saknar: egenskapen *att vara moralisk (dygdig)* saknar inte bara mentalt handikappade utan också brottslingar och likställda.

Kanske Anderbergs mening är att dygdens upphøjelse inte är godtycklig eftersom den har så stor betydelse för kultur och samhälle. En första observation som kan göras beträffande denna resonemangsstrategi (förutom att den förefaller lika tillämplig för förnuftets vidkommande) är att den inte legitimerar att vi ger försteg åt upp-

fyllande av *alla* önskningar hos moralens virtuoser, utan bara åt dem som är relevanta för deras (eller andras) moraliska motivation. Det verkar emellertid som om Anderberg skulle låta sig nöja med detta, för han hävdar att en människas lidande har "högre dignitet" "bara om det fungerar demoraliserande, på individen själv eller andra" (s 192). Om denna typ av kvalitetsteori kalla den K3 är riktig, ger oss inte den omständigheten att en människa är ett dydgemönster snarare än en vanlig kålsupare mer skäl att lindra det lidande som hon drabbas av i sin ensamma dödskamp, då varken hon eller andra kan demoraliseras av det orättvisa i hennes slut. Enligt moralvarianten av K2 skulle emellertid denna omständighet förse oss med ett starkare skäl också i denna situation: den slår fast att vi alltid skall ge företräde åt dygdefantomers önskningar.

Anderberg verkar blind för distinktionen mellan de teorityper jag har benämnt K2 och K3. I sin tidigare diskussion av förnuftslevationismen framkastar han tanken "att rationella varelser bör ges ett försteg framför själlösa djur inte främst för att de har fler och mer komplexa utan framför allt *rikare* önskningar" önskningar vars innehåll har att göra med "moral, skönhet, finförgrenad och mångskiftande gemenskap" (s 102). Detta kan mycket väl läsas som ett uttryck för en version av K2: uppfyllandet av *alla* önskningar hos rationella varelser alltså även de som de har gemensamma med "själlösa djur" bör ges försteg framför uppfyllandet av djurs önskningar. Omedelbart därefter skriver han emellertid om önskningar med "rikare innehåll": "Det är [uppfyllelsen av] sådana önskningar som ska maximeras ... och inte upplevelser som bygger på rent basala behov". Detta är en formulering av (en förnuftspecifikation av) K3, eftersom det påstås att tillfredsställelse av inga andra önskningar hos rationella varelser än dem med rikare innehåll skall maximeras.

Till råga på allt formuleras här en *uppskruvad* variant av K3 som implicerar inte att gemensamma önskningar som "bygger på rent basala behov" har *lägre* vikt vid maximeringen av tillfredsställelse, utan att de saknar *all* vikt. Efter att lömskt ha smugglat in denna uppskruvade variant är det naturligtvis en lätt match för Anderberg att nå slutsatsen: "Den kvalitativa önske-modellen utgör alltså inte något starkt skydd för miljövännen" (s 104). Värdet av den animala tillfredsställelsen har ju fifflats bort. Jag återvänder till denna problematik i nästa sektion efter att ha slutfört resonemanget kring Anderbergs moralcentrerade etik.

Vi har kommit fram till att han mycket väl kan förespråka en version av K3 av följande snitt: moralen besitter ett unikt värde; därför besitter också dygden eller viljan att moralen efterlevs och följaktligen dess tillfredsställelse detta överordnade värde. (Anderberg skriver: "Viktiggast av önskningar är de som direkt upprätthåller moralen som system" (s 193).) Uppfyllandet av andra önskemål än moraliska har prioritet framför andra icke-moraliska önskemål om det befrämjar existensen eller tillfredsställelsen av moralviljor. Här måste vi emellertid insistera på en fråga som Anderberg försummar att ställa: är moralen och moralviljans värde åtminstone delvis ett *egenvärde* eller är det helt och hållet instrumentellt och härrörande från t ex dess bidrag till allas väl (som här måste förstås i kvantitativa termer)? Den dygdige är ju mer benägen att bistå i detta moralarbete än den omoraliske.

Mot de senare åsikten behöver kvantitetsteoretiker inte reservera sig. I otaliga exempel genom åren har det framkommit att utilitarister som ju är kvantitetsteoretiker vid olyckstillbud är beredda att prioritera hjälpen till exempelvis läkare eftersom dessa sedan kan stå till tjänst i det vidare hjälparbetet. Inget hindrar att de intar samma attityd till skadade moralatleter: de får första hjälpen för att man sedan skall kunna dra nytta av deras disposition av handla moraliskt. Möjligen delar Anderberg denna instrumentella syn på moraliska fenomen. Han ger det vid handen när han låter undslippa sig: "Skulle upplevelsorna få det bättre utan etik skulle det vara etiskt riktigt att upphäva etiken" (s 140). Det skulle inte nödvändigtvis vara fallet om etiken var försedd med egenvärde. Till yttermera visso beskriver han moralen som "ett av människans viktigaste instrument" (s 190). Vid skapandet av den maximala kvantiteten önsketillfredsställelse? I så fall har han inte sprängt den kvantitativa teorins gränser och installerat någon kvalitativ differentiering. Prioriteringen av den dygdiges lidande blir indirekt en prioritering av den totala tillfredsställelsen.

Låt oss emellertid också skärskåda möjligheten att moralen och det moraliska sinnelaget har egenvärde, ett värde som är oberoende av dess bidrag till den totala tillfredsställelsen och andra effekter. Förklaringen till varför de moraliskt förträffliga bland de nödställda bör omhändertas i första hand blir då denna: härigenom tillgodoser man inte bara deras önskan att vara fria från lidande vilket har egenvärde utan man ökar tillika sannolikheten för att den moraliska inställningen fortbestår och kan tillfredsställas vilket också har

egenvärde utöver den kvantitet av tillfredsställelse det inbegriper. Så det sammanlagda värde man realiserar blir större än om man hade bisprungit en från moralen befriad nödställd.

Men har då verkligen moralen och den moraliska motivationen egenvärde? Föreställ er en paradisk värld där moralen inte är påtänkt därför att den inte behövs: vi har i denna värld ingen förmåga att vålla varandra skada och smärta, alla åtråvärda ting finns i överflöd, vi hyser inget habegär och ingen svartsjuka o s v. Är det rimligt att säga att en sådan tillvaro trots allt är allvarligt defekt ity den saknar det högsta värdet, moralen och den moraliska vandeln? Jag är i många sällskap när jag betvivlar detta.

Eller tänk er att dygdens tjänare är sådana klåpare att de aldrig lyckas förverkliga sina välvilliga intentioner; tvärtom ställer de regelbundet till elände (dock inte av en sådan skala att moralen hotas). Skulle det vara vår skyldighet att, med hänvisning till att de förkroppsligar det högsta värdet, undsätta sådana välmående klumpedunser snarare än mindre nogräknade pragmatiker som åstadkommer mer gott för sina medvarelser? Återigen förefaller detta mig högst dubiöst.

Hur skulle de dygdiga själva handla om de kom till insikt om sina praktiska tillkortakommanden? Vi förväntar oss sannerligen inte att de, appellerande till risken för att deras frånfälle kommer att minska moralen i världen, skall försöka tillskansa sig en plats först i kön av hjälpbehövande om andras behov är det minsta uns större. Om de med stöd i sin moraliska överlägsenhet rättmätigt kunde tilldela varandra privilegier som dessa, skulle moralen få smak av en klubb för inbördes beundran. Så antingen är de dygdiga i denna situation förhindrade att fälla det moraliskt riktiga omdömet vilket förefaller paradoxalt eller också har moralisk briljans inte ett uns egenvärde.

Jag tror alltså att tanken, att moralen och den därmed förbunda motivationen har egenvärde, är ohållbar. Vi tillskriver förvisso dessa fenomen stort värde, men detta värde är instrumentellt: de är kanske de viktigaste medlen till tillfredsställande liv för så många som möjligt. Anderbergs moralcentrism håller således inte streck som en kvalitativ önskebaserad värdeteori.

Måste vi då hålla till godo med en kvantitativ önskebaserad värdeteori som inte erkänner andra dimensioner än önsknings styrka och antal? En sak är säker: om en teori skall fortfara att betrakta värden som baserade i önsknings och deras uppfyllelse, måste varje

kvalitativ differentiering ha denna bas. Det följer då att vi inte kan förvänta oss att en sådan differentiering är annat än *relativ*: den har giltighet för en person med vissa önskningar, men inte för en annan individ med andra önskningar. Om moralen har ett överordnat egenvärde, borde det vara tänkt som ägande giltighet oberoende av varierande viljeställning. Det skulle m a o vara ett *objektivt* värde, men existensen av dylika bestrider Anderberg (s 139).

Många av oss skiljer, tycks det mig, mellan högre och lägre former av tillfredsställelse för vårt eget vidkommande. En person kan t ex träffa valet att avbryta sin juristkarriär för att ge sig poesin helt i våld, fastän han är på det klara med att detta innebär en aktningvärd ekonomisk försakelse och därigenom en stor förlust i termer av de arter av tillfredsställelse som pengar kan köpa. Han kan mena att relativt små mängder poetisk tillfredsställelse uppväger ofantliga mängder tillfredsställelse av de senare slagen. Somliga filosofer har hävdad att sådana preferensordningar är irrationella, att en rationell varelse ovillkorligen strävar efter att leva ett liv som härbergerar en så stor kvantitet tillfredsställelse som möjligt. Jag kan inte behandla ämnet här, men såvitt jag kan förstå undermineras sådana tankegångar av Derek Parfitts (*i Reasons and Persons*, del III) och andras argumentation för att personlig identitet inte spelar någon roll (i så fall behöver man inte bry sig om alla sina önskningar därför att de är *ens egna*).

Den kvalitetsdifferentiering jag har indikerat är relativ: den gäller *för* en viss person, givet hans eller hennes önskningar. Förhållandet av den poetiska njutningen har ingen giltighet för en person som med full insikt om att den utesluter seriösa konstnärliga aspirationer väljer att fortsätta på juristbanan därför att den leder till den största kvantiteten tillfredsställelse genom hela livet. Lika lite som vi bör påtvinga den som väljer den motsatta kursen maximeringsstrategin, lika lite bör vi pådyvla den här personen apoteoseringen av poesin.

Rimligare är att tänka sig att på det inter-personella planet bör en *moralisk individualism* (en del skulle måhända vara frestade att gripa efter beteckningen "liberalism") vara förhärskande: envar bör tillåtas att följa den livsplan de rationellt (d v s i ljuset av alla tillgängliga relevanta fakta) väljer. Ty människor är i allmänhet beroende av varandras medverkan för att kunna realisera sina individuella livsprojekt på bästa sätt. Så som regel tjänar var och en på att bereda väg för andra att leva ut sina livsstilar mot att det i gengäld bereds väg för

dem att leva ut sina. Denna individualism är varken renodlat kvantitativ konformitet med den maximerar inte nödvändigtvis tillfredsställelsen över lag eller renodlat kvalitativ i den bemärkelsen att den uppställer skiktningar giltiga för alla. Mot de *monistiska* värdesystem som dessa renodlade synsätt exemplifierar sätter den ett *pluralistiskt*.

Senare i handlingarna kommer det att framgå hur denna moraliska individualism blir en tillgång för miljöförsvaret.

3. Önskebaseringen som miljövärn

Långt om länge är vi nu mogna att ta ställning till den fråga som inledningsvis aktualiserades: vilket skydd erbjuder en önskebaserad värdeteori för miljön? Är Anderbergs skepsis befogad eller utgör den ett miljöförräderi? Snarast det senare, vill jag påstå.

Med avseende huvudsakligen på en kvantitativ teori skriver han: "Såvida man inte kan visa att utplånandet av djurarter och biotoper med stor sannolikhet leder till färre önskningar *sett i stort* vilket lär bli svårt, eftersom man inte kan veta vilka andra varelser som kan få sina önskningar uppfyllda på grund av våra ingrepp så tillåter denna etik faktiskt radikala omvandlingar av naturen" (s 113). Det är enligt mitt förmenande ett allvarligt misstag att på detta sätt lämpa över bevisbördan på miljöbevararen.

En radikal förändring av naturen som innebär "utplånandet av djurarter och biotoper" har utöver en eventuell effekt på den mänskliga önskeuppfyllelsen som Anderberg i sammanhanget (s 109–20) koncentrerar sig på en *direkt* negativ effekt på oräkneliga djurarters önskeuppfyllelse. Vi kan vara praktiskt taget *säkra* på att denna negativa effekt på djurvärlden inställer sig eftersom den är näraliggande. I sitt motstånd mot ingreppet kan miljövännen appellera till dessa skadeverkningar. Det åvilar inte henne att påvisa att det inte är sannolikt att ingreppet på längre sikt har kompenserande positiva följder. Antag att det varken låter sig demonstreras att detta är sannolikt eller osannolikt vilket, som Anderberg påpekar, är ett realistiskt antagande eftersom de relevanta förloppen är fabulöst komplicerade och svåröverblickbara. Då är diskussionläget det att omfattande negativa konsekvenser för (åtminstone) djurens önsketillfredsställelse är *säkerställda*, medan det är *högst ovisst* om balanserande positiva konsekvenser uppträder eller ej. Detta läge gynnar givetvis miljövännens sak: mot denna bakgrund vore det direkt huvudlöst att

verkställa ingreppet. Det ankommer alltså på "miljöbusarna" att föra i bevis att det är sannolikt att sådana goda konsekvenser så småningom dyker upp i kölvattnet, men de involverade förloppens komplexitet gör det som sagt osannolikt att de kommer att lyckas i detta företag.

Slutsatsen blir m a o att osäkerheten och svåröverblickbarheten av de mera långsiktiga konsekvenserna av omfattande naturingrepp ger miljöbevararen som vi för tillfället tänker oss förlitar sig på en kvantitativ värdeteori vind i seglen och inte motvind som Anderberg föreställer sig. Nämnade värdeteori medger att han kalkylerar med värden också för icke-mänskliga djur, och mot den konstaterbara värdeförlusten för dem på kortare sikt kan inga garanterade vinster på sikt utlovas. Anderberg introducerar en "försiktighetsprincip" som manar oss att "gå varsamt fram" (s 110), men försummar att tillämpa den när det är påkallat. (Han är dock inte mer konsekvent och systematisk än att han senare återinkallar principen och vagt antyder ett resonemang liknande mitt; se t ex s 161). En sådan princip skulle utan tvivel rekommendera att vi ställer höga beviskrav på långtidskalkyler när vi överväger tilltag som har kända, vittomfattande skadeverkningar på kort sikt. Den spelar således miljövännens med en önskebaserad värdeteori i händer.

Därmed inte sagt att försiktighetsprincipen förbjuder all påverkan av naturen. När det rör sig om småskaliga åtgärder, som har begränsade effekter på djurvärlden, kan de mera avlägsna tilltalande följderna gå att fastställa med tillräcklig grad av sannolikhet för att åtgärderna skall kunna rättfärdigas (bekämpning av sjukdomar som malaria kan illustrera detta). Man kan här inte låta bli att erinra sig Karl Poppers välkända distinktion i *The Open Society and Its Enemies* (vol I, kap 9; sv övers *Det öppna samhället och dess fiender*) mellan "utopisk social ingenjörskonst" som försöker förändra det bestående samhällsskicket i grund och inrätta idealsamhället och den småskaliga varianten som strävar efter att identifiera mer avgränsade missförhållanden och eliminera dem. Ett skäl till varför Popper förespråkade den senare framför den förra var just att vi aldrig kan vara säkra på inträffandet av långsiktiga fördelar som uppväger det enorma spill av människoliv och egendom som den storstilade ingenjörstekniken vanligen inbegriper.

Det vore absurt att invända att Poppers argument är ett "klent murverk" mot samhällsomstörtare för att det inte ådagalägger att en revolution som inte lämnar sten på sten för att bygga upp allt från

nollpunkten *under inga teoretiskt möjliga omständigheter* kan rättfärdigas. Om vi, fantastiskt nog, *visste* att mordet på miljoner, fördrivningen av ytterligare miljoner till landsbydgen e d, men inga mindre extraordinära metoder, verkligen ledde till upprättandet av ett tusenårsrike, då kan vi, skulle det rimligen kunna hävdas, legitimera eller rentav kräva bruket av dessa hårda nypor. *Om*, ja men poängen är att vi med stor sannolikhet faktiskt aldrig kommer att besitta denna kunskap, och att argumentet *under alla realistiska betingelser* förser oss med ett solitt bålverk mot radikala omstöpningar av någorlunda fungerande samhällsordningar.

Sak samma med argumentet ovan mot långtgående miljöomvandlingar. Visst kan vi med vår logiska fantasi konstruera scenarier där den kvantitativa doktrinen tycks legitimera eller rentav kräva en fullständig omgestaltning av naturen, där vi har förvärvat en sådan inblick i och kontroll över naturens mekanismer att vi med säker hand förmår styra dem mot artificiella paradiser. Men det är befängt att med Anderberg därav dra slutsatsen att den utgör "ett klenkt murverk mot miljöförstöraren", om den *i alla realistiska situationer* kan mobilisera ett ogenomträngligt försvar mot vandalism av en miljö som har fungerat i årmiljoner. Säkerligen kommer vi aldrig att kunna erövra den beskrivna inblicken och kontrollen utan att förgripa oss på naturen, och kanske inte ens med hjälp av dylika övergrepp.

Invändningen utifrån fantasiscenarier kan emellertid turneras annorlunda. Det är sant, kan man tillstå, att om vi söker ett slagskraftigt försvarsverk mot miljömassakrer, räcker det med en anläggning som är användbar i alla de väder som *faktiskt* kommer att råda. Men en hållbar värdehypotes måste också härbergera korollarier för rent imaginära villkor som stämmer överens med våra intuitioner, och det gör inte den kvantitativa teorin: ur den följer nämligen vad Parfit har döpt till "the repugnant conclusion", den motbjudande slutsatsen (av Anderberg berörd på t e x s 114). Denna svårighet illustreras vanligen i termer av mänskliga populationer, men den kan generaliseras till att gälla alla jordens hyresgäster. Antag att jordens befolkning kunde dubbleras, men endast till priset av att det genomsnittliga livsvärdet sjönk till låt oss säga 60% av vad det tidigare var. Kvantitetsteoretikern måste välkomna denna förändring, för den totala värdesumman har ju ökat. Hans bedömning måste bli densamma om ännu en dubblering blev aktuell, med påföljd att genomsnittsvärdet sjunker

ytterligare 25% o s v. Till slut finner han sig ha förordat en enormt överbefolkad värld där var och ens livsvärde är minimalt positivt, minimalt bättre än icke-existens. Visst är det kontraintuitivt att denna värld skulle vara bättre än en anständigt välbefolkad jord där individerna i genomsnitt lever liv av mycket högt värde. Den kvantitativa teorin måste alltså förkastas, och därmed ryker miljövännens värdeteoretiska påverk.

Det är nu på tiden att vi begär assistans av den moraliska individualism som hållits i beredskap sedan slutet av föregående sektion. Där slogs det fast att många av oss inte förfar rent kvantitativt när vi lägger upp våra livsplaner. Varför skulle vi då anlägga detta betraktelsesätt när vi ser på våra ättlingar eller övriga framtida generationer? Minns poeten som ger det lukrativa juristjobbet på båten för att helhjärtat försvära sig åt poesin. Pondera att han kan förutse karaktären av sin avkomma och att han har att välja mellan ett barn som går i hans fotspår och två som lever samma materiellt sett torftiga liv minus poesins tröst. Vi kan föreställa oss att värdet av vart och ett av dessa två liv ligger 40% under hans livsvärde (som inkluderar lyrikens välsignelser), men tillsammans smäller lika högt som hans möjliga välbärgade juristexistens. Eftersom han inte uppträdde värdemaximerande för sin egen del är det rimligt att förmoda att han inte heller kommer att göra det för sin avkomma.

I miniatyr ser vi m a o här hur den moraliska individualismen erbjuder en *möjlighet* att stiga av det tåg vars ändstation är en motbjudande värld, för i denna tillvaro kan det bara bli tal om tillfredsställelse av livets basbehov, inte av något av de intressen som är ägnade att utgöra grädden på trängselmoset. Jag kursiverar "möjlighet", ty ingenting hindrar att man slår följe med grovsinta kvantitetsteoretiker ned i de undre regionerna. För dem är den motbjudande slutsatsen inte motbjudande, så det föreligger ingen svårighet att bemöta.

Någon kanske tycker att jag säger emot mig själv när jag tillämpar *intra*-personella kvalitetsdifferentieringar på den *inter*-personella relationen till våra ättelägg lyste jag inte ovan sådana tillämpningar i bann? Jo, men bara när det gäller personer som redan har startat sin existens och utvecklat sina privata livsplaner. Den moraliska individualismen bjuder en att inte köra över dessa planer, men om man väljer bort vissa möjliga framtidspersoner till förmån för andra, kör man över deras livsplaner lika lite som man kör över livsplanerna hos

de möjliga framtidsgestaltningar av sig själv som man väljer att aldrig förverkliga. Det är förstås riktigt att när man applicerar sin personliga kvalitetsordning på framtida generationer, så applicerar man den på *andra individer* än sig själv, precis som när man applicerar den på sina samtida. Men klyftan mellan en själv och andra är inte avgörande ifall det argument som ovan framskymtade som stöd för intra-personella värdesiktningars rationalitet att personlig identitet inte spelar någon roll håller måttet.

Låt vara att den moraliska individualismen kan avvärja den motbjudande konklusionen, men gör den det inte till priset av att släppa in ett annat hot mot miljöskyddet: öppnar den inte dörren för kulturfanatiker vilka värderar den mänskliga andens produkter som konst och vetenskap skyhögt mer än den animaliska tillfredsställelsen och som därför kan förespråka att människan breder ut sig på bekostnad av andra djurarter? Återigen är det viktigt att inte tappa kontakten med realiteterna. Det finns förmodligen kulturfanatiker av den beskrivna sorten, men det är ytterst osannolikt att de någonsin kommer att utgöra en enhällig majoritet. Med största sannolikhet kommer människor i framtiden att fortsätta att hylla framtidsideal av olika schatteringar: en stor del av framtidens människor kommer förmodligen att sätta naturens skönhet lika högt som människokulturens glansnummer, andra kommer att vara anhängare av den rena kvantitetsläran o s v. *Då* blir den moraliska individualismens förbud mot repressivitet tillämpligt: vissa grupperingars vilja att gestalta framtiden efter sina idealmönster bör inte få övertrumfa andras.

Ännu en gång dyker Poppers argumentering mot utopisk social ingenjörskonst upp i minnet: en annan av hans poänger går just ut på att det är hart när omöjligt att vinna allmän uppslutning kring någon samhällsutopi, någon komplett planritning av ett idealsamhälle (men fullt realistiskt att tänka sig enighet kring många begränsade missförhållanden i den bestående ordningen).

Med problemet angående divergerande framtidsideal bygger således den moraliska individualismen på den argumentation som inleddes med det oöverskådlighetsargument vilket tidigare lades i den rene kvantitetsteoretikerns mun. I motsats till vad Anderberg gör gällande skänker en önskebaserad värdeteori med dessa två argument oss miljövännen den bastion mot miljösabotage vi önskar.

STEN LINDSTRÖM

Måste det vara något fel på modus ponens?

I en notis i Filosofisk Tidskrift 1/94, s 66 presenteras ett exempel som är avsett att visa att regeln *modus ponens* är ogiltig för vardagsspråkets "om, så". Om exemplet vore riktigt, så skulle vi inte alltid från två premisser av formen "A" och "om A, så B" kunna sluta oss till "B". (Exemplet går tillbaka till Vann McGee: "A counterexample to modus ponens", *The Journal of Philosophy*, 1985, ss 462–471.)

Något förenklat var exemplet följande. Till en viss befattning finns tre kandidater Andersson, Pettersson och Lundström. Kommittén som bedömer deras lämplighet har enats om att Andersson är bättre än Pettersson och att Pettersson är bättre än Lundström. Andersson får således jobbet. Det är då också sant att:

(1) Andersson eller Lundström får jobbet.

Nu kan det ju förefalla som om också följande påstående är sant (av logiska skäl?):

(2) Om Andersson eller Lundström får jobbet, så gäller att om inte Andersson får jobbet, så får Lundström det.

Men, (1) och (2) ger medelst *modus ponens*:

(3) Om inte Andersson får jobbet, så får Lundström det.

Men (3) förefaller ju falsk. Eftersom Pettersson är rankad på andra plats, så är det förmodligen han och inte Lundström som får jobbet, om det inte går till Andersson.

Är nu detta ett motexempel mot *modus ponens*? Ja bara om premiserna verkligen är sanna och slutsatsen falsk i den beskrivna situationen. Skulle vi tolka "om A, så B" på det sätt som man lär sig i elementära logiktexter, dvs som liktydigt med "inte-A, eller B" (s k

materiell implikation), så kan vi lätt förvissa oss om att både premisserna och slutsatsen är sanna. Dvs, med den tolkningen, så får vi inget motexempel.

Vi måste alltså argumentera för att det finns en naturlig läsning av "om, så" sådan att (2) är sann samtidigt som (3) är falsk. Man kan nu fråga sig vad det finns för anledning att anta att (2) gäller. Misstanken infinner sig att det inte är modus ponens som är boven, utan snarare denna premiss. Kanske kan argumentet ses som ett *reductio ad absurdum* av (2) snarare än som ett motexempel mot modus ponens: Om (1) och (2) är sanna, så måste enligt modus ponens också (3) gälla. Men (3) är falsk. Således är någon av premisserna (1) eller (2) falsk. (1) är invändningsfri. Det tycks alltså vara (2) som det är fel på!

Men är det inte uppenbart att (2) måste gälla? Om Andersson eller Lundström får jobbet och Andersson inte får det, så måste det ju gå till Lundström. Dvs, följande måste gälla:

(4) Om Andersson eller Lundström får jobbet och Andersson inte får det, så får Lundström det.

(4) är uppenbarligen sann, då efterledet är en satslogisk konsekvens av förledet. Men (4) är inte detsamma som (2). Från (1) och (4) kan vi inte sluta oss till (3) medelst modus ponens. Dessa två satser ger alltså inte upphov till något motexempel mot modus ponens.

Men kanske finns det ändå en väg från (4) till (2). För att klargöra skillnaden mellan de två satserna, så skriver vi dem på symbolisk form (där "⇒" svarar mot "om, så"):

(4) [(A eller L) och inte-A] ⇒ L

(2) (A eller L) ⇒ (inte-A ⇒ L).

Det enklaste vore om vi kunde förutsätta den s k exporteringsregeln:

(E) Från "(A och B) ⇒ C", följer "A ⇒ (B ⇒ C)".

Då skulle (2) följa direkt ur (4). Givet (E), kan vi alltså motivera premissen (2) utifrån (4). Om vi tolkar "⇒" som satslogikens materiella implikation, så är regeln giltig. Men är (E) en rimlig princip för den "om, så"-förbindelse som i vårt exempel skulle göra (3) falsk?

För att besvara denna fråga måste vi närmare betrakta de principer som var involverade i argumentet ovan:

- (DS) [(A eller B) och inte-A] \Rightarrow B (Disjunktiv Syllogism)
 (E) Från "(A och B) \Rightarrow C", (Exporteringsregeln)
 följer "A \Rightarrow (B \Rightarrow C)"
 (MP) Från "A" och "A \Rightarrow B", följer "B". (Modus Ponens)

Argumentet kan presenteras på följande sätt: Antag att principerna (DS), (E) och (MP) är logiskt giltiga. I så fall är satsen (4) giltig, då den är en instans av (DS). (2) följer ur (4) medelst (E) och är därför också giltig. (1) och (2) ger (3) medelst (MP). Eftersom (2) är logiskt giltig, så kan vi ju enbart från (1) sluta oss till (3). Detta resonemang kan utföras för godtyckliga satser A och B. Om principerna ovan är giltiga, så är alltså följande princip giltig:

Från "A eller B" följer "inte-A \Rightarrow B".

Förutsatt att vi fritt kan byta ut logiskt ekvivalenta satser inuti en sats utan att satsens sanningsvärde förändras, så är detta ekvivalent med:

(*) Från "A \supset B" följer "A \Rightarrow B",

där " \supset " står för *materiell implikation*. Medelst modus ponens för " \Rightarrow " och vanlig satslogik för " \supset " kan vi också etablera omvändningen till (*):

(**) Från "A \Rightarrow B" följer "A \supset B".

Principerna (DS), (E) och (MP) leder alltså till:

(Kollaps) "A \supset B" är logiskt ekvivalent med "A \Rightarrow B".

(Kollaps) säger ju att "om, så" inte är någonting annat än materiell implikation. Vill vi undvika denna slutsats, dvs vill vi hävda att satsen (3) i exemplet är falsk, så måste vi överge någon av principerna (DS), (E) och (MP). (DS) förefaller självklart riktig, så valet står mellan (E) och (MP). Det verkar då rimligast att överge (E) och behålla (MP). I avsaknad av (E) finns det ju ingen anledning att anta (2) och vi får inget motexempel mot modus ponens. I stället för (2) har vi den trivialt sanna, men harmlösa, satsen (4). Intuitionen att (2) skulle vara logiskt sann kan nu förklaras utifrån hypotesen att den sammanblandats med (4). När vi överger (E) men behåller (MP) blir vi av med den ointuitiva riktningen (*) av (Kollaps) samtidigt som vi behåller den betydligt rimligare (**).

Det finns utan tvekan många typer av konditionalsatser som vore tämligen poänglösa utan modus ponens. Men exporteringsregeln (E) kan vi klara oss utan. Det är kanske inte någon slump att välkända semantiska tolkningar av konditionalsatser, av David Lewis och Robert Stalnaker, validerar (DS) och (MP), men inte (E). Slutsatsen är tröstrik: vi kan nog även i fortsättningen förlita oss på modus ponens.

- Jag vill tacka Bertil Strömberg för värdefulla synpunkter.

FOLKE TERSMAN

Onda cirklar – och goda

I sin recension av min doktorsavhandling formulerar Wlodzimierz Rabinowicz en rad tänkvärda invändningar mot vissa av avhandlingens centrala teser och resonemang, varav ett par helt enkelt förefaller övertygande.

Många av invändningarna kan emellertid bemötas, och det finns mer att säga i den riktningen än vad som sades under disputationen. Men det skall jag inte göra här. I stället tänker jag kommentera en fråga om vilken Rabinowicz saknar en explicit diskussion i avhandlingen.

Koherentismen sägs ofta vara tolerant mot cirkelresonemang. Många koherentister vill emellertid begränsa denna tolerans till *vissa*, särskilt komplexa och elaborerade, cirkelresonemang. Den fråga Rabinowicz vill få utredd utmanar denna uppfattning: Varför är vissa cirklar bättre än andra?

I avhandlingen ansluter jag mig i viss mån till tanken att vissa cirklar är bättre än andra. Samtidigt har jag alltid ansett att det vilar ett slags löjets skimmer över detta sätt att uttrycka saken. Kanske är det därför som jag inte har förklarat mig närmare. Men eftersom jag förmodligen borde ha gjort det, så skall jag göra ett försök här.

Den version av koherentismen som jag försvarar i min avhandling försöker besvara följande frågeställning: När är en moralisk uppfattning välgrundad för en person? Den tar inte ställning till när en uppfattning är välgrundad i en någon mer absolut mening, vad nu det skulle innebära, och en central tanke är att en och samma uppfattning kan vara välgrundad för en person trots att den inte är välgrundad för en annan person.

Det hade varit önskvärt att i det följande utgå från ett konkret exempel på en cirkelargumentation. Det är emellertid inte alldeles lätt att konstruera ett trovärdigt sådant exempel, det vill säga ett exempel

man skulle kunna träffa på i en faktisk diskussion. Att det trots allt förekommer cirkelargumentationer visas kanske av att *anklagelser* om att argumentationer är cirkulära (att argument förutsätter vad som skall visas) inte är ovanliga.

I vilket fall som helst skall jag i stället utgå från följande mer abstrakta karakteristik av cirklar: En mängd av uppfattningar är en cirkel om var och en av dess medlemmar får stöd av någon eller några av de övriga medlemmarna. Frasen "får stöd av" är förstås problematisk, men måste i detta sammanhang tas intuitivt.

Min syn på cirkelargumentationer kan sammanfattas på följande sätt: Bara det att en mängd är en cirkel medför *inte* att uppfattningarna som mängden utgörs av är välgrundade för en person *A*. Men om *A* *accepterar* dessa uppfattningar så kan det faktum att mängden är en cirkel bidra till att göra uppfattningarna välgrundade för *A*. Jag skall kommentera dessa teser i tur och ordning.

Den första tesen framstår som okontroversiell. Den bygger på tanken att en uppfattning *p* utgör ett skäl för *A* att acceptera en annan uppfattning *q* endast om *A* accepterar *p*, eller om *A* accepterar andra uppfattningar som utgör skäl för henne att acceptera *p*. Följaktligen gäller att om *A* inte accepterar medlemmarna i en cirkel så visar inte denna "argumentation" att hon har något skäl att acceptera dess "slutsats".

Detta resonemang illustrerar varför cirkelargumentationer är så otillfredsställande när de förekommer exempelvis i diskussioner. I själva verket är väl parterna i en diskussion alltid överens om en hel del. Ur denna fond av gemensamma bakgrundsuppfattningar hämtas premisser till de argument som anförs. Och eftersom bakgrundsuppfattningarna inte ifrågasätts blir det aldrig aktuellt med några cirkelresonemang.

Mängden av uppfattningar som tas för givna i en viss diskussion kan givetvis förändras under diskussionens gång. Fler och fler av bakgrundsuppfattningarna kan bli föremål för oenighet (detta gäller nog många filosofiska diskussioner). Men den kan inte helt erodera bort. Då skulle diskussionen till slut bli meningslös, och det skulle till och med bli oklart huruvida det överhuvudtaget *finns* någon bestämd frågeställning om vilken parterna är oeniga (detta gäller möjligen också vissa filosofiska diskussioner).

Den andra tesen kan kommenteras på följande sätt. Enligt en vanlig syn så är en uppfattning välgrundad för en person i den mån hon har *evidens* för eller mot denna uppfattning. Koherentismen kan betraktas

som ett uttryck för tanken att en persons *uppfattningar* utgör den evidens som är tillgänglig för denne person.

Om vissa av de uppfattningar som *A* accepterar utgör en cirkel så är åtminstone ett slags *minimivillkor* för rättfärdigande uppfyllt enligt den version av koherentismen som jag försvarar, nämligen att varje uppfattning som cirkeln utgörs av för stöd från någon *annan* uppfattning som *A* accepterar. Detta villkor är naturligtvis inte *tillräckligt* för rättfärdigande. *A* kan ju till exempel acceptera *andra* uppfattningar som strider mot uppfattningarna i cirkeln.

Var kommer talet om att mer komplexa cirkelresonemang är bättre än andra in i bilden? I detta sammanhang blir en annan central tanke i avhandlingen relevant, nämligen den att rättfärdigande är en fråga om *grader* – vissa uppfattningar kan vara mer välgrundade för en person än andra.

Betrakta följande fall:

(1) Av *A*:s uppfattningar är det bara *q* (en moralisk princip) som ger stöd åt *p* (ett partikulärt moraliskt omdöme), och bara *p* som ger stöd åt *q*.

(2) Flera olika delmängder av *A*:s uppfattningar ger stöd åt *p*, och för varje medlem av dessa delmängder finns det andra delmängder som ger stöd åt denna medlem, och så vidare. De uppfattningar som på detta sätt direkt eller indirekt stöder *p* utgör tillsammans en väsentlig delmängd av *A*:s totala system av uppfattningar.

Beskrivningen av dessa fall är vag och problematisk. Men i avhandlingen försvarar jag i vilket fall som helst tanken att *p* är mer välgrundad för *A* i (2) än i (1), allt annat lika. Varför? Tja, i avhandlingen anförs två skäl.

För det första, utifrån en version av koherentismen med denna implikation så kan vissa antaganden försvaras som är väsentliga i mitt försök att bemöta en populär invändning mot koherentismen (se sektion 5.3 i avhandlingen). Rabinowicz kritiserar detta försök, men även om hans angrepp föranleder vissa revisioner så är jag fortfarande övertygad om att det kan bli framgångsrikt.

För det andra, en version av koherentismen med denna implikation kan förklara varför uppfattningar som är baserade på sinnesobservationer bör tillskrivas en särskild status. Uppfattningen att sinnesobserva-

tioner generellt sett är tillförlitliga är väl förankrad i våra respektive system – den får stöd från en betydande mängd av våra övriga uppfattningar. Och denna åsikt rättfärdigar i sin tur åsikter som är baserade på sinnesobservationer.

Det finns en invändning som ofelbart inställer sig i varje diskussion om koherentismen, och som kan formuleras på följande sätt: Att en persons uppfattningar utgör en cirkel visar inte att de är *sanna*, oavsett hur komplex och elaborerad cirkeln är. En mängd som består av *falska* uppfattningar kan ju mycket väl utgöra en cirkel.

Det är egentligen denna invändning som, tror jag, ligger bakom att toleransen gentemot cirkelargumentationer betraktas som en svaghet hos koherentismen. Därför är det också denna invändning jag koncentrerar mig på i avhandlingen. Hur jag försöker bemöta invändningen skall jag inte redogöra för här (se kapitel 5 i avhandlingen). Men att den inte självklart visar att koherentismen är orimlig inser man nog om man betänker att koherentismen handlar om när uppfattningar är *välgrundade*, inte om när de är *sanna/falska*, och att falska uppfattningar i vissa fall kan vara välgrundade för en person.

INGVAR JOHANSSON

Att idrott skall vara så svårt att förstå

Måndag kväll, den åttonde augusti. Läser tidningar jag inte hunnit läsa på grund av fem dagars heltidsarbete med fotboll. Fyra och en halv dag med en ungdomscup i fotboll (Umecupen), en halv dag med vad som officiellt klassas som elitidrott. Som lagledare och assisterande tränare har jag tagit mig igenom matchen mellan Umeå IK och Djurgården (damfotboll, division I norra; resultat 1–1). Jag är trött. Det räcker med fotboll för ett tag, dvs tills i morgon kväll när det är träning igen. Så kommer jag till söndagens DN-debatt. Rubriken slår emot mig: "Elitidrott liknar fascism". Skribent: Torbjörn Tännsjö. Docent i filosofi, precis som jag själv. Helvete, tänker jag, skall jag behöva ta den här matchen också, eller skall han få stå oemotsagd? Först vill jag inte. Det är annat som egentligen måste göras. Sedan vinner något inom mig. Vad? En sanningslidelse (för fel har han!), en sund tävlingsinstinkt, en osund tävlingsinstinkt, en lust att debattera som inte har något med tävling att göra, en lust att synas i intellektuella sammanhang, en liten fascist inom mig, eller vad? Vad driver mig till detta debattinlägg? Vad ligger bakom mitt fotbollsengagemang? Vad ligger egentligen bakom Torbjörns alltid mycket kontroversiella och uppseendeväckande åsikter? Drivs han av vissa motiv när han skriver debattinlägg och helt andra när han ser på idrott? Är jag en Dr Jekyll och Mr Hyde som på arbetstid är humanist och föreläser i filosofi, men som på kvällar och helger förvandlas till fascist under idrottens täckmantel? Frågor låter sig lätt hopas. Men åtminstone ett svar är jag säker på: Elitidrott är inte mer, och inte heller mindre, fascistiskt än företeelser som konst och vetenskap.

Torbjörn har inte alls förstått kärnan i tävlingsidrotten, kampmomentet. Han tror att man inte kan tycka om kamp vare sig som deltagare eller som partisk åskådare utan att förakta svaghet och dyrka ett övermänniskoideal. Jag vet inte vad han grundar sig på. Han citerar Bo

Widerberg, som fördömer Staffan Tapper och hans straffmiss i VM 1974 på ett sätt som jag aldrig hört någon annan fotbollsintresserad göra. Citatet bevisar ingenting. Förmodligen visar det bara Widerbergs drift att dramatisera. Kom igen Tännsjö, vår gemensamma disciplin, filosofin, har kurser i argumentationsanalys. Bättre måste du kunna.

Man har inte fascistiska värderingar bara därför att man håller på ett lag eller en idrottsman, eller kanske till och med själv tävlar. För att få grepp på det specifika i tävlingsidrotten bör man först notera att kampmomentet finns på en mängd andra områden. Det som är tydligt och formaliserat i tävlingsidrotten finns informellt och mindre tydligt också inom områden som konst och vetenskap (filosofi inkluderat). Vad beror skådespelares berömda rampfeber på? Vad beror skrivkramp på? Varför är ovana konferensföreläsare nervösa? Jag tycker svaret är självklart: prestationsångest. Men varifrån kommer då prestationsångesten? Jag är övertygad om att den har att göra med en rädsla inför att förlora en kamp. En kamp om att vara duktig inom ett visst område. Både konstnärer och forskare vill vara bra inom sitt gebit. Precis som idrottsmännen och idrottskvinnorna. Prestationsångest skall vi hjälpas åt att försöka dämpa. Men inom *alla* områden. Den är inte speciellt förbunden med idrott. Och det går att tävla och prestera utan att man blir toppriden av ångest. Liksom att hålla en föreläsning.

Torbjörn Tännsjö anser att elitidrott, men *inte* elitkultur, liknar fascism. Han är dock inte sämre filosof än att han sett att likheterna mellan idrottsprestationer och kulturprestationer utgör ett problem för hans åsikt. "Man kunde", skriver han, "kanske invända att vad om är sant om elitidrotten är sant också om elitkulturen". Verkligen, skulle jag vilja säga. Uttagningarna, förlåt antagningarna, till Konstfack och Dramatens scenskola är minst lika hårda som de till ungdomslandslagen i fotboll. Det förakt för svaghet som faktiskt finns på sina håll inom idrotten är inte heller värre än det förakt för mindre känslighet och sämre uttrycksförmåga som finns hos många konstnärskotterier eller det förakt för lägre intelligens som är vida utbrett i forskarsamhället. Men, fortsätter Torbjörn: "Här finns en viktig skillnad. Inom konsten finns något annat att beundra än konstnären, nämligen det konstnärliga verket, med dess skönhet och lyskraft. Det är ändå, bör ändå vara, huvudsaken. Inom elitidrotten står det annorlunda till. Där finns ingen konstprodukt att beundra."

Om jag får vara lite filosofiskt petig, vill jag här börja med att säga att om man skiljer mellan aktivitet och en av aktiviteten skapad produkt, så

har mycken konstnärlig aktivitet aldrig skapat någon produkt. Före uppfinningen av grammofonskivan gav musik aldrig upphov till någon konstprodukt, och före uppfinningen av filmen gav inte heller skådespeleri upphov till någon konstprodukt. Och efter uppfinningen av TV:n kan idrott frambringa bestående produkter, dvs inspelningen av tävlingen. Men Torbjörn har kanske inte brytt sig om skillnaden mellan aktivitet och produkt, så låt oss fortsätta.

Inom såväl elitkulturen och elitforskningen som inom elitidrotten tävlar de aktiva med varandra om ära, berömmelse och pengar. Sätillvida finns inte någon skillnad, och syftar Torbjörn Tännsjö på aktiva och ledare har han helt fel i sin jämförelse av elitidrott och elitkultur. I sin artikel gör han emellertid ingen skillnad mellan publiken och de aktiva inom idrotten (och inte heller mellan t ex författare och läsare), så han kanske skall tolkas som att det är idrottspublikens förhållande till elitidrotten som har drag av fascism, medan konstpublikens förhållande till konsten är av annat och trevligare slag. I hans artikel betonas i praktiken åskådarperspektivet.

Tävlingsidrott är något annat än bildkonst, musik eller litteratur. Det ska inte förnekas. Tävlingar ("idrottsprodukterna") är inte konstprodukter. Och publiken söker olika saker i de olika fallen. Bilder kan ge skönhetsupplevelser, musik kan uttrycka och skapa känslotillstånd, litteratur kan gestalta existentiella problem, och så vidare. Den verkliga idrottsentusiasten *kan* se på tävlingar ur vad man kan kalla ett konstperspektiv. I fotboll kan man beundra en genial framspelning, en fenomenal dribbling, och liknande saker på ett sätt som liknar beundran av konst. Men för nästan alla idrottsintresserade är detta ett underordnat moment i vårt engagemang. Det är intresset för kampen som dominerar hos både de aktiva, ledarna och publiken. Själv ser jag mängder av förstklassig fotboll på TV där jag inte håller på något av lagen, men det är mycket roligare när jag faktiskt vill att ett bestämt lag skall vinna. Ofta söker jag till och med en anledning att kunna hålla på det ena laget. Idrottspubliken vill identifiera sig med och hålla på någon av de tävlande som de tittar på. I ungdomsfotboll skriker föräldrarna förstås på det lag deras eget barn spelar i. Skall detta också kallas för fascistiska värderingar? Familjefascism, måhända?

Torbjörn skriver uttryckligen att "idrottens värderingar kan understödja utbrottet av farliga former av nationalism". Själv håller jag på Umeålag när de spelar mot andra Västerbottenslag, jag håller på

Västerbotten i länsmatcher och Sverige i landskamper. Finns inte Sverige med i en turnering håller jag på de andra nordiska lagen. Spelar Europa mot Sydamerika håller jag på Europa. När UIK spelar brinner hjärtat. Jag har svårt att se att mitt fotbollsintresse är speciellt knutet till nationalistiska värderingar.

Vad gäller fotboll så är det uppenbart att det finns fans av mycket olika slag. Där finns allt från 80-talets våldsamt aggressiva engelska huliganer till fredliga och gemytliga öldrickande danska roliganer. Det finns ingenting i fotbollens historia som är tecken på att huliganerna skulle uttrycka idrottspublikens sanna väsen bättre än roliganerna. Sett ur ett historiskt och sociologiskt perspektiv är fotbollshuliganerna inte speciellt representativa för fotbollspubliken. Och det är inte Bo Widerberg heller. Torbjörn Tännsjö väljer att se det han vill se.

Den som verkligen vill ha filosofisk och sociologisk förståelse av kampens (och därigenom idrottens) funktion och innebörd för människan skall läsa den tyske sociologen Georg Simmels bok *Kamp* (Argos, 1970; på tyska 1908). Här förklaras hur kamp och strid kan vara ett uttryck för sammanhållning. Att tävla kan faktiskt vara en form av umgänge som binder samman människor. I vissa situationer är det förstås precis tvärtom och kampen söndrar. Den som söker förståelse måste se båda möjligheterna, men Torbjörn Tännsjö och många andra ser tyvärr bara ena sidan.

Lusten att mäta sig med andra människor tycks vara djupt rotad i människosjälen. Man får förstås en mycket negativ inställning till tävlingsidrott om man tror att denna lust oundvikligen är förbunden med ett övermänniskoideal. Hos Torbjörn Tännsjö leder det också till samvetskval. Han måste nu efter sina upptäckter börja bekämpa fascisten inom sig och sluta intressera sig för elitidrott. Om Torbjörn hade tagit sig tid att läsa lite modern tränarlitteratur (t ex vår "hockeyprofessor" Tommy Sandlins bok *Bjud på dig själv. En bok om positivt ledarskap*; Sisu, 1989), så skulle han omedelbart ha insett att inriktningen på topprestationer här inte alls är förbunden med något förakt för svaghet.

Avslutningsvis vill jag rikta mig direkt till Torbjörn Tännsjö. Ta det lugnt Torbjörn. Värderingarna bakom ditt idrottsintresse är inte så hemska som du tror. Fortsätt du att se på friidrott. Fortsätt också som filosof och samhällsdebattör. Men din artikel i DN den 8/8 var ingen höjdare. Du kan bättre. Det vet jag. Ibland vilar man sig fram till topprestationer. Du kanske skall ta det lugnt ett tag. Hej då!

RECENSIONER

Jostein Gaarder, *Sofies värld*
(Rabén & Sjögren)

Filosofi med och för barn har blivit populärt världen över de senaste tjugo åren. I frivilliga grupper och inom den obligatoriska skolans ramar försöker man ge plats för filosofiska samtal med barn allt ifrån förskoleåldern till de sena tonåren. Det skrivs "läroböcker" och lärarhandledningar och presenteras forskningsrapporter. Den genomgående idén är att barn tänker över grundläggande frågor, försöker skaffa sig en överblick över världen, att de är nyfikna och frågande kort sagt, de är naturliga filosofer. (Min gissning är att det är med barn som med andra människor: en del tycker att filosofi är spännande, andra inte.)

Nu har också Norge bidragit på detta fält med Jostein Gaarders mycket uppmärksammade *Sofies värld*. Gaarder skildrar filosofins och en del av vetenskapens utveckling från det antika Grekland fram till våra dagar. Det sker i form av kursbrev, och så småningom föreläsningar, som i snabb takt levereras av Alberto Knox till den snart 15-åriga Sofie Amundsen. Efterhand visar sig att både Sofie och Alberto ingår i en bok som en norsk FN-officer skriver till sin dotter

Hildes femtonårsdag. Och vad mera är: de blir medvetna om att de ingår i en fiktiv värld och försöker bryta sig ur!

Detta har lanserats som en spännande filosofibok för tonåringar. Det är det inte. Det är en roman om filosofins historia. Det är viktigt att inse skillnaden. Gaarders bok har idéhistorisk karaktär: han redogör för filosofiska (och vetenskapliga) teorier, försöker klargöra dem med lättfattliga analogier, men han diskuterar inte idéerna. Därför är det fel att kalla *Sofies värld* en filosofibok. Alla idéer framställs som lika tänkvärda, ingen kritisk diskussion förs om någonting. Varken Sofie eller Alberto kommer någonsin med en kritisk invändning mot någon filosof. Det intryck man som läsare får om man inte har någon bakgrundskunskap är att filosofihistorien består av ett antal intressanta tankar som alla har bidragit till att belysa viktiga frågor om vår existens och meningen med livet. På köpet får man litet hum om Galilei, Marx, Darwin, Freud, med flera. Det är med andra ord en allmänbildande bok.

Mottot för boken är hämtat från Goethe: "Den som inte kan redogöra för de senaste 3000 åren, lever bara ur hand i mun." Det tycks mig övervärdera bildningens betydelse

och på ett obehagligt sätt nedvärdera dem som inte haft tid, möjlighet eller lust att studera historia.

En filosofibok för unga borde *diskutera* filosofiska problem. De flesta som diskuterar filosofi med barn och ungdom tar sin utgångspunkt i barnens egna frågor och reflektioner. En del använder redan existerande skönlitteratur för barn och ungdom för att stimulera en filosofisk diskussion. Det finns också åtskilliga böcker speciellt framställda för att användas i filosofiundervisning för barn: halvt skönlitterära texter med inbakade filosofiska finurligheter. Gaarders bok utgör ett undantag i den våg av barnfilosofi, som jag nämnde inledningsvis. Den skulle kunna användas som komplement till andra mer problemorienterade böcker. Men den hade varit intressantare tycker jag om den också diskuterat problemen.

Fungerar den? Försäljningssuccén skulle kunna tyda på det. En del tonåringar påstår också att det läst boken med förtjusning, trots att den är på mer än 500 sidor. En mig närliggande 15-åring läste större delen, tyckte den blev mer spännande efterhand, men orkade ändå inte komma igenom den utan släppte den och övergick till andra böcker. En del av idéhistorien tycks ha fastnat, men det mesta verkar ganska fragmentariskt.

Jag tror inte att det är själva innehållet som är för tråkigt. Boken gör helt enkelt intryck av att inte

vara tillräckligt genomarbetad. Genomgående förs dialoger, som har det gemensamt med platonska dialoger att det aldrig är fråga om något genuint tankeutbyte. Också i Platons egna dialoger är ju Sokrates' interlokutörer så beskedliga måhän att doktor Watson vid jämförelse skulle framstå som briljant och självständig. Men i Platons dialoger finns en viss variation: Sokrates' samtalspartners säger ibland "Javisst!" ibland: "Hur rätt har du inte Sokrates," och ibland: "Det synes obestridligt, Sokrates." Gaarders Sofie säger "Jag förstår" hela tiden. (Någon enstaka gång växlar hon om med "Jag har förstått".)

På slutet försöker alltså Sofie och Alberto rymma ur fiktionen. Hur denna del av historien skall förstås har jag svårt att bli på det klara med. Fiktionsbrott är ju ofta lustiga. Redan mästardetektiven Blomkvist funderar över om han eventuellt bara förekommer i en bok men han försöker i alla fall inte ta sig ut genom pärmarna. Men här antyds att författaren har högre ambitioner: Sofies situation skall illustrera Berkelys teorier att vi bara existerar i Guds medvetande. Det är bara det att jag inte begriper hur detta går ihop med försök att rymma till en värld utanför fiktionen, dvs en värld utanför Guds medvetande, dvs en värld som inte finns: att rymma ur författarens skapelse skulle ju göra att de försvann helt och hållet.

Man kan förstå att förlaget haft

bråttom för att få ut den svenska upplagan medan boken fortfarande var aktuell och omskriven. Det har emellertid lett till pinsamma över-sättningsgrador. Den värsta hittar man på sidan 340, där det i den svenska utgåvan står att "alla människor är föremål i sig" enligt Kant vad det nu skall betyda. Kant hävdade, som bekant, att alla människor skall behandlas som *ändamål* i sig. Ändamål heter på norska "formål", så misstaget är lättförklarat. Men skulle någon få för sig att Kant menade att människor skall betraktas som föremål, vore det kanske inte helt riktigt. På sidan 459 påstås det att Nietzsche ville göra en "utvärdering av alla värden". Riktigt så välanpassad till nutida pedagogik och utrednings-svenska var inte Nietzsche.

Ragnar Ohlsson

Bertil Mårtensson, *Logik. En introduktion*, Studentlitteratur, Lund, 1993, 301 sidor

Bertil Mårtenssons nyligen utkomna lärobok i logik erbjuder en hel del roande läsning i form av logiska tankenötter, deckargåtor och exempel på korrekta såväl som inkorrekta slutledningar. Ett hundratal övningar finns också insprängda i texten, varav alla utom ett fåtal har försetts med lösningsförslag i ett appendix. I huvudsak består boken av tre delar. De första femton kapitlen behandlar elementär satslogik

och utgör drygt halva boken, så följer tre kapitel om predikatlogik, vilka utgör en knapp tredjedel av sidantalet, ett kapitel om naiv mängdlära och, slutligen, ett kapitel på knappt tjugo sidor om metalogik.

Satslogik

Denna del av logiken behandlas mycket utförligt. Exempel och övningar förekommer i överflöd och, förutom formella härledningsregler, sanningsvärdestabeller etc, presenteras ett stort antal transformationsregler, strategier för slutledningar och 'typiska felslut'. Tyvärr saknas dock i det närmaste all metateori och ett par oklarheter uppträder i texten.

Begreppet välformad formel ges två definitioner (s 41). Först en som kräver parenteser kring alla satsvariabler och sedan den vanliga definitionen. Man ges sedan intrycket att dessa parenteser krävs av tekniska skäl, men att vi ändå kan bortse ifrån dem. Några sådana tekniska skäl anges dock inte och sanningen är förstås att det inte finns några.

På sidan 72 presenteras en enklare variant av fullständighetssatsen, $A \vdash B$ omm $A \vDash B$, som en definition. Man undrar vad som definieras och blir inte klokare då det på nästa rad frågas hur vi skall uppfylla detta krav på "semantisk konsekvens". I ett långt senare avsnitt presenteras så ett härledningssystem och fullständighetssatsen formuleras, tyvärr utan bevis.

I avsnitt 9.5 introduceras begrep-

pet 'mekanisk metod'. Mårtensson anknyter i texten till datorer och algoritmer, men i definitionen blir det inte helt rätt: "Def. En mekanisk (algoritmisk) metod att lösa ett problem är en exakt beskrivbar stegvis procedur som ger svaret på frågan i ett ändligt antal steg." Nu är det ofta lätt att exakt beskriva en stegvis procedur som ger svaret på frågan i ett ändligt antal steg utan att denna procedur är rekursiv och det är svårt att förstå varför inte kopplingen till t ex datorer har utnyttjats i definitionen.

Slutligen ställer jag mig mycket frågande till att ägna satslogikens elementa över 140 sidor, utan att bevisa någon som helst metateori. Intrycket blir lätt att de formella bevisen är 'för svåra', och man frånhänder sig möjligheten att utnyttja satslogikens enkelhet till att presentera en metalogisk begreppsapparat utan skymmande komplikationer. Det satslogiska språket spelar en alldeles utmärkt pedagogisk roll när man introducerar formella språk. Däremot är det svårt att hitta 'riktiga' tillämpningar, vilket också visar sig i Mårtenssons text; exemplet bär en prägel av lek och spel.

Predikatlogik

Dessvärre hittar jag i denna del av boken en hel del oklarheter och några direkta felaktigheter, varav de allvarligaste rör semantiken. Man konstaterar först att predikat inte tilldelas någon särskild ställighet. Ställigheten bestäms av antalet efter-

följande termer (s 176). Som exempel på atomära formler ges bl a Aab och Aazb, och samtidigt är formler som (Aab & Aazb) fullt tillåtna. Detta är naturligtvis förvirrande och måste hanteras med försiktighet om sanningsdefinitionen skall bli korrekt. Mårtensson bortser helt från problemet och definitionen av tolkning blir därmed felaktig: "Def. När vi 1) gett mening åt predikaten P_1, \dots, P_n , 2) angett en domän V , och 3) specificerat vilka sanningar som gäller för individerna i V med avseende på predikaten P_1, \dots, P_n , så har vi en *modell* av den predikatlogiska formeln. I denna modell tolkas formeln som en antingen sann eller falsk sats om individerna i V " (s 186). Här undrar man för det första vilka tolkningar som är tillåtna för de olika predikaten, något som uppenbarligen måste bero av deras ställighet och kan variera i en och samma formel. För det andra undrar man var individkonstanterna har tagit vägen. För det tredje undrar man vad punkt 3) i definitionen över huvud taget betyder. Är det verkligen predikaten som avses här, så blir 3) helt obegriplig, är det i stället tolkningarna av dem som avses, så följer väl detta av 1) och 2)?

Sedan följer en sanningsdefinition i termer av satisfierbarhet. Igen blir det hela inte riktigt rätt: Först definieras satisfierbarhet på följande sätt. "Om vi genom att sätta in a i stället för x i $F(x)$ erhåller en sann sats, satisfierar a $F(x)$ " (s 187). Man blir något förbluffad. För det första

är det tydligen individkonstanter och inte individer eller sekvenser av individer som satisfierar formler. För det andra är det bara formler med en fri variabel som kan satisfieras. För det tredje definieras tydligen satisfierbarhet i termer av sanning! Sanningsdefinitionen som följer kan förstås inte bli korrekt: "∀xF är sann i M omm F är satisfierad av varje individ i M" (s 188). Här är det plötsligt individer och inte konstanter som satisfierar formler och förvirringen har blivit total.

Utän att något sagts om predikatlogiska härledningsregler nämner så Mårtensson Gödels fullständighetssats (s 190), utan att nämna den vid namn och utan referens till Gödel. Det tycks mig något märkligt att nämna ett av logikens kanske viktigaste resultat utan en enda kommentar eller hänvisning och detta innan härledningsbegreppet ens har definierats.

Det följande kapitlet presenterar ett härledningssystem och därefter kommer ett kapitel om logik med identitet.

Tyvär måste jag konstatera att presentationen av predikatlogiken ger ett mycket förvirrat intryck. Enkla begrepp introduceras med en ofta inkorrekt definition, detta gäller exempelvis fri/bunden variabel-förekomst, och intrycket som förmedlas är att predikatlogiken är oerhört komplicerad; så svår att man måste fuska för att kunna presentera den i begriplig form. I själva verket bidrar naturligtvis en

sådan framställning till myten om logik som något svårt och otillgängligt.

Metalogik

De mest flagranta misstagen stöter man på i det avslutande kapitlet och, igen, skall jag bara nämna de grövsta felen. Efter en något otydlig diskussion om oändlighetsbegreppet, försöker Mårtensson bevisa att mängden av irrationella tal mellan 0 och 1 inte är en uppräknelig mängd. Han börjar då med att definiera ett irrationellt tal som "ett tal som p, dvs ett decimaltal som aldrig tar slut" (s 262). Eftersom t ex det rationella talet $1/7 = 0,142857\ 142857\dots$ är ett rationellt tal och just ett 'decimaltal som aldrig tar slut' undrar man nu om det verkligen är irrationella tal som avses, och definitionen har blivit galen, eller om det är reella tal i allmänhet. Dessvärre spelar detta ingen roll då den efterföljande diagonaliseringen inte leder till rätt resultat: Om vi antar att vi har en uppräkning av de irrationella talen, så har vi ingen som helst garanti för att diagonaliseringen inte leder till ett rationellt tal, och antar vi att det är de reella talen som räknats upp ges ingen garanti för att diagonaliseringen leder till ett nytt tal. Det senare beroende på att det finns tal med olika representationer som decimaltal. Till slut blir man lite förvånad: Antagandet i beviset är att det finns en uppräkning av decimaltalen. Efter att detta motsagts,

modulo en del ändringar, och beviset är i hamn, talas det om att upprepa diagonalmetoden igen efter att ha lagt till diagonalelementet och att detta skulle motsvara en mekanisk metod att generera tal som inte kommit med på listan osv. Varför skymma det faktum att beviset är klart i och med att antagandet är motsagt?

På sidan efter kommer så ett märkligt resonemang: Först läggs de naturliga och sedan de rationella talen ut på en tallinje. Därefter konstaterar Mårtensson att mängden av reella tal är tät och tar detta till intäckt för att den är överuppräknelig. Här nämns dock inte att den uppräkneliga mängden av rationella tal också är tät; mellan två reella tal finns alltid ett rationellt tal. I själva verket är ju detta ett mycket bra exempel på att ordning och kardinalitet inte är så intimt förknippade som man kanske kan tro.

Så följer en kort presentation av Gödels ofullständighetssats. Ett exempel på en gödelnumrering ges (s 271), men tyvärr så förenklad att idén har förfelats. Avsikten med att gödelnumrera språket är ju att syntaktiska egenskaper hos formler, bevis etc skall svara mot aritmetiska egenskaper hos dessa entiteters gödelnummer, och detta på ett i den aritmetiska teorin hanterbart sätt; avgörbara egenskaper motsvaras av definierbara aritmetiska relationer. Om detta sägs ingenting, utan vi får i stället veta följande: "Det språk vi

diskuterar har ju konstruerats för att kunna fälla omdömen om bevisförhållanden." (s 271). Eftersom språket ifråga väsentligen är språket för Peanos aritmetik, är detta helt enkelt fel; det har konstruerats för att man skall kunna bedriva talteori. Vidare sägs att vissa formler i en alfabetiskt ordnad lista kommer att uttrycka

"Det finns inget bevis för formeln med Gödeltalet w "
och att "därmed" någon av dessa formler kommer att uttrycka

"Det finns inget bevis för formeln med Gödeltalet k "
och att denna formel själv har Gödeltalet k (s 272). I stället för dessa kryptiska och synnerligen vilseledande formuleringar, det lilla "därmed" rymmer i själva verket den mest tekniska delen av Gödels bevis, vore det på sin plats att formulera diagonallemmat, gärna utan bevis eller bara med en enkel men korrekt bevisidé, och sedan härleda t ex Gödels ofullständighetssats och Tarskis resultat om sanningspredikat.

Alltnog, satsen "Jag är en obevisbar sats" används sedan för att visa ofullständighet med argumentet att om vi i T kunde härleda en sats som påstod att den inte var härledbar så skulle T vara inkonsistent. Men detta är naturligtvis inte korrekt; T skulle i så fall vara falsk, men inte nödvändigtvis inkonsistent. Antingen får man förfina argumentet här eller formulera Gödels sats endast för sanna teorier.

Kapitlet slutar sedan i kaos: Efter Gödels resultat får vi veta att detta generaliserades av Church till att "varje predikatlogisk teori med flerställiga predikat är oavgörbar" men att monadisk logik har en avgörbarhetsmetod (s 272). Detta är rent nonsens; det finns gott om avgörbara, predikatlogiska teorier som involverar flerställiga predikat. Uppenbarligen har Mårtensson här blandat ihop avgörbarhet hos språk med avgörbarhet hos teorier. Det är riktigt att predikatlogiken som språk är oavgörbar, men detta innebär i sig bara att en enda predikatlogisk teori, den som helt saknar icke-logiska axiom, är oavgörbar och innebär knappast en generalisering av ofullständighetssatsen. Dessutom har det inte sagts ett enda ord om att t ex Peanos aritmetik skulle vara oavgörbar. Visserligen är den det, men detta följer inte av ofullständigheten, utan kräver ett eget argument och något sådant ges inte i texten. Man får inte heller någon information om vilka teorier som Gödels resultat handlar om; att det finns fullständiga, rekursiva axiomatiseringar av aritmetiken i andra logiker och att det finns fullständiga, men inte rekursiva, aritmetiska teorier i predikatlogiken, etc. Det är synd att Mårtensson inte utnyttjar tillfället till att reda ut begreppen och ge lite mer fyllig information kring Gödels ofullständighetssatser, Tarskis sats om odefinierbarhet av sanning och Churchs båda oavgörbarhetsresultat.

Som avslutning återvänder Mår-

tensson till mängdteorin och oändlighetsbegreppet. På sista sidan sägs om kontinuumproblemet att "Paul Cohen har visat att problemet är olösbart. Det avhänger [...] urvalsaxiomet [...]. De arbeten som senare utförts, tyder eventuellt – i alla fall enligt Gödel – på att teorin är ofullständig. [...] . Bland annat anar man att det 'finns' kardinaltal bortom vad ZF-axiomen kan generera" (s 273). Allt detta är mycket förbryllande. Gödels och Cohens resultat visar att kontinuumhypotesen inte kan avgöras i just Zermelo-Fraenkels mängdteori, ZF, utökad med urvalsaxiomet, AC. Det finns dock förslag på axiom som avgör denna hypotes och det är inte riktigt att kontinuumhypotesen är avhängig av urvalsaxiomet; den generaliserade kontinuumhypotesen, GCH, implicerar AC, men inte tvärtom. Vilken teori är det som eventuellt är ofullständig? Att ZF och ZF + AC och ZF + GCH etc är ofullständiga är ju något man vet; det gäller alla konsistenta, rekursiva teorier i språket för ZF som omfattar ett svagt fragment av ZF. Sedan finns det förstås gott om fullständiga teorier i det mängdteoretiska språket, precis som i varje annat första ordningens språk. Och vilka kardinaltal är det vars existens anas? Är det s.k. stora kardinaltal som avses är knappast 'anas' ett adekvat uttryck. Exempelvis är ZF inte konsistent med mindre än att det finns kardinaltal utöver de vars existens kan bevisas i ZF.

Slutligen några allmänna kommentarer. Det är synd att boken saknar index, speciellt som det är svårt att hitta relevanta definitioner etc då man bläddrar i texten. Det är också synd att typografin inte valts med större omsorg. Logiken har på senare tid utvecklat en relativt standardiserad symbolik och det hade varit bättre om författaren använt \wedge och \vee i stället för $\&$ och \vee , \perp och \top i stället för K och T och mängdklamrar, {, }, i stället för ibland vanliga och ibland kantiga parenteser.

Det är också lite märkligt att litteraturlistan bara innehåller fyra böcker tryckta efter 1980. Exempelvis kom Mendelsons *Introduction to Mathematical Logic* i en ny omarbetad och väsentligt förbättrad upplaga 1987. Boolos och Jeffreys, *Computability and Logic* saknas och en del andra böcker lyser också med sin frånvaro: Handbook of Mathematical logic, Handbook of Philosophical logic, Kays bok *Models of Peano Arithmetic*, Changs & Keislers *Model theory* som finns i en ny upplaga från 1990, Gamuths *Logic, Language, and Meaning*, någon modern framställning av mängdteorin, etc etc etc.

Det är beklagligt att Bertil Mårtensson och Studentlitteratur inte har lyckats åstadkomma en mer gedigen introduktion till första ordningens logik. Dessvärre tror jag att en bok med så mycket direkta felaktigheter, så många oklarheter och ett så lågt intensionsdjup som

Mårtenssons bidrar till att mystifiera logikämnet, snarare än till att bringa klarhet inom ett område som väl förtjänar en modern, elementär presentation på svenska.

Christian Bennet

Ann-Mari Henschen-Dahlquist, *En Ingemar Hedenius bibliografi* (Thales, Stockholm 1993, 196s).

I inledningen till *Filosofisk uppslagsbok* citerar Konrad Marc-Wogau dr Samuel Johnson, som säger "Among these unhappy mortals is the writer of dictionaries; whom mankind have considered, not as the pupil, but as the slave of science. . . . Every other author may aspire to praise; the lexicographer can only hope to escape reproach, and even this negative recompense has been yet granted to very few." Jag vet inte, men kanske ska vi också inkludera författare till bibliografier i denna speciella kategori av författare. Det är lätt att kritisera deras produkter, att ifrågasätta urvalsprinciper, att påpeka att urvalsprinciperna inte följts fullständigt, osv. Och när något är bra, ja då tar vi det som något självklart som vi inte uppmärksammar.

Ann-Mari Henschen-Dahlquists *En Ingemar Hedenius bibliografi* har dock sådana kvaliteter att den måste lyftas fram. Ann-Mari Henschen-Dahlquist har med utomordentlig noggrannhet gått igenom

Hedenius omfattande produktion och belyst den ur olika perspektiv. Det kan inte vara mycket av Hedenius penna – om vi bortser från brevskrivandet – som inte registrerats i denna volym. Bibliografin är förstas främst viktig genom att dess föremål, Ingemar Hedenius, varit en centralfigur i svensk filosofi under en stor del av vårt århundrade. Som utgångspunkt för framtida Hedeniusstudier är bibliografin självklar. Redan nu har den kommit till användning vid uppsatsskrivande i universitetens kurser.

Bibliografin inleds med några data ur Hedenius liv varefter följer en kronologisk förteckning över hans publicerade arbeten och intervjuer. Ann-Mari Henschen-Dahlquist har också inkluderat ett avsnitt om Hedenius medverkan i radio och TV, något om hans efterlämnade manuskript samt hans föredrag i filosofiska föreningen i Uppsala. Även titel- och personregister finns. Avsnitten tillsammans hjälper oss att få en bättre bild av människan Ingemar Hedenius och hans verksamhet inom olika områden.

Det filosofiskt mest intressanta avsnittet är givetvis kronologin över publicerade arbeten. Här har Ann-Mari Henschen-Dahlquist förtecknat inte bara böcker (med kapitel- eller essaytitlar) och artiklar publicerade i vetenskaplig fackpress, utan även debattartiklar och liknande i våra dagstidningar. Ingemar Hedenius var ju en aktiv skribent i DN. I många fall gör Ann-Mari Hen-

schen-Dahlquist en kort sammanfattning av vad en artikel behandlar eller kommenterar under vilka förutsättningar som den skrevs, t ex att den är ett svar på en viss annan artikel, som då också anges. Hon anger var och när en artikel eller uppsats har använts flera gånger. En publicerad artikel kan senare bli ett kapitel eller en essay i en bok. Hon påpekar också när omarbetning och ändringar föreligger från en framställning till en annan.

Upplysningar av detta slag är ovärderliga för den som vill följa Hedenius resonemang i en viss fråga. Säg att jag vill veta vad han skrivit om t ex vedergällningsteorin. Bibliografin ger oss ett titelregister att börja söka i. Jag kan sedan gå till den kronologiska förteckningen för att hitta rubriker eller beskrivningar som passar det jag söker. Där hittar jag t ex att Hedenius skrev om vedergällning i UNT 1963. Kommentaren upplyser om att han använt materialet vid promotionsföreläsningen samma år. Vi får också veta att promotionsföreläsningen finns i en engelsk version, "Retribution" i festskriften till Gunnar Aspelin 1963. Vidare får vi veta att samma material använts och utvidgats i studierna i praktisk filosofi 1964 och 1968 samt i *Om människans moraliska villkor*, 1972, osv.

Det är, tycker jag, utomordentligt viktigt att detta arbete utförts och blivit utgivet. Forskningen kring Ingemar Hedenius har ju ännu inte

kommit igång på allvar och Ann-Mari Henschen-Dahlquist har här berett marken på ett utmärkt sätt. Mycket av det tunga arbetet med att finna material och få en överblick är därmed redan avklarad. Nu väntar vi bara på den som ska ta sig an Hedenius filosofiska insatser i forskning. Man kan undra vem som vore bättre rustad till detta än Ann-Mari Henschen-Dahlquist själv. Att forskningen startar i hennes bibliografi är hur som helst säkert.

Bo Petersson

Per Molander, *Akvedukten vid Zaghouan*, Atlantis 1994.

Det här är en bok som innehåller lite av varje. Här får man t ex en intressant och lärorik beskrivning av den idéhistoriska bakgrunden till Hobbes politiska filosofi, en karakteristik av den kristna etiken så som den framställs i bergspredikan, en introduktion till diskussionen om den västerländska kulturens uppkomst och rötter, en kritik av "de små stegens princip" (*piecemeal social engineering*) hos liberala teoretiker som Popper, von Hayek och andra, en viss inblick i spelteoriens grunder och det välkända "fångarnas dilemma", en redogörelse för Ibn Khalduns analys av det muslimska samhället, en förklaring till att havet i Odysséen beskrivs med adjektivet *oinops*, "vinliknande", beskrivningar av Tunisiens oaser, Arnold Toynbees historie-

teori, Pitirim Sorokins biografi och viktigaste skrift, och vidare diverse kulturhistoriska notiser och mycket annat.

Men boken ägnas framför allt åt en övergripande frågeställning, nämligen den om en stabil social sammanhållning kan upprätthållas och hur det i så fall skall gå till. Frågan blir aktuell när man inser att kulturer och samhällen mycket väl kan gå under. Många samhällen har redan gått under och frågan är om vi har något skäl att tro att vårt samhälle skulle klara sig bättre i längden. Akvedukten vid Zaghouan i nuvarande Tunisien är en förfallen kvarleva från en försvunnen romersk kultur; därmed kan den också lätt hos en betraktare framkalla pessimistiska funderingar över andra samhällets livskraft. "Spillorna av akvedukten vid Zaghouan lär oss att inte ta den sociala sammanhållningen för given" (s 57).

I ett samhälle med social sammanhållning kan man uppnå tillstånd som alla tjänar på och som vore utom räckhåll i ett naturtillstånd där det råder ett allas krig mot alla. Samarbete lönar sig sålunda ofta för alla inblandade parter därför ligger det nära till hands att tro att rena självbevarelseinstinkten och det upplysta egenintresset hos de enskilda individer som ingår i ett samhälle skulle vara tillräckligt för att hålla ihop samhället och motivera samarbete. Man kunde kanske förvänta sig att kooperativa strategier tillämpas och befästs helt enkelt

för att de visar sig vara framgångsrika. Emellertid kan man väl lugnt påstå att historien visar att detta inte fungerar, åtminstone inte på lång sikt. En av orsakerna till detta är att det ur den enskilde medborgarens synpunkt kan löna sig ännu bättre att låta de andra samarbeta och själv parasitera på deras samarbetsvilja eller felaktiga förväntningar. I de situationer som har karaktären av "fångarnas dilemma" gäller det att om var och en av de inblandade aktörerna försöker åstadkomma det utfall som är bäst ur vederbörandes egen synpunkt, så framtvingar de därigenom ett utfall som är det näst sämsta för var och en. Molander hävdar, delvis med hänvisning till spelteoretiska resultat som uppnåtts av den amerikanske ekonomen Thomas Schelling, att system där olika kooperativa strategier prövas i långa loppet kommer att urarta till "sjaskiga" jämviktstillstånd med endast låg grad av samverkan och utbredd parasitism (s 108–10). "Budskapet i bergspredikan erbjuder därför bara en temporär lindring" (s 111).

Molander underkänner således den liberala hypotesen att enskilda individers rationella och fria val för att tillgodose sina egna intressen kan resultera i en stabil samhällsordning som befrämjar den allmänna välfärden. Han underkänner även bl a med hänvisning till David Gauthiers arbeten Hobbes lösning av problemet, nämligen att samarbete och ett stabilt samhälle

skall framtvingas med våld eller hot om våld av en övermäktig diktator. Svårigheten med detta är framför allt att maktutövning av detta slag inte kan förväntas bli effektiv om den inte uppfattas som legitim av dem som berörs. Därmed *förutsätter* faktiskt Hobbes lösning att man redan har en lösning på problemet om hur en stabil samhällsordning skall kunna upprätthållas utan tvång, alltså just det problem som Hobbes skulle lösa (s 115).

Molander är en naturvetare och byråkrat, som också studerat samhällsvetenskap och humaniora och som för övrigt tycks ha skönlitterära ambitioner. *Akvedukten vid Zaghouan* speglar förmodligen på ett adekvat sätt hans intressen, men detta innebär att den är höggradigt heterogen och jag misstänker att den därigenom för flera läsare kan bli en aning frustrerande. Skönandar och humanister kan stötas bort av dess spelteoretiska avsnitt, och den som är primärt intresserad av det politisk-filosofiska huvudproblem som Molander tar upp skulle säkert gärna byta ut hans allmänkulturella notiser och parenteser mot en mer systematisk och precis framställning av de argument som nu presenteras i mer allmänna ordalag. Varje läsare kan nog hitta något av intresse i Molanders bok – det har även jag gjort. Men det bestående intrycket är nog ändå att författaren sitter på alltför många stolar.

Lars Bergström

NOTISER

¶ I Jaroslav Haseks klassiker *Den tappre soldaten Svejk* fälls på sid 90 följande yttrande: "Det är ett ganska egendomligt fenomen, att de små tjocka människorna till största delen är godtrogna optimister, medan de långa räklarna tvärtom är skeptiker." Härav kan man dock inte dra slutsatsen att Hasek (eller var det Svejk som fällde yttrandet?) med stor sannolikhet själv var liten och tjock. Visserligen måste man nog vara en godtrogen optimist för att våga sig på en sådan generalisering, men det är ju inte självklart att *alla* godtrogna optimister är små och tjocka.

¶ Gunnar Andersson, som är universitetslektor i vetenskapsteori i Umeå, har utgivit en bok som heter *Criticism and the History of Science: Kuhn's, Lakatos's and Feyerabend's Criticisms of Critical Rationalism*, Leiden (Holland): E J Brill, 1994.

¶ "The capacity to feel how the infant suffers from wet diapers without putting one self in its place is a capacity we use daily in relation to people we care about". Detta kan man läsa i en uppsats av Ulla M Holm, som för något år sedan doktorerade i Göteborg på en feministfilosofisk undersökning om *Mödrande & praxis* (Daidalos 1993). Huruvida Holm själv ställer sig bakom denna teori eller endast citerar den feministiska filosofen Sara Ruddick framgår inte helt klart, men själva teorin är i alla händelser högst förbluffande. (Den uppsats ur vilken citatet är taget heter "A voice without a body or a body without a voice", och den presenterades på en konferens i Paris 1993.)

¶ Stefan Andersson har disputerat i religionsfilosofi (i Lund) på en avhandling med titeln *In Quest of Certainty: Bertrand Russell's search for certainty in religion and mathematics up to The Principles of Mathematics (1903)*, Almqvist&Wiksell 1994.

¶ Karl Popper, en av 1900-talets mest kända filosofer, har nyligen avlidit i en ålder av 92 år. Han var född i Österrike och undervisade 1947-69 vid London School of Economics.

¶ LO:s förre ordförande Stig Malm yttrade en gång under en diskussion om en eventuell "förtida" avveckling av de svenska kärnkraftverken ungefär följande (som kommentar till Kjell-Olof Feldts åsikt att verken borde avvecklas): "Feldt har rätt när han påpekar att risken blir större ju längre man kör verken. Men då blir det speciellt konstigt med förtida avveckling, ty verken är ju minst farliga när dom är så unga". Här har vi en form av riskfilosofi som kan ta andan ur vem som helst!

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Staffan Carlshamre* är universitetslektor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Nils-Eric Sahlin* är docent i teoretisk filosofi i Lund, *Ingmar Persson* är docent i praktisk filosofi i Lund, *Sten Lindström* är docent i teoretisk filosofi i Umeå, *Folke Tersman* vikarierar som forskarassistent i praktisk filosofi i Stockholm, *Ingvar Johansson* är docent i teoretisk filosofi i Umeå, *Ragnar Ohlsson* är universitetslektor i praktisk filosofi i Stockholm, *Christian Bennet* är forskarassistent i logik i Göteborg och *Bo Petersson* är docent i praktisk filosofi i Linköping.

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.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas per datorpost till adress Lars.Bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

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

För årg 1/1980 — 11/1990 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 12/1991 — 14/1993 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

